

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DÜNYADA İZ BIRAKAN BİR DÖNEMİN TARİHİ

REFORMASYON DÜNYASI

“Erken Dönem Modern Avrupa’yı anlamak için herkesin okuması gereken muhteşem bir kitap.” –Diarmaid MacCulloch



EDİTÖR

ANDREW
PETTEGREE

İngilizceden Çeviren: Mehmet Doğan

ALFA

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ANDREW PETTEGREE (ed.)

R. N. Swanson, Bruce Gordon, Richard Rex, Carl Truman,
David Bagchi, James M. Stayer, C. Scott Dixon, Mark Taplin, Graeme
Murdock, Jonathan A. Reid, Helen Parish, Sigrun Haude, Ole Peter Grell,
Bruce Gordon, David Coleman, William G. Naphy, Raymond A. Mentzer,
Guido Marnet, Margo Todd, Bodo Nischan, Michael F. Graham, Susan C.
Karant-Nunn, Andrew Pettegree,
David Coleman, William G. Naphy, Raymond A. Mentzer,
Guido Marnet, Margo Todd, Bodo Nischan, Michael F. Graham, Susan C.
Karant-Nunn, Francis Higman, Andrew Spicer,
Charlotte Methuen, Karin Maag, Trevor Johnston

MEHMET DOĞAN

ODTÜ Biyoloji mezunu. Moleküler Biyoloji yüksek lisansını NYU Biyoloji Bölümünde tamamladı. 2009'dan beri serbest çevirmenlik yapıyor. Başlıca çevirileri şunlardır: *Genom* (Matt Ridley), *Gen Çeviktir* (Matt Ridley), *Haklı Savaş Haksız Savaş* (Michael Walzer), *Kent Paryalan* (Loic Wacquant), *Evrimin Dört Boyutu* (Eva Jablonka), *Âdem'in Dili* (Derek Bickerton), *Erken Modern Avrupa'da Tıp ve Toplum* (Mary Lindemann), *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni* (Alan Barnard), *Nanogelecek* (J. Storrs Hall), *Isaac Newton* (James Gleick), *Rusya'nın Kısa Tarihi* (Paul Bushkovitch), *Belleğin Peşinde* (Eric Kandel), *Dillerin Kısa Tarihi* (Tore Janson), *Modern Bireyciliğin Mitleri* (Ian Watt), *Boş Sayfa ve Düşüncenin Kökeni* (Steven Pinker).

Reformasyon Dünyası

© 2020, ALFA Basım Yayını Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

The Reformation World

© 2000, 1. Der. ve ed. Andrew Pettegree

Her bir yazının yayın hakkı ayrı ayrı kendi yazarına aittir.

Bu kitap Taylor&Francis'in bir markası olan Routledge ile yapılan anlaşımayla yayınlanmıştır.

Kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayını Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Çeviren Mehmet Doğan

Kitap Editörü Ergun Kocabıyık

Kapak Tasarımı Füsün Turcan Elmasoğlu

ISBN 978-625-449-163-4

1. Basım: Aralık 2020

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftelhavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemдар Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Çağaloğlu-İstanbul

Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 43949

DÜNYADA İZ BIRAKAN BİR DÖNEMİN TARİHİ

REFORMASYON DÜNYASI

“Erken Dönem Modern Avrupa’yı anlamak için herkesin okuması gereken muhteşem bir kitap.” –Diarmaid MacCulloch



EDİTÖR

ANDREW
PETTEGREE

İngilizceden Çeviren Mehmet Doğan

ALFA

İçindekiler

Görseller, 7

Yazarlar, 11

Teşekkür, 13

Görsellerin Referansları, 15

1	Giriş: Reformasyon Tarihinin Değişen Yüzü <i>Andrew Pettegree</i>	17

KISIM I: REFORMASYON ÖNCESİNDE KİLİSE

2	Reformasyon Öncesi Kilise <i>R. N. Swanson</i>	27
3	Avrupa'da Geç Ortaçağda Konsilcilik <i>Bruce Gordon</i>	56
4	Hümanizm <i>Richard Rex</i>	82

KISIM II: LUTHER VE ALMANYA

5	Luther ve Almanya'da Reformasyon <i>Carl Truman</i>	113
6	Luther'in Katolik Rakipleri <i>David Bagchi</i>	140
7	Kitaplar, Broşürler ve Polemik <i>Andrew Pettegree</i>	155
8	Alman Köylüler Savaşı ve Kırsal Reformasyonu <i>James M. Stayer</i>	177
9	Almanya'da Prenslerin Reformasyonu <i>C. Scott Dixon</i>	201

KISIM III: ALMANYA DIŞINDA REFORMASYON

10	İsviçre <i>Mark Taplin</i>	227
11	Doğu Avrupa <i>Graeme Murdock</i>	253
12	Fransa <i>Jonathan A. Reid</i>	279

13	İngiltere <i>Helen Parish</i>	296
14	Anabaptizm <i>Sigrun Haude</i>	311
15	İskandinavya <i>Ole Peter Grell</i>	337
16	İtalya <i>Bruce Gordon</i>	361
17	İspanya <i>David Coleman</i>	384

KISIM IV: KALVİNCİLİK VE İKİNCİ REFORMASYON

18	Calvin ve Cenevre <i>William G. Naphy</i>	399
19	Fransız Din Savaşları <i>Raymond A. Mentzer</i>	417
20	Hollanda <i>Guido Marnef</i>	443
21	1558'den Sonra İngiltere <i>Margo Todd</i>	469
22	1550'den Sonra Almanya <i>Bodo Nischan</i>	497
23	İskoçya <i>Michael F. Graham</i>	524

KISIM V: REFORMASYON VE TOPLUM

24	Reformasyon Toplumu, Kadınlar ve Aile <i>Susan C. Karant-Nunn</i>	553
25	Sanat <i>Andrew Pettegree</i>	586
26	Müzik <i>Francis Higman</i>	621
27	Mimari <i>Andrew Spicer</i>	638
28	Bilim ve Tıp <i>Charlotte Methuen</i>	657
29	Eğitim ve Okuryazarlık <i>Karin Maag</i>	674
30	Reformasyon ve Halk Kültürü <i>Trevor Johnston</i>	687

Görseller

0.1	On altıncı yüzyılın sonunda Avrupa'da mezhepler	16
2.1	İsa'nın Çilesi ve Hıristiyan yaşamı ile ölümü örüntüsü	43
2.2	Çile ve takva: Aziz Gregorius'un Missa ayini	50
2.3	Koyunlara vaaz veren tilki	53
3.1	Toplumun Düzeni	78
4.1	Albrecht Dürer, "Philipp Melanchthon" 1526	101
5.1	Endüljans ticareti	121
5.2	Luther Cajetan'ın huzurunda	125
5.3	Hans Baldung Grien, "Augustinusçu Keşiş Luther" 1521	132
5.4	Luther'in defin merasimi	138
6.1	Cochlæus, "Yedi Başlı Canavar Luther" 1552	144
6.2	Murner, "Büyük Lutherci Ahmak" 1522	148
7.1	Ahşap baskı kapak sayfası, Rönesans tarzı kenar süsüyle birlikte; Cranach'ın atölyesinden	160
7.2	Kapak sayfası ahşap baskı, Aziz Pavlus, Cranach'ın atölyesinden	161
7.3	Johannes Bugenhagen, "Eine Christliche predigt" <i>uber der Leich Martini Luthers</i> (Wittenberg), 1546	162
7.4	<i>La Sainte Kitabı Mukaddesi</i> (Lyon), 1561	166
7.5	<i>Veelderhande Gheestelike Liedekens wt den Ouden ende Nieuwen Testamente</i> (Emden), 1563	170
7.6	<i>La Sainte Kitabı Mukaddesi'</i> nden yaratılış panosu (Anvers), 1534	174
8.1	Köylü propagandası: <i>An die Versammlung gemanyer Pawerschafft</i> , 1525	186
8.2	1526'da Luther	193
9.1	Albrecht Dürer, "Akıllı Friedrich" 1524	212
10.1	1519'da İsviçre Konfederasyonu	229
11.1	On altıncı yüzyılın ortasında Doğu Avrupa	254
12.1	Marguerite de Navarre ve Jacques Lefevre d'Etaples	282-3
12.2	Lefevre'in 1530 tarihli Kitabı Mukaddes çevirisinin kapak sayfası	291
13.1	Foxe'un <i>Actes and Monuments</i> isimli eseri	305
13.2	VI. Edward döneminde kiliselerin Reformasyonu	306
14.1	Rotterdam'lı Anna Jansz idama götürülüyor	312
15.1	İki türde komünyon	348
18.1	Ressamı bilimsel Jean Calvin portresi	413

19.1	Poissy Görüşmeleri	421
20.1	V. Karl idaresindeki Hollanda	452
20.2	"Mesih ve Papa"	455
21.1	William Perkins'in <i>Foundation of Christian Religion</i> (1590) kitabından Selamet ve Lanetlenme Tablosu	484
21.2	Thomas Young, <i>Treatise on Sabbath Observance</i>	487
22.1	1589'da Almanya	512
22.2	Lutherci komünyon ibadeti	519
22.3	Reform karşıtı Lutherci afiş, 1590	521
23.1	İskoçya ve başlıca kentleri	525
23.2	St Andrews'ta Tövbe Bankı	545
24.1	İdeal Protestan aile: Luther, karısı ve çocukları	558
24.2	Anton Woensam, "Bilge Kadın Alegorisi" 1525 civarı	570
24.3	Abraham Bach, "Sofra Adabı"	572
25.1	Albrecht Dürer, Brandenburg'lu Albrecht'in iki portresi, 1519 ve 1523	591-2
25.2	Albrecht Dürer, "Büyük" Çileden "Diriliş" 1510 Lucas Cranach, "Diriliş" 1509	593-4
25.3	Nürnberg, Schedel'den, <i>Liber Cronicarum</i> , 1493	596
25.4	Lucas Cranach, "İsa'nın Kutsal Yüreğini Yücelten Azizler" 1505	598
25.5	Başarının meyveleri: Lucas Cranach'ın Wittenberg'deki evi	599
25.6	Lucas Cranach, <i>Passional Christi und Antichristi</i>	601
25.7	Yasa ve İncil: Cranach'ın Reformasyon doktriniyle ilgili ünlü açıklaması, kitap kapak sayfası olarak düzenlenmiş	603
25.8	Genç Lucas Cranach, Ehepaar von Drachstedt için mezar kitabesi resmi	605
25.9	Hans Holbein'in altın Jane Seymour Kupası tasarımı	609
25.10	Habil'i öldüren Kabil ve Nuh'un gemisi, <i>Images de la Bible</i> 'dan (Lyon), 1558	616
26.1	<i>Geistlich lieder auff's new gebessert zu Wittemberg</i> , 1533	628
26.2	Clément Marot	630
26.3	Huguenot mezmuru	632
27.1	"Papacı Kilisenin Hakiki İmgesi"	639
27.2	"Apostolik Kilisenin Hakiki İmgesi"	639
27.3	Emanuel de Witte, "Delft'te Oude Kilisesinin İç Mekânı" 1651	642

27.4	Schlosskapelle'nin iç mekânı, Hartenfels, Torgau	644
27.5	Ratzeburg Katedralinde vaaz kürsüsü	646
27.6	Charenton Tapınağının iç mekânı, Paris, 1648	651
27.7	Bruntisland Kilisesinin iç mekânı	653
27.8	Stirling Kalesi, Kraliyet Şapelinin dış cephesi	654
28.1	Aristoteles'in küresel kozmolojisi	659
28.2	Eşmerkezli çemberler kuramı	660
28.3	Güneş tutulmasını gözlemlemek	666
30.1	Paskalya eşiğı	692
30.2	Hans Sebald Beham, The Dance of the Noses	697

Yazarlar

Andrew Pettegree: St Andrews Üniversitesinde Modern Tarih Profesörü,
St Andrews Reformasyon Çalışmaları Enstitüsü Müdürü.

David Bagchi: Hull Üniversitesi İlahiyat Bölümünde Okutman.

David Coleman: Eastern Kentucky Üniversitesinde Tarih Profesörü.

C. Scott Dixon: Belfast Queen Üniversitesi Avrupa Çalışmaları
Enstitüsünde Okutman.

Bruce Gordon: St Andrews Üniversitesinde Tarih Okutmanı.

Michael F. Graham: Ohio Akron Üniversitesinde Tarih Profesörü

Ole Peter Grell: Açık Üniversitede Avrupa Tarihi Okutmanı.

Sigrun Haude: Cincinnati Üniversitesi Tarih Bölümünde Tarih Profesörü

Francis Higman: Kısa süre önce Cenevre Reformasyon Tarihi Enstitüsü
Müdürlüğünden emekli oldu.

Trevor Johnston: Bristol'de West of England Üniversitesinde Beşeri
Bilimler Fakültesinde Okutman.

Susan C. Karant-Nunn: Arizona Üniversitesi Geç Ortaçağ ve
Reformasyon Araştırmaları Bölümünde Müdür Muavini.

Karin Maag: Michigan Grand Rapids Calvin Kolejinde H. Henry Meeter
Calvin Araştırmaları Merkezi Müdürü

Guido Marnef: Anvers Üniversitesi Tarih Fakültesinde Okutman.

Raymond A. Mentzer: Montana State Üniversitesinde Tarih Profesörü.

Charlotte Methuen: Bochum Üniversitesi Evanjelik-İlahiyat
Fakültesinde Araştırma Asistanı.

Graeme Murdock: Birmingham Üniversitesi Tarih Fakültesinde
Okutman.

William G. Naphy: Aberdeen Üniversitesinde Tarih Okutmanı.

Bodo Nischan: East Carolina Üniversitesinde Tarih Profesörü.

Helen Parish: Reading Üniversitesi Tarih bölümünde okutman.

Jonathan A. Reid: St Andrews Reformasyon Çalışmaları Enstitüsünde
doktora sonrası araştırma görevlisi.

Richard Rex: Cambridge Queen Koleji Öğretim Görevlisi ve İlahiyat Fakültesi Üniversite Okutmanı.

Andrew Spicer: Stonyhurst Kolejinde tarih bölümü üyesi.

James M. Stayer: Ontario Kingston Queen Üniversitesinde Tarih Profesörü.

R. N. Swanson: Birmingham Üniversitesinde Kıdemli Tarih Okutmanı.

Mark Taplin: Şu an Edinburgh'da İskoçya Parlamentosunda görevli, kısa süre önce St Andrews Reformasyon Çalışmaları Enstitüsünde doktora tezini tamamladı.

Margo Todd: Vanderbilt Üniversitesinde Tarih Profesörü.

Carl Truman: Aberdeen Üniversitesinde İlahiyat Okutmanı.

Teşekkür

İşbirliğine dayalı bir projenin editörünün öncelikli ve en büyük minnet borcu, makaleleriyle katkıda bulunan yazarlardır. Elinizdeki kitabın boyutunda ve karmaşıklığındaki bir proje, iş takvimine katı bir şekilde bağlı kalmayı ve kişisel üslupları korumayı özellikle gerekli kılar. Bu kitaba yazılarıyla katkıda bulunmuş herkesin örnek mesleki ciddiyetine tanıklık etmiş olmak büyük bir zevkti. Sonuç itibarıyla kitap, dahil olduğum pek çok küçük projeye kıyasla kısa sürede tamamlandı. İki yazar, sağlık sorunlarından dolayı projenin sonlarına doğru işi bırakmak zorunda kaldı. Meslektaşım Bruce Gordon'a, bu boşluklardan birini (İtalya) doldurduğu için özellikle müteşekkirim; Polonya'yı konu alması planlanan öbür boşluğu doldurmak ise mümkün olmadı. Birtakım görsellerin baskılarını temin eden, genellikle aldıkları ücretten de çoğu kere vazgeçen kütüphanelerin ve özel koleksiyonların desteklerine ve nezaketine de ayrıca müteşekkirim. Bu bağlamda St Andrews Reformasyon Çalışmaları Enstitüsü'nün iki ortak kuruluşu olan Wittenberg'deki Lutherhalle ile Grand Rapids'teki H. Henry Meeter Calvin Araştırma Merkezi'ne teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Oxford Ashmolean Müzesi'ne özellikle teşekkür ederim. Bu ve diğer teşekkürlerimi, aşağıda görsellerin referanslarında belirttim. St Andrews'teki Üniversite Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Müdürü Christine Gascoigne'in çok yardımı dokundu; proje, ona ve ekibine çok şey borçludur. St Andrews Tarih Fakültesi Araştırma Fonu, kitaba katkılarının temelini oluşturan araştırmalarımı mali bakımdan destekledi; bunun için müteşekkirim. Son olarak, kitaba katkıda bulunmuş sevgili dostlarım, toplu çabamızı eşim ve çocuklarım Jane, Megan ve Sophie'ye ithaf etmemi eminim affedeceklerdir. Zira ailem bu kitabın şekillendiği o yılları kendi yöntemleriyle büyülü bir zaman dilimine çevirmişlerdi.

Andrew Pettegree
Nisan 1999

Görsellerin Referansları

Fotoğraflar için izin alınan kurumlar:

Bildarchiv Photo Marburg (27.4, 27.5), Colmar, Musée d'Unterlinden (30.1), Kopenhag, Ulusal Galeri (15.1), Kopenhag, Kraliyet Kütüphanesi (27.6), Edinburgh, Eski ve Tarihî Anıtlar Kraliyet Komisyonu (27.7), Edinburgh, Historic Scotland (27.8), Glasgow, Burrell Koleksiyonu (2.3), Glasgow, Stirling Maxwell Koleksiyonu (20.2), Goshen College, Mennonite Tarih Kütüphanesi (14.1), Grand Rapids, H. Calvin Araştırmaları Henry Meeter Merkezi (7.6, 18.1, 26.3), Londra, British Kütüphanesi (6.1, 6.2, 21.1, 21.2), Londra, Wallace Koleksiyonu (27.3), Montauban, Bibliothèque Municipale (25.10), North Newton, KS, Kaufman Müzesi (14.1), Nürnberg, Ulusal Müzesi (2.2), Oxford, Ashmolean Müzesi (25.2, 25.4, 25.9, 30.2), Oxford, Bodleian Kütüphanesi (13.1, 13.2), Paris, Bibliothèque Nationale (27.1, 27.2), Roma, Biblioteca Casabatense (2.1), St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi (7.3, 7.4, 12.1, 12.2, 19.1, 23.2, 25.3, 26.2), Wittenberg, Lucas-Cranach-Stiftung (25.5), Wittenberg, Lutherhalle (3.1, 4.1, 5.1, 5.2, 5.4, 7.1, 7.2, 24.1, 25.1, 25.6, 25.7, 26.1), Wittenberg Stadtkirche (25.8), Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi (8.2, 22.1, 22.2, 22.3, 28.1, 28.2, 28.3)

Haritaların izinleri:

Cambridge, Cambridge University Press (10.1), Ian Johnston (11.1), Oxford, Oxford University Press (20.1), Michael Graham (23.1)

Telifli malzemenin basımı için izin alma yolunda her türlü çaba sarf edilmiştir. Atıflarda eksiklik olmuşsa, telif hakkı sahiplerini, gözden kaçan hususlara ilişkin olarak bizi bilgilendirmeye davet ediyoruz.



Resim 0.1 On altıncı yüzyılın sonunda Avrupa'da dinsel ayrışma.

Giriş

Reformasyon Tarihinin Değişen Yüzü

Andrew Pettegree

Her kuşak tarihi farklı şekillerde yazar. Toplum değiştikçe, araştırmacıların, öğrencilerin, tarihle faal olarak uğraşanların zihinsel meşguliyetleri de değişir. Bu, sırf moda ya da zevk meselesi de değildir. Farklı zamanlar, farklı fırsatlar doğurur. Sadece yirmi yıl öncesinin tarihçiliğiyle karşılaştırsak bile, tarih yazımının çok hızlı bir değişim dönemi geçirdiğini fark ederiz; gerek akademik çalışmaların teknolojisi, gerekse tarihçilik dalını etkileyen toplumsal, ekonomik koşullar bakımından, zaman zaman farkına vardığımızdan daha büyük ve hızlı bir değişimdir bu. Hem ucuz ve kullanışlı bilgisayar imkânlarına genel erişim sayesinde hem de ticari mikrofilm ve dijitalleşme aracılığıyla bilginin yayılmasıyla, çalışma yönteminde teknolojik bakımdan son yıllarda bir devrim yaşandı. Coğrafi olarak uzak kültürlerde yaşayan tarihçiler, çapı müthiş bir şekilde genişleyen ilgili kaynak malzemeye artık bu tür ilerlemeler sayesinde kolayca erişebiliyor. Fakat şimdi elimizden daha da fazlası gelebilir; ayrıca araştırmalarımızla uğraşırken artık çok daha fazla yere özgürce gidebiliyoruz. Çalışma alanımızla ilgili en son gelişmeler, son on yılda dünya çapındaki siyasi değişimin, eskiden kapalı olan birçok arşive –özellikle de Sovyet blokunun dağılmasının ardından 1989’dan itibaren Doğu Avrupa arşivlerine– erişimi mümkün kıldı.

Bu değişikliklerin Reformasyon tarihini nasıl güçlü bir şekilde etkileyeceği hemen göze çarpmayabilir. Bu, hiç şüphesiz Avrupa tarihinde felaketlere yol açan ani bir gelişmeydi ve 500 yıl önce meydana gelmişti. Aslında tarihçilerin bir kuşak içinde kendi yaklaşımlarında bu denli kökten düzeltmeler yaptığı pek az tarih alanı vardır. Dayandıkları kaynak eserler, düşünsel meşguliyetleri, araştırmalarının coğrafi menzili, bunların hepsi, tanınmayacak ölçüde değişti. Modern yaklaşım, daha doğrusu günümüzde bu konuya ilişkin araştırmaları tanımlayan çeşitli yaklaşımlar, kitabın ileriki bölümlerinde yansıtılıyor. Fakat kitabın sunuş kısmında, bu derlemenin,

bir kuşak önce Reformasyon çalışmalarına bakıştaki yaklaşımlarla tam olarak hangi açılardan farklı olduğunu durup düşünmek faydalı olacaktır.

Seçkin İngiliz tarihçi Geoffrey Elton, otuz beş yıl önce Reformasyon dönemini ele aldığı *Reformation Europe* [Reformasyon Avrupası] isimli yeni bir inceleme yayımladı. O zamanlar Elton, Britanya'nın önde gelen araştırmacılarından biriydi. Bu kitap onun en başarılı projelerindendir ve Elton'ın yazı tarzını öne çıkaran tüm harika nitelikleri barındırır: canlıdır, anlatımı akıcıdır, meseleler ve insanlar hakkında harika ve net yargılara varır. Kendine özgü tarzıyla bu kitap, konuyla ilgili metinler arasında önemli bir kilometre taşıdır ve tam da ana akım tarih biliminin dışında kalmasına neden olan mezhep deli gömleğinden kurtulan bir Reformasyon tarihi olarak yayımlanmıştır. Eskiden Protestanlık tarihini çoğunlukla sadece Protestanlar yazarken, Katolik tarihi ekseriyetle Katolik tarikatlara mensup kişilerin eline bırakılmıştı. Elton'ın kitabı, konunun başarıyla sekülerleşmesini simgeliyordu. Reformasyon tarihini, fiilen siyasi anlatı nitelikli bir bağlama yerleştirerek, bu alanı, kilise tarihinin gettosundan çıkardı, tarih derslerinin ana bulvarına taşıdı. Müthiş bir başarı yakaladı. O günden beri okul ve üniversite derslerinde temel metinlerden biri olageldi.

Ama yine de, Elton'ın anlatısını bugün okuyunca (işe bakın ki birkaç yıldır baskısının tükenmiş olmasının ardından yakınlarda tekrar yayımlandı), Elton'ın Reformasyon dünyası algısının bizimkinden ne denli farklı olduğu gözümüze çarpar. Elton, kendi zamanının diğer genel tarihçileriyle ters düşmez; sadece o zamandan beri bu konu başlığı tanınmayacak ölçüde değişim geçirmiştir. Elton'ın yazdığı dönemde Reformasyon dünyası çok daha küçük bir alandı. Elton, Reformasyonun olay örgüsünü, iki adamın Martin Luther ile V. Karl'ın çatışması üzerine oturtmuştu. Anlatısının merkezinde bu adamların yaptıkları işler ve verdikleri kararlar vardı; Reformasyon genellikle bu kişilerden ibaretti. İnsanın kolayına gelen kestirme bir yol olsa da, bugün artık bu tarz bir sunumun yanıltıcı olduğu görülüyor. Gerçekten de bu büyük şahsiyetlerin önemi görmezden gelinemez; üstelik Luther'i Reformasyon anlatısından çıkarma girişiminin (1970'lerde kısa süreliğine hüküm süren bir modaydı bu) terk edilmesine müteşekkir olmalıyız. Fakat tarihçiler, bu aşırı uca gitmeden de, günümüzde Reformasyon tartışmalarına eşlik etmiş, hatta bir ölçüye kadar onu öncelemiş devasa toplumsal değişim hareketlerinin önemini çok daha eksiksiz bir şekilde idrak etmektedirler.

Bu olaylara dair anlayışımız aslında, 1970'lerde başlamış yeni arşiv çalışmaları dalgasının meyvesidir. Yeni nesil araştırmacıların arşivlere dalması, o tarihten itibaren belirli yörelerle ilgili zengin çalışmalara can verdi; reformcuların vaazlarının ve metinlerinin, yerel koşulları ve yerel

siyasi şartları nasıl etkilediği incelendi. Bu tür araştırmalar, Almanya'daki Reformasyon hareketine ilişkin anlayışımızı dönüştürdü ve Fransa ile Hollanda Reformasyonlarının (19. ve 20. bölümler) daha uzun bir dönemine dair anlayışımızı değiştirdi. Bu kitapta Calvin ve Cenevre konulu makale (Bölüm 18), en çok bilinen kaynakların ötesine (bu örnekte Calvin'in mektuplarına ve yazılarına) ve yerel şehir arşivlerine bakıldığında mümkün olan, köklü bir biçimde yeniden yorumlamayı içeren çalışmaların harika bir örneğidir. Bu yeni yerel araştırmaların ilk kuşağının hemen tamamı kasabaları ve şehirleri ele aldı; çoğu modern araştırmacının gözünde buralar, İncil'in öğretisini vaaz etmenin başlıca itici gücüydü. Fakat egemen hükümdarların rolü yadsınamaz. Bu kitapta, Alman hükümdarlar (Bölüm 9) ve İskandinavya'da Reformasyon (klasik "prenslerin" Reformasyonu, Bölüm 15) konulu bölümler, bir dengenin kurulmasına yardımcı oluyor.

Modern dönemde yine başlıca farklardan biri, Reformasyon hareketinin sonuçlarına yaklaşımdır. Elton'ın kalem oynattığı dönemde, Reformasyonu genel bağlamda ilerici bir güç olarak gördüğü su götürmez. Herkes, ortaçağ kilisesinin derin kusurlar barındıran bir kurum olduğunu, acil reforma ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu. Luther'in itirazının doğurduğu tüm kavgalara, uyuşmazlıklara gelince, kendi bağlamında Reformasyonun büyük oranda başarılı olduğunu söyleyen genel önermeye o neslin çok az tarihçisi karşı çıkıyordu. Günümüzde bu değerlendirmeler o kadar kesin görünmüyor. Son on yılı aşkın süre içinde araştırma alanında en büyük ilerlemelerden biri, araştırmacıların, reformcuların kendi tahlillerinin hasmane prizmasından bakmak yerine o dönemden günümüze kalan metinlere göz atarak on beşinci yüzyılın dinî hayatını incelemeye başlamasıdır. Çok farklı bir tabloyla karşılaşmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Avrupa'nın pek çok köşesinde kilise açıkça ne çürümenin ileri bir safhasındaydı ne de halkın derin nefretini kazanmıştı. Tam tersine ruhsandan olmayanların büyük çoğunluğu, kiliseye ve kurumlarına güven duyuyordu. Bu insanlar, zamanlarının, servetlerinin ve duygusal enerjilerinin *gittikçe* daha büyük bir kısmını kiliseye harcıyordu. Reformasyon araştırmalarındaki bu eğilim, kilisenin Protestanlığın ortaya çıkmasından önceki durumuna kitabımızda epey yer ayrılmasında görülebilir. Geç ortaçağ kilisesinin geniş menzilli bir incelemesine ek olarak (Bölüm 2), ortaçağda kilise yönetimi içindeki uzun soluklu üstünlük çatışmasına, Reformasyon çağına koyu gölgesi düşen konsilcilik hareketine de eğildik (Bölüm 3). Çağın değişmekte olan düşünsel iklimi, hümanizmin ortaya çıkışında yansımaktadır. Kitapta hümanizm, eğitim yönteminde devrim olarak ele alınıp asıl bağlamına oturtulmaktadır. Hümanizm ancak daha sonra geniş çaplı toplumsal tartışmalarla ilgili olmuştur (Bölüm 4).

İşin doğrusu, Reformasyondan önce kilisenin durumu ülkeden ülkeye epey değişiklik gösteriyordu. Luther'in, Alman kilisesine yönelttiği eleştiriler, ruhbanın nitelik seviyesinin genel olarak kınanmasına vardi- rılmaz. Ayrıca o zamanlar İngiltere'deki kilisenin oldukça sıhhatli durumu da Avrupa genelinin tipik örneği sayılamaz. Yine de yerel kilisenin durumu, yeni öğretilerin etkisi açısından çok önemliydi. İtalya'da (Bölüm 16) ve İspanya'da (Bölüm 17) yakın tarihsel gelişmeler ve güncel siyasi, kültürel koşullar bir araya gelip bu çorak toprakları, kuzeyin reform hareketine hazırladı. Fransa'da, Fransız kilisesinin Katolik kilise hiyerarşisi içindeki özgün (ve ayrıcalıklı) şartları, büyük destek bulan evanjelik hareketin sonuçta püskürtüleceği anlamına geliyordu (Bölüm 12).

Bütün bu olup bitenler, Avrupa'nın birçok köşesinde Luther'in öğretisinin duvara toslaması demektir: Onun öğretilerini hevesle kucaklayan yerel destekçiler için rahatsız edici ve beklenmedik bir sonuçtu. Bu karına tepkinin farkına varılması, Reformasyon araştırmalarında Reformasyonun "başarısızlığına" yeni bir vurgu yapılmasını tetikledi. Bu fikir, Elton'ın zamanında araştırmacıların gözünde âdeta bir küfürdü; oysa ki akla yatkın bir sonuçtur. Reformcular tövbeyi ve kurtuluşu vaaz ediyordu; her şeyden önce yeni Protestan devletlerin, yeni bir bilgili Hristiyan nesil, Protestan öğretisinin esaslarını bizzat öğrenerek Hristiyanca bir yaşam süren bir halk yaratmasını umuyorlardı. Durum buyusa, kendi ömürlerinde hüsrana uğramışlardır. Son yıllarında Luther ve yandaşları, "saf İncil" vaazının sınırlı etkide bulunmasına ilişkin hayal kırıklıklarını sık sık ifade etmişlerdir. On altıncı yüzyılın ilerleyen safhalarında ziyaretler (pek çok Alman prenslik devletinde, kilise cemaatinin yaşamının incelenmesi için yapılan teftiş ziyaretleri), değişime inatla direnen derin cahillik kuyusunu ortaya çıkarmıştır.

Fakat bu durumu delil sayıp Reformasyonun "başarısızlığından" bahsetmek, fazlasıyla ölçüsüz bir tepki olur. Bu kitapta sunulan türde coğrafi temelli incelemelerin, Avrupa'nın pek çok köşesinde Lutherçiliğin derin kökler salamadığını ortaya çıkardığı doğrudur. Tarihçiler, Reformasyonun, Luther'in öldüğü (1546) sıralarda, yüzyıl ortasında Avrupa'nın kimi köşelerinde evanjelik hareketin gerilemesine denk gelen şiddetli bir krizden geçtiğini yeni yeni fark ediyor. Bunu anlarsak, Kalvinciliğin uluslararası bir güç olarak ortaya çıkışının (Dördüncü Kısım'da ele alınıyor), Reformasyonun yaptığı işleri pekiştirmek açısından neden hayati olduğu açıklığa kavuşur. Fakat bunun dışında, temel anlamda bir "başarısızlıktan" bahsetmek abartılı bir ifadedir; çünkü reformcuların, dinî davranışları tek bir ömür içinde dönüştürme umutlarının hiç de gerçekçi olmadığını artık biliyoruz. Son yıllarda tarihçiler, "Uzun Reformasyon"dan, reformcuların

öngördüğü inanç ve davranış değişikliklerine ulaşmak için birçok kuşağa ihtiyaç duyan bir süreçten bahsetmeye başladı. Bu, hem Protestan hem de Katolik kiliseleri açısından geçerlidir. Aşağı yukarı aynı şekilde Katolik reformunu inceleyen araştırmacılar, Trento Konsili'nin (1545-1563) öngördüğü reformların kilise cemaatlerinde kök salmaya on yedinci yüzyılın ilerleyen safhalarında (belki daha geç) başladığının farkına yeni varıyorlar.

“Başarı ya da başarısızlık” tartışması muhtemelen artık geride bırakılabilir. Bunun önemi, tarihçilerin, Reformasyonu büyük halk kitlelerinin bakış açısıyla ele almaya dönük dürüst girişimlerini temsil etmesinden kaynaklanıyor; Reformasyonun başlıca kahramanlarından ziyade, etilediği zümrenin bakış açısı söz konusudur. Bu da Elton'ın zamanındaki araştırmalardan beri yaşanan depremi gösteriyor. *Reformation Europe* kitabında sıradan Hristiyanlar nadiren boy gösterdiğinde, sıradan olmayan (ve Elton'ın nazarında) iğrenç şeyler yaparlar: 1525'te köylüler Almanya'da kandırılıp isyana sürüklenir, devrimciler Münster'in Anabaptist krallığında ayartılıp kandırılırlar. Elton'ın kendi yaklaşımında köktencilere sıcak bakmaması pek alışıldık bir şey değildi. Zamanında, kitabı bu bakımdan eleştirildi. James M. Stayer'ın (Bölüm 8) ve Sigrun Haude'nin (Bölüm 14) elinizdeki kitap için kaleme aldıkları harika makaleler, günümüzde denge- nin başarıyla sağlandığını göz önüne seriyor. Fakat Reformasyonu öncelikle başlıca aktörlerinin dramları üzerinden sunan Elton'ın tutumu sıra dışı değildi. Tarih araştırmacılığında (sadece Reformasyon çalışmaları alanında da değil) yeni eğilimlerin en sert etki ettiği yer belki de burasıdır. Sıradan insanların tarihini yazmanın mümkün olduğu artık kabul edilmiştir; aslında, bu tür bir girişim yoksa, geçmişe dair hiçbir sunum gerçekçi olamaz. Reformasyon alanındaki bu gelişmeler; aile yaşamı, toplumsal cinsiyet ilişkileri, halk kültürü ve fikirler âlemi üzerinde Reformasyonun etkisini konu alan çalışmalarda yansımaktadır (Bölümler 24, 29, 30). Bu süreçte, insanlar hiçbir şekilde sadece edilgen değillerdi; Reformasyon ile halk kültürü arasındaki ilişki hem karmaşıktı hem de bazen sanıldığından daha büyük ölçekli alışverişler içeriyordu. Kendi hazlarına bağımlı insanların inatçı huysuzluğuna teessüf eden reformcular, nihayetinde eğlencelere ve halk kültürüne ön cepheden toplu hücum edecek kadar saf değildi; çünkü bu hamle sadece bozgunla sonuçlanabilirdi.

Tüm bunlar, Reformasyon mesajının nasıl anlaşıldığına ilişkin yaklaşımın değişmesini gerektirdi. Elton'ın kitap yazdığı dönemde, Reformasyona ilişkin fikirler çoğunlukla Luther'in teoloji sistemi bağlamında araştırılıyordu. Bu tür öğretilerin, kendi teolog yoldaşlarının meydana getirdiği çevrenin dışına nasıl benimsetilmeye çalışıldığı (aslında, eğitimsiz kişilerce bu fikirlerin anlaşılıp anlaşılmadığı) bütünüyle ele alın-

miyordu. Bu alanda, tarihçilerin mesaj ve aktarım mecrası meselelerini ele alma tarzında köklü bir değişim yaşandı. Protestan öğretisinin aktarılmasını sağlayan çeşitli araçlar (kitaplar, ilahiler, görsel propaganda), büyük içgörü ve zekâ içeren bir çalışmada etraflıca işlenmiştir. Kitabın rolü (Bölüm 7) pekâlâ bilinir. Yeni kiliselerin yaratılmasında şiirin ve müziğin güçlü etkisi ise o denli bilinmez (Bölüm 26). Resim (Bölüm 25) ve mimari (Bölüm 27) dünyasında da Reformasyon önemli ve tekdüze olmayan bir etkide bulundu. Konunun kapsamını genişletip bu kültürel aktarım mecralarını da kitaba dahil etmek, "Reformasyon Dünyası" başlığının gerçekten isabetli olmasının nedenlerinden biridir.

Hepsinden önemlisi, Reformasyon Avrupa'nın her köşesini kapsayan bir hareketti. Bundan yirmi yıl önce Reformasyon konulu herhangi bir ders kitabını raftan alıp karıştırırsanız, bu geniş kapsamı görmeniz pek mümkün değildi. O neslin araştırmacılarının nazarında Reformasyon öncelikle Almanların yarattığı bir hadiseydi; İngiltere'deki olaylar ise ikinci büyük ilgi odağıydı. Fakat bu kadarla sınırlı değildir. Reformasyon, Avrupa'nın her köşesine sızmıştır: İspanya'da ya da İtalya'da iğrenildi, İskandinavya'nın kuzey krallıklarında ihtiyatla bağra basıldı ya da Fransa, Hollanda, İngiltere ve İskoçya'daki gibi Kalvinciliğin yükselmesiyle birlikte ancak Reformasyonun ikinci dalgası sayesinde tam gücüne kavuştu. Ama Reformasyon özellikle doğuya doğru da genişledi. Luther'in vaaz verdiği Wittenberg, Strasbourg'dan ziyade Prag'a, Londra'dan ziyade Krakow'a yakındı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında kabaca Doğu ve Batı olarak bölünmüş Orta Avrupa'nın düşündürdüğü duruma kıyasla o çağda bu topraklarda çok daha geniş bir kültürel birlik mevcuttu. Akademisyenler, bu yapay engellerin yakın geçmişte yıkılması sayesinde Doğu Avrupa Protestan Reformasyonunu yirminci yüzyılın son on yılında yeniden keşfetti. Bu Reformasyon etraflı, münferit ve fevkalade başarılıydı. Aslında, nüfuzunun ve halkta uyandırdığı bağlılığın ölçüsü düşünüldüğünde, Moravya, Macaristan ya da Bohemya gibi alışılmadık topraklarda Doğu Reformasyonlarından bahsetmek haksızlık olmaz (Bölüm 11). Buraların önemi, Almanya'daki olayların hemen ardından geliyordu.

Bu Doğu Reformasyonlarının genel anlatıyla bütünleşmesi, Reformasyon dünyasının yeni sunumlarında son can alıcı unsurdur. Bu anlatı, ilk reformcuların, aslında cesur muarızlarının da hakkını verme peşindedir (Bölümler 5 ve 6); ne var ki, görüş alanımızın ne kadar genişlediğinin de bilincindedir. Konunun coğrafi kapsamı ve temaları genişledikçe, tek bir araştırmacının bu işin altından hakkıyla kalkmasının neredeyse imkânsızlaştığının da farkındadır. Kaynak malzemelerin yelpazesi, gerekli teknik uzmanlığın menzili, ihtiyaç duyulan dil vasıfları, günümüzde ger-

çekten de tek bir kişinin yeteneklerini aşıyor. Bu kitapta yaptığımız gibi, konunun ekip çalışmasına uygun olmasının nedeni de budur. Yazarların hepsi, bu kitaba katkıda bulundukları alanların uzmanıdır. Yerel arşivlerde ya da uygun kaynaklarda uzmanlık gerektiren araştırmalar yürütmüşlerdir. Onlardan, okura, belki de onun aşına olmadığı bir alanı tanıtan inceleme yazıları kaleme almalarını istedik. Ama bu incelemeler, konu hakkında daha ileri bilgilere sahip olanlar için fikir tartışmalarının geldiği son nokta hakkında rehberlik edebilir. Bu uğraşın meyvesi, tek bir neslin ömrü süresince, tanınmayacak nispette genişlemiş bir dünyayı, Reformasyon dünyasını incelemeye girişen tek ciltlik çok iddialı bir inceleme oldu.

Kısım I

REFORMASYON ÖNCESİNDE KİLİSE

Reformasyon Öncesi Kilise

R. N. Swanson

Protestan Reformasyonunun kökenleri hâlâ, tarihin en büyük muam-
malarından biridir. Katoliklerin ilk dönem Protestanlarına sorduğu,
“Luther’den önce kiliseniz neredeydi?” sorusunun yükünden tarihçiler
bugün de kurtulabilmiş değildir. Önceki yıllarda açık bir mutabakat var-
ken, 1520’lerde düşüncelerdeki muazzam ve ani değişiklikle bu mutaba-
kat kırıldı; buna neyin sebep olduğu, bugün halen tartışmalı ve cevabı
bulunamamış bir soru olarak durmaktadır. Peter Blickle, aşağıdaki iti-
rafta bulunurken başka pek çok tarihçinin duygularına tercüman oluyor:

İnsanları Roma Kilisesi’nden uzaklaştırıp reformculara yönelten
saikler nelerdi bilmiyorum. Bilen de yok. Neden insanlar 1515 ci-
varında efkariya ayininde İsa’nın Bedenini görmek isterken,
1525’lere gelindiğinde Tanrı Kelamını işitmeyi talep eder oldu? Bu
soruya, tatmin edici bir yanıt şöyle dursun, makul bir yanıt veren de
çıkmadı. Bu hususta herkes kadar cahil olduğumu itiraf ediyorum.¹

Ama yine de Katoliklerin sorusunun *bir* yanıtı var (gerçi *asıl* yanıt değil-
dir bu): Luther ayrılmadan önce, onun kilisesi, Katolik kilisesinin bir par-
çasıydı. Tanrının gereği Reformasyon, içeride gerçekleşen bir dönüşümdü,
dış kaynaklı bir saldırı değildi; bütünü bölünmesiydi, fethi değildi. Do-
layısıyla geç ortaçağ Batı kilisesinin durumu, Reformasyon hamlesinin
başlangıcı olması bakımından üzerinde biraz düşünmeyi gerektirir.

Ortaçağ Katolik Dünyası

Tekil olarak “kilise” denilince, örgütlenme ve inanç açısından yekpare ve
katı bir topluluktan bahsediliyormuş gibi hissedilir. Böylesi hisler derhal
terk edilmelidir: Her ne kadar kilise, kendisini “tek, kutsal, katolik [ev-
rensel] ve apostolik [havarilere dayandığını]” ilan etse de, sürekli değişim
geçiren geniş bir dinî ve ruhani bakış açısı çeşitliliğini kuşatmıştır. İma-

¹ Peter Blickle, Eylül 1992’de Washington’da sunulan konferans makalesi, aktaran: S. Seidel
Menchi, “Italy,” B. Scribner, R. Porter ve M. Teich (ed.) *The Reformation in National Context*
içinde, (Cambridge, 1994), s. 196, n. 9.

nın yaygın bir şekilde paylaşılan tanımları ve papalığın örgütsel liderliği altında bütünleşmiş olsa da, dinin güncel uygulamaları bölgeden bölgeye, hatta aynı bölge içindeki farklı topluluklar arasında bir hayli çeşitlilik göstermiştir; hatta belki de fert fert ayrışacak kadar farklılaşmış bir Hristiyan maneviyatı söz konusudur. Katoliklik (hemen hemen) herkesi kucaklıyordu: bu konudaki ölçü, belâ çıkarmayan çeşitlilikti; gerçi neyin kabul ve tahammül edilebilir sayıldığına ilişkin bazı sınırlar mevcuttu (bunlar zamana ve zemine göre değişiyordu).

İlk bakışta, geç ortaçağ kilisesi güçlü bir konumdaydı. Kabul etmek gerekir ki Türklerin ilerleyişi, kilisenin doğu Akdeniz'deki konumunu tehdit ediyordu; gelgelelim bu durum, fethedilmiş topraklarda Katolik mevcudiyetini tamamen ortadan kaldırmadı ya da Batılı hacıların Kutsal Topraklara gidişini engellemedi. Yine de Karadeniz kıyılarındaki Ceneviz kolonileri, doğu Akdeniz'deki adalar ve 1204'te Konstantinopolis'i Latinlerin fethedişinin ardından Yunanistan'da kurulmuş olan Frank prenslikleri birer birer darbe aldı; 1522'de Rodos'un düşmesi ve oradaki Hospitaler yönetiminin sonunun gelmesiyle süreç iyice hızlandı. Türkler, Katolik Macaristan'ı, hatta İtalya'yı tehdit ediyordu: 1480'de Otranto'yu ele geçirdiler. Çok geçmeden püskürtülmüş olsalar da, tehdit savuşturulmuş değildi. Türklerin durdurulamaz ilerleyişi kimilerinin gözünde, kopmak üzere olan Kıyamet'in alâmetiydi.

Doğudaki asap bozucu durumun aksine, batıda Granada'nın 1492'de Hristiyanlarca ele geçirilmesi bir Katolik zaferiydi; Hristiyanların İber Yarımadası'nı siyaseten devralma sürecini tamama erdirdi. İslam kısa bir süre sonra İspanya'dan resmen silinecekti (gerçi gizli Müslümanlar, yani Moriskolar sorunu on altıncı yüzyıl boyunca devam etti). Ayrıca, geride kalan Yahudiler 1492'de Kastilya'dan ve Aragon'dan kovuldu. Bu gelişme, Katolik zaferini pekiştirdi. Katoliklik, Cebelitarık Boğazı'nın ötesine de taşıyordu: İman, sancağı takip ediyor, Amerika'ya giden İspanyol fatihlere eşlik ediyordu. Afrika'da da kök salıyordu: Kongo Kralı, Portekizlilerin etkisiyle din değiştirdi. Fakat İspanyolların Fas'a yayılma çabaları başarısızlıkla sonuçlandı.

Katolikliğin ana topraklarında, yani Batı Avrupa'da, yerleşik Kilise unsurları işlev görmeye devam etti. Fakat bunların hepsi durağan değildi; nihayetinde Litvanya'nın Hristiyanlaştırılması ancak 1386'yı buldu. Değişen dünyaya cevaben bu yapılar da değişmek zorunda kaldı. Geç ortaçağ kesinlikle değişim zamanıydı. 1348-1350 arasındaki Kara Ölüm salgınının ardından meydana gelen köklü toplumsal, ekonomik değişiklikler, kilisenin gelirlerini, nüfusun dağılımını ve manevi kaygıları etkiledi. Konsilcilikğin özündeki teorik zorluklardan (Bölüm 3) ve iddialarının git

gide güçlendiren seküler hükümdarların yetki alanı taleplerinden, hümanizmin fikrî iddialarından (Bölüm 4) başka sorunlar da türedi.

Roma

Bu kilisenin başında papalık vardı. Teorik olarak papanın yetkileri hiç olmadığı kadar genişti: Papa, İsa'nın Vekiliydi,* dünyevi Savaşçı Kilise** ile tapındığı Tanrı arasında doğrudan aracıydı. İsa'nın, Aziz Petrus'u, üzerine kilisesini kuracağı kaya olarak tanımlaması ve –Matta 16:18-19'da belirtildiği ve ayrıca yeni San Pietro Bazilikası'nın kubbesinin çeperine yazılmış olduğu gibi– ona bahsettiği Anahtar Yetkisi, yani Göklerin Egemenliğinin Anahtarlarıyla yeryüzünde ve gökyüzünde bağlama ve çözme yetkisi, papalığın dayandığı temel tescil belgesi olagelmıştır. Papalık iktidarının bu ruhani temelinin kabulü onu neredeyse itiraz edilemez kılıyordu: Lorenzo Valla'nın, Constantinus'un Bağış'ının (buna göre Büyük Constantinus güya bütün Batı Roma İmparatorluğu'nu yönetme hakkını Papa I. Sylvester'e devretmişti) sahtekârlık olduğunu ifşa etmesi, bir iğnelemeden ibaretti; köklü bir itiraz değildi. Hükümdar vasfıyla papa, kiliseyi yönetme iddiasında bulunuyor, kilisenin manevi varlığını tanımlamada ve kilisenin misyonunu gözetmede faal rol üstleniyordu. Papalığın bakış açısıyla bu misyon, dünyayı, İsa'nın yanına ve papalığın önderliğindeki Katolik saflarına çekmekti. Bu emel, görünüşte kibirle sergileniyor ve benimseniyordu. 1493'te de teyit edildi: Papa VI. Alexander bu tarihte dünyayı, yeni yeni palazlanan Portekiz ve İspanyol imparatorlukları arasında resmen iki nüfuz alanına böldü. 1494 Tordesillas Antlaşması bu bölünmeyi –küçük düzeltmelerle birlikte– onayladı.

Görünürde papalık iktidarı, Büyük Bölünme'nin (1378-1417) ve Basel Konsili (1431-1449) ihtilaflarının yol açtığı başlıca sarsıntılardan sonra on beşinci yüzyılda toparlanıyordu. Yeniden birleşen kiliseye 1417'de papa seçilen V. Martinus, papalığı tekrar Roma'ya taşıyıp bölünmeyle geçen yılların yol açtığı yaraları sarmaya koyuldu. Papacılığın eski retoriği muhafaza ediliyordu, ama on beşinci yüzyılda papalık git gide yerel

* İsa'nın Vekili (Lat. *Vicarius Christi*): Bu unvan günümüzde Katoliklikte piskoposları, özellikle de Roma Piskoposunu, yani Papayı ifade eder –ed.n.

Savaşçı Kilise (*Church Militant*; Lat. *Ecclesia militans*): Kötülük güçlerine karşı Tanrı'nın manevi silahlarıyla donanmış imanlılar topluluğu. Kilisenin her müman üyesi, Tanrı'nın Egemenliği'ne karşı vazgeçemeyeceği bir sorumluluk taşır ve bunun gereği olarak manevi bir savaşın içinde olmalıdır. Bu savaşçı, Tanrı'nın üstün silahlarıyla, yani doğruluk zırzısı, esenlik Müjdesini, iman kalkanını, kurtuluş niğferini kuşanan bir halde Tanrı kelamı ve Kutsal Ruh'un gücünü taşıyan dualarla İblis'e karşı savaşır, bu savaş insanlara karşı değil, yöneticilere, hükümdarlıklara, bu karanlık dünyanın güçlerine, kötülüğün göksel yerlerdeki ruhsal ordularına karşıdır." (Efesliler, 12) –ed.n.

prenslüklerin özelliklerini edindi. Papalar çoğunlukla Roma'nın içinde ya da yakınında ikamet ederdi (gerçi IV. Eugenius 1433'teki isyandan sonra on senesini Floransa'da geçirmiştir). V. Nicolaus (1447-1455), şehri, hem papalık devletlerine hem de evrensel kiliseye yaraşır bir başkent kılmak amacıyla büyük bir imar hareketi başlattı. Onun planları, bizzat San Pietro Bazilikası'nın yenilenmesini öngörüyordu. Aslında o çalışmalar V. Nicolaus'un görev süresinde başladı, ama II. Julius'un saltanatında (1503-1513) belirgin bir ivme kazandı. Yeni Roma, bir Rönesans prensliğinin Rönesansa yaraşır başkenti olacaktı. IV. Sixtus 1475'te Vatikan Kütüphanesi'ni kurup ilk müdürü olarak Bartolomeo Platina'yı atayarak papalığın, yeni fikrî değerlere sadakatini gösterdi.

Papalık hâlâ kilisenin çekirdek kurumuydu, idari merkeziydi; ama siyasi bakımdan kendi içine kapanmıştı. Toprak sahibi prens vasfıyla papalar, mali kaynaklarını geliştirip topraklarını savundular (İtalya dışından elde edilen gelirler azaldığından dolayı bu ikisi de gerekli olmuştu). Diğer İtalyan devletlerine karşı kendilerini savunmak için önlemler aldılar ve yerel tiranlara kendi otoritelerini dayatmak için saldırgan hareketlere giriştiler. Cesare Borgia'nın savaşları, o küçük hükümdarlardan bazılarını bastırdı; gelgelelim, bu görev on altıncı yüzyıla da uzandı. Papalık, daha büyük prenslerin hırslarına maruz kaldı: İtalya'yı bir kıyısından diğer kıyısına kaplayan papalık toprakları daima koridor muamelesi görüyordu. 1400'lerin ilk yarısında Napolili Ladislas, kuzeye doğru ilerlemeyi ummuştu; yüzyılın sonunda Fransa Kralı VIII. Charles, Napoli topraklarını fethetmek için ilerlerken yine papalık topraklarından geçti.

Paranın yönetimi daima sorun teşkil ediyordu; çünkü papalık, yerel kaynaklara ve makam satışı gibi kısa vadeli çarelere iyice bağımlı hale gelmişti. 1462'de Tolfa'da şap madenlerinin keşfedilmesi, kısa süreli bir rahatlama sağladı: burası Batı Avrupa'nın yegâne zengin şap kaynağıydı; dolayısıyla papalık, manevi yaptırımların mümkün kıldığı tekeli kurarak bu madenin kumaş sanayii için öneminden faydalanma peşindeydi. Fakat bu tekel sürdürülemedi.

Papalığın, İtalyan topraklarıyla siyasi bakımdan özdeşleşmesi, *curia*'da* İtalyanların ve İtalyancanın artan rolü aracılığıyla pekişiyordu. 1400'lerden itibaren kardinallerin papalık sarayında (*curia*) ikamet etmesi artık gerekmiyordu; bu, Kardinaller Kurulu'nda İtalyan olmayan üyelerin sayısı-

* *Curia* veya *Curia Romana*: Papalık bürokrasisinin kurumlarını; kamusal, resmi veya dini konuların görüşülüp karara bağlandığı meclis, konsey veya mahkemeyi ifade etmek için kullanılan bir terim. Ortaçağda Papalık Devletleri'nin mülki idaresi için gerekli olan bürokrasiyi, dini mahkemeleri ve Kilise'nin idaresi için gerekli diğer kişileri veya kurulları içeriyordu. Günümüzde Vatikan'da papaya görevini ifa etmesinde yardımcı olan daireleri ifade eder –ed.n.

nın azalması sonucunu doğurdu. Böylece Roma, İtalyanların hanedan ve siyasi hizipçiliğinin biraz daha odağı haline geldi; papaların, neredeyse kendilerini koruma amacıyla akrabalarını ve arkadaşlarını kayırmasını teşvik etti. Bunun aksine söz konusu süreç, kardinallerin, kendi yerel (ve ulusal) kiliselerinde nüfuzlarını genişletmesini, Roma'yla sadece gevşek bağlar sürdürmelerini mümkün kılarak kiliseyi ademimerkeziyetçi hale getirdi. Bu sürecin tepe noktası, 1500'lerin başında kardinallere papamınkine benzer papalık elçisi yetkileri bahşedilmesi idi. En bariz örnek Wolsey'dir.

Curia'daki kardinaller birbirine sımsıkı kenetlendi ve İtalyan bir zümreye dönüştükçe, kilisenin merkezî idaresinde pay elde etme iddiaları giderek oligarşik bir nitelik kazandı: Kendi yetkileri genişledikçe, papayı kısıtlama peşine düştüler. Kardinaller Meclisinde* papalık adaylarını ön seçim anlaşmalarıyla bağlamaya çalıştılar, ama bu tür düzenlemelerin hepsi suya düşüyordu. Papa olmaya uygun kişiler vaatlerle oy satın almakta beis görmüyor, fakat seçildikten sonra yetkilerinin ve otoritelerinin azalmasını kararlı bir şekilde engelliyorlardı. Aile çıkarları ve siyasi hizipleşme, papalar ile tek tek kardinaller arasında gerilimi ve rekabeti de besliyordu.

V. Martinus ile haleflerinin karşı karşıya kaldığı, kilisenin değişime uğraması yüzünden papalığı etkileyen gündelik meseleler daha da kötüye gidiyordu. 1378-1417 tarihli Büyük Bölünme, ihtilaflı bir verasetten ibaret değildi: Papalığın ideolojik temellerine kafa tutuyor, kolaylıkla silinmeyecek birtakım belirsizlikleri nesilden nesile aktarıyordu. Papalığın egemenliği ve mutlak iktidar kavramları, bölünmede ortaya çıkan sorunun bizzat parçasına dönüştü, yeniden birleşme arayışına köstek oldu: Nasıl olur da Aziz Petrus'un, İsa'nın Vekili olma yetkisine sahip iki meşru halefi olabilirdi?

Kasım 1417'de V. Martinus'un papa seçilmesi, papalığı yeniden tesis etti. Ama, kilise içinde uzlaşmaz bir gerilimin de altını çiziyordu. Martinus ile haleflerinin talip oldukları yeniden tesis edilmiş papalığın bir rakibi vardı: *Haec santa* ile *Frequens* kararnamelerindeki hesap verme kavramı, Petrus'un Vekalet Yetkisinin [*Petrine Commission*] mutlak iktidar şeklinde yorumlanmasını tehdit ediyordu. Kaçınılmaz çatışma 1431-1449'da toplanan Basel Konsili'nde meydana geldi. Kilisenin denetimini ele geçirme uğruna verilen bu amansız kavga, monarşinin otoritesini destekleyen papa yanlıları ile papamın konsile boyun eğmesinde ısrar eden konsilciler arasında cereyan etti. Papa IV. Eugenius, Ferrara'da (daha sonra Floransa'ya

* Kardinaller Meclisi (*Conclave*): Kardinaller Kurulunun Roma Piskoposunu, yani papayı seçmek üzere yaptığı toplantı -ed.n.

taşınmıştır) rakip bir şura toplayarak konsilcilerin itirazına karşılık verdi; teknik olarak bu toplantı, Basel'in devamıydı, ama, Eugenius sadece yer değişikliği fermanı çıkarmıştı. Papalık toplantısı, Yunanlarla ve öteki Doğu kiliseleriyle uzun süredir arzu edilen birleşme hedefine 1439'da ulaştı (ya da öyle zannediliyordu); böylece papaya, önemli bir propaganda ikramiyesi kazandırdı. Eugenius, Basel'de bir güruhun hüküm sürdüğüne işaret ederek seküler prenslerin de desteğine başvurdu.

Siyasi destekten ve finansmandan yoksun kalan Basel meclisi böylece solup kurudu, fakat konsilciliğin, papalık otoritesine yönelik tehdidi ortadan kalkmadı. Bütün bu dönem boyunca art arda papaların başına bela kesildi. 1509'da Fransa Kralı XII. Louis, Piza'da başka bir konsil toplamaya çalışan II. Julius'a karşı isyanlarında kardinalleri destekledi (gerçi siyasi kaygılardan ötürü daha sonra fikrini münasip bir şekilde değiştirmiştir). Aslında Papalık, konsilleri tiksiniç bulmuyor, ama papalık himayesinde ve denetiminde toplanmaları gerektiğini düşünüyordu. 1512'de bir araya gelen Beşinci Laterano Konsili bu şekilde toplandı. Ne var ki, papalığın, konsilciliğin altını oyma girişimlerine rağmen, 1409-1415'in Pizalı papaları meşru kabul edildi; bu da konsilci görüşe zımnen meşruiyet kazandırıyordu: Nitekim ikinci Borgia papası, ilk Piza papasından itibaren sayıldı, VI. Alexander (1492-1503) adıyla saltanat sürdü.

Ulusal Kiliseler

Dikkatleri yalnızca kilisenin en yüksek mercilerine yöneltmek, kilisenin bütününe dair çarpık bir resim sunar. Rönesans dönemi papalığının bütün o dramlarına, entrikalarına, hatta sefahatine rağmen, çoğu Katolik, papalık sarayında olup bitenlerin farkında değildi. Belki pek ilgi de duymuyorlardı. Bu da şu soruyu doğuruyordu: geç ortaçağ dönemi kilisesinde papalığın asıl yeri nedir? Geçici ikamet eden kardinallerin yeni yeni beliren yerel rolü, Reformasyon öncesi kilisenin kilit bir özelliğine, çoğunlukla ulusal kiliselerin ortaya çıkışı olarak etiketlenen ademimerkezileşme sürecine işaret ediyor.

Papalığın nazarında ademimerkezileşme, çift taraflı bir süreçti. İktidar, önlenemez bir biçimde yerel unsurlara kayıyor, öncelikle kendi egemenliklerini kurup rakip yargı alanlarının müdahalesini bertaraf etmek isteyen seküler hükümdarların eline geçiyordu. Bunların en kayda değer ve hırçını, kiliseyle ilişkili olanlardı. Hükümdarlar kilise meseleleri üzerinde özellikle üç kilit alanda daha geniş bir denetim kurma peşindeydi. Bu alanların her biri, kendi etki sahalarında kilisenin özerkliğini sarsıyor, böylece papalık otoritesinin gerçekliği bakımından olası sonuçlar taşıyordu.

İlk kilit alan, kilise atamalarıydı: Hükümdarlar (çoğunluğu ruhban dışındandı), itaatkâr bir yerel hiyerarşi peşindeydi. İdeal durum, kendi uyruklarından oluşmasıydı. Böylece bu hamiliği, kendi amaçları doğrultusunda kullanabilirlerdi. Her ne kadar sadece yerel çıkarlar (ya da prensin çıkarları) bakımından sakıncalı görüldüğü zaman söz konusu olsa da, bu alanda papalık haklarına, özellikle atama haklarına (papazlık bölgelerine [*beneficium*] doğrudan atama yapma yetkisine) itiraz edildi. Gallikan Kilisesi'nin Fransa'daki imtiyazları üzerine tartışma, papalığın piskopos atama yetkisine odaklandı. On dördüncü yüzyılda İngiltere, Namzetler Yasasını [*Statutes of Provisors*] yürürlüğe soktu. Bu yasal düzenleme, ruhbanın iş bulmak için soluğu Roma'da alma uygulamasına fiilen son verdi. Ama yine de her İngiliz piskopos papalık tarafından atanıyordu; çünkü papanın yaptığı atamalar, yerel elektörlerin haklarının etrafından dolamıyor, kraliyet yönetimine, papanın atama yapma hakkı tanınmasını ve katedral meclisinin göz ardı edilmesini mümkün kılıyordu. Çoğunlukla günün galibi pragmatizm oluyordu: Krallar, kendi çıkarları uyarınca genelde gönüllü uzlaşma yoluna gidiyordu. İngiltere, bu tutumun en güzel örneğidir. VII. Henry ve VIII. Henry dönemlerinde *curia*'nın desteğini elde etmek ve kralın çıkarlarını kollayacak yandaşlar bulmak amacıyla, kraliyetin ricasıyla birkaç İtalyan giyaben piskopos olarak atandı.

Külçe altın açlığı döneminde para, en büyük ikinci rekabet alamıydı. Papalığın, vergiler ve başka talepler aracılığıyla yerel yönetimlerin aleyhine Roma'ya para hortumladığı kuruntusunu yok etmek zordu. Konsilci reform programları bilhassa *annates* vergisine, yani belirli papazlık bölgelerine [*beneficium*] atananların ilk üründen papalığa vergi ödemesine karşı koyuyordu. Oysa ki Roma'nın, 1500'den itibaren yerel yönetimlerin kanını emme yetisi sınırlıydı; ayrıca bütün olarak kiliseye vergi koyma yetkisi ihmal edilebilir boyuttaydı. Bununla birlikte, hükümdarlar para akıtmaktan hâlâ yakınıyordu. Bu şikayetlerin bir kısmı bahaneydi: Ödemelerin değil, kendi ödeyecekleri payın kaldırılmasını istiyorlardı. "Papalık" haracının kayda değer bir kısmı fiilen yöredeki ruhbanın ve seküler görevlilerin cebine kalıyordu. Örneğin Almanya'da IV. Eugenius, papalık vergilerini prenslerin toplamasına izin vererek destek elde etti. İngiltere'de, "Petrus Parası" adıyla yıllık toplanan ve miktarı belirsiz meblağ, kilise mütevellilerinin, başdiyakozların, piskoposların vesaire kesesinde kalıyor, papalık tahsildarına da sadece 200 sterlin kadar ödeniyordu. Papalık görevlileri, Roma'da San Pietro Bazilikası'nın inşasının finansmanı için endüljans sattığında, VII. Henry bu işlemlerden pay aldı; bu meblağın da ne kadar olduğu bilinmiyor.

Son olarak, yetki alanı üzerine ihtilaflar ortaya çıktı. Teorik olarak *curia* bütün Hristiyanlığın mahkemesiydi; daha alt kilise mahkemelerinde ele alınabilecek her davaya bakma yetkisine de sahipti. Yerel kilise mahkemelerinin, kapsamlı bir ruhani yetki alanı vardı ve sık sık dünyevi meselelere el atıyorlardı. Kendi mahkemelerine sahip olan ve yetki alanı iddiasında bulunan seküler hükümdarlar, bu tür müdahaleden hoşnutsuzdu; bu tür davaların kendi denetimlerinden çıktığını görmekten ve kendileri haricindeki bir otoriteye temyize gidilmesi ihtimalinden hoşlanmıyorlardı. Mahkemelerindeki avukatlar da böylesi beklentilerden pek hoşlanmıyor, kendi işlerini çoğaltmayı istiyorlardı. Dolayısıyla, davalar Roma'da itiraz etme mücadelesi değil, davaların Roma'ya gitmesini engelleyecek yapılar yaratıp yasalar dayatma mücadelesi veriliyordu. Bu, yerel hükümdarların otoritesini zayıflattığı düşünülen yargılama yetkisi özerkliğinin aleyhine devam eden genel mücadelenin bir parçasıydı. Özel olarak papalık karşıtı falan değildi ya da sırf hükümdarlar ile papalar arasında meydana gelmiyordu: yerel kilisenin yargılama imtiyazı ve bunları uygulamaya sokmak için ruhani silahların kullanımı sık sık ihtilaf doğuruyordu; özellikle de kimi Alman şehirlerinde. Fakat söz konusu ihtilaf her yere yayılmış değildi. Öncelikler çeşit çeşitti. Örneğin İtalya'da prensliklerin ve şehir devletlerin yöneticileri çoğunlukla yerel kiliseleri denetimleri altına almıştı, ama papalığa coğrafi yakınlıklarını, tarafdar bulma ya da aile amaçları uyarınca kullanıyorlardı. Medici ailesi ile Roma arasında kurulan geçirgen ilişki bu durumun iyi bir örneğidir. Papalığın denetiminin VII. Clemens'in eline geçmesi sayesinde Medici ailesinin 1531'de sürgünden Floransa'ya dönüşü için (sade vatandaş sıfatıyla değil, egemen dük vasfıyla dönmüşlerdi) sıçrama tahtası işlevi gören papalık, Medicilerin gözünde değerini kanıtlamış oldu.

Papalığın monarşik hakimiyeti aşındıkça, kilise içindeki rolü belirsizleşti. Reforincuların on altıncı yüzyılda papanın üstünlüğünü reddetmeleri, eski hoşnutsuzluğun üzerinde durulmasını teşvik eder ve papalığa verilen desteğin geç ortaçağ döneminde en iyi haliyle bir kayıtsızlık mertebesine gerilediği varsayımını cesaretlendirir. Bu gerçekten oldu mu, söylemesi zor. Papalığı yüksek sesle savunmuş az kişi olduğu kesin. Fakat destekçiye gerçekten ihtiyaç var mıydı, kanıtlanmış değil. Tek tek papaları aşağılayan isimler çıkmışsa da ve *curia* yolsuzlukla ve suiistimalle eleştirilmiş olsa da papalığın varlığına alenen itiraz eden çok az kişi vardı. Katolik kilisesi, İsa'nın Vekili olmaksızın düşünülemezdi. Büyük Bölünmeyi çözüme kavuşturma, kilise içinde birleşmiş tek önderlik oluşturma kararlılığı, on beşinci yüzyılın ilk yarısında en azından siyaset ve kilise hiyerarşilerinin papalığı kesinlikle kabul ettiklerini göz önüne seriyor. Daha alt

seviyelerde de keza gelenekçiler arasında bir itiraz olduğuna dair somut kanıt yok. Litürjinin parçası olarak papaya düzenli biçimde dua ediliyordu. Papalık hâlâ pek çok yaşamda rol oynuyordu: Yasak kapsamına giren evliliklere af dağıtıyor ya da ruhbanın meslek yaşamını kolaylaştırıyor; yeni kurumların kanunlarını onaylıyordu; dinî tarikatlara ya da başka gruplara ruhani ayrıcalıklar bahşediyor, sonra da bunları bütün Avrupa'da pazarlıyordu. Kabul etmek gerekir ki çoğu insanın papalığa dair farkındalığı sınırlıydı ve gözden ırak olan gönülden de ıradı. Ama yine de Roma, özellikle olağanüstü endüljanslar sunan özel törenlerin ilanından güç alan bir hac merkezi olarak ruhani önemini koruyordu. Papalık olasılıkla dinî öneminden ziyade faydacı bir idari mekanizma olarak anlaşıyordu. Belirli sebeplerle yetkilerine başvurulması gerektiğinde aniden faydalı hale gelene dek papalığa cehaletle ve kayıtsız bir gözle bakılıyordu.

Roma ile yerel kiliseler arası bağlar gevşedikçe (ama kesinlikle kopmamıştı), seküler hükümdarlar, kiliselerin idari özerkliğini bizzat ele geçirmek amacıyla bu boşluğu doldurınaya yeltendiler; sık sık yüksek rütbeli yerel din adamlarıyla çatıştılar. Geç ortaçağ kilisesinin ruhani varlığını boşlama pahasına idari yapılarının üzerinde durulması yüzünden kilisenin "ulusallaşma" sürecine haddinden fazla önem atfetmek kolaydır. Ademimerkezeleşme sürüyordu, kontrolün dengesinde de değişim yaşanıyordu; ama buna bir bütün olarak bakılmalıdır. 1437'de Fransa kralı VII. Charles'ın ilan ettiği Bourges Pragmatik Şartı, Fransız kilisesinin özerkliğini alenen ilan etti. Fransız kilisesinin özgürlüklerini teyit etti, Basel Konsili'nin reformcu fermanlarını benimsedi. Fakat IV. Eugenius'un papalığını kabul etmiyor değildi. Daha sonraki papaların tiksindiği, ama Paris Parlamentosu'nun, Fransız kilisesi haklarının temel bildirgesi olarak kabul ettiği Pragmatik Şart fermanı, bu dönem boyunca papalar ile krallar arasında ihtilaf konusu oldu. Ne var ki, bu dönemin hiçbir aşamasında Fransız krallar, papanın ruhani otoritesini ya da kendi Katolik imanlarını reddetmemiştir. Hükümdarlar, yerel kiliseler üzerindeki denetimlerini artırsa da, papaya özgü ayrıcalıkları tanımayı sürdürdüler; bu ayrıcalıkları kendi çıkarları uyarınca kullandılar. Ademimerkezeleşme çoğunlukla, papalık iktidarını en azından ismen kabul etmeyi gerektiriyordu. Bu düzenleme, diplomatik dile oturtuluyor, konkordato^{*} biçiminde antlaşmaya dökülüyordu. Bu belgeler, papanın imtiyazlarından, yetki devrinden ya

* Konkordato: Uhrevi otorite Papa ile seküler, yani dünyevi otorite arasında, ilgili ülkede, kilisenin hak ve özgürlükleri, piskoposluk ve kilise bölgelerinin kurulması ve ilgası; piskoposların, papazların atanması ve bazı durumlarda gelir kaynaklarının belirlenmesi; din adamlarına tanınan muafiyetler; kilise mülkleri; evlilik ve din eğitimi gibi konularda yapılacak düzenlemeleri içeren belgeler –ed.n.

da müzakere edilmiş bir anlaşmadan dem vuruyordu (şartlarının hepsi hayata geçmeyebiliyordu); gerçekte ise iktidar, papadan prens'e kayıyordu. Böylece 1434'te Redon Konkordatosu, Bretanya'da kilise üzerinde dükalığın iktidarını pekiştirdi, ama papalığın otoritesi de eksiksiz kabul ediliyordu. Elbette belirsizlik mevcuttu. Bu, hem papanın hem prensin lehineydi. 1472 Fransa-Papalık anlaşması, papa açısından, XI. Louis'ye geçici ayrıcalıklar tanıyarak ödün vermek anlamına geliyordu; Louis açısından, kendi topraklarında ulusal kilise için resmî bir imtiyazın yürürlüğe sokulmasıydı (ama yine de Paris Parlamentosu'nun, iyi niyetine köstek olduğunu iddia ederek, konkordatonun tam anlamıyla yürürlüğe koyulmaması için bahane yaratmıştır). Hem prensler hem papalar açısından siyasetin talepleri, ilişkilerin sürekli müzakere edilmesi ve belirli koşullardan elde edilecek faydalara bel bağlaması anlamına geliyordu.

Yerel Din

Kilise, uluslararası bir kurum olma rolünün yanı sıra, yerelde yani vilayet, piskoposluk bölgesi ve kilise cemaati seviyelerinde de işlev görmek zorundaydı. Bu daha yerelleşmiş (belki daha "dindar") kiliseyi incelemek için ilgi odağını değiştirmek, çok farklı bir kilise tipine dikkat etmek demektir; gerçi yerel kilise de statü ve ayrıcalık meselelerinde çatışmaları kışkırtmaya eğilimlidir ve ruhbanın kişisel yetersizliklerinden, ekonomik gücü kötüye kullanmasından, kendi çıkarı veya ailesinin çıkarı için bağışları suiistimal etmesinden ötürü sık sık eleştirilmiştir.

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda kayda değer değişiklikler yaşansa da, kilise cemaati, piskoposluk bölge kilisesinin yapı taşı olarak kaldı. Kara Ölümün ve başka felaketlerin (Fransa'da Yüzyıl Savaşları ve Bohemya'da Husçu Savaşlar dahil) ardından nüfus yapılarının değişmesinin tetiklediği ekonomik ve politik değişiklikler, yerleşik kilisenin cemaat yapısının altını oydu: özellikle ruhbanın gelir sağlamak ve kilise binalarının bakımını yapmak için gereken ödeneklerin kaynağını baltaladı. Pek çok kilise cemaati, birleşerek zorunda kaldı; çünkü gelirleri (ve cemaat nüfusları), iki kilisenin varlığını haklı göstermeye ve uygun sayıda ruhbanı çalıştırmaya yeterli değildi. Bunun aksine, yerleşimleri genişletip resmî ana kiliselerinden ayrılarak kendi kilise cemaati kimliğine kavuşmak için birçok girişimde de bulunuldu. Hukuki sorunlara ve yerleşik çıkarılara rağmen, bu tür girişimler en azından bir ölçüye kadar genellikle başarılı oldu. Bütün Avrupa'da yeni yeni beliren yerleşimler, kendi kilisesini ve kendi ruhbanını edindi. Bu iş zaman alabiliyordu. Alman köyü Halgach'ın 1424'te yeni inşa edilmiş bir şapeli vardı; fakat 1521'e dek

ana kilisesi Marbach'tan kilise cemaati sıfatıyla ayrılamadı. İngiltere'de Warwickshire'da Ditchford Manastırı sakinleri, Great Wolford kilise cemaatinden ayrılmak için kırk küsur yıl mücadele etmek zorunda kaldı.

Geç ortaçağın kilise cemaati çoğunlukla, Katolikliğin en faal ve diri haliyle vücut bulmuş şeklidir. Kilise mütevellilerinin raporları, kilise cemaati idaresine ve finansmanına pek çok sade vatandaşın katıldığını gösteriyor. Bu durum aynı zamanda yurttaşlara, kayda değer sayıda ruhbanın meslek yaşamı üzerinde etkili denetim kuruma imkânı sağlıyordu. Anlatılanlara bakılacak olursa, para bulma işine katıldıklarına, litürji için para yatırdıklarına, aydınlatma ve tasvir tedarik edip bakımını üstlendiklerine ve daha pek çok faaliyette bulunduklarına dair kanıtlar vardır. Tüm bu faaliyetler, cemaat kilisesi ve dinî rejimini, cemaat yaşamında merkezî unsur kılıyordu. Miras belgelerinden, sofu loncaların ve kardeşlik cemiyetlerinin kayıtlarından elde edilen bulgular, bu kanıtları pekiştiriyor. Bu kurumların sayısı öyle fazladır ki onlar için "geç ortaçağ Hristiyanlığının en özgün dışavurumu" denmiştir.² Üst üste yığılan bu kanıtların gösterdiği en önemli hususlardan biri, ruhbandan olmayan kesimin, ruhban kesimin yaşamı üzerindeki denetiminin artmış olmasıdır. Ruhbanın, özel din görevlileri ve ruhlar için dua eden papazlar olarak (hem kısa vadeli sözleşmelerle hem kalıcı olarak) ve din kardeşliği cemiyeti papazı ya da lonca papazı olarak kullanılması sayesinde istihdam yaratma fırsatları genişledi. Ruhban harici kesimin borusu ötüyordu zira düdüğün parasını artık onlar veriyordu. Hristiyan dininin taleplerinin farkında olduklarını, rahipler için uygun ideal durumu anladıklarını gösteriyorlardı. İşe aldıkları ruhbanın, istenen standartları karşılamasını bekliyorlardı. Ruhban dışı kesimin kilise içinde giderek genişleyen rolü, hafifsenmeyecek öneme sahiptir. Ancak, otorite ve denetim kavramlarındaki temel değişikliği ise ne ölçüde yansıttığını belirlemek zor.

Tarikatlar

Yerelde kilise cemaatlerinin canlılığı giderek artıyor, piskoposluk bölgesi yapıları en kötü rölantide işliyor idiyse, tarikatların durumu ve akıbeti o kadar net değildir. Nasıl algılandıkları, yanıtlanmamış bir sorudur: Kısa süre önce, İngiltere'de üst tabakanın verdiği geleneksel desteğin o dönemde azalmakta olduğu ileri sürüldü; çünkü tarikatların, genel olarak çağının dünyasıyla, özellikle hami ailelerle ayakta kaldıkları yerlerde ilişkisini yitirdiği düşünülüyordu. Minör tarikat cemaatleri, hatta piskoposlarındaki bile sık sık dağıtılıyor, bunların malı başka yerlere ak-

² J. Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford, 1985), s. 58.

tarılıyordu (İngiltere’de genellikle üniversitelere vakfediliyordu). Ancak, İngiltere’de bile durum tamamen umutsuz değildi. Bilhassa Chartreuse tarikatı destek buluyordu. Bunların manevi bakımdan biçimlendirici bir etkisi vardı. V. Henry’nin Sheen’de ve Syon’da kurduğu vakıflar, bütün bu dönem boyunca ibadetin güç aldığı merkezler oldu. Teftiş ziyaretlerinin etkili kullanımı ve değişim taleplerinin yanı sıra reform ve yeniden canlandırmanın işaretleri de mevcuttu. Fakat birkaç Fransisken cemaatinin kurulması sayesinde Observantes (Kuralcılar) hareketi bile sığ bir kök salabildi; ama Fransiskenlerin Observantes kolu İngiltere’ye girmiş yegâne tarikatı.

Kıta Avrupasında tarikatlar benzer ikilemlerle karşı karşıyaydı. Tek tek tarikat cemaatleri pekâlâ küçülüp körelebiliyordu. İtalyan Benedikten tarikatında birkaç çarpıcı örneğe rastlıyoruz. Fakat çoğu ana tarikatı etkileyen Observantes hareketi, tarikatların özgün kurallarına itaat konusunda ısrar ederek etkinliğinin tazelenmesini teşvik ediyor, eski fikirlerin savunulmasında kararlılık sergiliyordu. Dahası, eski tarikatların yeniden ivme kazanmasından ziyade birçok yeni kurum özellikle Augustinusçular (on dördüncü yüzyılın Hollandalı *devotio moderna* hareketinin mirasçılarıydılar) içinden çıktı. Fakat Observantes hareketinin iddiaları, tarikatlar içinde gerilimlere yol açtı. Bunların önemi ve hırçınlığı artıyordu. Aynı kurala getirilen iki ayrı yorum kolay kolay yana yana var olamazdı, dolayısıyla ayrılıkçı dürtüye direnmek güçtü: Fransiskenler 1517’de resmen bölündü. Bu tarihte Papa X. Leo, Kapuçinlerin varlığını tanımıştır.

Nizami tarikatlar arasında, çağdaşı olan toplum üzerinde en büyük etkide bulunanlar olasılıkla biraderlerdi.* Dilenciler (*Mendicant*) ise zamanın önde gelen vaizleri arasındaydı. Temsilcileri, Sienalı Bernardino (ölm. 1444), Floransalı Antoninus (ölm. 1459) ve Floransa’da Savonarola’dır. İlk ikisi aziz mertebesine yükselmiş, üçüncüsü ise Floransa’da sıra dışı bir dinî coşku uyandırdıktan sonra 1498’de zındıklık suçlamasıyla yakılarak katledilmiştir. Hepsisi de büyük kitleleri cezbetmiş, kayda değer etkilerde bulunmuştur. Dilenci keşişler, vazetmenin yanı sıra fikirleriyle coşku da

* Birader (İng. *Friar*, Lat. *frater*): 12. veya 13. yüzyılda kurulmuş Dominikenler, Fransiskenler, Augustinusçular ve Karmelitler gibi dilenci (*Mendicant*) tarikatlardan herhangi birisinin üyesi. Biraderler keşişlerden (*monk*) farklı olarak, bir manastır nizamına (*regulus*) bağlı değildirler; ruhbandan olmayan kişilerin arasında hayırseverlerin bağış ve destekleri sayesinde yaşar; vaaz vererek, insanları dine davet ederek ve çeşitli dini hizmetler görerek gezgin bir hayat tarzını sürdürürler. Mülk edinmekten, ticaretle uğraşmaktan özel olarak kaçınırlar. Keşişler ise bekaret, fakirlik ve sadakat yemini ederek belirli bir yerdeki belirli bir manastıra bağlanmışlardır; zamanlarını ibadet ederek ve çile ile geçirirler. Manastırlar ekonomik olarak kendilerine yeten kurumlardı ve mülkleri vardı –ed.n.

uyandırıyorlardı; Martin Luther ile bazı yandaşları ve muarızları bu coş-kuyu layıkıyla sergilemiştir.

İnanç ve Uygulamalar

Kilise, her seviyede ruhani ve dinî bir yapı olarak çalışıyordu. Asıl işlevi buydu: Kilisenin idari ve kurumsal yanlarını vurgulamak, Katolikliğin, kurtuluş umudunu yeşertmek ve buna ulaşılması çabalarına yardımcı olmak şeklindeki temel gereklerini gözden kaçırmak demektir. Tam da bu noktada Hıristiyanlığı ve kiliseyi yekpare olarak görme eğilimi, meseleyi anlamaya engel olur. Amentülerde temel iman beyanları varken, ortak maneviyat ile ahlak kültürü yedi sakramente, On Emre ve günah ile erdem üzerine müşterek görüşlere dayanırken, bu temel unsurların ötesinde din, son derece esnek ve değişkendi. "Katoliklik," tek, birleşik, tutarlı bir dogma ya da inanç teşekkülü değildi; ona böyle muamele etmek, berbat bir yanlış betimlemedir.

Gerçek durum, bölgeden bölgeye değişiklik gösteren parçalı bir yapıdaydı. Bu, maneviyatın çeşitlemelerinde açıkça görülüyor; çünkü yerel uygulamalar, farklı gelenekleri ve ihtiyaçları yansıtacak şekilde farklılaşıyordu. Litürjide de görülür bu: İbadetin temel unsurları ortak olsa da, litürjiler çeşitli tarikatlar arasında kurumsal temelde, piskoposluk bölgeleri ve kilise vilayetleri arasında ise coğrafi temelde değişiyordu. Standartlaşma git gide artmış olabilir (geç ortaçağda İngiltere'de matbaacılığın yaygınlaşması, Sarum Kilisesi ayin usulünün dua kitaplarında yayılmasını teşvik etti), ama bölgesel ve yerel farklar devam ediyordu. En bariz görüldüğü yer, dinî takvim ve yörelerdeki aziz anmalarıydı.

Teolojiler bile bölgeden bölgeye değişiyordu. Geç ortaçağ üniversitelerinde teoloji fakültelerinin çoğalmasa ve dilenci tarikatların ayrı ilimleri sürdürmesi, farklı teolojik damarların ve mensubiyetlerin belirlenmesine izin verdi. Bunlar birbirine rakipti (Aquino Tommaso'yu temel alan *via antiqua* ile Ockhamlı William'a yaslanan *via moderna* arasındaki gerilim gibi), ama bu ihtilaf kontrol altında tutulabiliyordu.

Parçalı yapı kadar önemlisi, Katolik dininin üst üste birikerek oluşan doğasıydı: Geçmiş nadiren açıkça reddediliyordu, her an yeniden diriltilebilirdi. On beşinci yüzyılda, on ikinci yüzyıl teolojisine tekrar büyük çaplı bir ilgi uyandı; on altıncı yüzyılın başında Kilise Babalarının metinleri diriltildi. Yazma eserlere dayalı bir kültürde bile bu eski fikirler, çağdaş düşünürlerin fikirleriyle eşzamanlı olarak geçerliydi; matbaa, hepsini aynı anda erişilebilir kılmıştır.

Reformasyon öncesindeki dinin doğasını anlama girişimleri, birikimli özelliğinin özünde bulunan sorunlarla, özellikle de maneviyat sorunlarıyla yüzleşmek zorundadır. Bu, günümüzde olsa kaba hurafe sayılacak görüşlerden tutun da en koyu gizemciliğe varana kadar geniş bir uygulamalar yelpazesini kapsıyor. Böylesi bir yelpaze, tarihçileri, belirli dinî kültür tiplerini saptama girişiminde bulunmaya sevk etti; “seçkin” kültür karşısına “halk” kültürünü ya da “ilmî olanın” karşısına “süfli olanı” koydular; bazen de Reformasyon öncesinde Avrupa’nın gerçekten “Hristiyan” olduğunu tümüyle reddettiler. Günümüzdeki hüküm ne olursa olsun, Reformasyon öncesinde Avrupa halkının içinde bulunduğu koşullarda kendileri Hristiyanı; her ne kadar bazıları, inançları sorulduğunda en derin cahilliği sergilemiş olsa bile. “Havas” ile “avam” ya da “ilmî” ile “süfli” ayrımının, pratik açıdan geçerliliği olabilir, ama yine de sağlam olmayan temellere dayanır. Maneviyatta derecelenme vardı; ama zorlamayla bu şekilde kısımlara ayrılamaz, ayrılrsa da katı bir şekilde sürdürülemez.

Gerilimler çeşitlilik gösteriyordu. Latin dilinde öğrenilen teolojinin inceliklerine herkes vakıf olamıyordu; aslı Latince olabilen ama anadilde yapılan bir teoloji daha geniş kesimlere yayılmıştır. Âlimler halk arasındaki kimi âdetleri bâtil sayıp görmezden gelebiliyordu. Örneğin güya kutsal kuyulara ve başka yerlere yapılan hac yolculuklarını engelleyerek kutsal yerleri denetim altına alma girişimlerinin ardı arkası hiç kesilmedi; fakat kimi vakalarda onlar da bâtil saydıkları davranışları istismar ediyordu. (Wilsnack’taki Kıymetli Kana tapınma üzerine âlimlerin yaptığı tartışmalar, benzer gerilimlerden uzak duramadıklarını gösteriyor.) Bu esnada, Latince teolojiyi anlamayanlar, ondaki laf kalabalıklığını ve mesafeli duruşu eleştiriyordu; bu teoloji sanki insanı Tanrı’dan soğutuyordu. Âlimler teoloji yaparken, âlim olmayanlar inanıp dua ediyordu. Âlim olmayanların maneviyatı âlimler arasından kişilerce onaylanıyor ya da onaylanmıyordu. Âlim olmayanlar, anadilde faal bir ruhani düzeni, teoloji tartışmalarına aldırmadan Hristiyanı yaraşır bir hayat sürmeyi merkeze alan bir düzeni teşvik ediyordu. İspanyol Fransiskan Francisco de Osuna 1527’de kaleme aldığı bir metinde, ilme aşırı bağımlı olmayı alenen kınamıştır; ilahi olana tefekkürle ve mistik bir yol izleyerek yaklaşılmasını teşvik ediyordu; “Tanrı’yla konuşurken, sanki Lorenzo Valla’yla ya da kötü Latincelerinden ötürü onları kınayacak biriyle konuşuyorlarmış gibi bütün bilgilerini ortaya dökkenleri” eleştiriyordu.³ Onun yorumları ve başka yorumlar, statü ve ilim üzerine çağdaş tartışmaların büyük kısmının genelde okuryazar kesimlerle sınırlandığını gösteriyor.

³ Aktaran: Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrosos* (Cambridge, 1992), s. 15.

Maneviyat kendi bünyesinde, bir dizi unsuru hayret verici bir şekilde birleştiriyordu. Bunun bir ucunda, sakramentlerle ilgili unsurların büyü yerine konup istismar edilmesi, kutsal nesnelerin muntazaman tılsım gibi kullanılması vardı. Bu dünyada kilise çanları, gök gürültüsüne karşı koruma olarak çalınıyordu; Meryem Ana'nın Günahsızlığı Yortusunda (2 Şubat) kutsanmış mumlar, evde koruyucu güç olarak bulunduruluyordu; ekinleri tehdit eden böcekler resmen aforoz ediliyordu. Bu tutumda belirli dualar, dünyada kol gezen şeytani güçlere karşı büyü işlevi görüyordu. Diğer uçta ise dinsel münzevilerin ve kendi köşelerine çekilenlerin yoğun maneviyatı vardı. Bunlar insanlardan yüz çevirmiş (maddi destek ve yandaş için topluma bağımlı olmaktan vazgeçmiş falan değillerdi), kendilerini Tanrı'ya adanmışlardı. Uygulamaların engin kümesi içinde, sınıflandırılmayacak kadar çeşitli ve yerel yaşam tarzları ve aidiyetler de vardı. Azizler bu dünyayı etkiliyordu; sakramentler (Missa ayinini* ve tövbeyi merkez alıyordu), dini eylemin temel yapısını oluşturuyordu; hayırseverlik dürtüsü güya tüm insan eylemlerine yön veriyordu. İdeal durumda bu, müşterek bağımlılık dünyasıydı. Araf doktrininde açığa çıkan, canlılar ile ölümler arasındaki bağlantılarda kuvvetle sergilenen bir ilişkiydi bu. Merkezinde İsa vardı ve İsa merkezli fedakarlıklar, geç ortaçağda git gide önem kazandı.

İsa'nın ölümünü anma ve bu ölüm üzerine tefekkür, geç ortaçağ maneviyatındaki önemli unsurlardı; ama İsa'nın ölümüne yoğunlaşmak yeterli gelmiyordu. Mesih'in hayatı da tekrar yaşanmalıydı. Geç ortaçağ Katolikliğinin tam mahiyeti, bir Alman yazma eserde yer alan resimde özetlenir. Bu resimde, İsa'ya yaklaşım üç ayrı aşamada gösteriliyor: eylemlerinin taklit edildiği *imitatio*; duygusal deneyimlerinin paylaşıldığı *confirmatio*; Çarının dibine ulaşıp İsa'nın Çilesine derhal erişimin kazanıldığı *devotio* (bkz. Resim 2.1). Bu yaklaşımın amacı, resimdeki ölüm döşeği sahnesinde açıklığa kavuşur. Burada Çilenin erdemleri, günahın cezasına ve Şeytan'ın hilelerine ağır basıp kurtuluşu sağlama alır.

Teoloji gibi maneviyat da üst üste eklenen bir birikimdi. Gelenek geleneğe eklendikçe, sadakat artıyor, katılım yükseliyordu. Bu birikime bir şeyler katmak nispeten kolaydı; ama denetim altına almak bir yana, akılcı zemine oturtmak ve indirgemek nispeten güçtü. Hiçbir şey yapmamak, bazı ilavelere karşı en etkili silahtı: Yeni tapımlar çoğunlukla destek bulamadığı için çürüyüp gidiyor, yazma eser kültüründe üretime ilişkin etkenler, metinlerin ulaşılabilirliğini sınırlıyordu. Maneviyat da bir ölçüye kadar denetim altında tutulabiliyordu. Biçimsel muhalefet, tomurcuk halindeki

* Missa ayini: Katolik Kilisesinde Komünyon ayinini oluşturan ibadet ve törenlerin bütünü. Törenin ilk bölümünde kutsal metinlerden bölümler okunur ve vaaz verilir; ikinci bölümünde Komünyon (efkaristiya [Yun. "şükran"]) ayini yapılır –ed.n.

bir inancı kesip atabilir ya da en azından genişlemesini engelleyebilirdi. Güney Fransa'da Plaigne mevkiinde suyu şifalı olduğu düşünülen bir nehre yapılan hac yolcuğu, 1443'te yerel kilise yetkililerince iptal edildi; kutsal toprak yaratmaya dönük eşzamanlı girişimler de aynı şekilde lanetlendi. Plaigne'de halkın takvasının gücü ve yerleşik çıkarların devreye girmesi, o tapımın devam etmesine engel oldu. Başka yerlerde başpapaazlar, kutsallaştırma sürecine katılabiliyor ya da halkın talebine boyun eğip bir tapımı onaylayabiliyordu. Wilsnack'ta halkın inancı üstün gelecekti: 1400'lerin başında Kıymetli Kan tapımına ruhbanın itiraz etmesine ve Nikolaus von Cusa'nın 1451'deki elçilik ziyareti sırasında belirttiği çekincelerine rağmen, tapım varlığını sürdürdü. Yerleşik çıkarlar da önemliydi: Tapımın sağladığı parasal faydalar yerel kilise yetkililerinin desteğini garantiliyordu. Basel Konsili'nin ardından Papa V. Nicolaus'un Alman desteğine ihtiyaç duyması, Nikolaus von Cusa'nın çekincelerine karşı yerel yetkililerin eline koz vermişti.

Maneviyatın birikimli niteliği, bölgeciliği cesaretlendiriyor, Katoliklikten ziyade *çoğul* Katoliklikten bahsetmeyi mümkün kılıyordu. Bölgeselleşmiş maneviyat söylemlerinin bu yelpazesi, papalığın yönettiği kilise şemsiyesi altına alınmıştı ve ayrı, belirgin özellikler barındırıyordu. Bu bölgeciliğin tam önemi (ve özelliği) nispeten sınanmamıştır. Bunun sebebi kısmen, Reformasyonun giderek büyüyen gölgesi altında kalmasıdır. Reformasyonun köklerini, bu bölgeselleşmiş Katolik maneviyatlarda bulma girişimleri de genel tabloyu çarpıtabilir. Bölgeselleşmeyi, on altıncı yüzyıldaki değişikliklerin yatağı olarak görmek yerine, Katoliklik ve çok sayıdaki tezahürü bakımından ele almalıyız.

Başlıca zorluk, bölgesel kimlikleri tespit edip genel maneviyat piramidinin katmanları arasındaki farkı belirlemektir. Nihayetinde, her birey kendi kurtuluşundan sorumludur; üstelik aile bakımından, kilise cemaati bakımından, takvasını etkileyen yaşamın pek çok yönü bakımından uygun bir ibadet ve maneviyat rejimi oluşturmak zorundadır. Yerel vasiyet gelenekleri, tapımların toplandığı çeşitli bölgeler, farklı dua çevrelerine erişim... bunların hepsi kendine özgü bir iz bırakır. Yeni talepleri karşılamak ya da eski ibadetlerin yerini almak için yeni tapımlar belirdikçe, yeni ibadet metinleri dolaşıma girdikçe, yeni hayırseverlik uygulamaları rağbet gördükçe, elbette eski tapımlar öldükçe, eski ibadetler soldukça, eski uygulamalar terk edildikçe, bunların hepsi zamana ve mekâna göre değişikliğe uğrayabilirdi. Fakat dalgalanma ve çepere doğru sürüklenme kadar, devamlılık ve tutarlılık da söz konusuydu. Parçalar, yapı taşlarına dönüşürken, ufuklar, kişisel olanın, kilise cemaati seviyesinin, ulusal düzeyin üzerine yükseldi, bireyler de daha geniş çaplı kilise içinde rollerini



Resim 2.1 İsa'nın Çilesi ve Hristiyan yaşamı ile ölümü örüntüsü. On beşinci yüzyıla ait bu karman karışık Alman çizimi, Hristiyan yaşamı ile ölümünün tahliline eğiliyor. İsa'nın çarmıhının dibinde bir ruh, Şeytan'ın kancasından kurtulmak için Meryem'e başvuruyor. Ortada sol tarafta üç kişi, çarmıha gerilmiş İsa'yla farklı ilişkileri tasvir ediyor: çarmıhın taşınmasında *imitatio*, beş yaranın acısının paylaşılmasında *conformatio*, tapınmada *devotio*. Sağ tarafta, ölüm döşeginde yatan bir Hristiyan İsa'ya yakarırken, kafasının üzerindeki terazide *arma Christi* yani Çilenin aygıtları, tövbekârın günahlarına ağır basıyor. (Roma, Biblioteca Casanatense)

kabul etti. Belki de bu tutumun en göze çarpan tezahürü, uluslararası hac yolculuklarının canlılığını devam ettirmesi ve uluslararası para toplama kampanyalarına mali katkıda bulunulmasıydı.

Geç ortaçağda manevi gelişimin en önemli etkenlerinden biri, tüm olası sonuçlarıyla matbaanın ortaya çıkışıydı. Reformasyondan önce (aslında Reformasyon sırasında ve sonrasında) Katolik eserler, matbaaların ana geçim kaynağıydı. Kilise kanunu eserleri, skolastik teoloji çalışmaları, ilahiler, ibadet elkitabları ve çok daha fazlası, baskı makinelerinden çağlayan gibi dökülüyordu. Resimli ahşap baskılardan tutun da endüljans belgelerine, mucize kitaplarına varana kadar hepsi halk dindarlığını teşvik ediyordu. Kilit dönüşüm, matbaacılık olgusu değil de bu malzemelere aniden anadillerde erişim kazanılması olabilir. 1490'lardan itibaren ibadet ve eğitimle ilgili eserlerin yerel dillerde üretimi çarpıcı oranda yükseldi. Bunlar çoğunlukla Latince'den tercüme ediliyordu, ama artık daha geniş kesimlere erişiyordu. Elbette bunun birtakım sonuçları oldu. Uluslararası ilmi Latince kültürünün varlığı hâlâ matbaada devam ettirilirken, çoğaltmanın kolaylaşması sayesinde bilgi aktarımı yaygınlaştı ve hızlandı. Basılı metinlere kolaylıkla erişilmesi ve metinlerdeki değişmezlik, âlimlerin arasındaki uluslararası fikir tartışmalarının işini muhtemelen kolaylaştırdı, eski metinleri ve yazarları diriltti. Anadilde üretilmiş metinler, çeviride bu uluslararası kültüre sırtını dayayabilirdi, ama anadillerin özünde bulunan bölgeselleşme, yerel maneviyatları da teşvik ediyordu. Bununla birlikte, metinlerin çoğalması, özellikle rehber kitapların ve ibadet eserlerinin artması, yerel dindarlığın yaygınlaşmasını gerçekçi bir olasılık kılıyordu.

Geç ortaçağ maneviyatındaki eğilimler, adamakıllı özetlenemeyecek kadar çok ve çeşitlidir, ayrıca birkaç doğrultuya işaret eder. Bu, Mesih merkezli maneviyatın yükseldiği bir mistisizm çağıydı. Özellikle İsa'nın Çilesine odaklanılıyordu. Başka dinî bayramların yanı sıra, on beşinci yüzyılda Beş Yara, Kutsal İsim ve İsa'nın Görünümünün Değişmesi yoruları resmen tesis edildi. Bu bayramların yerel uyarlanımları yavaş ilerleyen bir süreçti: İngiliz bölge kilisesi teftiş raporları çoğunlukla, uygun metinlerin elde edilemediğini kayıt altına almıştır. Kimi zaman yayımlanmasından onlarca yıl sonra ele geçiyordu bu metinler. Ayrıca, bazen din, rezil bir şekilde dünyevi ve mekanik görünüyor, bazen yarı Pelagiusçu diye kınanan ruhani eserlerin sayısal dökümü ve putperestliğin kıyısına gelmiş gibi görünen sakramentlerin ve bunlarla ilgili unsurların büyü benzeri gücüne olan bağımlılık endişe yaratıyordu.

Geç ortaçağ maneviyatında belirli iki özellik öne çıkar: arafa ilgi gösterilmesi, Missa ayinine özel bir önem verilmesi. Her biri, başka başka

kaygıları tetikleyip teşvik ediyor, din ve ibadet yaşamının pek çok alanını etkiliyordu.

Araf, Hristiyan varoluşunda ölümün rolüne kaçınılmaz olarak bağlıdır. Fakat ölüm, arafı içeren denklemin sadece bir parçasıydı; çünkü asıl kaygı, kurtuluş meselesiydi. Ölüm, insanların bu kurtuluş arayışında denetimi kaybettiği noktayı belirtiyordu. Genelde aklanmanın, yapılan işlere bağlı sayıldığı bir dinde bu, korkunç bir beklentiydi. Yaşamda, kurtuluş için çalışmak mümkündü (ama teolojik bakımdan iman da gerekliydi), düzgün Hristiyan yaşamı için talimatlar İsa'nın iki Büyük Emrinde özetleniyordu. Yedi Ölümcül Günahı, On Emri, muhtelif Erdemleri, sakramentlerin rollerini (özellikle günah çıkarma) ele alan geniş ilmiyal yelpazesinde o emirlerin de ötesine geçilerek ilgili talimatlar daha ayrıntılı anlatılıyordu (belki daha göz korkutucu hale geliyorlardı). Hristiyan yaşamının icapları, başka insanlarla ilişkilere de dikkat çekiyordu: Geç ortaçağ dininde ideal bir evrensel itici kuvvet varsa, bu da *caritas*'ın, "sevgi"nin zorunluluğuydu. Zihinsel bir durum ve insanları umursamanın ispatı olan *caritas*, gayri kişisel bir yükümlülük ya da vicdanı rahatlatma arayışı anlayışından türemiş bir eylem olmanın ötesindeydi.

Aynı zamanda geç ortaçağ Batı kültürü, "suçluluk kültürü" de sayılıyordu. Bu, kısmen doğru olabilir. Bir suçluluk duygusu varsa, ölüm döşeğinin çaresizliğinde tezahür edebilir. Araf, suçluluktan sıyrılma umudu ve beklentisi sunuyordu. Geçmişte işlenmiş günahların farkında olmanın tetiklediği çaresizlik (umutsuzluk) ya da aşırı titiz bir vicdan, ölüme yaklaşırken en tehlikeli durum kabul ediliyor ve on beşinci yüzyılda, ölüm döşeğindeki kişilere yardımcı olmak için kaleme alınmış kitapçıkların yazarlarını endişeye sevk ediyordu. Kibir biçimine bürünmüş, ölüm döşeğindeki aşırı özgüven de eşit ölçüde tehlikeliydi. Ne cehennemin tam ve acil laneti ne de cennetin tam ve acil nimeti anlamına gelen araf, ölümden sonra "üçüncü yol" olsa da, orta yol değildi. Bağışlanmamış ya da silinmemiş günahlar için Tanrı'ya ödenecek borç, burada çile ve cehennemdeki kadar ıstırap verici bedensel acılar çekerek siliniyordu; ama borç kalktıktan sonra bu acılar da sona erecekti. Böylece cennete giriş sağlama alınıyordu. Ölüm anında kilit husus, cehennemi hak edecek kadar kötü olmamaktı; çünkü arafa kabul edilmek, kurtuluşun garantisiydi.

Madem ki araf cenneti garantilemek için ödenen bir bedeldi, o halde insanlar buradan hızla geçmeyi ve mümkünse işi önceden sağlama almayı arzuluyordu. Bu endişe, Reformasyon öncesi dinde öne çıkan ölüm

* Sevgi (*caritas, charity*) kelimesi İncil'de *agape* karşılığı olarak kullanılır ve Tanrı'nın insana, insanın da Tanrı'ya ve komşusuna yönelik çıkara dayanmayan derin ve koşulsuz sevgisini ifade eder -ed.n.

ertesi merasimlerin çoğunu: para karşılığı ilahi okutmayı (ilahinin süresi, parayı verenin zenginliğine bağlıydı), ölüm ilanı vermeyi ve seneyi devriye merasimi yapmayı, ölünün otuzunda otuz gün boyunca her gün efkaristiya düzenlemeyi (*trental*), sadaka dağıtmayı, hayrına bağış yapmayı tetiklemiş ve (bazı ülkelerde) ölmüşlerin ruhları için Missa ayini düzenlemek, hayret verici bir şekilde yaygınlaşmıştı. Vasiyeti olanlar (günahlarından kurtulup kurtulamayacakları konusunda endişeli ya da cennete hızlı bir şekilde gitmeye hevesli kişiler), ruhbanın ve ruhbandan olmayanların, kendi ruhları için dua etmesini talep ediyor, buna uygun vasiyet bırakıyorlardı. İngilizce ve Fransızca vasiyetler, şaşırtıcı derecede kısa sürelerde 1000 ya da daha fazla Missa ayini yapılmasını şart koşabiliyordu (İtalyanca ve İspanyolca vasiyetler, ruhun kurtuluşu için ölüm sonrası Missalarına o denli bel bağlamıyordu).

Missa ayinine yapılan bu vurgu, geç ortaçağ maneviyatının ikinci büyük bileşeniydi. Teolojik bakımdan bu kutlama, kendini kurban etmeyle ilgili bir odak taşıyordu. Her icra edildiğinde, İsa'nın Çilesi yeniden canlandırılmış oluyordu; rahip, ekmek ile şarabı kutsadığında ve böylece bu maddeleri İsa'nın gerçek bedenine ve kanına dönüştürdüğünde (töz dönüşümü işlemi), Oğul'u Baba'ya yeniden kurban etmiş oluyordu (gerçi teoloji anlayışı bakımından bu, ilave bir fedakârlık değildi, ama Çarmıh üzerindeki fedakârlıkla aynıydı). Önemli olan eylemin kendisiydi: Genelde ruhbandan olmayanlar, komünyon alanlar olmaktan ziyade komünyonu sadece izleyenlerdi, rahibin yönettiği ayinin koreografik işaretiyle ve sözlerle çoğunlukla kendi bildikleri gibi dua okuyup hamdüsena ediyorlardı. Komünyonu –zorunlu yıllık günah çıkarmanın ardından– yılda bir kez Paskalya yortusunda almak şarttı; ne var ki daha sık komünyon almak özellikle sofu kadınlar arasında bilinmedik bir şey değildi.

Bir amel, bir kurban etme olarak Missa ayini, ölçülebilir nitelikteydi ve etkiliydi. İnsanlar günde birkaç kez katılabiliyordu; başka niyetlerin yanı sıra, güzel hava için ya da sağlıklarına kavuşmak için adak adayabiliyorlardı. Arafta ruhların serbest kalması, arafta kalınacak süreyi azaltmak bakımından özellikle etkili sayılıyordu. Törenin merkezinde, daire şeklinde, kutsanmış yani okunmuş bir ekmek vardı. Bu, İsa'nın Bedeni olacaktı. Missa ayini sırasında yukarıya kaldırıldığında buna tapınılıyordu. Kutsal emanet olarak (özellikle bütün Avrupa'daki kutsal emanet sandıklarında muhafaza ediliyordu) ve Hristiyan takviminin ana bayramlarından birisi olan Corpus Christi'de anılıyordu.

Katolikliğin merkezî sakramenti, özellikle Missa ve günah çıkarma sakramentleri, rahiplerin statüsü açısından önemli sezdirimlere sahipti. Yalnızca rahipler efkaristiyaı takdis edebilirdi; yalnızca rahipler günahları

bağışlayabilirdi. Bu tür yetkiler, rahibi, İsa benzeri bir konuma, Tanrı ile insan arasında şefaathane konumuna yerleştiriyordu. Aynı zamanda ruhbandan olmayanların ideal rahibe dair beklentileri ve emelleri çok keskindi. Rahiplik statüsünün yükümlülükleri ve cemaatin talep ettiği ahlaki ve kişisel standartlara sıradan insanların uymasının zor olması, bu yıllarda rahipliği ihtilaflı bir mesele kılıyordu. Bu, gür sesli bir eleştiri olsa da ille de ruhban karşıtlığı olarak dile getirilmiyordu. Rahipliği biraz yere indirip insanlara yaklaştırarak boyutunu küçültme ve ruhbanın, kendilerinden talep edilen standartlara uymasında ısrarcı olma çabasıydı. Bu anlamda ruhbandan olmayanlar, suiistimallerden yakılarak bunların ortadan kaldırılmasını talep ederek, aslında daha az değil, daha fazla “rahip özellikli” ruhban istiyordu. Git gide donanımlı hale gelen ruhban dışı kişilerin, ruhbanın meslek yaşamı üzerindeki denetimi artıp teolojii ruhban kadar etkili bir şekilde tartışmaya başlarken, rahiplerin bu talepleri karşılayamaması, dinin merkezinde büyük bir gerilim yarattı.

Maneviyattaki dikkate değer başka unsurlar, Meryem’e ibadetin devam etmesi ve genişlemesiydi; bu, on beşinci yüzyılda tespihatın yükselişinden bellidir. Yeni dua modeli, Almanya’da ortaya çıkıp hızla yayıldı ve yeni bir teknoloji olan matbaadan münasip bir şekilde faydalanıyordu. Tespihatın kardeşlik kurumlarıyla ilişkisi (ücret talep etmeyen, toplantı düzenlemeyen kardeşlik kurumları, sadece duayla bir arada duruyordu), cazibesini yükseltiyordu; endüljansların eklenmesi, bu süreci pekiştirdi. Fakat tespihata bu bağlılık o dönemde sadece Almanya’yla sınırlıydı: Ave Maria [selam sana ey Meryem] duası, Katolik Kilisesinin temel dualarından biriydi, fakat tespih çekmenin hayli düzenli sekanslarında genellikle terennüm ediliyordu.

Tespihata bahşedilen endüljanslar, geç ortaçağ dinindeki son büyük unsurun altını çizmektedir. Endüljanslar ve bağışlanma mektupları, arafın ıstıraplarından kaçınma arayışının olmasa olmaz bileşenleriydi. Bunların her yere yayılmış olması genelde gözden kaçır ve çağın Katolikliğinin en belirgin, uyarlanmaya en açık özellikleri oldukları söylenebilir. Her ne kadar bunların dağıtılması zaman zaman din ticareti olarak görülüp aşağılansa da (o dönemlerde bazen bu uygulamalara rastlanır), çoğu bağışlanma aslında satın alınmamış, bunun yerine işlenen iyi ameller sonucu kazanılmıştır ve çoğunlukla ibadetin ödüllendirilmesi amacıyla verilmiştir. Vaazlara katılmak, belirli bayramlarda özel kiliseleri ziyaret etmek, belirli duaları okumak (belirtilen ruhlar için okunanlar dahil) bu şekilde ödüllendiriliyordu. Başka ameller daha bariz hayır işiydi; örneğin yoksullara ve felakete uğramış kişilere (1453’te Konstantinopolis’in düşüşünden sonra Batıya kaçan Rumlara) yardım etmek, yolların ve

köprülerin bakımına katkıda bulunmak, kiliseye bağışta bulunmak gibi. Sunulan aflar genelde küçüktü, çoğunlukla yıllardan ziyade kırk günlük süreler için geçerliydi (gerçi papalığın tam endüljansları eksiksiz bağışlanma sunuyordu ama birçok bağışın matematiksel toplamı, günahların bağışlanması ihtimalini kolayca artırıyordu). Resmî bağışlamaların yanı sıra, belirli ibadet biçimleriyle bağlantılı sahte endüljanslar da mevcuttu. Bunlara yine de geçerli muamelesi yapılıyordu. Yazıtlara göre, Kederli İsa'nın ya da Aziz Gregorius'un Missa ayini tasviri huzurunda dua etmek, birkaç Göklerdeki Babamız, Amentü, Ave Maria duası tekrarlamak yaklaşık 26.000 yıllık af kazandırıyor (bkz. Resim 2.2).

Endüljans dağıtımıyla ilgili çıkarların yelpazesi, kilisenin yerel, ulusal, uluslararası düzeylerde bütünleştiğini gösterir. 1400'lerin ikinci yarısında ve 1500'lerin ilk yarısında York piskoposluk bölgesine, sayısız tahsilat memuru ve af görevlisi geldi. Bu işten yararlananlar arasında York Katedrali'nin bina ödenekleri, Ripon, Beverley, Southwell'deki kız kardeş katedralleri, ayrıca Londra'nın Viyanalı Aziz Anthony, Aconlu Aziz Thomas, Azize Meryem ve Bethlehem hastaneleri vardı. Londra'da Kudüslü Aziz Lazarus tarikatı, Aziz Pavlus Kilisesi idaresindeki İsa loncası, Walsoken Kutsal Teslis hastanesi ya da loncası, Charing Cross'ta Aziz Mary Roncesvalles kardeşliği de yararlananlar arasındaydı. Lincoln'de St Anne, Colchester'da St Cross, Exeter'de St Roche, New Shoreham'de St James, Lincoln'de Holy Sepulchre ve St Katherine Hastanesi, Galler'de Bardsey Manastırı için tahsildarlara imtiyaz tanındığı da oluyordu. Roma'da Şehit St Thomas hastanesi adına çıkarılan tahsilat ruhsatları, uluslararası çapta para toplamanın örnekleri arasındadır. 1517 tarihli ruhsat, Durazzo'nun kısa süre önce uğradığı felaketin yaralarının sarılmasını amaçlarken, bir tane de Sina'daki Azize Katherine Manastırı için çıkarıldı. Muhtemelen Yorkshire yöresiyle kısıtlı, bireylere ve kilise cemaatine özgü birkaç sebep de vardı. Bunlar endüljans teklif edebiliyordu, ama kayıtlara geçirilmemiştir.

Ortaçağın Eleştirmenleri

Geç ortaçağda mevcut olan dinî deneyim çeşitleri, bunların taraftarları ve savunucuları arasında bir rekabet doğurdu. Rekabet, çağdaş dinin canlılığının bir parçasıydı: Tapımlar, çökene dek teşvik ediliyordu; aziz mertebesine çıkacak olanlar, rakiplerine leke sürmek zorundaydı; farklı felsefeler ve teolojiler, destek bulma rekabetine girnişti. Kimilerinin gözünde Sienalı Bernardino'nun İsa'nın Adı tapımını savunması, onun mübarek ve takvalı birisi olduğunu gösteriyordu; kimilerinin nazarın-

da ise İsa'nın monogramını (JHS') sürekli sergilemesi ve buna hürmet edilmesini istemesi, bir tür putperestlikti. Yandaşlarına göre İspanyol *beata*'lar (dindar kadın kahinler ve şifacılar), Tanrı'dan ilham alıyordu; bunları hakir görenlerin (bazen rakip *beata*'lar) gözünde ise şeytanın etkisi altıdaydılar.

Bu tür bir rekabet, belirsizliği ve boşlukların farkına varmayı besliyordu. Değişken sınır çizgilerinin ve Katolikliğin tanımlayıcı kısıtlarının şiddetlendirdiği bu sorunlar, Reformasyon öncesi yüzyılda hoşnutsuzluk ve uyumsuzluk şeklinde yansıdı. Bu tutum her zaman zındıklık sayılmış veya lanetlenmiş değildir: Zaman zaman Katolikliğin yerel bir versiyonu, bütünüyle kabul edilebilir olanın çok dışına sapıyormuş gibi görünerek, resmî makamlarda endişe doğurabilir. Hoşnutsuzluklar kesinlikle nadir değildi. Valdocular Almanya'da ve Orta Avrupa'da varlıklarını sürdürüyordu (örneğin güney Fransa'nın ve kuzey İtalya'nın Alp bölgelerindeki Vaud'da; 1400'lerin sonunda ve 1500'lerin başında inançlarının kalesiydi bu topraklar). 1100'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan Valdocular, enkizisyonun zulüm ve baskılarına rağmen hayatta kaldı. İtalya'da ara sıra görülen Fraticelli davaları, zındıklığın varlığını devam ettirdiğini düşündürüyor (Fransiskan yoksulluğuna abartılı bir bağlılıktan türemiş, on ikinci yüzyıl kahini Fioreli Joachim'in kıyametçiliğiyle harmanlanmıştır). Diğer hareketler, daha yakın tarihteydi: İngiltere'de Lollardlar; Bohemya'da ve Polonya'nın kimi kısımlarında Husçular ve bunlardan baş veren Moravyalı Kardeşler.

Kökeni, John Wyclif'in (ölm. 1384) düşüncesiyle bağlantılı olan Lollardçılık, hâlâ belirsizliğini koruyan ve tartışılan bir harekettir. Kutsallaştırılmaya ve papazlığa itiraz eden bu akımın biçimsel kimliği gizemi koruyor; ama geç ortaçağ dinini saran birçok gerilimi dile getirdiği açıktır. Bir hareket olarak tutarlılığı ve devamlılığı, mevcut kanıtlara bakılarak anlaşılamaz; kimi yönlerinin bugüne kadar düşünülenenden daha yaygın olması da muhtemeldir. Geleneksel olarak Lollardçılık, yaklaşık

* İsa'nın en yaygın monogramlarından birisi olan IHS veya IHC, İsa isminin Yunanca yazılışı olan ΙΗΣΟΥΣ'un ilk üç harfini, yani ΙΗΣ harflerini (iota-eta-sigma) ifade eder. Yunanca iota harfi I ile, eta H ile gösterilir; sigma ise hem C ile hem de S ile gösterilmiştir; zira Latin alfabesinin I ve J harfleri arasında 17. yüzyıla kadar sistemli bir ayırım yapılmamıştır. 17. yüzyılda JHS ve JHC monogramları IHS ve IHC monogramlarıyla aynıydı. IHS kimi zaman ΙΗΣΟΥΣ ΗΜΕΤΕΡΟΣ ΣΩΤΗΡ (İêsous Hêmeteros Sôtêr, "Kurtarıcımız İsa") veya Latince "Jesús Hominum (veya Hierosolymae) Salvator," ("İnsanların (veya Kudüs'ün) Kurtarıcısı İsa) şeklinde yorumlanmıştır. IHS harflerinin kullanımı 15. yüzyılda, Aziz Sienalı Bernardino yaygınlaştırmıştır; böylece hem popüler pagan imgelerin hem de Guelfo'lar ile Ghibellino'lar gibi siyasi fraksiyonların (ilki Papalık yanlıları diğeri Kutsal Roma-Germen imparatorlarından yana olanlardı) mühürlerinin yerine geçirerek bu üç harf alev alev yanan bir güneşin önüne yerleştirerek kullanmıştır –ed.n.

olarak 1414'ten sonra, alt tabakalar arasındaki bir akım olarak görülüp ciddiye alınmadı; fakat üst tabakanın dahil olması, tespit edilmesini engellemiş olabilir. Lollardçılık ya da Lollardçılık sayılan şey, Reformasyona kadar İngiliz kilisesinin baş belası olmayı sürdürdü.

Huşçuluğun (adını Haziran 1415'te Konstanz'da yakılarak öldürülen Praglı din âlimi Jan Hus'tan almıştır), hem Lollardçılıkla hem Valdoculukla ilişkisi vardı. Husçular Bohemya devrimini ve 1419-1436 iç savaşını kışkırtmışlarsa da ve bunlara karşı birkaç kez haçlı seferi çağırısı yapılmışsa da, nihayetinde Katolik kilisesiyle barışmışlardır. Utrakistçiliğin benimsenmesi (sırf okunmuş ekmek değil, hem şarapla hem ekmekle laik komünyonu izin veriyorlardı), laik komünyonu, hareketin tanımlayıcı ve odak unsuru kıldı ve Katolikliğe karşı fikrî itirazının kimi yanlarını önemsizleştirdi. Uzlaşma arayışı, öğretilen ziyade terbiye meselelerine odaklandı, böylece ılımlı Husçuluk ile Katoliklik arasındaki bariz farkların derecesini azalttı. Husçuları tekrar kiliseye alan 1436 tarihli *Compactata*'da, iki tür komünyon da kabul edildi. Husçuların kimi kurumsal reform özellikleri de alındı; fikriyat ve öğreti unsurları fiilen göz ardı edildi. Bu hususta çeşitliliğin kabul görmesi, zıtlaşmayı sona erdirmiş değildi; daha sonraki papalar, laik komünyonu kaldırmak için mücadele etse de başarılı olamazken, on beşinci yüzyılın ortasında Husçuların devamı olarak Moravyalı Kardeşler belirdi. Bununla birlikte, Husçuluk kontrollü bir farklılık haline geldi. Bohemya'yla sınırlıydı. Yandaşları, düşman Katolik hiyerarşisine karşı, müsaade edilen yapılar içinde devamlılığı sürdürme mücadelesi veriyordu. Koca kiliseye kafa tutacak ya da tehdit edecek hali yoktu.

Hoşnutsuzluk ve uyumsuzluk başka biçimlerde de patlak verdi. İspanya'da belirli bir çeşidine tanıklık edildi. Din değiştirmek zorunda bırakılan Yahudiler, *converso*, yani Yeni Hıristiyanlar sınıfını yarattı. Bu sınıf on beşinci yüzyılda artan bir düşmanlıkla karşı karşıya kaldı. Yahudilerle ve Yahudilikle bağları devam eden beşinci kol olarak görüldüklerinden, Katolik ortodoksisinin altını oymalarından korkuluyordu. İspanya Katolikliği içindeki gelişmelerin günahı onların üzerine yükleniyordu; 1478'de İspanyol enkizisyonunun kurulmasının ve 1492'de Yahudilerin Kastilya'dan kovulmasının arkasında da onların parmağı olduğundan kuşkulaniyordu.

Converso'lara yönelen saldırılar, hiyerarşinin, kontrol edilemeyen ruhani faaliyetle ilgili süregiden soruna dair korkularını yansıtıyordu. Hıristiyanlığın fikrî talepleri daima soruna yol açmıştı, hâlâ da açıyordu. Bireyler, belirli inançları kabul etmekte pekâlâ zorlanabiliyordu. Böylece eleştiri ve şüphe doğuyordu. Örneğin âlimler arasında özgür irade, kader, Tanrı'nın lütfunu kazanma meseleleri ya da birbiriyle uyumsuz teolojiler

üreten rakip felsefeler daima kızgınlık yaratıyordu. Dinin yetkisinin dayandığı temeller konusunda da belirsizlikler mevcuttu. Ayrıca kitabi temeller üzerinde ısrar (Kitabı Mukaddes üzerinden kanıtlanamayan tüm bidatlar geçersiz sayılıyordu) ile kilisenin, kutsal kitaba dayalı gelenek üzerine kurulmuş olsa da geleneği tanımlama otoritesini kabullenme iradesi arasında gerilim artıyordu. Okuryazarlık arttıkça, bu gerilim daha inatçı hale geldi ve Kitabı Mukaddes'e anadilde erişimin artması, ruhbanın, kutsal kitabın yorumlanması üzerindeki denetimini azalttı ve tahsilli olmayan bireylerin, kilisenin otoritesine karşı kendi Kitabı Mukaddes yorumlarına kapı açtı. Neredeyse her ülkede aydınlara kafa tutuluyordu: İtalya'da Lorenzo Valla'dan, Kastilya'da Pedro de Osma'ya, İngiltere'de talihsiz Piskopos Reginald Peacock'a (Lollardçılığı çürütme girişimleri geri tepti, zındıklıkla suçlanmasına yol açtı ve 1458'de Chichester piskoposluğunu kaybetti). Geniş halk kesiminde dine "sağduyulu" yaklaşım (belki de temelleri dünyanın fiziksel olguları ile kilisenin ruhani yorumları arasındaki uyumsuzlukların fark edilmesine dayanıyordu), şüpheler doğurabiliyordu, ama ancak kamuoyuna mal olursa ciddiye alınıyorlardı.

Belirsizliğe cevaben, Katolikliğin birikimli geleneğinin, bunun emsallerinden biri olması önemliydi. Zındıkların kabul gören görüşlerini de içeriyordu. Yenilik, zındıklar emsal alınarak daima sınanabiliyor, bazen noksan olduğu görülüyordu. 1382'de Blackfriars'ta madde madde sayılıp lanetlenen düşünceler, Wyclif zındıklığını tanımlamak için de emsal alınıyordu (gerçi bu maddelerde Wycliff'in ismi geçmiyordu); keza Luther "yeni Wyclif" ya da "yeni Hus" yakıştırmasıyla yeriliyordu. Yenilikçi değil, taraftar ya da mürit olduğu ima ediliyordu. Mistikler özellikle sorun teşkil ediyordu. Tanrıya boyun eğerken kendi iradelerini hiçleştirme kararlılıkları sorun yaratıyordu. Bu tür kendini inkâr, günah işleme ehliyetlerinin olmadığı iddiasına yol açabiliyor, farazi Özgür Ruh zındıklığını diriltmekle ilgili suçlamaları doğuruyordu. Bu, on dördüncü yüzyılın ilk yarısında enkizisyoncuların hayal gücünün uydurması olabilir; fakat meraklıların aleyhine atfedilebilecek bir emsal teşkil edebiliyordu. Örneğin, on altıncı yüzyılın ilk yarısında İspanya'da *alumbrado*'lar, Özgür Ruhçuluğu canlandırmakla suçlandı.

Kilise hiyerarşisinin, kurumsal dinin dışında kalan şeylere (gerek ruhsatsız kutsal mevkilere gerekse zındıklığa) ilişkin endişesi, şeytani meselelere de uzanıyordu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında, dünyanın sona yaklaştığı düşüncesinin güçlenmesi, bir kıyamet ve Mesih'in gelişi beklentisini teşvik etti. Deccal'in gelişinin eli kulağında olduğunu öngörüyor, İsa ile Şeytan arasındaki çarpışmanın yaklaştığını haber veriyordu. Bunun yanı sıra şeytani etkilerden, büyüden ve cadılıktan duyulan korku



Resim 2.3 Koyunlara vaaz veren tilki. On beşinci yüzyıldan kalma bu resimli İngiliz pencere camında, açgözlü ruhbanla ilgili geleneksel taşlamalar mizahi bir dille ifade ediliyor. Tilkinin pençesinde tuttuğu endüljans belgesine dikkat ediniz. (Glasgow, Burrell Koleksiyonu)

yükseldi. 1486'da cadıların ve büyücülerin yakalanması için kilit elkitabı sıfatıyla *Malleus maleficarum*'un (Cadıların Çekici) boy göstermesi, bir dönüm noktasıydı: Şeytan etkin ve etkili bir güçtü, onun insan yardakçıları da aslında tehlikeliydi. Hristiyanlık içindeki gerilimler, şeytanın çanak tutması üzerinden açıklanınca bu iş daha tehlikeli hale geldi. İtikat bölünmesinin iki tarafındaki insanları, birbirlerini sert eleştirilerle paylamaya, şeytani niyetler taşımakla suçlamaya itiyordu.

Sonuç

1500'lerde, kıyametin kopmasının yakın olduğu yönündeki yaygın hissiyata rağmen, yine de o noktada, onlarca yıl içinde meydana gelecek muazzam sarsıntıların Katolik cemaatini böleceği, Avrupa'nın, inanç çağından mezhepleşme çağına doğru önüne geçilmez bir biçimde ilerleyeceği öngörülemezdi. Her ne kadar kilise sorunlarla yüzleşip bunları kabul etse de, kendi bütünlüğüne yönelik büyük tehdit gibi durmuyorlardı. Fakat geç ortaçağ Katolikliğinin talepleri ve çeşitliliği, bölgeselleşmiş ve kişiselleşmiş kilisenin merkezden kaçma temayülleri, sade yurttaşların ta-

leplerinin getirdiği aşırı yük (ister etik, ister ruhani, ister mali), ibadet faaliyetleri tiplerinin arasındaki rekabet, 1500 itibariyle bazı açılardan Katolikliğin "havaleli" hale geldiği anlamına geliyordu. Ayinin ve anmanın git gide artan yükü, hac yerlerinde sergilenen coşkulu dindarlık, ruhbanın ve ruhbandan olmayanların talep ettiği ahlaki, psikolojik talepler kırılma noktasına yaklaşıyor olabilirdi. Bazı yerlerde, ölümler için okunan duaların masraflarını yaşayanların karşılaması yönündeki talepler olasılıkla öyle bir noktaya ulaştı ki yararlı değil baskıcı sayılır oldular. Bununla birlikte çifte standart vardı: Ataları için para ödemek belki insanların zoruna gidiyordu, hatta mülklerinden kira ücreti alan kişilere karşı ciddi yükümlülük hissetmedikleri için daha bile fazlası söz konusuydu; fakat kendi soyundan gelenlere ve mirasçılarına benzer şekilde yük olmakta sakınca görmüyorlardı. Eski gelenekler ve dinî uygulamalar, bazı bölgelerde geçerliliğini yitiriyormuş gibi görünse de hâlâ devam ediyordu.

Geç ortaçağ Katolikliğine ilişkin kapsamlı kanıtlara rağmen, on altıncı yüzyılın başında bu dinin evriminin doğrultusu net değildi. Gerilimlerin, hem de çok ciddi gerilimlerin varlığı inkâr edilemez. Ruhbanın suiistimallerinden, sömürsünden yakının, reform çağrısında bulunan sesler daha gür ve tutarlı çıkmış gibi görünüyor. Fakat bu tür talepler yeni değildi. Âdeta önceki yüzyılların taleplerinin kopyasıydı. Her halükârda bu reformcuların hedefi, sistemi yıkmak değil dönüştürmektir. Dahası, kurumsal ayarlamalara ve kişisel kusurlara dair şikayetler ne olursa olsun, Katolikliğin sevilmediğine ilişkin pek kanıt yoktur: Halk arasında din, hayati olma özelliğini sürdürüyordu. Bunun tezahürleri çoğunlukla coşkulu, hatta göz alıcıydı. Kişisel kurtuluş arayışlarında, kilise cemaati ya da ibadet loncaları ve din kardeşlikleri düzeyinde ortak işbirliği çabasına dahil olmalarında, hac yolculuklarına katılımlarında ve endüljans edinmelerinde, insanların sadakatinde ya da takvalarında azalma olduğuna dair pek işaret yok; çoğunlukla tam tersi yönde emareler var. Kimi yerlerde takvanın çapı daralsa da, kırılma noktasına yaklaşıp da, gerilimleri çözüme kavuşturmak için bu takvanın dağılıp gitmesi şart değildi. Papalığa tanınan statü ne olursa olsun, Katoliklik 1500'de hâlâ papanın idaresinde birleşiyordu. Katoliklik 1500'de hâlâ ekseriyetle zıtlasma olmaksızın çeşitlilik barındırıyordu. Bu durum çok uzun süre devam etmeyecekti.

İlave Okuma Listesi

Geç ortaçağ kilisesine ilişkin çalışmalar son yıllarda çoğaldı. Belirli meselelerle ve mekânlarla ilgili sürekli araştırma yapıyor. Geniş bir yelpazeyi kapsayan uygun kaynaklar İngilizcede nispeten azdır. Başlı başına

geç ortaçağ kilisesini ele alan faydalı, geniş bir inceleme için bkz. Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca ve Londra, 1979); 1309 civarından itibaren başlayan dönemi kapsıyor. İlahiyat gelişimi ve belirsizlik meseleleri şu eserde gözden geçiriliyor: Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford ve Cambridge, MA, 1987). Ruhani evrimlere ilişkin genel bir inceleme için bkz. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515* (Cambridge, 1995). Reformasyon öncesi dönemin ilk yarısında dindarlık uygulamalarının yetkin bir betimlemesi için bkz. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580* (New Haven, CT ve Londra, 1992); Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge, 1991), çeşitli tezahürleriyle belirli bir ibadete odaklanıyor. A. Eljenholm Nicholas, *Seeable Signs: The Iconography of the Seven Sacraments, 1350-1544* (Woodbridge, 1994), daha çok İngiltere'yi ele alıyor; ama sakramentlerle ve sanatsal temsilleriyle ilgili faydalı bir çözümleme sunuyor. İbadet davranışlarına ilişkin olarak şu eserlere de bakmaya değer: Jeffrey F. Hamburger, *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent* (Berkeley, 1997), ve A. Winston-Allen, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages* (University Park, PA, 1997). Henk van Os, *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe, 1300-1500* (Princeton, NJ, 1994), mükemmel çizimlerle birlikte pek çok konuyu kapsıyor. Belirli bir takva hareketi şu eserde derinlemesine ele alınıyor: R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden, 1968). Ahlaki disiplin sorunları şu eserde anlatılıyor: Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton, NJ, 1977); kilise içinde birikimli geleneğin etkisini de göz önüne seriyor. Vaazlar, şu eserde bölgesel bir bakış açısıyla ele alınıyor: Larissa J. Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Early Modern France* (New York ve Oxford, 1992). "Kilise" ile "devlet" arasındaki ilişkiler şu eserde işleniyor: J.A.F. Thomson, *Popes and Princes, 1417-1517: Politics and Polity in the Late Medieval Church* (Londra, 1980). Kilisenin kendi toplumsal ortamıyla bütünleşmesi büyük oranda bölgesel tarihlerin meselesidir, mesela R.N. Swanson, *Church and Society in Late Medieval England* (Oxford, 1989), ve D. Hay, *The Church in Italy in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1977). Kilise cemaatiyle ilgili önemli bir içgörü için bkz. Beat Kümin, *The Shaping of a Community: The Rise and Reformation of the English Parish, c.1400-1560* (St Andrews Studies in Reformation History, Aldershot, 1997). Lollardçılığın kendi doktrinini geliştiren muhalif bir hareket olarak yetkin bir şekilde irdelenmesi için bkz. Anne Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford, 1982).

Avrupa'da Geç Ortaçağda Konsilcilik

Bruce Gordon

Bölünmeye Cevaben Konsilcilik

Kutsal Evrensel Konsilin, Evrensel Kilisede kadim yasalar uyarınca restorasyon ve reform yapmasına izin verelim. *Decretum** ve Papalık Kararları'nın** içinde yer alan papalığın suiistimal edilmiş kudretini ve *Liber Sextus*[†] ile *Clementinae*[‡]de[§] iddia edilen kudreti sınırlasın; papalığın diğer yasalarından bahsetmeye gerek bile yok. Çünkü İsa, Petrus'a, bağlama ve çözme –kefaret vasıtasıyla bağlama ve günahların çözülmesi– dışında hiçbir kudret vermedi. İmtiyazlar [*beneficium*] tanıma, krallıklara, şatolara, şehirlere sahip olma, imparatorları, kralları otoritesinden etme yetkisi vermedi. Eğer İsa, Petrus'a böyle bir yetki bahsetmişse, o zaman bizzat Petrus ya da Pavlus (bunu söylemek hakça değil ama) İmparator Neron'u imparatorluk makamından etmedikleri için günah işlemişler ya da hata-ya düşmüşlerdir; zira Hristiyanlara en berbat, en vahşi zulümleri yapan kişinin Neron olduğunu biliyorlardı.¹

* *Decretum*: Gratianus'un çeşitli yasa derlemelerini birbirleriyle uyumlu bir bütün haline getirmek üzere 1139-1150 yılları arasında oluşturduğu *Decretum Gratiani* isimli papalık kararları derlemesi. Eski derlemelerden, Kilise Babaları'nın ve diğer Hristiyan yazarların metinlerinden ve Roma Hukukundan faydalanan Gratianus, derlemesine son konsillerin kararlarını ve 1139'daki II. Laterano Konsili'nin hükümlerini de dahil etmiştir. *Decretum*, birkaç yüzyıl boyunca kilise hukukunun kesin ve değişmez yasa derlemesi olmuştur. Genişletilmiş basımı, 1500'de Paris'te *Corpus Juris Canonici* (Kilise Kanunları Derlemesi) adıyla yayımlanmıştır –ed.n.

Papalık Kararları (Decretal): Roma Katolik Kilisesinde hukuki veya öğretisel bir meseleye ilişkin olarak papanın verdiği kararlar. Bu kararların derlemeleri Kilise hukukunun bir bölümünü oluşturur. İlk etkili papalık kararları derlemesi Dionysios Exiguus'a aittir ve *Collectio decretalium Dionysiana* ismini taşır –ed.n.

† *Liber Sextus*: Papa VIII. Bonifatius'un emriyle 1298'de yayımlanan papalık kararları derlemesi –ed.n.

‡ *Clementinae*: Papa V. Clemens'in hüküm ve kararları ile Vienne Konsili kararlarını içeren ve 1317'de halefi Papa XXII. Johannes tarafından yayımlanan *Constitutiones Clementinae* veya *Constitutiones Clementis* isimli derleme –ed.n.

§ Dietrich of Niem, *Ways of Uniting and Reforming the Church* (1410). Alınan yer: Matthew Spinka (ed.), *Patterns of Reform from Wyclif to Erasmus* (Londra, 1953), s. 161.

Niem'li Dietrich, papalığın aldığı rüşvetlere çatarken, geç ortaçağ kilisesini derinden bölmüş olan kutsal metne yaslanır. İsa, Petrus'a, "Ben de sana şunu söyleyeyim [...] yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak" (Matta 16:18-19) dediğinde ne kastediyordu? Bu sorun iki katmanlıydı. Dietrich, bağlamanın ve çözmenin dünyevi yetkiden ziyade uhrevi yetki olduğunu ileri sürüyordu; nitekim papalık monarşisine yakıştırılan dünyevi yetkileri reddediyordu. Bununla birlikte geç ortaçağ kilisesi açısından daha temel olan unsur, İsa'nın hitap ettiği "sen" in kim olduğu sorusuydu. Bahsettiği yetki yalnızca Petrus'a mı geçiyordu, yoksa temsilcisi Petrus aracılığıyla bütün kiliseye mi?

On dördüncü yüzyıldaki olaylar, yani Avignon papalığı (1305-1377) ve Büyük Bölünme (1378-1415), kilisenin önüne bu soruları koydu. Papalığın yol açtığı skandal, Avrupa'daki pek çok din adamını, kilisenin doğasını çok dikkatli bir şekilde düşünmeye itti. Konsilciliğin –kiliseyi bütün olarak Genel Kilise Konsilinin temsil etmesi, bu konsilin de papalığın üstünde olması fikrinin– ortaya çıkışı, kilisenin tepesindeki krizi çözüme kavuşturma ihtiyacına verilen doğrudan bir karşılıktı. Konsilciliğin benimsediği görüşe göre, yetki bedende bulunuyor ve ancak o bedenin rızasıyla başa devrediliyordu. Bu düşünce çeşitli kaynaklardan: kutsal metinlerden, kilise hukukundan, tarihten ve geç ortaçağın pek çok kurumunun (yani üniversitelerin) tüzel niteliğinden türemişti. Tutarlı bir hareket olarak kısa sürdü; 1447'de Basel Konsili'nin dağılmasıyla sona erdi; fakat konsilcilik, geç ortaçağın siyasetiyle ve kilise reformu fikirleriyle iç içe geçmişti ve erken modern dönem boyunca Katolik ve Protestan düşünürlerin fikirlerine hayat vermeye devam etti.

On dördüncü yüzyılda konsil hareketinin yükselişine yol açan olaylar, 1378'deki papa seçimi sırasında, yani papalığın Avignon'dan Roma'ya döndüğü yılın akabinde meydana geldi. Fransız kardinaller, yeni İtalyan papa VI. Urbanus'un, kendi makamı ve görevleri hakkında hayli katı görüşlere sahip olduğunu, Avignon'da alışıktı oldukları lüks yaşamı hor görmekten başka bir şey yapmadığını anlamışlardı. Petrus'a daha uzlaşmacı bir halef arayan on üç kardinal, Cenevreli Robert'i Papa VII. Clemens unvanıyla seçmek üzere Anagni'ye çekildi. Clemens, Avignon'a döndüğünde Papalık bir kez daha Fransızların eline geçmiş oldu. Artık iki papa vardı. Bu yeni kriz İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları aşırılığı zemininde ele alınmalıdır. Avrupa hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde papalığa sadakatini İngiliz ve Fransız hatları boyunca böldü; İskoçya, Savoy, İspanya ve Portekiz Clemens'i tanırken, İngiltere Urbanus'u destekledi; Kutsal Roma İmparatorluğu ise bölünmüş olarak kaldı.

Clemens, Fransa Kralı V. Charles'ın akrabasıydı. Fransız din adamları ve ruhbandan olmayanlar üzerinde, yeni papayı tanımları konusunda kraliyetin fevkalade baskısı vardı. Kraliyet ikna kampanyasının asıl hedefi, Paris Üniversitesi'ydı. Bu kurum, Clemens'in iddiası hakkında güçlü şüpheler besliyordu ve iki papa sorununa konsilci bir çözümden yanaydı. Paris Üniversitesi'nde Gelnhausen'lı Conrad ve Langenstein'lı Henry gibi pek çok seçkin Alman âlim vardı. Savaşan papaların cephaneliklerindeki başlıca silah, papazlık bölgelerinin [*beneficium*] hamiliği idi. Clemens ve Urbanus kendi destekçilerini ödüllendirmek ve düşmanlarını cezalandırmak amacıyla bu sistemi coşkuyla kullanıyordu. Clemens, Gelnhausen ile Langenstein'a saldırarak Almanların Urbanus'a destek vermesinin intikamını aldı, böylece istemeden de olsa bu adamları konsilci cepheye itti. Kilise içindeki bölünmenin tazelenmesiyle afallayan pek çok din adamının yanı sıra din âlimleri de zıt iddiaların çözüme kavuşması için Genel Kilise Konsilinin kurulabileceğine ve kurulması gerektiğine inanıyordu. Ancak, John Morrall'ın ileri sürdüğü gibi:

1380'ler boyunca iki tarafın da resmî çevrelerinin aklından geçirdiği yegâne çözüm, rakip tarafın kayıtsız şartsız teslim olmasıydı. Bu hedefe sadece kuvvet yoluyla ulaşılabilirdi ve rakip papalar, seküler destekçilerini bu çözüme teşvik etmek için kolaylıkla cömert toprak vaatlerinde bulunabiliyorlardı.²

1394'te Paris Üniversitesi âlimleri *via cessionis*,^{*} yani iki papaya da el çektilmesinden yana olduklarını duyurdu. Aynı sene içinde Clemens vefat edince, bu hedef gerçekleşecekmiş gibi göründüyse de, halefi XIII. Benedictus, papalık makamına yapışmaya sefeli kadar kararlıydı. 1395'te Fransız monarşisi, bölünmeyi sona erdirmeyi kendine hedef edindi. Kral o sene ulusal konsili topladı. Burada büyük çoğunluk, bölünmenin sona erdirilmesinden yanaydı. Fransa'daki durum 1398'de iyice endişe verici hale geldi. Piskoposlardan, ruhbandan ve üniversite temsilcilerinden oluşan bir sinod, XIII. Benedictus'a itaati terk etmekten yana oy kullandı.

Sonuçta taşın altına elini koyan, bir grup kardinal oldu. Bu öncü din adamları, eyleme geçmenin kendi sorumlulukları olduğuna ilişkin samimi bir düşünceyle harekete geçmişti. Kutsal Kardinaller Kurulu'nun her iki taraftan yana olan üyeleri, Kardinal Baldassare Cossa'nın başkanlı-

² John B. Morrall, *Gerson and the Great Schism* (Manchester, 1960), s. 3.

^{*} Bölünmeyi sona erdirmek için çeşitli yöntemler önerilmiştir. Bunlardan *via cessionis*, bölünmeye her iki papanın da makamlarından çekilmesi yoluyla son vermektir; *via facti* ise askeri güç kullanarak ihtilafı sona erdirmektir; *via conventionis*, tarafları müzakereye zorlayarak bir çözüm arama yoluyken, *via concilii* bu çözüme genel konsil çağrısıyla ulaşmayı savunan yöntemdi -ed.n.

ğında Piza'da toplanmayı kabul etti. Bordeaux Başpiskoposu Kardinal Uguccione, kardinalleri temsilen Kral IV. Henry'nin ve İngiliz krallığının üç zümresinin* huzuruna çıktığında, Hristiyan prenslerin bir Genel Konsil toplamaya destek vermekten daha azını yapmaları durumunda, her kardinalin, "istifa yoluyla ya da herhangi makul bir yola başvurarak birleşme işinin peşini bırakmama" yeminini çiğnemiş olacağını belirtti.³ Ne var ki, bu kardinallerin yaptıkları işlere Mamon** da ilham veriyordu; çünkü bölünme, ticaret için kötüydü. Geç ortaçağ dönemine gelindiğinde, kilise makamlarının sahipleri, kendi mülklerinin mali değerleri üzerine titriyordu. Kardinalleri iki kampa ayıran bölünmenin, kilisenin gelirini yarıya bölme etkisi olmuştu. Bu sebeple pek çok kardinal, partizan görüş ayrılıklarını bir kenara bırakıp rakipleriyle bir araya geldi.

Sorunu kendileri çözmeye çalışan kardinaller, kaypak bir zeminde oldukları gerçeğinin bilincindeydi. Konsillerin ve papalığın yetkileri arasında örtülü bir gerilim daima var olmuştu. On ikinci yüzyıldan itibaren Batı'da Roma hukukunun büyük uyanışıyla birlikte kilise esasen monarşiyi kendi yönetim biçimi olarak kucakladı; yasama ve vergi toplama yetkileriyle güçlü bir merkezî yönetim geliştirdi. Kilise hukukçusu Gratianus'un 1140'da ortaya çıkan eseri *Decretum* (Papalık Kararları) papalık monarşisinin temel taşıydı. Bu metnin müteakip tefsircileri, "*decretumcular*" adıyla tanınır. Kendi papalık monarşisi kavramlarını geliştirmek için bu eserden yararlanmışlardır. Bu süreçte Petrus'un makamının kapsadığına inandıkları yetkileri dile getirirken Roma hukuku dilini kullandılar. Roma hukuku dilinde Romalı papa, "prens"e dönüşüyordu. Yetkileri üzerinde fiilen bir kısıtlama yoktu. Bu geleneğe dahil edilen on üçüncü yüzyıla ait bir metinde şunları okuyoruz:

Papa, Petrus'un ve İsa Mesih'in vekilinin halefidir. Yeryüzünde insana değil Tanrı'ya ait bir makamda oturur... Bu sebeple her şeye hükmeder, yargılar... göreve çağrılan papanın kudreti geniştir... imana karşı gelmediği müddetçe, her konuda dilediğini söyleyip yapabilir... Kimse ona, "bunu neden yapıyorsun" diyemez... Onun aklına yatan şey kanun hükmündedir... herhangi bir yasayı feshedebilir... üstü yoktur... herkesin üzerindedir ve kimse onu yargılayamaz.⁴

* Üç zümre: Oratores (dua edenler), Bellatores (savaşanlar), Laboratores (çalışanlar) -ed.n.

† E. F. Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch* (Manchester, 1943, tekrar basım 1963), s. 4.

** Mamon: Bu kelime Matta 6:24'te ("Siz hem Tanrı'ya hem de paraya [Mamon] kulluk edemezsiniz") ile Luka 16:9-13'te geçer ve servet, maddi zenginlik, para veya para kazanma hırsı olarak çevrilmiştir. Mamon paranın, para kazanma hırsının kişileştirmesidir -ed.n.

† Aktaran: Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650* (Cambridge, 1982), s. 14.

Papalığın mutlakiyetçiliğine ilişkin bu cesur değerlendirme karşısında, kilise hukukçularının, yozlaşmış ya da zındık bir papaya karşı halka kendini savunma hakkı tanıdığını da belirtelim; kilise tarihi, *decretum*cuların, Aziz Petrus'un bazı haleflerinin değersiz olduğunu göz ardı etmesini mümkün kılmıyordu. Dolayısıyla on ikinci ve on üçüncü yüzyılın hukuk âlimlerinin yazılarında, hakikatin, baş kadar bedende de olduğuna dair bir kavram görülebilir. Tefsirci Huguccio 1180'lerde şunu yazıyordu:

Her ne kadar Romalı papa zaman zaman yanılğıya düşse de, bu, Roma kilisesinin yanıldığı anlamına gelmez; kilise sırf papadan ibaret değildir, tüm müminlerden meydana gelir; çünkü kilise, müminlerin toplamıdır; Roma'da var olmazsa, Galya topraklarında ya da imanlılar neredeyse orada var olur... zira Petrus'a ve Petrus'un şahsında Evrensel Kiliseye, "imanın asla çökmemelî" denmiştir.⁵

Kilise hukukunun gösterişli dönemi, geç ortaçağ dünyasına muğlak bir miras bıraktı. 1378'de Bölünme uyandırana dek uyku halinde kaldı. Papalığın bölünmesiyle yüz yüze gelindiğinde, kilisede eyleme geçme otoritesine kimin sahip olduğu soruldu. Papalık gidişatı elinde tutarken, konsilcilik ancak kuramsal bir husustu; fakat on dördüncü yüzyılın ikinci yarısının olayları, din adamlarını çaresizlikle eldeki tek seçeneğe başvurmaya itti: Genel Konsil.

Piza

1409 Piza Konsili'nin önemi, yaptığı –minik– işten değil, bunun yerine konsilci ilkelerin dile getirilmesinden kaynaklanır. Kardinallerin aşması gereken ilk engel, papanın rızası olmaksızın konsilin nasıl toplanacağı gibi kafa karıştırıcı bir soruydu. Bölünmenin ilk yıllarında James Orsini, Peter Corsini, Simon de Borsano gibi adamlar konsil fikrini ilk kez yüzeye taşıdıklarında, onları caydıran şey, papalıkça toplanmamış bir konsilin meşruiyetine ilişkin belirsizlik oldu. On dördüncü yüzyılın yaygın anlayışına göre sadece papa, kilise konsilini toplanmaya çağırabilirdi. Buna rağmen bazı muhalif sesler de çıkıyordu. Ockhamlı William (ölm. 1349), bir konsil tanımı getirdi. Bu tanım, sonraki konsil düşüncesi üzerinde etkili olacaktı. Ockhamlı, kriz zamanlarında papalığın rızası olmaksızın konsilin toplanmaya davet edilebileceğini savunuyordu; ama bu düşünce, konsilin üstünlüğü değerlendirmesine vardırılmamıştı.

Piza döneminin en önemli konsilci düşünürleri, Pierre D'Ailly (1350-1420) ile arkadaşı ve talebesi Jean Gerson'du (1363-1429). İkisi de dönemin

olaylarına dahil oldu. Paris Üniversitesi başkanı D'Ailly'nin, VII. Clemens'in doğal halefi olduğuna inanılıyordu. Gerson ise üniversite rektörlüğünde D'Ailly'nin halefiydi. İki adam da kendilerini, bölünmeyi sona erdirmeye adanmıştı. Kilise hukukunda papalığın girişimi dışında konsilin çağrılabilmesine ilişkin pek bir zemin olmadığını bilseler de, bu tür bir konsilin asıl hedefinin, kilisenin "başında ve organlarında" reform yapmak olduğunu savunuyorlardı. *Propositio facta coram Anglicis* adlı bir vaazında Gerson'un savına göre gelenek, eyleme geçmeye engel değildi; kilise konsili, birliği sağlamaya çabalamalı ve bu amaçla, gerekli gördüğü önlemleri almalıydı. Gerson'un savları, kiliseye ilişkin düşüncesini temel alıyordu. Ona göre kilise, "etkisini ve gücünü ilahi tohumdan türetir; o tohum, can veren kan gibi kilisenin bedenine sızar, sıkıca ve ayrılmaz bir biçimde oraya yerleşir."⁶

Müteakip on beşinci yüzyılın bütün konsilcileri gibi Gerson da kilise içi hiyerarşi ile otorite arasındaki ilişkiyi yılmadan savunuyordu: Kutsal Ruh, görünür kilisenin bedenini mesken tutuyor, kararlarını ve işlerini kutsuyordu. İlahi olan makam ile açıkça ilahi olmayan makam sahibi arasında çok önemli bir ayrım yapıyordu. Gerson'un, *De Auferibilitate Papae ab Ecclesia* metninde ileri sürdüğü üzere, İsa, kilisenin gerçek başıydı, kiliseyi asla terk etmezdi, Kutsal Ruh aracılığıyla bedeni inayetiyle dolduruyordu. Bu inayet akışı, kilisenin görünür hiyerarşisinde tezahür ediyordu. Kilise hukuku geleneğine uyan Gerson ve öbür konsilciler, kiliseden, başı ve uzuvları olan beden şeklinde bahsederler. Bedeni canlandıran, kilisenin sakramentleridir ve çeşitli işlevlerini besler. Dolayısıyla beden, organları kutsal olmasa bile kendi kutsallığını sürdürür.

Konsilcilerin hiçbirinin, papalık egemenliğinin ilahi kökenini reddetmek istemediğini anlamak önemlidir; aksine, on beşinci yüzyıldaki feci durum yüzünden bu egemenliği sınırlamak istiyorlardı. Bu, başın (papa) bedenle (kilise) ilişkisine getirdikleri yorumun hedefiydi. Konsil, kilisenin meramını dile getirebilsin diye kilise konsili içindeki çeşitli hiyerarşik kademelerde temsil ediliyordu. Eğer konsil, bir papanın hata yaptığına kanaat getirirse ya da papa, konsilin savlarını reddederse, konsil, kendi kararlarını papaya dayatmaya yetkiliydi. Morrall'ın yorumladığı üzere, Gerson'un yaslandığı asıl sav, gerekli görülen durumlarda olağan kanun maddesinin çiğnenebileceğiydi.⁷ Papayı seçen kardinaller faaliyetlerini bütün kilisenin temsilcileri sıfatıyla sürdürüyorlardı. En üst otorite kiliseydi. Seçim tamamlandığında, bir baş seçmesine rağmen otorite hâlâ bedene aitti. Papa, kilise hiyerarşisinde en yüksek makamı işgal ediyor olabilirdi. Bu sebeple ona usulünce saygı gösterilmeliydi; ama kilisenin bütün bedeninden daha

⁶ Aktaran: Morrall, *Gerson*, s. 80.

⁷ A.g.e., s. 81.

yüce değildi; çünkü İsa'nın otoritesi kiliseye emanetti. Konsilin temsil ettiği kilise bedeni, papaya sınırlamalar dayatmalı, gerekli gördüğünde papa aleyhine harekete geçmeliydi. Gerson, konsilin bu bakımdan eyleme geçmesi gerektiği aşırı durumlara atıfta bulunur: makamın boş kalması, delilik, zındıklık sayılan görüşlere saplanmak, ihtilaflı seçim.

1409'da Piza'da toplanan kardinaller, Benedictus'a ve Gregorius'a sadakatlerini geri çekip Milano Başpiskoposu Peter Filargi'yi papa seçtiler. V. Alexander adını alan Filargi Yunandı, dolayısıyla hem İngilizlerin hem Fransızların kabullenebileceği biriydi. Gerçi iki rakibinin de güçlü destekçileri bulunuyordu. Gregorius, kuzey İtalya'dan ve Almanya'dan, Benedictus ise İspanya kralıklarından destek görüyordu. Fakat Alexander pek hevesli bir reformcu değildi ve ona bağlanan umutlar suya düştü. Ciddi bir reform programı başlatmaktan çekindi. Başka bir kilise konsili çağırılması gerektiğini iddia ediyordu. Piza Konsili sona ermişti, ama, Alexander'ın ömrü kilisenin bir sonraki toplantısını görmeye yetmeyecekti. 1410'da hayata gözlerini yumdu. Bölünmeyi sona erdirmek üzere çağrılan konsil olsa olsa kiliseye üçüncü papayı kazandırmaya yaradı.

Kilisenin Restorasyonu: Piza ve Konstanz Konsilleri

Piza Konsili'ni izleyen yıllarda, kilisede reform çağrısı yapan coşkulu bir koro mevcuttu. Neredeyse tüm din adamlarının farkında olduğu, her düzeyde reform yapma ihtiyacı, papalığın bölünmüşlüğü meselesi yüzünden gölgede kalıyordu. Eğer kilise genelde beden sayılıyorsa, irin toplayan açık bir yarası vardı; bu da *beneficium** sisteminin suiistimal edilmesiydi. Bütün Avrupa'da dinsel makamların satlığa çıkarılması, yani kilise imtiyazlarının, afların, makamların alınıp satılması yaygındı. Servetinin yakışsız bir biçimde dağıtılması kiliseyi çirkin bir duruma sokuyordu; çünkü bir yanda halk, kilisenin hizmetlerine git gide daha fazla para ödemek zorunda kalıyordu, öte yanda ise kilise makamları, ileri gelen aileler için arpalığa dönüşmüştü.

Kilise, papalık konusunda iki taraf için de ölümcül olan bir savaş yüzünden yarılmış haldeyken, doğuda fırtına bulutları toplanıyordu. Jan Hus, 1402'de 3000 kişilik cemaatlerin huzurunda anadilde vaaz vermesi için Prag'da Bethlehem Şapeli'ne atandı. Rahiplerin suiistimallerine ve daha dolaysız bir şekilde kilise makamlarının satılmasına karşı şiddeti git gide artan Çekçe vaazlar veriyordu. 1402-1410 arası dönemde, tam da Piza Konsili döneminde, Hus'un görüşleri giderek radikal bir hal aldı,

* Kilisenin yapılan ve yapılacak hizmetlerin karşılığı olarak örneğin piskoposluk, papazlık gibi bir ruhban makamına kilise mülklerinden tahsis edilmiş toprak geliri veya dirlik (*fe* fi) -ed.n.

bu da aforoz edilmesine yol açtı. Hus'un ateşli vaazları, hiyerarşik kilisenin başarısızlıklarına dikkat çekiyordu. Bohemya milliyetçiliğinin yükselen dalgası sayesinde kilise reformuna yapılan vurgunun karakteri dönüştü. Bu dalga, Hus'u kahraman mertebesine çıkardı. O dalga ancak Hus'un idamının ertesinde Konstanz Konsili'nde büyüyecekti. Husçuluk meselesi, on beşinci yüzyılın kilise tartışmaları üzerine bir örtü çekti. Papalığın, bu zındıkları ezme kararlılığı su götürmezdi, ama hareketin gücü, imparatora ve papaya karşı koymalarını mümkün kıldı. Doğuda yükselen Osmanlı İmparatorluğu tehdidi gibi Husçular, geç ortaçağ kilisesinin güç elde etme siyasetinde sınırları tanımlayan meselelerden biri olarak belirdi.

Konstanz Konsili, on beşinci yüzyılın her önemli kilise olayı gibi, güçlü dünyevi çıkarların müdahalesi sayesinde mümkün oldu. Sigismund, kardeşi Wenzel'in tahttan indirilmesinin ardından 1411'de Kutsal Roma İmparatorluğu tahtına oturdu. Geç ortaçağ dönemine gelindiğinde Kutsal Roma imparatorları teorik olarak Avrupa'nın çok geniş bir bölümüne hükmediyordu; ama aslında nispeten sönük şahsiyetlerdi. İmparatorluğun İtalyan kalbinden uzun süre önce sürgün edilmiş Kutsal Roma imparatorları, kuzeyde Alman prenslerin artan gücü yüzünden kendi topraklarında gerçek otorite kurmaktan mahrum kaldıklarını görüyordu. Sigismund, imparatorluğu şanlı günlerine döndürmeyi arzuluyordu. Papalık skandalını bir fırsat olarak gördü. V. Alexander'ın halefi XXIII. Johannes öncelikle papalığın otoritesini İtalya'da yeniden tesis etmekle ilgileniyordu. Bölünmenin sona erdirilmesine katkısı, rakibi Gregorius'a savaş açmak oldu. Hatta Roma'yı ele geçirebildi. Fakat Napolili Ladislas, Johannes'e gözdağı verdi. Böylece Johannes, Sigismund'dan yardım istedi. Sigismund bu isteği geri çevirmedi. İmparatorun şartları açıktı: Papanın konsil toplaması koşuluyla yardım gönderecekti. Ladislas Ağustos 1414'te öldüğünde, iktidarını pekiştirmek üzere Roma'ya dönmeyi arzu eden papa, konsili toplama sözünü tuttu. Kardinallerin bölünmeyi sona erdirme kararlılığı Papayı konsile katılmaya zorladı.⁸ Kardinal Francesco Zabarella'nın (1360-1417) imparator ile kardinallik arasında itinayla yürüttüğü müzakereler, Konstanz Konsili'ni doğurdu.

XXIII. Johannes sonuçta Konstanz'a geldi, hatta açılış oturumunda vaaz verdi. Rakipleri görevi bırakırsa kendisinin de papalığı bırakacağına söz vermesi, İmparator Sigismund'un, onun ayağına kapanmasına ve "Tanrıya Övgü" ilahisinin okunmasına sebep oldu. Fakat Johannes, göze çarpan biriydi. Konsilin liderleri, kilisenin yenilenmesine önderlik edecek manevi nitelik-

⁸ Jacob, *Essays*, s. 6.

lere pek de sahip olmayan bu kavgacı papadan kurtulmak istiyordu. 1414'te açılan konsili, çeşitli papaların gücünü sınırlamak için sinsi tezgâhlara başvuran kilise saflarından ziyade uluslar tertiplemişti (İtalya, Fransa, İngiltere, Almanya ve 1416'dan itibaren İspanya). El kaldırılarak oy verilse, genelde Johannes'ı destekleyen İtalyan piskoposların ağırlıkta olması yüzünden, istenmeyen bir sonuç çıkabilirdi. Oylamayı ulusların yapması sayesinde, Johannes'in göreve devam etme şansı azdı.

Konsilci hareketin yükselişinde Sigismund'un oynadığı elzem rol, 1414'te konsili toplamakla sınırlı değildi. Ertesi sene XXIII. Johannes, ilk istifa teklifinin ardından, Sigismund'un rakibi Avusturya kralı Habsburglu Friedrich'le birlikte komplo kurmaya başladı. Yalan dolanı gün yüzüne çıkınca, sıradan asker gibi giyinen Johannes komşu İsviçre şehri Schaffhausen'e kaçtı; kardinallik makamındaki destekçilerine, konsili terk etmeleri için yakardı. Bu, belirleyici bir andı. Konsilin gücü sınına-caktı. Konstanz'daki konsil papaya karşı harekete geçip geçmemeye karar vermek zorundaydı. Kardinallerin çoğu, konsili lağvetme yanlısıydı, ama Sigismund sağlam durdu. Tüm imparatorluk simgelerini takmış halde 26 Mart 1415'te genel kurulda boy göstererek desteğini ortaya koydu. Aynı zamanda bu, krizin ortasında konsile hitap eden Jean Gerson'un parladığı andı. Bu nutuk, konsilci ilkelerin açık ilanıydı. Meşru yollarla toplanan konsilin papaya ihtiyacı yoktu. Gerson, papaya, "ikinci baş" sözüyle atıfta bulundu, kilisenin bu baştan ayrılabilceğini söyledi. Kilisenin Genel Konsili:

meşru otoriteyle herhangi bir yerde, bütün Katolik Kilisesinin her hiyerarşik zümresinde toplanır. Dinleyicilere hitap etmek isteyen, Kilisenin iman ve ahlak açısından hakça düzeniyle ilişkili şeylerin yararlı bir şekilde ele alınması ve düzenlenmesi amacını taşıyan hiçbir imanlı kişi dışarıda bırakılmaz.⁹

Nutuk, konsilci ilkenin teyidiyle bitiyordu: "Taşra konsillerinin toplanmasıyla birlikte Genel Konsilin sürekli toplanması buyurulmadığı takdirde, Kilisenin elinde genel reform için etkili vasıtalar yoktur."¹⁰

Nutuk, kardinalleri Johannes'in aleyhine döndürdü, Mayıs 1415'te tahttan indirilmesine yol açtı. XII. Gregorius namuslu davranarak Temmuzda istifasını sundu. Sadece dik başlı XIII. Benedictus kalmıştı. Sigismund, Aragon'a gidip Benedictus'un tahttan feragatini müzakere ederek yine kilit bir rol oynadı. Müzakereler başarılı geçti ve Aragon kralı Fer-

⁹ Bu nutkun başlığı: *Ambulate dum lucem habetis* ("Işığın yolunda yürü, ışığa kavuşacaksın"). Aktaran Morall, Gerson, s. 96.

¹⁰ A.g.e., s. 97.

dinand, kendi topraklarında Benedictus'a desteğin geri çekilmesini buyurdu. Bu iş fiilen, üç papanın sonuncusunun ayağını kaydırarak, seçimin yolunu açtı. Fakat konsil adına Sigismund'un çabalarının, hem hayırlı hem zararlı olduğu görülecekti. Aragon'daki müzakereler sırasında Sigismund, Fransa ile İngiltere'nin savaşındaki tarafsız tutumunu terk etti; İngilizlerin müttefiki olduğunu açıkça beyan etti. Bu duyuru, Konstanz Konsili'ne nifak tohumları ekti. İmparatorun eylemlerine öfkelenen konsildeki Fransızlar, papalık sarayı mensubu İtalyanlarla ittifak kurdu. Bu birleşme sonucunda, 1417'de V. Martinus papa seçildi. Konsil, bölünmeyi sona erdirerek bütün Hristiyan Batıda birliği tekrar kurmayı başarmıştı; fakat bunu sağlayan vasıtalar –papalık ile seküler yönetimler arasında anlaşmaya varılmasının çarpıcı etkisi– sonuçta konsilci hareketi mağlup edecekti.

Konstanz'daki konsil ileri gelenleri, Johannes'in hiddetli tutumunun yarattığı husumet sayesinde inisiyatif ele geçirip konsilci kuramın ikna edici bir beyanını ilan ettiler. Meşhur kilise kanunu *Haec Sancta*, 6 Nisan 1415'te Konsilin beşinci oturumunda yayımlandı:

Konstanz kutsal sinodu... Kutsal Ruh bünyesinde yasaya uygun şekilde toplandı, Genel Konsili oluşturdu. Katolik Kilisesini temsil ediyor ve yetkisini doğrudan İsa'dan aldığını, papa dahil hangi kideden ya da unvandan olursa olsun herkesin, imanla ilgili konularda, bölünmenin bitirilmesinde, Kilisenin başının ve üyelerinin reforma tabi tutulmasında bu sinodla birlikte hareket edeceğini ilan eder. Papa dahil hangi koşuldan, kideden ya da unvandan olursa olsun, yukarıda belirtilen meselelerde ya da ilişkili meselelerde bu kutsal Konsilin ya da yasaya uygun şekilde toplanan herhangi bir Konsilin hazırladığı ya da hazırlayacağı emirlere, kanunlara, yönetmeliklere, talimatlara isyan edip uymayan herkesin (aklı başına gelmezse), hak ettikleri tövbe yaptırımlarına maruz kalacağını, usulünce cezalandırılacağını, hatta ihtiyaç görülürse başka yasal yaptırımların da uygulanacağını ilan ediyor.¹¹

Pek çok bakımdan *Haec Sancta*, on beşinci yüzyıl konsilciliğinin en önemli bildirgesiydi ve etkisi, bir sonraki yüzyıl boyunca hissedilecekti ve müteakip tüm konsil faaliyetlerinin ve düşüncelerinin altyapısını oluşturdu. *Haec Sancta* olağanüstü ihtilaflı bir belgeydi: Konsilcilerin arasında pek çok kişi, bunu ancak çekinceyle destekliyordu; çünkü sonuçta kilise içinde konsilden ziyade kardinaller nihai otorite olacaktı. *Haec Sancta* kanunu ardından Ekim 1417'de *Frequens* kararnameleleri geldi. Birincisi,

¹¹ Aktaran Denys Hay ve W.K. Smith (ed.), *Aeneas Sylvius Piccolomini, De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II* (Oxford, 1967), s. xiii-iv.

konsillerin üstünlüğünü belirtirken, ikincisi, yeni onarılan papalığı, o konsillerin düzenli toplanması şartına bağlıyordu:

Genel Konsiller, gelecekte sık sık toplanacaktır. Sıradaki toplantı beş yıl sonra tertiplenecektir. İkincisi, ondan yedi yıl sonra, daha sonra da on senede bir toplanacaktır. Papa, gerek görüldüğünde ve kardinallerin rızasıyla bu araları kısaltabilir, ama hiçbir suretle bu süreyi uzatamaz. Konsilin sona ermesinden bir ay önce papa, Konsilin rızasıyla, gelecek Konsilin toplanma yerini belirleyecektir; bu işi papa halletmezse, toplanma yerine Konsil karar verecektir.¹²

Konstanz Konsili, on beşinci yüzyılın başında kilisenin başına bela olan ana sorunlarda bir parça ilerleme kaydetti: Papalık bölünmesini çözüme kavuşturdu, kilise içinde en berbat mali suiistimallerin bazılarını ortadan kaldırdı, *curia*'nın işleyişinde reform yaptı, Fransiskan ve Benedikten tarikatları içinde reformları teşvik etti, Gözetenler Hareketi'ne can verdi. Fakat bu başarılar, konsilin eyleme geçmekte başarısız olduğu alanlarla karşılaştırılarak değerlendirilmeli. Çözüme kavuşmayan en belirgin mesele, *annates* vergisiydi. Bunlar, papalık gelirinin çok önemli bir kısmını oluşturuyordu. *Annates* vergisi, yani ilk mahsul, *beneficium*'un ilk yıllık geliri üzerinden papaya ödenen vergiydi. Bu verginin ödenmesi, bütün Avrupa'da Roma karşıtı bir his yarattı. On beşinci yüzyıl boyunca Avrupalı prensler, bu parayı kendi topraklarında tutma peşindeydi. Keza konsil, dinsel makamların satılması konusunda kılını bile kıpırdatmadı. Konsil, sade vatandaşların kiliseye yönelttiği itirazı göğüslemekten acizdi. Bütün Avrupa'da, özellikle de imparatorluk topraklarında kiliseye, sahip oldukları kilise makamlarına sıkı sıkıya yapışmış soylu aileler egemendi. Kilise unvanları ve daha önemlisi mali imkânlar, yarı okuryazar, şiddet düşkünü, baskıcı oğullarına bahşediliyordu.

Ruhban arasındaki durum daha iyi değildi. Birden fazla makama sahip olma, dinsel makamların satılması ve metres tutma yaygındı. *Beneficium* sisteminin çöküşü, pek çok bölgede kilise makamlarının mülklerini kaybetmesi, kimsenin bu makamları doldurmak istememesi anlamına geliyordu. Bu sorunların hiçbiri, sadece kilisedeki yozlaşmanın belirtisi değildi; on

¹² A.g.e., s. xv.

* Gözetenler Hareketi (The Observant Movement): Avrupa'da 1400 yılı civarında kök salan ve yüz yıl kadar süren bu reform yanlısı hareket, adından da anlaşılacağı üzere (*obervantia/observantia regulae*: kuralları gözetenler) havariler döneminin saf başlangıcına dönmeyi, dini kurallara sıkı sıkıya riayet etmeyi ve böylece dini yozlaşmalara karşı koymayı amaçlıyordu. Tarikatlarda, dini kurallarasadakatten ayrılmanın yol açtığı yozlaşma onları harekete geçirmişti. Bu reformcu hareket, ortaçağın en önemli dini kişiliklerini yaratmıştır: İtalya'da Sienalı Catherine, Girolamo Savonarola, Capistranolu Giovanni, Sienalı Bernardino; İspanya'da Francisco Jiménez de Cisneros; Almanya'da genç Martin Luther -ed.n.

beşinci yüzyılın ilk yarısında Avrupa toplumunun daha derinlerde yatan doğasını yansıtıyordu. Feodal yapılar, Kara Ölümün etkilerinden toparlanmaya çalışan bir topluma hâlâ şekil veriyordu. Örneğin, birden fazla makama sahip olma sorununun derin kökleri, geç ortaçağ'da Avrupa'nın ekonomik ve demografik alایشımına uzanır. Bazı yerlerde *beneficium*'lar öyle mütevazıydı ki birden fazla makama sahip olma, yegâne hayatta kalma vasıtasıydı.

Tarihçilerin betimlemesine göre Konstanz Konsili, reforma gerek kalmadan birliği sağlamıştır. Konsil, papalıkla uzun soluklu ilişkisini belirlemeyi başaramadı. Konstanz konsilcileri, olağanüstü bir dönemden görev yaptıklarına inanıyorlardı; *Haec Sancta* ve *Frequens* kararnamelerinde, konsillerin, kilisenin önemli bir parçasını oluşturması gerektiği saptamasını yaptılar. Fakat konsilin ileri gelenleri, egemenliğin konsilci biçimi ile papalık biçimi arasındaki eski çelişkiyi çözüme kavuşturamadı. Konsilin papayla birlikte çalışacağı varsayılıyordu ama işbirliğinin nasıl olacağı açıkça belirtilmemişti. Konstanz, bölünmeyi giderdi, ama kilisenin üstünlük rekabetine girmiş iki vizyonu olduğu gerçeğinin üzerini örtememişti. V. Martinus başlangıçta konsille işbirliği yapmış olsa da, sorunun derinliği, Rönesans papalığı ile Kilise Genel Konsili arasında nükseden savaş sayesinde açığa çıkacaktı.

Konstanz Konsili'nin sona ermesiyle birlikte, papalık ile konsilcilerin arasındaki kaçınılmaz ihtilaf şekillenmeye başladı. Seçilmesini konsilin çabasına borçlu olan V. Martinus, konsilci ilkelerden tiksiniyor, papaların konsillere tabi olması fikrini hiçbir suretle kabul etmiyordu. Mali, idari ve dış politika alanlarında papalığın talihini düzelterek çok iş başarmış son derece yetenekli biriydi. *Frequens*'e bağlılığı tamdı, ama istikrarsızdı; 1423'te Pavia'da bir konsil çağırısı yapılmıştı, fakat hiziplerin yarattığı bölünme ve salgın hastalıklar yüzünden katılım düşük kaldı. Pavia'daki tartışmalar, Konstanz'daki zafere rağmen, konsilin üstünlüğü ilkesi konusunda birçok önemli din adamının zihninin net olmadığını düşündürüyordu. Son çare olarak yapılanlar, normal şartlarda ille de kilisenin hayrına olacak anlamına gelmiyordu. V. Martinus, uzak durarak ve konsili yazın Siena'ya kaydırmayı yeğleyerek, konsil hususunda istekli olmadığını göstermişti. Konsil nihayet 1424 baharında tavsadı. Bir sonraki konsilin 1431'de Basel'de toplanacağına karar vermek dışında pek bir iş başaramadı.

Basel Konsili: Kilise Bölünüyor

Eylül 1431'de Basel Konsili açıldığında durum oldukça farklıydı. V. Martinus o sene öldü. Yerine Venedikli IV. Eugenius geçti. Yeni papa, konsil-

ciliğin daha da azılı bir muhalifiydi. *Haec Sancta* ile *Frequens*'in etkisi, papalığı, mutlak hükümdarlık yerine sınırlı monarşiye dönüştürmek olmuştur. Papaların boyun eğmesi gereken yazılı bir anayasa, hatta papalık siyasetleri aleyhine başvuruların yapılabileceği bir Kilise Genel Konsili var olacaktı. Denys Hays'ın yazdığı üzere:

Papaların genel olarak kiliseye hükmetmekle kalmayıp kendi Papalık Devletine de hükmettiği ruhani ve dünyevi yaptırımların ilginç karışımı, bu sebeple lağvedilme tehdidi altındaydı. Hükümdar vasfı taşıyan papa, en değerli diplomasi silahlarının çoğundan yoksun kalmıştı.¹³

On beşinci yüzyılda Rönesans papalığının yeniden tesisi, İtalya'nın ortasında Papalık Devleti üzerinde yine denetim kurulmasıyla doğrudan bağlantılıydı. Rönesans döneminin olağan hükümdarları gibi faaliyet gösteren papalar (V. Martinus'tan itibaren), yönetimi merkezileştirerek, vergileri daha verimli toplayarak, askerî hünelerlerini artırarak kendi topraklarında otoritelerini pekiştirmeye yöneldi. Konsilcilerin aklından geçirdiği, papalık makamının içini boşaltma hamlesi, papalığın kurum vasfını kesinlikle yok ederdi. Eugenius bunun gayet farkındaydı. Dolayısıyla ana hedefi, Basel Konsili'nin ilerleme kaydetmesini engellemektir.

Basel Konsili, on beşinci yüzyıl ortasının sert rüzgârlı havasında bir o yana bir bu yana savruluyordu. Uzaktaki olaylar, özellikle doğuda yaşananlar, konsilin akıbetinde hayli belirleyici oldu. Husçu savaşların seyri çok kötüydü: Kilisenin ve imparatorluğun hamiliğinde düzenlenen dört haçlı seferi de zındık Bohemyalılara diz çöktüremedi. Ağustos 1431'de Kardinal Cesarini Nürnberg'den ayrıldı. Bizzat İmparator Sigismund, şehrin kapısına kadar Cesarini'ye eşlik etti; Cesarini, Husçu önder Büyük Prokop'un üzerine yürüyecek imparatorluk askerlerinin başındaydı. İmparator askerleri Domažlice yakınlarında ormana girdiklerinde, Husçuların hepbir ağızdan söylediği "Sizler Tanrı'nın Savaşçılarısınız" adlı kan donduran şarkıyı duydular.¹⁴ Dehşete kapılan askerler kaçtı. Husçuların süvarisi onları kılıçtan geçirdi. İmparatorluk ordusunun arta kalanı neye uğradığına şaşırmış bir halde Nürnberg'e dönene dek bozgun sona ermedi. Kardinal bu kıyımı sağ salım atlattı; ama *manteletta*'sını,¹⁵ altın haçını ve haçlı seferinin elçisi olarak atandığını gösteren papalık feramanını kaybetti. Cesarini, bu aşağılanmaya rağmen Husçularla iletişimi-

A.g.e., s. 209

¹⁴ Bu anlatımın alındığı yer: Gerald Christianson, *Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431-1439* (Stuttgart, 1979), s. 21-25.

¹⁵ *Manteletta*: Roma Katolik Kilisesinde kardinallerin, piskoposların ve giydiği kolsuz cüppe.

mi açık tutmak amacıyla Eugenius'tan konsili tanınmasını istedi. Doğuda Husçuların gücü göz ardı edilecek gibi değildi. Konsilin ifade ettiği, Husçularla müzakere etme arzusu, Bohemya tahtını çok isteyen İmparator Sigismund'un konsile sunduğu yardım teklifini açıklar.

Basel'deki konsilin üzerine düşen başka bir gölge ise doğuda yükselen Osmanlı tehdidiydi. Türklerin baskısını hisseden, Batıda umutsuzca destek arayan Bizans İmparatoru, on birinci yüzyıldan beri var olan doğu ile batı kiliseleri arasındaki bölünmeyi çözüme kavuşturma isteğinin işaretini verdi. Eugenius, Yunanların Bologna'daki konsile katılma heveslerine, *Quoniam alto* (18 Aralık 1431) başlıklı fermanında atıfta bulunur. Ferman, konsili Basel'den daha uygun topraklara taşımının gerekçesi olmuştur. Eugenius'un İtalyan yarımadasında bizzat yaşadığı güçlükler –zira Colonna gibi güçlü Roma aileleri onun ezeli düşmanlarına dönüşmüştü– onu, Basel'le baş edemeyecek zayıf bir konuma itmişti. Bu sayede konsil, açıldığı kritik 1431-1432 yıllarında papalık muhalefetine direnebildi.

Basel Konsili'nin yapısı, ulusların örgütlediği Konstanz Konsili'nden farklıydı. Basel'de dört heyet vardı. Her biri belirli bir konuyla ilgileniyordu (iman, barış, reform, genel işler).¹⁵ Her heyeti, uluslardan (Fransa, İtalya, İspanya, Almanya; İngiliz ulusu yoktu) eşit sayıda üye oluşturuyordu, üstelik farklı kademelerden ruhban içeriyordu. Konsilin karmaşık niteliği, heyetlerin kurulma usulünden bellidir. Bir mesele hakkında heyetler arasında fikir birliğine varılırsa, konsilin genel kuruluna getiriliyor, olay Basel katedralinde büyük bir liturjik törenle tamamlanıyordu. Konsilin en kayda değer yanı, üye yelpazesinin genişliği idi. Piskoposlar değil, daha alt kademe ruhban ağırlıktaydı. Üstünlük iddiasında bulunan Basel Konsili, idari kurullara, mahkemeye, *curia* örgütlenmesine sahipti. Yapısının ve karar alma sürecinin karmaşıklığı, neden çabukcak kendini çıkar çatışması içinde bulduğunu anlamamızı mümkün kılıyor.

Kardinal Cesarini'nin önderliğinde Basel Konsili'nin ilk yılları, konsilin üstünlüğüyle ilgili cesur beyanlardan oluşuyordu. *Haec Sancta* ve *Frequens*, Eugenius'un destekçilerinin öne sürdüğü kilise kanunu savları aleyhine yeniden değerlendirildi. Papa V. Martinus, ölümünden haftalar önce Cesarini'yi konsilin başkanlığına atamıştı. Cesarini, papalığa sadakat ile konsilciliğin güvenilirliğine saygıyı birleştirmeyi denedi; ama konsilin ileri gelenleri, papalık muhalefetine tepki gösterince, konsilin giderek büyüyen radikal doğasına diremedi. Konsilci hareketin radikalleşmesindeki bir sonraki adım 1434'te geldi. O sene Eugenius, Cesarini'yle eşbaşkanlık yapacak üç elçiyi Basel'e atayarak, konsil üzerinde denetim kurma girişimin-

¹⁵ Basel Konsili'nin yapısının izahı ekseriyetle şu eserde: Hay ve Smith, *Aeneas Sylvius*, s. xv-xvi.

de bulundu. Konsil bu papalık elçilerini reddetti, kendi önderlerini belirlemeye tek başına yetkili olduğunu savundu. Bu olay, konsilci düşüncenin daha ileri bir aşamaya geçtiğinin önemli bir işaretiydi.

Konstanz'daki ana ilke, iktidarın papa ile konsil arasında bölünmesiydi. Konsil acil durumda devreye girecekti. Basel'de ise konsilin engellenemez kudreti ilan edildi. Konstanz'ın aksine Basel Konsili, belirgin şekilde papalık karşıtıydı; Basel'in papazlarının aklında Eugenius'la uzlaşmak yoktu. Dolayısıyla radikal bir yolda ilerliyorlardı. Anthony Black'in tespit ettiği üzere, "kilisenin merkezi yönetimini Roma papalığından [gezici] konsile aktarma yolunda bilinçli bir girişimdi."¹⁶

Konsilci dönemin en büyük fikrî başarısı olan Nikolaus von Cusa'nın *De concordantia catholica* [Katolik Uyum Üzerine] isimli eseri, çalkantılı 1433-1434 yılları sırasında boy gösterdi.¹⁷ Bu çalışma sırf kuramsal bir inceleme değildi. Cesarini ve Aeneas Sylvius Piccolomini (ileride Papa II. Pius) dahil, kilisenin papalık ve konsilci görüşlerinin nihai uyumuna inanan bir grup insanın son ve en etkileyici ifadesiydi. Nikolaus, konsilin, papadan üstün olduğu ilkesini beyan ediyordu; ama hayli dolambaçlı bir şekilde:

Dolayısıyla Petrus nasıl havarilerin prensiyse, Romalı papa da piskoposların prensidir; zira piskoposlar, havarilerin halefidir. Bu mevzuda azizlerin neredeyse sonsuz sayıda metni vardır. Müminlerin kilisesinde tüm insanlar bu hükümdarlığa tabidir; çünkü o hükümdar, söz konusu ordunun komutanıdır; tıpkı İmparator Leon'un Theodosios'a yazdığı gibi: "Kadim geleneklerin, herkese hükmeden rahip unvanı bahsettiği, Roma şehrinin en kutlu piskoposunun, iman meselelerinde hüküm verme yetkisi vardır." ... Fakat iman meselesini Romalı piskoposun iradesi daima tek başına tanımlamaz; zira o da zındık olabilir; bu konu hakkında aşağıda daha fazlasını anlatıyoruz. Aslında, iman meselesiyle ilgili kararlarda öncelik hakkına sahip olmasının nedeni, Katolik Kilisesi Konsiline tabi olmasıdır.¹⁸

Nikolaus von Cusa'nın, papalığın yetkileri ile konsilin yetkileri arasında ince bir denge kurması, bu iki kurum arasındaki bölünmeden duyduğu endişeyi yansıtıyordu. 1530'ların ilk yarısında bölünme iyice göze çarpıyordu. Söz konusu ihtilaf, Nikolaus von Cusa'nın temel ilkesine, yani ilahi iradenin uyum ve rıza vasıtasıyla dünyada tezahür ettiği ilkesine (*Concordantia catholica*'nın temelinde yatan inanç buydu) zarar veriyordu. Nikolaus von

¹⁶ Anthony Black, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Council of Basle* (Londra, 1979), s. 56.

¹⁷ Bu çalışma, yorumlar ve notlar eşliğinde mükemmel bir günümüz çevirisiyle mevcuttur. Paul E. Sigmund (ed.), *Nicholas of Cusa, The Catholic Concordance* (Cambridge, 1991).

¹⁸ A.g.e., s. 42-43.

Cusa dünyevi hiyerarşilerin, ilahi hiyerarşilerin yansıması olduğuna ilişkin görüşlerini ifade ederken, Yeni Plantocu düşüncenin derin madeninden faydalandı. Onun nazarında kilisenin restorasyonu, dünyevi hiyerarşileri uhrevi biçimleriyle aynı hizaya getirmek suretiyle aralarındaki uyum onarılarak sağlanabilirdi. Kilise, “kurumlar hiyerarşisi”ydi, her birinin kendi temsilcileri mevcuttu. Yerel kiliseler bir araya gelip vilayet sinodlarını oluşturuyorlardı. Vilayet sinodları ulusal sinodları meydana getiriyor, tüm vilayetler ise Genel Konsili oluşturuyordu.¹⁹ Her biri kendi bütünlüğünü muhafaza etmekte, ama, temsil yetkisiyle bazı yetkileri kişilere veriyorlardı. Cusa'nın deyişiyle, papa, kilisenin “ıslah ve terbiye edilmesi” için yetkilendirilmiştir; papa ile konsil işbirliği içinde çalışması ideal durumdur; fakat ikisi ihtilafa düşecek olursa, konsilin hükümleri yeğlenir.²⁰

Bu zorlu dönem sırasında konsil, Husçularla uzatmalı müzakerelere girişti. 1434'e gelindiğinde, ciddi mesafe katedildiğinin emareleri vardı. Husçuların gözünde asıl mesele, iki cins komünyonun varlığıydı (ekmek ve ayın kadehi). Eugenius, Bohemyalı zındıklarla ilişki kurmayı reddederken, konsil onlarla müzakerelere koyuldu; ama bu dönemde konsil bir kez daha İmparator Sigismund'dan önemli bir destek gördü. İmparator 1433-1434'te yedi aylığına Basel'de konakladı. Konsilin kurucuları ile imparatorun ortak yanı çoktu: bölünmeden nefret etmek, Husçularla uzlaşma ihtiyacı, kilisede acil reform yapma niyeti.²¹

Konsil, imparatorun ayrılışını müteakip dönemde gündeminde epey ilerleme kaydetmiş gibi görünüyordu. Eugenius'un memlekette önüne çıkan zorluklar hiç şüphesiz durumu güçleştiriyordu. Roma halkı 29 Mayıs 1434'te papaya karşı ayaklanıp onu Floransa'ya kaçmak zorunda bıraktı. Basel Konsili'nin önderi Kardinal Cesarini'nin, reform programına kalkışması bu döneme rastlar. Basel Konsili papazlarının şevki etkileyiciydi: nizami piskoposluk bölgesi ve taşra sinodlarının şart koşulması, zındıklığın yok edilmesi ve makam satma uygulamasının kaldırılması, ruhban ahlaksızlığının denetim altına alınması, keşişlerin ikametini ve vaaz kalitesini iyileştirmek.²² Ruhbanın evlenme yasağı şartı onaylandı. Piskoposlara, metres tuttuğundan şüphelenilen rahiplerin evini arama yetkisi verildi. Konsil, 1435 yazında ibadette reform yapılmasını teklif etti. Misal ayininde rahiplerin Amentüyü ve Rabbin Duasını eksiksiz bir şekilde terennüm etmesini, sessiz okunan duaları sesli okumalarını, kiliselerde ve mezarlıklarda gösterilerin, dansların ve her türlü şenliğin yasaklan-

¹⁹ Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought*, s. 69.

²⁰ A.g.e., s. 20.

²¹ Christianson, *Cesarini*, s. 123.

²² A.g.e., s. 133.

masını dayattı. Konsil, dikkatini Kutsal Kardinaller Kurulu'na da çevirdi. Kardinal sayısını yirmi dörtle sınırladı. Her birinin teoloji ya da hukuk alanlarında derecesi olması şartını getirdi. Kardinallerin evlerinin boyutu da sınırlandı. Cesarini idaresinde reform yasaları, papalığın önceliğini tanımayı sürdürüyordu; ama yine de papalar, Konstanz ile Basel'in kararlarını savunmaya mecbur tutuluyordu. Papalık, Roma'yı ve Papalık Devleti'ni titizlikle yönetecek, yakınlarını kayırma lekesi taşımayan kardinaller atayacaktı. Fakat Basel reformlarının en ihtilafı, 1435'te *annates* vergisinin kaldırılmasıydı. Konsil, makama atanma, papazlık ya da herhangi bir makam için *annates* ya da "ilk ürün" mazeretiyle alınan tüm ücretleri yasaklayan beyanı 3 Haziran 1435'te onayladı.²³

1435'te talihi yaver giden Eugenius, *annates* vergisiyle ilgili bu karar aleyhine acı bir saldırı başlattı. 1437'de *Doctoris gentium* başlıklı fermanı yayımladı. Basel Konsili'ni doğrudan hedef aldı. Konsili Ferrara'ya taşıdı. Arka plandaki mesele, Yunanlarla müzakerelerdi. Konsilin doğudan gelen heyetle görüşmelerine Cesarini önderlik ediyordu; fakat Bizanslı kilise önderlerinin, kuzey Avrupa'daki saldırgan din adamlarıyla muhatap olmaya pek ilgi duymadığı açıklığa kavuştu. Kasım 1437'de Bizans imparatoru, patrikler ve piskoposlar, papanın tedarik ettiği gemilerle Konstantinopolis'ten İtalya'ya yelken açtı. Bu, Eugenius açısından büyük bir zaferdi, üstelik konsilin itibarını epey zedeledi. Kardinal Cesarini ile Kardinal Cusa'nın 1437'de papalık tarafına geçmesinde bu mesele önemli rol oynadı. Basel'deki kurucuların yeterince sorunu yokmuş gibi, 1436'da Husçularla yapılan barış, Kutsal Roma İmparatoru'nun konsile duyduğu ilgiyi azalttı.

1437'de konsil ile Papa IV. Eugenius arasında kesin kopuş yaşandı. Papa, konsili önce Ferrara'ya, ardından Floransa'ya taşımış, böylece kilise içi bölünmeyi tazelemişti. Konsil, önde gelen pek çok ılımlı ismin ayrılması yüzünden radikallerin eline geçti. Fakat konsilin hâlâ güçlü destekçileri mevcuttu, en kararlısı da Fransız monarşisiydi. Fransız kilisesi, 1438'de *Pragmatique sanction de Bourges* fermanında Basel'in reform yasalarını benimsedi. Konsilde Fransız nüfuzu, papalık karşıtlığının yükselmesinden belliydi. 1437'de Cesarini'nin ayrılmasıyla birlikte, Basel'de en önemli sesler, Palermo Başpiskoposu Niccolo de Tudeschi (Panormitanus) ve Juan de Segovia'ydı. Tudeschi, 1439'da IV. Eugenius'un azliyle sonuçlanan, radikal konsilcilerle hararetli tartışmalar sırasında, konsili, bu sert adımı atmaya ikna etmeye uğraştı. Fakat konsil başka bir papa seçince (V. Felix), karşı-papadan kardinal başlığını almak için Basel'e döndü. Öte yandan Se-

²³ A.g.e., s. 139.

govia, papayı azletme peşinde koşan kuvvetlere öncülük etti. Konsilin gem vurulmamış üstünlüğünü savunuyordu. Seküler hükümdarların desteğini ararken konsil adına bıkip usanmaksızın çalıştı.

IV. Eugenius'un 1439'da konsil tarafından azledilmesi, ciddi bir hesap hatasıydı. Aynı sene papa, Floransa Konsili'nde, Yunan ve Latin kiliseleri arasındaki bölünmenin sona ermesi gibi görünen bir sonuca ulaştı. Konsilciler –Yunanlarla müzakerelerinde başarısız olmuşlardı– buna cevaben ancak yeni bir bölünme teklifinde bulundular; ayrıca papanın başarısının ardından sesleri nispeten keskin çıkmaya başladı. Konstanz'da sona eren bölünmenin hatıraları Avrupa'yı hâlâ öyle sarsıyordu ki yeni bir tanesinin dehşetine katlanılamazdı. Eugenius, Avrupa'nın seküler hükümdarlarıyla tek tek uzlaştı, sistemli olarak konsili destekten yoksun bıraktı. Papa V. Felix yalnızca Almanya'da coşkuyla destekleniyordu; fakat orada bile elektör prensler ve hükümdarlar, konsilin davasından uzaklaştı. 1440'ların ilk yılları, Basel'de kalanlar için karşılıklı suçlamalarla dolu acı bir hasat getirdi. Yavaş yavaş azalan siyasi desteğin yanı sıra şehir surları içinde acımasız rekabet kol geziyordu. Papa V. Felix'in bile konsille ilişkileri çok zayıftı. 1443'te son oturumdan önce şehri terk etti; 1449'da makamından feragat etti. Konsilin papazlarından geriye kalan küçük bir grup Lozan'a taşındı. Burada Basel Konsili resmen kapatıldı ve 1447'de IV. Eugenius'un ardından V. Nicolaus papa seçildi.

Konsiller Çağının Ardından Konsilcilik

Basel Konsili'nin nispeten hazin sonu, pek çok tarihçinin nazarında konsilciliğin "klasik çağı" olan devri kapadı. Aslında, bir daha hiçbir konsil papalık otoritesine bu kadar kuvvetle kafa tutamadı. Fakat hikâyenin sonu hiçbir suretle bu kadarla sınırlı değildir. Konsilci hareketin yenilgisi, karmaşık bir tarihsel olaydır. Papalığın yeniden canlanması hiç şüphesiz büyük bir etkendi; ne var ki bu kadarı, hikâyenin tümünü anlatmaya yetmez. Bizzat Rönesans papalığının yükselişi, ağır bedele mal olmuş bir zaferdi; çünkü Basel Konsili karşısındaki zaferine rağmen, otoritesi sadece İtalyan yarımadasıyla sınırlıydı. Birçok din adamının ve siyasetçinin gözünde, otorite kurmak acil bir ihtiyaçtı. Skolastisizmin teoloji dünyası, nominalizm ile realizm* gibi iki rakip ekole ayrıştı; fiilen bütün Avrupa

* Realistler ortaçağın Platoncularıydı. Platon'un idealar kuramına göre, tümeller, yani genel kavramlar birer varlıktır. Platon'a göre idealar, asıl gerçekliklerdir. Idealar değişen varlıkların değişmez varlık sebepleridir. Idealar duyulur değil, düşünüldür gerçekliklerdir, yani idealar hem her türlü oluşun sebebidir hem de oluşa ilişkin her türlü bilmenin ilkesidir. Realistlere göre nesne ile adı özdeştir. Nesnenin özü doğrudan onun adı üzerinden öğrenilebilir, başka bir

savaşa sürüklendi; Konstantinopolis nihayet 1453'te düştü; salgın hastalıklar yığınla can almaya devam etti. Konsilcilik bir krizden türemişti. Din adamları, korkunç bir sorunu çözme yolunda gelenekten ayrılmaya hazırды; ama iktidarın tek kişinin eline geçtiği egemenlik düşüncesini sonunda benimsediler. Son on yılında Basel'de kabul edilen radikal görüşler, ki meşru yollarla seçilmiş papanın azledilmesiyle başlamıştı, gördüğü desteği elde tutmasını imkânsız kılacak kadar karanlık hatıralar yarattı. Konsilcilik, bölünmeyle ilişkilendirilir oldu. On beşinci yüzyılın konsilciliği hiç şüphesiz üniversiteleriyle, loncalarıyla, toplumsal zümreleriyle geç ortaçağ Avrupa toplumunun kurumsallaşmış yanını yansıtıyordu; ne var ki kilisenin yönetim biçiminde bu kurumların nasıl kalıcı bir yere sahip olacağının mantığını net bir şekilde ortaya koymadı. On beşinci yüzyılın toplumsal, dinî, fikrî dünyalarında kesinlik kaygısını ve arayışını hissederiz. Siyasi hareket vasfı taşıyan konsilciliğin, bu duruma verecek yanıtı yoktu. Muzaffer papalık, can çekişen kuşu öldürmek için elinden geleni ardına koymadı: II. Pius (Aeneas Piccolomini) 1460'ta *Execrabilis* başlıklı fermanı yayımladı. Papalık kararlarını müstakbel Genel Konsillere temyize götürme çabalarını lanetliyordu. Papalığın egemenliğinin açıkça belirtildiği *Pastor aeternus* fermanında bunun devamı da geldi.

Fakat hepsi bu kadarla da kalmıyordu. Konsilin üstünlüğüne ilişkin katı ilkeleri savunan çok fazla kişi olmasa bile konsilin dili, kilisede reform yapmaya dönük ezici arzudan sıyrılamıyordu. Konsilci düşüncenin tamamen kuramsal bağlamda en hakiki talebeleri Paris Üniversitesi'nde kalmıştı. Konsilcilik, Gallikanizmin temeliydi. Ocak 1497'de Fransa Kralı VIII. Charles, Paris İlahiyat Fakültesi'ne, *Frequens* kararlarının hâlâ geçerli olup olmadığını sordu. Yanıt, tartışmasız bir evet idi. Paris Üniversitesi, Konstanz ve Basel kararlarını tekrar tekrar savundu; 1453'te yayımlanmasından Trento Konsili'ne kadar mutlak papalık iktidarının başlıca savunucusu olan, Juan de Torquemada'nın *Summa de ecclesia*'sına şiddetle yüklendi. Fransız krallar, kilise üzerindeki denetimlerine destek ararken, konsilin yasama faaliyetlerini son derece faydalı buluyordu.

ifadeyle nesne adında potansiyel olarak içerilir. Nominalistler ise ortaçağın Aristotelesçileiydi; Platon sonsuz sayıda tikel için tek bir tümel form olduğunu söylerken, Aristoteles tekil nesnelerden, yani *bu at*, *bu ağaç*, *bu adamdan* başka bir şeyin var olmadığını; bir üst gerçekliğin, idealar veya tümel formlar dünyasının olmadığını, yalnızca tekil nesnelerin olduğunu savunur. Nominalistlere göre tümeler, tikel varlıkların niteliklerini ve bunların nasıl olduklarını açıklamaya yönelik yapılarıdır. Ockhamlı William, tümelerin bir gerçekliği olmadığını; tümelerin yalnızca ve yalnızca bilen öznenin düşüncesinde olduğunu savunmuştu. Tümeler insan aklının soyutlama yapma yetisinin ürünleriydi. Tikelden başka bir gerçek yoktu. Bir nesneyi görüyorduk ama kimse bir türü görmemişti –ed.n.

Konsilciliğin, imparatorlukta, öncelikle de üniversitelerde hâlâ destekçileri vardı. Fakat bulabildiği her müttefike muhtaç olan İmparator III. Friedrich, papalığın yeminli destekçisiyken, konsilleri destekleme içgüdüsüyle hareket eden Alman prensler, sonu gelmez didişmelere yönelik ilgilerini kaybettiler. Roma'nın kendileriyle anlaşmak istediğini gördüler, böylece arzuladıklarını elde edecek, kilise mülkleri ve gelirleri üzerinde denetim kuracaklardı. Bununla birlikte reform fikri, imparatorluk içindeki tüm önemli şahsiyetlerde güçlü bir zemin buldu. Yerel kiliselerin dağılmak üzere olduğu gerçeği Avrupa'da belki de en fazla Almanya'da göze çarpıyordu. Soylu ailelerin yüksek kilise makamları üzerinde fiilen tekel kurması, yerel kilise bölgelerinin yaşamındaki çürümeyi daha da artırıyordu. Birçok kişinin gözünde tahammül edilemez bir durumdu bu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında boy gösteren mebzul miktardaki reform metninde, reformcu bir konsil toplama çağrılarına rastlıyoruz ama bunların dikkate alınmadığını görüyoruz. Kilise reformu, imparatorluğun restorasyonu ile sıkı sıkıya bağlantılıydı. Bu soylu hedefe herkes onay verirdi vermesine ama reform yapacak yapısal araçlar eksikti. Güçlü bir papa düşmanlığı duygusu vardı. Örneğin 1456 tarihli *Gravamina der deutschen Nation*'da, Almanların, Fransızlarınkine benzer bir özgürlük derecesi talep ettiği ifade ediliyordu. Fakat imparatorluğun parçalı yapısı, etkili bir konsil ihtimaline imkân tanı mıyordu. Hiç kimse, hele hele imparator, nice bölgesel prensi ve şehri bir araya getirecek kudrete sahip değildi. Genel Konsilin üstünlüğüne değinmek yerine, imparatorlukta ki çaresiz durumu onarmak ve hayli ihtiyaç duyulan reformu yapmak için, konsilcilik dilinden yararlanıldı.

İngiltere'de, İspanya'da, İtalya'da konsilcilik lehine yükselen bireysel sesler çıkıyordu; ama bunlara kulak veren kalabalıklar yoktu. İngiltere'nin Roma'dan fiili bağımsızlığı, konsil tartışmasını nispeten anlamsız kılarken, İspanya'da *morisco*'lara karşı verilen savaş, neredeyse haclı seferi gibi görölüyordu; dolayısıyla bu durumda konsil tartışmasına pek yer yoktu. Dilenci keşişlerin İtalya'da teoloji fakültelerinin öğretmen kadrolarındaki ağırlıkları, konsilci düşünceye fazla ilgi gösterilmemesine yol açıyordu. Genele bakınca, büyük İtalyan konsilcileri Zabarella, Tudeschi, Pontano gibi kişiler, teolog değil hukukçuydu.

Fakat başka bir zıtlasma, konsilciliği, Avrupadaki sorunların ön sırasına taşıdı. Nisan 1512'de Piza'da Fransa'nın önderliğinde toplanan küçük bir kardinaller ekibi, Papa II. Julius'un görevden alındığını ilan etti. Piza Konsili, on beşinci yüzyılın konsil kararlarını onayladı. İmparator I. Maximilian ve Kral XII. Louis, Julius'u reform konsili toplamaya zorladı. Ama kırılğan ittifakları dağıldı ve sonuçta Piza girişimini sadece Fransa

destekledi. Bu konsil, *conciliabulum* adıyla tanınır oldu. Bununla birlikte Julius, Mayıs 1512'de Roma'da bir konsil topladı: Beşinci Laterano Konsili adıyla bilinir. Fransızların konsil toplama girişimi böylece çöktü. XII. Louis, bundan, "berbat şaka" diye bahsediyordu. Halefi I. François, 1515'e gelindiğinde Papa X. Leo'yla bir anlaşma müzakere etti. Buna göre, Fransa'da 600 *beneficium*'un denetimi karşılığında papalığın egemenliği tanınacaktı. 1516'da ilan edilen Bologna anlaşması, Fransız kilisesi üzerinde kraliyetin denetiminin arttığını teyit etti; ama bunu öyle bir şekilde yaptı ki Fransa içinde konsilci tehdide ciddi zarar verdi.

Julius, Piza Konsili'ne yönelik fikrî saldırıyı, Dominiken teolog Kardinal Cajetan'a havale etti. Parlak zekâlı Cajetan Ekim 1511'de *De compuratione auctoritatis papae et concilii* adlı eserini yayımladı. Bu eserde acil durumlarda kardinallerin konsil toplama yetkisi olduğu düşüncesi dahil konsilcilik ilkelerini reddediyordu.²⁴ Bu metne karşılıklar esasen Paris'ten, Jacques Almain ile John Mair'in kaleminden geldi. Almain'in çalışması, konsilci düşüncenin on altıncı yüzyılda da devam ettiğine tanıklık eder. Papalığın, kilise içinde en yüksek makam olduğuna itiraz etmez; fakat klasik konsilci bağlamda, İsa'nın Petrus'a verdiği bağlama ve çözme yetkisinin aslında bütün kilise kurumuna verildiğini ileri sürer. Bu kurumu, papadan üstün olan Genel Konsil temsil eder. Konsilin görevi, kilisenin menfaatini kollamaktır. Dolayısıyla katıksız konsilci kuram hâlâ canlıydı, ama büyük ölçüde Fransa'da ve bilfiil Gallikanizm emellerinin hizmetinde olarak.

1512'den 1517'ye dek sürmüş olan Beşinci Laterano Konsili, kayda değer bir olaydı. II. Julius, 1503'te imzalanmış olan seçilme şartları kapsamında Genel Konsil toplama sözü vermişti, fakat sırf Fransa'da değil kendi sarayı içinde de gizli konsilcilikten korkan papa, harekete geçmekten vazgeçti. Önceliği, Papalık Devleti'nin üstün hükümdarı rolünü tesis etmektir. Bu iş, Cesare Borgia'nın yok edilmesini gerektiriyordu. Kuzeyde, papalık iktidarına karşı en büyük tehdit, Fransız askerleriydi. Julius, Fransa aleyhine bir "Kutsal Birlik" kurdu; fakat girdikleri savaş, hem XII. Louis'nin hem papanın barış istemesine yol açtı. Julius'un Fransa düşmanlığı yüzünden İtalya'da doğan istikrarsızlık, din işlerinin akışını belirledi.

Bu ortamda konsil kurucuları, belli belirsiz reform planlarını yürütmek maksadıyla Laterano salonlarında toplanıyordu. Tanrı'nın elinin kilise üzerinde olduğuna, kendini reformdan geçiremediği için kiliseyi cezalandıracağına dair acil bir hissiyat mevcuttu. Türklerin varlığı, Hristiyanların Tanrı'nın gözünden düştüğünün alâmeti sayılıyordu. On

²⁴ Francis Oakley, "Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation," *American Historical Review* 70 (1965), s. 674.

beşinci yüzyılın konsil kararlarına başvurulmasa da, ilahi hüküm verilmeden önce konsilin kiliseyi kurtarma ihtimali olduğuna inanılıyordu. Konsilde güncel olan temel reform kavramı, restorasyondur. Kilisenin yapısal biçimi tartışılmıyordu, oysa Konstanz'da ve Basel'de bu tartışılmıştı. Teoloji de ayrıntılı ele alınmıyordu. Birincil mesele, kilise hukuku icaplarının yerine getirilmesiydi. Nelson Minnich'in yorumladığı üzere, bu reform görüşü, Roma hukuk düşüncesinin (adaletin yerini bulmasına yapılan vurguyla birlikte), kilisenin en yüksek seviyesinde kendine yer bulduğunu ifşa ediyordu.²⁵ Konsil, bir dizi reform yasası yayımladı, ama fiilen hepsi, eski konsillerin kararlarından, eski kilise kanunlarından ve yasalardan meydana geliyordu. Konsilin zihniyetinin merkezinde, kilisenin kendi kanunlarına sadık kaldığı altın geçmişe dönüş, yani geleneğe katı bağlılık vardı. İbretlik davranış ve kilise hukukunun uygulamaya sokulması, kilisenin başını ve bedenini reformdan geçirme vasıtaları sayılıyordu. Başın ve bedenin nasıl bir ilişkisi olduğu tartışılmıyordu; Beşinci Laterano Konsili, papalığın katı denetimi altındaydı.

Papalar, on altıncı yüzyılda başka bir konsile boyun eğdirmek zorunda kalmadı; fakat konsilcilik hayaleti, Avrupa'nın kilise koridorlarına musallat olmayı sürdürdü. Fransa'da Paris Üniversitesi, kendi ideallerini hâlâ kuvvetle savunuyordu. 1517'den sonra bütün imparatorlukta din meselesinin çözümünün, Kilise Genel Konsilinden çıkacağı düşünülüyordu. Aslında bu, hem Martin Luther'in hem V. Karl'ın umuduuydu. Jean Calvin gibi Protestan yazarlar, konsilci savlardan etraflıca yararlandı, özellikle Matta 16:18'e getirdikleri yorumda; aslında kendileri katı anlamda konsilci değillerdi. Roma'dan kopuşuyla birlikte İngiliz Reformasyonunda, VIII. Henry'nin eylemlerini haklı çıkarmak için konsilci savlardan yararlanıldı. Katolik kilisesi içinde papalar, konsillerden hâlâ tedirgin oluyordu ve sonuçta papalara Trento Konsili dayatılacaktı. Katolik kilisesinin bu büyük toplantısında bile konsilcilik vardı. Kısa süre önce Francis Oakley'in yorumladığı gibi, kilisenin, kendi niteliğine ilişkin herhangi bir öğretiyi ortaya koyamayışı, geçen yüz elli yılın zorluklarını anımsatır.²⁶

Tarihçiler, konsilciliğin iki ayrı unsurunu belirlemiştir; biri Genel Konsilin papalık karşısında üstünlüğü kavramı, diğeri de kilise reformunun, konsilin toplanmasını gerektirmesi inancı. Büyük Bölünme döneminden Basel Konsili'nin sona erdirilmesine değin bu iki unsur kol kola ilerledi. Basel'deki yaklaşım radikalleştirilince, bu unsurlar ayrıldı.

²⁵ Nelson H. Minnich, *The Fifth Lateran Council* (1512-17) (Aldershot, 1993), s. 234.

²⁶ Şu makalesine bkz. "Conciliarism," Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (4 cilt; New York, 1996) içinde, c. 1, s. 396.



Resim 3.1 Toplumun Düzeni. Petrarca'dan, *Glücksbuch*, 1520. (Wittenberg, Lutherhalle)

Pek çok ateşli reformcu, konsilin üstünlüğü ifadelerine sırt çevirdi. Katıksız konsilci düşünce erken modern döneme kadar ayakta kaldı; ama çoğunlukla Gallikanizmin bir özelliği ve papalık monarşisi karşıtlarının polemik malzemesi olarak. Fakat reformcu konsil fikri, Reformasyon Çağının dinî ve seküler zihinlerine sınıksız tutundu. Her ne kadar Protestan reformcular, konsilci yazarlardan faydalanmış olsa da, bu on beşinci yüzyıl şahsiyetlerini, Protestanlığın müjdecileri saymak yanlış olur. Ockham'dan Almain'e kadar kilisenin otoritesinin, hiyerarşiye dayandığına dair şüphe yoktu; mesele, bu otoritenin bölüşümüydü. Bununla birlikte geç ortaçağ dünyasının konsilciliği, İsa'nın Bedeni olmanın ne anlama geldiğine dair muazzam bir ruhani, ahlaki, fikrî incelemeye can verdi. Bu tefekkürlerin meyveleri, on altıncı yüzyılın pek çok din adamının düşüncelerini beslemiştir.

İlave Okuma Listesi

Konsilci döneme dair en kapsamlı inceleme hâlâ şu eserin birinci cildidir: Herbert Jedin, *A History of the Council of Trent*, İngilizceye çeviren E. Graf (Londra, 1957). On beşinci yüzyıl konsilleriyle ilgili doğru düzgün bir özetle birlikte ortaçağ kilisesi üzerine çok incelikli bir inceleme için bkz. John A. F. Thomson, *The Western Church in the Middle Ages* (Londra, 1998). Ayrıca: Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, 1979). Ayrıca şu ilgi çekici denemeye de göz atınız: Scott Hendrix, "In Quest of the Vera Ecclesia: The Crisis of Late Medieval Ecclesiology," *Viator* 7 (1976), s. 347-78. Konsille ilgili kuram üzerine standart çalışma hâlâ şudur: Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (tekrar baskı Cambridge, 1968) ve *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages* (Londra, 1979). James A. Brundage, *Medieval Canon Law* (Londra, 1995), hukuki arka planı açıklamada faydalıdır. Bölünme ve konsilci düşünce hakkında: Walter Ullmann, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History* (Londra, 1948); Francis Oakley, *The Political Thought of Pierre D'Ailly: The Voluntarist Tradition* (New Haven, CT, 1964); John Morrall, *Gerson and the Great Schism* (Manchester, 1960); Louis Pascoe, *Jean Gerson: Principles of Church Reform* (Leiden, 1973); C.M.D. Crowder, *Unity, Heresy and Reform, 1378-1460: The Conciliar Response to the Great Schism* (Londra, 1977). Konstanz Konsili hakkında en önemli yeni çalışma: Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)* (Leiden, 1994). Konuyla ilgili başka çalışmalar

arasında şunlar var: John MacGowan, *Pierre D'Ailly and the Council of Constance* (Washington, 1936); Thomas Morrissey, "Cardinal Franciscus Zabarella (1360-1417) as a Canonist and the Crisis of His Age: Schism and the Council of Constance," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96 (1985), 196-208, ayrıca şu çalışması: "The Decree Haec Sancta and Cardinal Zabarella: His Role in Its Formulation and Interpretation," *Annuario historiae conciliorum* 10 (1978), s. 145-76, ve "The Emperor-Elect Sigismund, Cardinal Zabarella and the Council of Constance," *Catholic Historical Review* 69 (1983), s. 353-70. Papalığın dirilmesi üstüne bkz. Peter Partner, *The Papal State under Martin V: The Administration and Government of the Temporal Power in the Early Fifteenth Century* (Londra, 1958). Basel Konsili hakkında en önemli çalışma hâlâ şudur: Anthony Black, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage* (Londra, 1979) ve *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450* (Londra, 1970). Konsilin siyasi yenilgisine ilişkin en iyi inceleme için bkz. Joachim W. Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (Leiden, 1978). Şu kitap da şiddetle tavsiye edilir: Gerald Christianson, *Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431-1438* (St Ottilien, 1979). Konsilin büyüleyici bir anlatısı için: Aeneas Sylvius Piccolominus, *De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II*, derleyen ve İngilizceye çevirenler Denys Hay ve W. K. Smith (Oxford, 1967). Nikolaus von Cusa hakkında bkz. James E. Biechler, "Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity," *Church History* 44 (1975), s. 5-21; Morimichi Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to His 'De Concordantia Catholica'* (Cenevre, 1963). Basel sonrası konsilcilik hakkında bkz. J. H. Burns, "Conciliarism, Papalism and Power, 1511-1518," Diana Wood (ed.), *The Church and Sovereignty: Essays in Honour of Michael Wilks* (Londra, 1991) içinde, s. 409-28; ayrıca yine şu kitabı: *Lordship, Kinship and Empire: The Idea of Monarchy 1400-1525* (Oxford, 1992). J. H. Burns ve Mark Goldie (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991), Basel sonrası konsilcilik hakkında faydalı bilgiler sunuyor. Cajetan'ın, Almain'in, Mair'in metinleri için şu eserlere bkz. J. H. Burns ve Thomas M. Izbicki (ed.), *Conciliarism and Papalism* (Cambridge, 1997), ve Francis Oakley, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages: Studies in Ecclesiastical and Intellectual History* (Londra, 1984). Nelson H. Minnich, *The Fifth Lateran Council (1512-17)* (Aldershot, 1993), onun denem-

elerinin bir derlemesini içeriyor. R. J. Schoeck, "The Fifth Lateran Council: Its Partial Success and Its Larger Failure," G. F. Lytle (ed.), *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church* (Washington, 1981) içinde, s. 99-126. II. Julius hakkındaki harika bir biyografi, siyasi olaylara ilişkin akıcı bir anlatı sunuyor: Christina Shaw, *Julius II: The Warrior Pope* (Oxford, 1993).

Hümanizm

Richard Rex

Hümanizm, Reformasyon dünyası için kullanılan anlamıyla, kısmen entelektüel bir moda, kısmen de eğitim müfredatı olan bir olaya işaret eder. Anlam yelpazesinin bir ucunda, yüksek âlimlik dünyası anlamına geliyordu. Desiderius Erasmus ve Guillaume Budé gibi şahsiyetler, Venedikli Aldo Manuzio ve Basel’li Johannes Froben gibi matbaacılarla, Papa X. Leo ve Kral I. François gibi hamilerle dirsek teması içindeydi. Öteki uçta İngiliz Latince okulunun, Cizvit kolejinin, Protestan akademisinin tekdüze dünyası anlamına geliyordu. Bu okullarda genç erkek çocuklar, klasik ilkçağ döneminin kültürüne aşinalık kazanmaları için Latince ve Yunanca dilbilgisine kafa yorardı. Klasik dönem kültürü fiilen on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına dek Batı eğitiminin oluşumunda etkiliydi.

Her ne kadar yelpaze geniş ve çoğunlukla renkli olsa da ve hem Katolik hem de Protestan Avrupa’yı kapsasa da (bazı açılardan bu mezhepler arasındaki öğretisel derin çatlağın üzerine köprü kurmuş ve onlara ortak bir dil sağlamıştır), hümanizm aslında özel ve seçkin bir hareketti. Klasik bir eğitim alan küçük bir erkek azınlık erişebiliyordu yalnızca (çok daha küçük bir kadın azınlık da vardı). Aslında, hümanizm klasik bir eğitimdi. Bu eğitimi alanların, çok farklı kişilerden oluşan bir grup olduğu doğrudur. Kaymak tabaka, eğitime devam edip üniversitede hoca ya da meşhur bir yazar oluyordu; Scaliger, Lipsius, Casaubon, Kircher bunlar arasında sayılabilir. Daha yaygın bir şekilde ise becerikli ve güçlü bağlantıları olan öğrenciler, kilisede ya da devlette memuriyet elde ediyordu; Thomas More, William Cecil, Pierto Bembo, Jakob Sturm gibi. Bir kısmı hukukçu, rahip, kâtip, şehir yönetiminde memur, okul müdürü gibi işler buluyordu; bir kısmı da şehir başpapazının, toprak sahibi eşrafın, küçük soylu ailelerin, hatta tacirlerin ve küçük toprak sahiplerinin çocukları, entelektüel birikimlerini, mülk idaresine ya da ticaret hayatına taşıyor, kendi oğullarını aynı yola yönlendiriyor, kendi babaları gibi okulda sergilenen klasik ya da neoklasik tiyatro oyunlarını seyrediyor, Latince ya da Yunanca replikler belleklerinde uzak anıları çağrıştırdığında kafalarını bilmiş bilmiş sallıyorlardı. Ama bu toplumsal seçkinlerin ötesinde Av-

rupa nüfusunun büyük kısmı, hümanizmin doğrudan etkisine hiç maruz kalmadı. Hümanizm, onların mesken tuttuğu dini ve kültürel evrenleri çeşitli derecelerde şekillendiriyordu, ama bu etki ne kadar büyük olursa olsun çoğu insan, bunu tespit edecek donanımdan yoksundu.

Hümanizmin Donanımı ve Yazılımı

Hümanizm, çağın yazarlarının, bu akademik faaliyet alanını betimlemek için kullandığı bir kelime değildi. Beşeri bilimler, *litterae humaniores*, *bonae litterae* (*belles lettres*, 'güzel yazı') ya da düpedüz yazın (kesinlikle "yeni öğrenim" değil) gibi terimler kullanıyorlardı. O terimlerin pek çoğu hâlâ şu ya da bu biçimde mevcuttur. Günümüzdeki kullanımı, mazisi Rönesansa uzanan atalarını ele veriyor. Hümanizm dediğimiz kompleksin merkezindeki ana faaliyet, klasik dünyanın, kısacası Latin ve Yunan dünyasının dilini ve edebiyatını incelemektir. Ortaçağdaki gibi Latincenin aslında diplomasi ve ilim dili olması, ona, Yunancadan daha büyük bir önem kazandırıyor. Fakat ortaçağ ve Rönesans eğitimleri arasındaki en bariz farklardan biri, Rönesans eğitiminin, standart müfredata, Yunanca bilmenin yararlarını da ekleme emelidir; üstelik bu işi büyük oranda başarmıştır da (bunun öğrenen çoğu kişiye pek faydası dokunmasa da).

Rönesans hümanizminin ana faaliyeti, Latince ve Yunanca öğrenilmesi, etkili ve güzel bir şekilde konuşmaya çalışmak da hedefiydi. Hümanizmin eğitim programının amacı, hatipler, yani retorik sanatındaki becerileri sayesinde tartışıp ikna edebilen adamlar üretmektir. Hümanizm, her şeyin ötesinde uygulamaya dönüktü. Paul Oskar Kristeller gibi araştırmacılar, Rönesansın, ortaçağ geçmişiyle devamlılığını doğru tespit etmiştir. Kristeller, Rönesansın retorikle ilgilenilmesinin köklerinin izini, ortaçağ İtalyan komünlerinin *ars dictaminis*'ine kadar sürer. Fakat *ars dictaminis* eğitimi almış noterler ve katipler, yazı yazma ve konuşma becerilerini elde etme konusunda geç dönem Humanistlerin arzularını paylaşıyorlar da ve hatta hatiplerin şahı olarak kabul edilen Cicero'ya büyük hürmet duysalar da, özellikle üzerinde çalışabilecekleri kaynak malzemenin sınırlı olması ve klasik hitabetin faaliyet gösterdiği toplumsal ve siyasi bağlamın anlaşılmamış olması bakımından büyük imkânsızlıklar içindeydiler.

Hümanistler, klasik öğrenimin, çağdaş yaşamla ilgisine ikna olmuşlardı. Klasik kültürün entelektüel başarısına ortaçağda duyulan geleneksel saygı, Rönesansta, klasik dillerin tam bilgisine yeniden ulaşarak –klasik

* *Ars dictaminis*: Ortaçağ retorığının bir türü olarak nesir sanatı, özellikle de mektup yazma sanatı –ed.n.

edebiyatta muhafaza edilen- o başarıları tekrarlama ve böylece antik dünyanın ihtişamını tekrar yaratma arzusuna dönüştü. Bu ilgi gösterme duygusu hayli özel olabiliyordu. Hans Baron, klasik geçmişi tekrar canlandırma saikiyle Milano prenslerinin (Floransalıların nazarında bunlar tirandı) hırslarına karşı, Floransa'nın kendi cumhuriyetçi özgürlüğünü savunmasının önemini vurgulamıştır (kimileri abarttığını söyler). Bununla birlikte Cicero'nun retorğinde ve felsefesindeki cumhuriyetçilik, silahlarla olduğu kadar broşürler, nutuklar ve mektuplarla da dövüşülen bir savaşta, Floransa propagandası için değerli bir model oluşturuordu. Fakat antik dünyanın sunduğu tek örnek, cumhuriyetçilik değildi. Baron'u eleştirenler, Roma tarihinin geç döneminden beri mevcut olan hükümdarlık ve emperyalizm retorığının Milanolularca sahiplenildiğine işaret etmişlerdir. Günümüzde pek çok yorumcu, kentlilerin hümanizmi ile prens ya da sarayın hümanizmi arasındaki benzerliklerin, farklılıklardan daha kayda değer olduğu konusunda hemfikir olacaktır. İkisi de antikçağdan alınan dersleri kendi zamanlarına uygulamak istiyordu. İkisi de eğitimin, ortak varlığı (*common good*), *res publica*'yı* desteklemedeki yararını savunmakta ısrar ediyordu.

Rönesans hümanizminin en etkili yanlarından biri, klasik mirasa yeniden değer biçmesiydi. Klasik miras, ortaçağ sırasında hiçbir şekilde değerini yitirmiş değildi. Bu çağ boyunca (ve sonrasında) yüzeyle çıkan fideizm** ve anti-entelektüalizm*** gibi dip akıntılarına rağmen, ortaçağ kültürü, Roma geçmişini hayranlıkla hatırlıyordu. Tuhaf bir şekilde bu tutum, papalığın, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ve aslında Bizans İmparatorluğu'nun, *Romanitas*'ın -yani Romalı olmanın özünün- cisimleşmiş hali olduğu yönündeki iddiasında varlığını sürdürüyordu. Rönesansın katkısı tam da klasik dönem mirasının geçmişte kaldığı, kurtarılması gerektiği hissiydi. Hâlâ yararlı bulduğumuz ortaçağ kavramı, eski Roma ile onların kendi zamanları arasında tarihsel bir uçurum olduğuna ilişkin bu yeni anlayışın ürünüydü. Rönesans kavramı, aynı farkındalığın ürünüdür. Walter Ullmann'ın ileri sürdüğü üzere yeniden doğuş ve yenilenme (*renovatio*) temaları, derinlemesine Hristiyan olsa da, ortaçağ boyunca siyasi ve kültürel bağlamlarda sürekli olarak yinelenmeler de (özellikle Reformasyonda), on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda antik

* *Res publica*: Kelimesi kelimesine "halkın şeyi/malı/varlığı." Cicero'ya göre devlet (*res publica*), 'halkın malı', 'halkın varlığı'dır. Halk ise gelişmiş bir insan topluluğu değil, adalette ve çıkar-da ortaklık eden insan topluluğudur -ed.n.

Fideizm: İmanı hakikatin nihai ölçütü haline getiren ve dinsel hakikatleri anlamakta aklın rolünü en aza indiren öğretidir. Onlara göre hakikate ve kurtuluşa ermede tek yol sadece iman etmektir -ed.n.

Anti-entelektüalizm: Dinsel hakikatlerin anlaşılmasında zihinsel yetilerin önemini ihmal eden, bunun yerine duyguları, içedüşüşleri öne çıkaran anlayış -ed.n.

kültürün yeniden doğuşu ve geri kazanılması anlayışı, ortaçağ geçmişiy-le devamlılık kadar bu geçmişten ayrı unsurlar da barındırır. Rönesans dönemi boyunca klasik geçmişe gösterilen büyük saygının bizzat kendisi bir ortaçağ mirasıydı. Fakat geçmişe yaklaşım ve sahiplenilmesi usulü tamamen yeniydi.

Klasik geçmiş i ayrıcalıklı kılmak ve günümüzde ortaçağ dediğimiz dönemde klasik kültürün çöküşünün farkında olmak, on beşinci yüzyıl-da ortaya çıkıp on altıncı yüzyılda şiddetlenen ortaçağ ilim hayatına ve tarzına yönelik gür sesli hümanist eleştiride rol almıştır. Hümanistler, skolastiklerin “barbar” tarzına burun kıvırıyordu. Skolastik mantığın ve felsefenin çok heceli jargonu, geç ortaçağ Latincesinin klasik döneme uymayan dilbilgisi, belagat inceliklerinden tamamen yoksun oluşu yüzünden, skolastisizm tamamen değersiz görülüyordu. Fakat skolastisizm eleştirisi daha derinlere uzanıyordu. Hümanistlerin gözünde skolastisizm, diyalektiğe* yaptığı vurguyla birlikte, anlamsız akıl yürütmelerden ve tamamen alakasız konulardan meydana geliyordu. Ortaçağ teologlarının, toplu iğne başında kaç meleğin dans edebileceğini tartıştığı miti, skolastisizme yönelik bitmek bilmeyen hümanist saldırılardan doğmuştur. O zamanlar üslupla ilgili eleştiri aynı zamanda yönteme ilişkin bir eleştiriydi.

Rönesansın geçmiş e dair anlayışı, en iyi, tarihsellik ve anakronizm sözcükleriyle özetlenebilir. Hümanistlerin geçmiş geçmiştir mantığı, araştırmacıların, anakronizm sorunu konusunda dikkat kesilmelerine neden oldu; böylece sahte ve düzmece belgeleri tespit etmelerini mümkün kıldı. Bunun en kötü şöhretli örneği (ayrıca Reformasyonla özel ilgisi de var), Lorenzo Valla’nın, Constantinus’un Bağış ısının sahteliğini kesin şekilde ortaya çıkarmasıdır. Bu ortaçağ belgesi güya İmparator Constantinus’un Papa Silvester’e verdiği bir imtiyazdı; Batı Akdeniz imparatorluğunun büyük kısmı üzerinde ona yetki bahş etmişti. Yüksek ortaçağda hem papalığın İtalya’da seküler hükümdarlık iddialarının beratı hem de evrensel seküler yargılama sahibi olmak gibi görkemli emellerine faydalı bir destek olarak hizmet ediyordu. Bu belge daha önce sorgulanmış tı, çoğunlukla da Roma hukuku uzmanlarınca, o hukuk sisteminin parametreleri içinde meş ru farz edilen yasal bir aygıt olarak kusurlarını tespit etmişlerdi. Fakat belgenin sahilliğine yönelik ezici saldırıda hukuki ve filolojik eleştirileri birleştiren kişi, on beşinci yüzyıl İtalyan hümanizminin başına buyruk dâhisi Valla oldu. Valla’nın çalışmasının ilk etkisi sınırlıydı, ama on altıncı yüzyılda papalık üzerine yapılan tartışmalarda matbaa ve Reform vasıtasıyla önemli

* Diyalektik: (Yunanca “tartışmak, söyleşmek” anlamındaki *dialektikos*’tan) Yunan felsefesinde soru-cevap yoluyla yürütölen bir felsefi tartışma yöntemi –ed.n.

rol oynayacaktı. Martin Luther, papa aleyhine kampanyasını yürütürken bu çalışmayı yayımladı. İngilizce tercümesi ise 1534'te, VIII. Henry'nin başbakanı Thomas Cromwell'in onayıyla, İngiliz kralının papalık yetki sahasını reddettiği bir dönemde yayımlandı.

Klasik kültürün yeniden sahiplenilmesi, öncelikle edebi metinlere erişilmesine bağlı olmuştur (ayrıca bu devirde yazılmış metinleri ayrıntılı olarak belirlemek için de arkeolojik bulgulara başvurulmuştur). Bu metinler, Britanya adalarından Balkanlara, İskandinavya'dan Sicilya'ya kadar manastırlarda keşiş kâtiplerin çabaları sayesinde ortaçağ boyunca muhafaza edildi (Rönesans âlimleri bu keşiflere gönülsüzce teşekkür ediyordu). Bu gizli hazinelerin keşfi on dördüncü yüzyılda başladı. O dönemde Petrarca, Cicero'nun Atticus'a ve Brutus'a yazmış olduğu mektuplar dahil onun birtakım eserlerine rastladı. On dördüncü yüzyılın sonlarına doğru peş peşe çok sayıda yeni keşif yapıldı, on beşinci yüzyılda daha da fazlası geldi: Floransa'nın ve Roma'nın öncü hümanistleri, diplomasi ya da kilise işleri icabı çıktıkları seyahatlerinde, sistemli olarak yeni metinlerin peşine düşüyorlardı. Poggio Bracciolini, Quintilian'ın *Institutio oratoria'sının* eksiksiz bir kopyasını, Cicero'nun birtakım nutuklarıyla birlikte 1416'da Sankt Gallen'de buldu. Cicero'nun temel retorik eserlerinden üçü ise 1421'de keşfedildi: *Orator'u*, *De oratore'yi* ve *Brutus'u* Lodi'de Gerardo Landriani buldu. Bilhassa bu keşifler, Rönesans retorik kültürünün gelişimi açısından önemliydi. Pek çok entelektüel eğilim gibi, yazma eser arayışları da teknolojik ve toplumsal bakımdan koşullara bağlıydı. Geç ortaçağda kâğıdın sahneye çıkması, yazı malzemelerine erişimin yaygınlaşması anlamına geliyordu: Kâğıt hâlâ pahalı olsa da, parşömene kıyasla kayda değer oranda ucuzdu. Dolayısıyla metinlerin suretini çıkarmak on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda yaygınlaştı. Jacob Burckhardt'ın saptadığı üzere, büyük yazma eser keşiflerinin birçoğu, Niccolò Niccoli, Kardinal Bessarion ya da Papa V. Nicolaus gibi yeni bir tür kitap koleksiyoncusunun hevesinin eseri idi. Bu kişilerin şahsi koleksiyonları, İtalya'nın bazı büyük kütüphanelerinin temelini oluşturacaktı (örneğin Venedik'te Biblioteca Marciana ve Roma'da Biblioteca Vaticana). Bizzat matbaanın icadı, bu nüshalara dönük yeni talebe bir yanıttı. Bu talebi, kâğıda erişimin artması besledi.

Hümanist ilim İtalya'da, matbaa ise güney Almanya'da ortaya çıkmış olsa da, çok geçmeden bu düşünce tekniği yeni teknolojiyle bereketli bir evlilik yapacaktı. Klasik metinlerin etrafa yayılmasını elbette matbaa sağladı. Hümanist becerilerin yayılması buna bağlıydı. Matbaa, doğru ve güvenilir metin talebini de yarattı; çünkü metnin gözden geçirilip düzeltilmiş edisyonunun çoğaltılması, okurların, kendi yazma nüshalarında görülen

varyantların farkına varmasını, dolayısıyla yazma eser kültürünün doğasından kaynaklanan metinsel sapmalar ve varyasyonlar üretme yatkınlığını fark etmelerini sağlıyordu. Bu da Rönesansın kalıcı başarıları arasında sayılan metin eleştirisi tekniklerinin gelişmesini destekledi. İlk devirlerde hümanizmin dönüm noktası, yazma eserlerin keşfedilmesi idi; fakat on beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dönüm noktası kitap baskıları oldu: Aldine Yayınevi'nin Yunan klasikleri, Erasmus'un *Adagia'sı*, *Encomium moriae'si* (*Deliliğe Övgü*), *Novum Instrumentum'u* [Yeni Ahit], Rudolf Agricola'nın *De inventione dilaectica'sı*, *Utopia'sı*, Guillaume Budé'nin *De asse'si*, *Epistolae obscurorum virorum'u* ve Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddesi.* Hümanizmin belki de Altın Çağı olan bu dönemde, hümanist ilmin merkezleri, üniversitelerden ziyade Venedik, Anvers, Lyon, Paris, Basel, Köln, Strasbourg ve başka yerlerin matbaalarıydı. Lisa Jardine'in gösterdiği gibi, bu, büyük hümanist merkezlerin kaçınılmaz bir şekilde büyük ticaret merkezleri olduğu anlamına geliyor. Toplu kitap imalatını finanse etmek için gereken devasa sermaye ancak bu şehirlerde biriktirilip seferber edilebilirdi. Kitaplar, pahalı ham maddeler (kâğıt), incelikli aletler (hareketli hurufat), yüksek vasıflı emek (kâtipler, editörler, mürettepler ve okurlar) gerektiriyordu. Bu ilmi çalışmaların yayılması sayesinde ticaret merkezleri dışında Louvain, Heidelberg, Padua gibi yerlerdeki üniversiteler, on altıncı yüzyılın ilerleyen safhalarında entelektüel önderliklerini yeniden kazandı. Erasmus'un meslek hayatının büyük bölümü matbaalarda geçmiştir. Joseph Justus Scaliger ise zamanının çoğunu üniversitelerde harcamıştır.

Matbaa çok geçmeden İtalya'ya gelince, hümanizmin yarımada'daki beşiğinden ayrılması uzun sürmedi. Pek çok aktarım kanalı vardı. Bunlardan biri, kilisenin işleri için yurtdışına seyahat eden İtalyanlardı. Poggio Bracciolini, VI. Henry saltanatı sırasında İngiltere'ye gelip Gloucester

* Kardinal Jiménez de Cisneros'un (1436-1517) ortaya attığı çokdilli Kitabı Mukaddes fikri, bu alandaki çeviri sorunlarına son vermeyi amaçlıyordu. Kardinal Jiménez, masraflarını kendi cebinden karşılamak üzere, hacimli ve eksiksiz çokdilli bir Kitabı Mukaddes edisyonu hazırlamak ve böylece "güçten düşmüş Kutsal Yazı çalışmalarını yeniden ihya etmek" gibi iddialı bir hedefle zamanın en iyi din âlimlerinden bir ekip kurdu. 1502'de başlayan bu çalışma 15 yılda tamamlandı. Yeni Ahit 1514'te yayımlandı; Eski Ahit ise 1517'de tamamlandıysa da ancak 1520'de basılabildi. Kardinal Jiménez Temmuz 1517'de öldüğünde proje tamamlanmıştı ama tüm ciltlerin yayımlandığına şahit olamadı. Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddes edisyonu altı cilt olarak yayımlandı. İlk dört cilt Eski Ahit'i içerir. Her sayfasında farklı dildeki metinler birbirlerine paralel sütunlar halinde yer alır. Dış tarafta İbranice metin, ortada Vulgata ve iç tarafta Septuaginta. Tora'nın her sayfasında, Aramca metin (Targum Onkelos) ve bunun Latince çevirisi sayfaların altına eklenmiştir. Beşinci cilt Yeni Ahit'tir; Yunanca ve Latince metin yan yana iki sütun halinde yer alır. Altıncı cilt, çeşitli İbranice, Aramca ve Yunanca sözlükçeler ve yardımcı bilgiler içerir –ed.n.

Dükü Humphrey'nin aklına hümanist ilgi alanlarının tohumunu ekti. Pier Paolo Vergerio ise çeyrek asırdan uzun süreyi Macar sarayında geçirip Kral Matyas Korvinus'a, kendi ünlü kütüphanesini kurma ilhamını verdi. Karşı-papa V. Felix'in hizmetinde yetişen Aeneas Sylvius Piccolomini, 1442'de Viyana'da İmparator III. Friedrich'in hizmetine alındı. Hümanizmi, imparatorluk sarayında herkese tanıttı. Çok daha sonra Pietro Carmeliano ve Polydore Vergil gibi papalık temsilcilerinin, yerel kültürü benimseyip hümanizmin kendilerine kazandırdıklarını, Tudor krallarının emrine vermeleri hâlâ mümkün oluyordu. Siyasi bağlantılar hayati önem kazanabiliyordu. Napoli ve Aragon krallıkları arasında evlilik yoluyla meydana gelen birleşme sonucunda V. Alfonso döneminde Napoli sarayında (Valla, çalışmalarının büyük kısmını burada yapmıştır) istihdam edilen hümanistler, Alfonso'nun halefinin İspanya tahtına çıkması üzerine Barselona'nın yolunu tutular. 1494'ten itibaren Fransız kralların giriştiği İtalyan savaşları, hümanizmin Fransa'da ilerlemesine büyük ivme kazandırdı; çünkü Valois sarayının hamiliği fikri İtalyan hümanistlere cazip geliyordu. On beşinci yüzyıl İspanyasının önde gelen hümanisti Antonio de Nebrija'nın yaptığı gibi, İtalyan üniversitelerinde hukuk ya da belki tıp okumak için gelen yabancı öğrenciler, memleketlerine dönerken çoğunlukla yanlarında hümanist metinler ve fikirler götürüyordu. Aslında, yabancı öğrenciler özellikle, tazelenen hümanizm pınarından içmek için eninde sonunda İtalya'ya geliyordu. Alman âlimler Johann Regiomontanus ve Peter Luder İtalya'da yaptıkları çalışmaların semeresini 1450'lerde Viyana ve Heidelberg üniversitelerinde gördüler. William Grocyn ve John Colet gibi İngilizler, Robert Gaugin ve Jacques Lefèvre d'Etaples gibi Fransızlar, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında güneye doğru kutsal bir yolculuğa çıkıyor –1520'lerde bile Reginald Pole ve Richard Morison– çalışmalarını Padua'da tamamlıyorlardı. Son olarak, Alplerin kuzeyinde hümanizm çalışmaları için yükselen talebe duyarlı İtalyan âlimler, hareketin yayılmasına yardım etti. Savona'lı Lorenzo Guglielmo Traversagni, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında Viyana, Paris, Oxford, Cambridge üniversitelerinde klasik retorik öğretirken, Filippo Beroaldo gibi daha fazla tanınan hümanistler Fransa'da faaldi ve "güzel yazıyı" Louvain'e 1478'de İtalyan öğretmenler tanıttı. 1500'e gelindiğinde hümanizm, Batı Avrupa'nın büyük kısmında kök salmıştı. Kimi üniversitelerde, skolastisizmin hasmane menfaatlerine ve ara sıra da katıksız gericiliğe yem oldu; ama Latince okulu müfredatında hızlı bir zafer kazandı; böylece Avrupa seçkinleri arasında neredeyse sarsılmaz bir yer edindi. Hümanizmin zaferini en iyi özetleyen olay, 1500'e gelindiğinde Erasmus'un, sadece Hollanda'da ve Paris'te aldığı eğitime dayanarak yetkin bir hümanist olmasıdır.

Hümanizm, geniş bir kesimde kök salınakla kalmıyordu. Kendi başına uluslararası bir hareketti ve uluslararası niteliği, hitabetten aldığı zevkle birleşince ona, en ayırt edici özellikleri olan, mektuplar aracılığıyla iletişimin gelişmesi özelliğini kazandırdı. Aslında hümanist hareket, dostane yazışmaların bir arada tuttuğu sosyal bir ağ da sayılabilir. Ortaçağın eğitimli toplulukları genelde yereldi, manastırla ya da üniversiteyle sınırlıydı; bir ölçüye kadar dünyadan yalıtılmışlardı. Elbette özellikle üniversiteler arasında bir haberleşme vardı, fakat bu iletişim, bilginin hareketinden ziyade kişilerin hareketini temel alıyordu, üstelik daha sonra alacağı hale göre pek yaygın değildi. Mektuplaşan hümanist örneğini, Cicero'nun, arkadaşlarına (*familiars*) yazdığı mektuplarda görüyoruz. Aziz Hieronymus örneği de bir bu kadar önemliydi. Rönesans, ders kitapları ve elkitapları açısından harika bir çağıdı, dolayısıyla mektup yazma elkitaplarının bu dönemde başlıca yeni yazı türü olması şaşırtıcı değildir. Mektup yazma olayının en mükemmel örneği olan Erasmus, etkili bir *De arte conscribendi epistolas* kaleme aldı. Ayrıca pek çok hümanist gibi Erasmus da kendi yazışmalarını gelecek kuşaklar için muhafaza etme ihtimalinden ve arzusundan haberdardı. Mektuplarının yayımlanması amacıyla derlenmesine, seçimine büyük itina gösterdi. Luther'in fikirlerinin 1517'den sonra çok hızlı yayılmasında matbaadan başka, bütün Almanya'da ve Avrupa'da kasabalarda, manastırlarda, üniversitelerde dar çaplı âlim zümrelerin benzer düşüncelere sahip gruplarla mektuplaştığı iletişim ağı da etkili oldu. Bu ağ, hümanistlerin yaratımıydı. Elbette bizzat mektuplaşma ağı, teknoloji zeminine dayanıyordu. On dördüncü yüzyılda İtalyan bankacılık kurumlarının, uluslararası ticareti kolaylaştırmak amacıyla kurduğu ağ, çoğunlukla bu hayati mektupları taşıyan ulak ve görevli ağının temeliydi. Söz konusu mektuplaşma ağlarının yerini, on yedinci yüzyılın sonuna doğru, yeni fikirleri aktarmanın başlıca aracı olarak ilim dergileri alacaktı. Fakat şık mektupların Rönesans hümanizmini temsil etmesi gibi, ilmî dergilerin de –Bilim Devriminin ve Aydınlanmanın temsilcisiyseler eğer– genelde ilgili derneğin organı olarak, uzun süredir mektuplar vasıtasıyla yaratılmakta olan iletişim halindeki takipçileri çoğaltmanın daha verimli bir yöntemi olarak doğduğu unutulmamalıdır. Hümanizm, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına dek Avrupa müfredatının çekirdeğinde kaldığı sürece iletişim aracı olmak ile sanat biçimi olmak arasında sıkışıp kaldı.

Hristiyan Hümanizmi

Rönesans hümanizminin, Hristiyanlık üzerinde, özellikle de Hristiyan teolojisi üzerinde önemli etkide bulunması kaçınılmazdı. Fakat ta-

rihçiler bu etkiyi çoğunlukla hasmane ya da ihtilaflı saymaya ve kutsalla karşı isyan eden seküler veya Hristiyan başkaldıran pagan şeklinde görmeye alışkın iken, iki ila üç âlim nesli sonra, pek çok Hristiyan entelektüelin, hümanist teknikleri ve idealleri kucaklamaya hazır olduğu giderek belirginleşti. Öncelikle bu, Rönesansa özgü metin talebinden bellidir. Söz konusu talep, Yunanca bilgisinin dirilişiyle birlikte, yeni tercüme çabalarını ve Latince klasikler ile erken dönem kilise metinlerini arayıp bulma gayretlerini tetikledi. Latin ortaçağının son derece sınırlı Yunanca öğrenimi on beşinci yüzyılda hızla genişliyordu, hatta bu dile hiç aşinalık kazanmamış olanlar için bile böyleydi durum. Antik Yunana dair ortaçağ Latince bilgisinin neredeyse tamamı Aristoteles'in, Eukleides'in, Ptolemaios'un eserleri ve Platon'un bir-iki diyalogundan ibaretti; daha ziyade teorik bir eğilime sahip sınırlı bir seçkiydi bu. Ortaçağ Batı kilisesinde, Yunan kilise babalarına ilişkin bilinenler, Yunan klasiklerine dair bilinenlere kıyasla daha da sınırlıydı. İoannes Khrysostomos'un söylevlerinin küçük bir seçkisiyle birlikte, Eusebios'un erken dönemine ait bir nüsha eldeydi. Fakat Khrysostomos'a atfedilen en tanınmış çalışma, *Opus imperfectum in Matthaeum*'du. Aslında bu, beşinci yüzyıldan kalma Latince bir eserd. Yunan kilise babalarını en fazla tanıtan eser, İncillerin sırasına göre düzenlenmiş erken dönem kilise metinlerinin bir derlemesi olan, Khrysostomos'tan, Theophylaktos'tan, Kyrillos'tan alınmışlar içeren Aquinolu Tommaso'nun *Catena aurea*'sıydı; fakat çevirileri çoğunlukla yarım yamalaklı. Batılıların, Yunanlardan bihaber olması, Doğu'nun teoloji geleneğine dönük belirli bir şüpheyle birleşerek (bu dönemde Doğu, bölünme yüzünden yüzyıllardır Batıdan kopuktu) Yunan kilise babalarına duyulan ilgiyi sınırlıyordu. Hümanizmin Batı teolojisine çok önemli katkılarının biri, Yunanca çalışmaları diriltmek, dolayısıyla Yunan kilise babalarının metinlerine erişimi mümkün kılmak değildi yalnızca; bunun yanı sıra Batılı teologların, tarihsel önyargılarını aşip bu metinleri gerçekten okumasını mümkün kılan (görece) bir zihinsel açıklık yetisi sunmasıydı. Burada hümanizmin, klasik eski dünya pagan mirasına yönelik bir açıklığı teşvik etmesiyle bariz bir koşutluk görüyoruz; her ne kadar ortaçağ kültüründe seküler öğretiye yönelik güçlü bir fideist düşmanlık damarı olsa da. Ama her halükârda on beşinci yüzyılda, Yunan kilise babalarının öğrenilmesi için dev adımlar atıldı. Çöken Bizans İmparatorluğu'ndan deste deste yazma eser İtalya'ya getirildi; özellikle Kardinal Bessarion'un ve Floransa Konsili'nin diğer delegelerinin valizinde. Bu konsil, 1430'larda Batı ve Doğu kiliselerinin kısa süreli birleşmesini sağlamıştır. Daha önemlisi, o metinleri, tercüme vasıtasıyla daha geniş kesime ulaştırmaya dönük kararlı bir çaba vardı. Neredeyse

tüm Khrysostomos eserlerini ayrıca Basileios, Sahte Dionysios ve Nazianzoslu Gregorios çalışmalarını çevirmiş olan Karinelit keşişi Ambrogio Traversari, en üretken çevirmenler arasındaydı. Bu çevirmenlere Matteo Palmieri, Trabzonlu Georgios, Angelo Poliziano gibi isimler dahildi.

Bu çevirmenlerin hepsinin hümanist ana akımda olduğunu belirtmeden geçmeyelim. Bunların pek çoğu, Hristiyan hümanizmi kadar seküler hümanizmle de derinden ilgiliydi. Traversari, Niccoli ile Bruni'nin arkadaşıydı, üstelik Floransa hümanizmi çevrelerinde ana şahsiyetlerden biriydi. Poliziano, Latince yazan şairler kadar Yunanca yazmış klasik dönem şairleri üzerine yorumlarıyla tanınıyordu. Hristiyan hümanizmi teriminin faydalı ve özgül anlamları olabilse de, tüm hümanistlerin Hristiyan olduğu, Hristiyan çıkarlarını güttüğü vurgulanacak kadar güçlü değildir. Bizzat Niccoli, kendi kütüphanesinde kilise babaları dönemine ait elli adet Yunanca teoloji yazmasına sahipti; ayrıca çok eski bir Hristiyan metni olan Hermas'ın *Çoban'ını* keşfetmiştir. Poggio ise Latin kilise babası Hieronymus'un mektuplarını 1430'larda derledi. Lorenzo Valla kadar gelenekten uzak bir zihin bile Hristiyanlığını zerre yitirmedi. Aslında Valla, onca hümanistte tipik olarak görüldüğü üzere, dinî ve seküler ilgilerin kombinasyonunun kusursuz bir örneği idi. Livius'a dair notları ve muazzam bir şekilde etkili olmuş *Elegantiae latinae linguae* isimli eseri, Yeni Ahit'e dair notlarıyla ve Constantinus'un Bağış belgesini çürütmesiyle aynı tür emeğin meyvesiydi. Fakat Rönesans hümanizmi hiç tartışmasız, Hristiyan teologlar için belirli öneme sahip birtakım gelişmeleri tetiklemiştir. Yunan ve daha az bilinen Latin kilise babalarına dair bilgileri açığa çıkararak kalmayıp kilise kanunuyla ilgili dinî metinleri kendi özgün dillerinde (Yunanca ve İbranice) araştırınaya yaygın bir ilgi doğmasını da sağladı. Ortaçağda Batı Avrupa'da İbranice Yunancadan daha iyi hizmet verdiğini kabul etmek hakça olsa da (Yahudi cemaatlerinin varlığı ve ara sıra Yahudilikten Hristiyanlığa geçişler sayesinde), Hristiyan Avrupa'nın, kesintisiz bir İbranice âlimliği geleneğine ancak Rönesanstan itibaren sahip olduğunu fark etmek de önemlidir.

Rönesans döneminde İbraniceye gösterilen ilgi önce on beşinci yüzyılda İtalya'da belirdi. Latincesinin yanına İbraniceyi ve Yunancayı da katan Giannozzo Manetti, Yeni Ahit'in ve Mezmurlar'ın yeni tercümelerini yaptı. Fakat İbranice âlimliği, ancak on altıncı yüzyılda, Reformasyonun arifesinde kendini güçlü bir biçimde tesis etti. Bunun sorumlusu büyük oranda, Alman hümanist Johann Reuchlin'di. Doğu Kilisesinden duyulan geleneksel şüphe, Yunancanın kabul görmesini nasıl sekteye uğratmışsa, geleneksel Yahudi düşmanlığı da İbranice çalışmaları için çok daha büyük bir tehditti. Fakat hümanistler, İbranice'nin sunduğu ilmi fırsatlara en azından

prensipite hayli açıktı. Aslında hümanizmin görece açık fikirliliği belki de erken modern çağda en göze çarpan özelliktir. 1520'lere gelindiğinde Yunancanın yanı sıra İbranice çalışmalar; Oxford Corpus Christi Koleji, Cambridge St John Koleji, Louvain'de Busleiden'in Collegium Trilingue'si, Alcalá de Henares'teki yeni üniversite gibi birbirinden çok uzak eğitim kurumlarında elüstünde tutuluyordu. Bu dönemde Almanya'da –aslında sadece Almanya'da değil bütün Batı Avrupa'da ilgi çekiyordu– baş gösteren, İbranice çalışmalar ile Reuchlin'in bunu savunması konusundaki sert ihtilafta, hümanistler bu konunun lehine güçlü tavır ortaya koydu. Nüfuzlu hümanistler Reuchlin'in yardımına koşarken, *tres linguae*'nin (üç dil, yani Latince, İbranice, Yunanca) savunulması, entelektüel saygınlığın nişanesi haline geldi; muhalefet, gerici olarak yaftalanıyordu (her zaman haksız bir eleştiri değildi). Çarpışma hatları simgesel olarak, yayımlanmış iki mektup derlemesi tarafından belirleniyordu. Bir tanesi kurmaca, öbürü tamamen hakikiydi. *Epistolae obscurorum virorum* (matbu hicivlerin erken dönem şaheseridir) güya Reuchlin'in muhaliflerinin öfkeli ve barbar bir dille kaleme alınmış yazışmalarıyken, *Epistolae illustrium virorum*, bütün Avrupa'nın önde gelen hümanist âlimlerinin Reuchlin'e yazdığı ya da onu desteklemek amacıyla kaleme aldıkları mektupların derlemesiydi.*

Hümanist eğitimin, kendi uzmanlarının eline teslim ettiği filolojik eleştiri araçları, özellikle Hristiyanlık bağlamında pek çok kullanıma sahipti. Mucize hikâyeleri, azizlerin yaşamı ve kutsal emanetlere dair an-

* Yahudilikten dönme Katolik bir teolog olan Johann Pfefferkorn hümanistler arasında İbraniceye karşı duyulan ilgiye tepkiliydi; bu yüzden İbranice tüm kitaplara el konulması gerektiğini savunuyordu. 1509'da Köln'deki Dominikenlerin de desteğiyle, Hristiyan inancı aleyhindeki bütün İbranice eserlerin toplatılması konusunda İmparator Maximilian'dan yetki aldı. Mainz başpiskoposluğu bu konuyla ilgili olarak 1510'da Johann Reuchlin'in uzmanlığına başvurdu. Reuchlin 1506'da *İbranice'nin Esasları* isimli bir kitap yayımlamıştı; bu eser bir Hristiyan âlim tarafından yazılmış ilk güvenilir İbranice dilbilgisi kitabıydı. Reuchlin, hiç kimsenin yok edilmesini teklif dahi edemeyeceyi Kitabı Mukaddes'i ayrı tutarak, İbranice kitapların arasında Hristiyanlığa açıkça hakaret eden kitapların sayısının son derece az olduğunu ve bunların da Yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından zaten değersiz görüldüğünü, bunların dışındakilerin de gerek Papalık tarafından gerekse imparatorluk yasasıyla izin verilen Yahudi ibadeti için gerekli eserler olduğunu, ya da Hristiyanlığınkinden ziyade başka inançlarla ilişkili olup ilmi öseme sahip bilgiler içerdiklerini, dolayısıyla yok edilmemeleri gerektiği yönünde fikir beyan etti. Pfefferkorn, bu görüşlerinden dolayı Reuchlin'i cehaletle suçlayınca, o da 1514'te *Meşhur Adamların Mektupları* (*Epistolae illustrium virorum*) isimli bir kitap yayımlayarak Pfefferkorn'a cevap verdi. Kitap, kendisine destek veren iyi eğitilmiş kişilerin destek mesajlarından oluşuyordu. 1515 sorularında, güya Reuchlin'e bir cevapmış gibi yayımlanan ve hümanistlere yönelik bir hicivmiş gibi görünen *Tanınmamış Adamların Mektupları* (*Epistolae obscurorum virorum*) isimli bir metin basıldı. Fakat aslında onun hayranı olan hümanist Crotus Rubianus tarafından Reuchlin'i savunmak, cehil din şemalarının yemek üzere kaleme alınmış bir hikâvedir –edi.

latımlar kolay lokmaydı; üstelik Roma Katolik Kilisesinin açıkça beyan edilmiş düşmanları için değil sadece. Fransız hümanist Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis adıyla da tanınır), Mecdelli Meryem ile Lazarus'un ve Marta'nın kızkardeşi Meryem'in birbirine karıştırılması meselesini çözmüştü. Bu kafa karışıklığının bin yılı aşkın bir mazi-si vardı. D'Étaples'nin Katolik Kilisesiyle ilişkisi ikircikliydi: Sorbonne tarafından mahkûm edildi, Strasbourg'da sürgünde öldü; ama evanjelik teolojiye yakınlık duymasına rağmen, geleneksel imandan asla kopmadı. Protestan reformcular zaman zaman geleneksel dindarlık biçimlerine sivri dilli benzer saldırılar yöneltmekten keyif alıyordu; azizlere tapınmayı ise, doğrudan bunun teolojisine saldırarak reddetme eğilimindeydiler; azizlerin yaşamlarının ayrıntılarını küçümsüyorlardı. Bu hümanizm mirası en büyük meyvesini, Katolik Kilisesi bünyesindeki Bollandistler* denen Cizvit âlimlerin devasa emeğiyle verdi. Bu âlimler, aziz tezkirelerinin Augeias ahırlarını** temizlediler, mit ve efsane tortularından arındırdılar, böylece tarih bilimlerinin gelişimini belirgin şekilde ilerlettiler. Fakat eleştirel akıl, Katolik dünyasında zafer kazanmaktan uzaktı. Piskoposların, kutsal emanetlere duyulan kadim saygıyı onaylaması, bunların kutsal karakterinin yeterli teminatı sayılıyordu. Bizim ele aldığımız çerçevede bu tür onaylar, tarihsel bir iddiaya sahihlik kazandırılmasından ziyade, bir tapıma ruhsat verilmesiydi; ama bu kavramlar arasındaki ayırım en iyi haliyle bulanıktır. Hümanist eleştiriler, Vulgata'ya dair yorumları sorgulamaya başladıktan sonra, benzer bir bulanıklık kilisenin bu kitapla ilgili resmî tavrını etkiledi.

Rönesans hümanizminin sanatları arasındaki en önemlisi retorik idi; başta vaaz sanatında olmak üzere Hristiyan âlimler için de özel önem taşıyordu. Hümanist hareket bu alanda da ortaçağ geçmişiyle zıtlık kadar devamlılık sergiliyordu. On üçüncü yüzyıldan itibaren vaaz, Batı kilisesinin neredeyse saplantı haline getirdiği bir ilgi alanıydı ve dilenci keşiş tarikatları, özellikle Dominikenler –bunların resmî unvanı Vaizler Tarikatıydı– ve Fransiskanlar tarafından şevkle geliştirildi. Vaaz elkita-bı –yani *ars praedicandi*– geç ortaçağ yazınının en yaygın türlerinden biridir. Hatta matbaa teknolojisinin ortaya çıkmasından önce, geç ortaçağ

* Bollandistler, aziz tezkirelerini içeren *Acta Sanctorum* (Azizlerin İşleri) isimli 67 ciltlik derlemeyi hazırlayıp yayımlayan Felemenkî bir Cizvit topluluğu. Adlarını topluluğun kurucusu Feder Jean Bolland'dan alırlar –ed.n.

Yunan mitolojisine göre, Elis Kralı Augeias'ın muazzam büyüklükte sığır sürüleri vardır. Baba önce hiç temizlik görmeyen ahırları Herakles'in bir günde temizlemesi istenir. O da Alpheos ırmağının yatağını değiştirerek suyu ahırların bulunduğu yere doğru akıtarak bu işi başarıyor –ed.n.

döneminden kalma binlerce ama binlerce dini söylev, yazma biçiminde hayatta kaldı. Kilise, vaazın önemini elbette hümanistlerden öğrenecek değildi. Fakat vaaza duyulan müthiş ilgi düşünüldüğünde, hümanistlerin yeniden keşfettiği klasik retorik tekniklerinin bu alana uygulanması pek şaşırtıcı değildir. Aslında ilk hümanistlerin pek çoğu, İncil'in mesajını daha etkili bir şekilde aktarmanın anahtarını hümanistlerin çalışmalarında bulmayı uman din adamlarıydı. 1470'lerde, 1480'lerde hümanizmi Paris'e ve Cambridge'e taşıyan Fransisken tarikatı mensubu Savona'lı Lorenzo Guglielmo Traversagni söylev kürsüsünü, öğrettiği retorik becerilerin sergileneceği en uygun sahne olarak görüyordu. John O'Malley ve merhum John D'Amico, Rönesans Roması vaizlerinin, klasik dönemin sergileyici retorik (övgü ve suçlama retorisi) kavramını bir azize adanmış bayramdan tutun da kilise konsilinin toplanmasına kadar çeşit çeşit konuda nasıl uyguladıklarını bizlere gösterdiler. Onların üslubu da daha klasik ve süslüydü; daha sistemli bir şekilde Cicerocuydu. Nitekim erken modern Avrupa'da Luther'in kendi çarmıh teolojisiyle karşı çıktığı azamet teolojisinin* nerede yer aldığı belirlenmek isteniyorsa, o yer, kesinlikle Rönesans Romasının vaazlarıdır; bu vaazlar gösterişçi, papalık yanlısı, kayıtsız, kopmak üzere olan fırtınadan bihaber soğukkanlı bir bürokrasinin retorikine sahiptir.

Hümanizm ile Hristiyan hümanizmi arasında net bir ayrım yapmanın imkânsızlığını en etkili şekilde göstermenin yolu, bir zamanların en büyük hümanisti ve erken modern çağın en büyük Hristiyan hümanisti olan bir kişi, Rotterdam'lı Desiderius Erasmus üzerine düşündürmektir. Acaba Erasmus kilise tarihine mi yoksa kültür tarihine mi aittir meselesinde karar vermenin zorluğu, on altıncı yüzyılın kültüründe dinî işlerin merkezi önemini belirtmekle kalmaz, hem dinî hem seküler öğrenimde başardığı anıtsal işleri de gösterir. Erasmus'un Latince üslup hakkındaki kitapları (*De copia* ve *Ciceronianus*), mektup yazma ve medeni davranış üzerine kitapları, vecizelerini ve konuşmalarını topladığı derlemeleri –Seneca gibi klasik dönem yazarlarından yaptığı derlemelerden bahsetmiyorum bile– o yüzyılın hümanizmini tanımladı. Aynı zamanda, onun Kitabı Mukaddes'e ilişkin çalışma programı, *Novum Instrumentum*'u (aşağıya bkz.), Yeni Ahit'e dair şerhleri, İncillere ve Havarilerin mektuplarına ilişkin açıklamaları, erken dönem kilisenin büyük yazarlarına (Cyprianus, Hieronymus, Lactantius, Ambrosius, Athanasios, Khrysostomos, Irenae-

* Luther'e göre teolojinin amacı çarmıhta can veren tanrıyı aramaktır; bunu *theologia crucis*, Çarmıh Teolojisi diye isimlendirir; Tanrı, akıl ve iyi amel işleyerek, yani *teologia gloriae*, yani Azamet Teolojisiyle bilinemezdi. Luther bu yaklaşımıyla skolastik felsefe ile bağlarını koparmış oluyordu –ed.n.

us, Augustinus ve son olarak gözdesi Origenes) ilişkin bir dizi eleştirel basımla birlikte meydana getiren yayınlar, onun tarihteki yerini sağlama almıştır. Bizzat Erasmus'un kullanmayı adet edindiği *philosophia Christi* terimi, ilahi olan vahiy ile insani olan irfanın, doğa ile rahmetin Tanrı'ya ibadette ve insanlığa hizmette birbirini tamamlamasına dair bütüncül anlayışını tarif ediyordu. Aslında, uhrevi ile dünyevi arasında yaptığı-mız anakronistik ayrımı kabul edilemez buluyordu. *Adagia* [Atasözleri] ve *Colloquia familiaria* [Teklifsiz Konuşmalar] isimli kitapları, sırf etkileyici üsluplarından ötürü değil, içeriklerinden, yani mekanik ve bâtıl dinî uygulamalara ilişkin yaptığı eleştirilerinden, samimi barışseverliğinden, ahlakçılığından, toplumsal adalet arzusundan, kamu düzeninin bozulmasından, dogmatizmden ve zulümden duyduğu hoşnutsuzluk yüzünden de okunuyordu.

Reformasyonda Hümanizmin Rolü

Erasmus'un *Novum Instrumentum*'u (Yeni Ahit'in yeni Latince çevirisi ile Yunancasının karşılıklı sayfalarda yer aldığı basımı) aslında Avrupa tarihinde bir kilometre taşıydı. 1509'da Jacques Lefèvre'in *Quincuplex Psalter*'inin ve 1513'te Pavlus'un mektuplarına dair tefsirinin yayımlanması, bu tür ilmî çalışmalar yapma yönünde teologların iştahını zaten kabartmıştı. *Quincuplex Psalter*, paralel beş sütunda, Mezmurların beş Latince tercümesini sunar: *Vetus Latina* (Hieronymus'un çevirisinden önceki eski tercüme), Hieronymus'un kendi versiyonu (bu versiyonların her ikisi de fiilen *Vulgata* statüsüne sahipti, öyle ki Hieronymus'un versiyonu, ötekini tedavülden kaldırmayı asla başaramamıştı) ve Gallikan Zeburu denen metin ve *Septuaginta* ile İbranice Mezmurların lafzi çevirisi için ortaçağdaki girişimler. Lefèvre'in metni, her ne kadar sadece *Vulgata*'nın Latince metnini sunsa da, onun Pavlus'u, sayfada metnin etrafını saran bol sayıda şerhle birlikte Yunanca metne düzenli ve yararlı göndermelerde bulunur. Lefèvre'in kutsal metinlerle ilgili eserleri yaygınlıkla okunuyor

* Septuaginta: Latince "yetmiş" anlamına gelen bu kelime Eski Ahit'in Yunanca çevirisi için kullanılır. Helenistik dönemde (MÖ 3.- MS 4. yüzyıl) Yunancanın İbranice'nin yerini almasıyla, Yahudiler de Yunanlaşmaya başladılar. Özellikle İskenderiye'deki Yahudi cemaati tamamen Yunanca konuşuyordu. Bunun doğal bir sonucu olarak, İskenderiyeli Yahudiler için Yunanca Eski Ahit ihtiyacı doğmuştu. Rivayete göre Mısır kralı II. Ptolemaios Philadelphos (h. 283-246) Eski Ahit'i yetmiş Yahudi çevirmene çevirtmiş. Ancak bu çevirinin Hellenistik dönemde farklı zamanlarda yaşayan ve birbirinden bağımsız çalışan Mısırlı Yahudilerin eseri olması yüksek ihtimal olarak görülüyor. Septuaginta, gerek kitapların sıralanması bakımından gerekse Apokrif'a denilen kitapları içermesi bakımından bugünkü Eski Ahit'ten farklıdır. Ayrıca Eski Ahit ile Septuaginta arasında metin farkları da vardır -ed.n.

ve kullanılıyordu. 1530'lardan itibaren Cambridge'deki âlimlerin kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunuyordu ve Martin Luther Wittenberg'de Mezmurlar ve Pavlus'un mektupları üzerine ilk derslerini verirken (1512-1518) Lefèvre'in şerhlerinden yararlanmıştı. Luther'in, Aziz Pavlus aklanma teolojisini kavramasında merkezi öneme sahip olan *sola fide* (yalnızca iman) ifadesi, ilk olarak Lefèvre'in Romalılara Mektuplar üzerine notlarında böylesi bir bağlam içinde bulunur.

Fakat *Novum Instrumentum*, Lefèvre'in eski çalışmalarına kıyasla daha çarpıcı bir etkide bulundu; en azından Erasmus'un uluslararası saygınlığından ve tanındık çevresinden ötürü. Bu çevre, bütün Avrupa ilim âleminde hızlı ve kolay satışı sağladı. (Lefèvre, günümüzde iletişim ağı dediğimiz şey konusunda Erasmus kadar becerikli değildi.) *Novum Instrumentum*'un önemi kısmen, Yunanca Yeni Ahit'i ilk kez Latince konuşan Batı'nın teoloji topluluğu için erişilir kılmasından kaynaklanır. Fakat bu uğraşın radikal içerimlerini sunması daha önemlidir. Erasmus'un Latince çevirisi yer yer Vulgata'dan bariz bir şekilde farklılaşır; gerçi en meşhur değişiklik sadece 1519 basımında yapılmıştır; Yunanna'ya göre İncil'in başlangıcındaki *In principio erat verbum...* ("Başlangıçta söz vardı...") yerine *In principio erat sermo...* ("Başlangıçta söylem vardı...") denmiştir. Kendi başına bu, Yunanca *logos* kelimesine daha net bir mânâ verme yönünde saygıdeğer bir teşebbüstü. Ne var ki çok geçmeden, Erasmus'un edisyonunu geleneksel değerlere saygısızca bir saldırı olarak görenlerin nezdinde simgesel bir anlaşmazlık sebebi olarak kabul edildi; bir ölçüye kadar da öyleydi. Katolik kilisesinde zamanın sınavından geçmiş söz ifadelerinde –özellikle de "son müjde" olarak neredeyse her Missa ayininin sonunda okunan bir metinde– değişiklikler yapmak, bilgili bir topluluğun gözünde bile, kilisenin, yerine getirmekle kalmayıp vücut verdiğini iddia ettiği şaşmaz geleneğin sorgulanmasına yol açıyordu. Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığına dair yaygın görüş (buna göre, metnin tek bir harfinin bile hatalı olduğu gösterilirse, bütününün otoritesi sarsılacaktır) fiilen bu geleneğe yayılmıştı. Kilisenin yüzyıllardır insanların karşısına kutsal metinlerin "hatalı" bir versiyonunu koymakta olduğu düşüncesi, pek çok âlimin kabul etmekte zorlanacağı bir görüştü. Bu kadar temel bir meselede yanlışlık olmasının bütün kurumun güvenilirliğini zedeleyeceği şeklinde bir itirazda bulunuyorlardı. Elbette Vulgata'nın metin aktarımıyla ilgili sorunlar daima mevcuttu; bilinen sorunlardı bunlar. Âlimler, metindeki hataların, belirli nüshalara sızabileceğinin farkındaydı. Yine de Erasmus'un eseri, metnin aktarılmasına ilişkin bir düzeltmenin ötesine geçip bizzat metni düzeltiyordu. Birçok kişinin gözünde fazla ileri gitmek demekti bu.

Sonuçta *Novum Instrumentum*, Erasmus'un başını belaya soktu. Kitap Fransa'da, İspanya'da, Hollanda'da, Almanya'da, İngiltere'de yayıldı-
 ça vaazlarda ve broşürlerde Erasmus'un âlimliğine ve öne sürdüğü ge-
 rekçelere dil uzatıldı. Bununla birlikte Erasmus, çığır açan çalışmasını
 Papa X. Leo'ya ithaf ederek önlem almıştı. Bütün Avrupa'da Hristiyan
 prenslerle ve saygın piskoposlarla kurmuş olduğu kusursuz ilişkilerinin
 yanı sıra bu önlem sayesinde, çok geçmeden üzerine atılan zındıklık suç-
 lamasından ciddi bir zarar görmedi. Erasmus belki talihliydi, ama yine
 de emeğinin meyvelerini Luther'den sonra değil de önce yayımlaması,
 Avrupa'nın teoloji tansiyonunu rahatsızlık verici bir düzeye yükseltti. Ta-
 lihliyi, ama *Novum Instrumentum*, Luther'in teolojik atılımının kaçınıl-
 maz sebebi olarak görülmediği sürece. Aslında Luther'in Pavlus üzerine
 düşünceleri, Vulgata metnini temel alıyordu ve bu aşamada Erasmus'tan
 ziyade Lefèvre'e dayanıyordu. *Novum Instrumentum*, Luther'in doktri-
 nini geliştirilmesi açısından elzem değildi; kendi Reformasyon teolojisini
 geliştirirken ilk derslerinde Yunanca asılları pek fazla gözönünde bulun-
 durmuyordu. Ama yine de, Erasmus'un etrafını saran münakaşalar, nor-
 mal şartlarda geniş kesimlerin ulaşamayacağı Lutherci fikirleri insan-
 ların huzuruna getiren teoloji tartışmalarına olan ilgiyi canlandırmaya
 katkıda bulunmuş olabilir.

Reformasyonun nedeninin hümanizm olduğu ve hümanistlerin de
 Reformasyonun askerleri olduğuna dair basite indirgenmiş görüşler ha-
 len zaman zaman ortaya atılsa da eskisi kadar yaygın değildir. Öncelikle
 araştırmacılar, hümanistlerin Reformasyona verdiği tepkilerde belirgin
 bir kuşak farkı olduğunu tespit ettiler. Eski kuşaktan hümanistler (Eras-
 mus, Thomas More, Thomas Lupset, Guillaume Budé, Johann Reuchlin,
 Judocus Clichtoveus, Johann Cochlaeus) çoğunlukla yeni doktrinlere me-
 safeli duruyor ya da fiilen muhalefet ediyorlardı (ama yine de Lefèvre
 ve Konrad Pellikan gibi kişilerde aykırılıklar bulunabilir). Yeniliğe daha
 açık olanlar –Melanchthon, Zwingli, Bullinger, Capito, Oekolampadius,
 Richard Morison, John Cheke ve Jean Calvin gibi– daha genç kuşaktan
 adamlardı. Bu, pek de şaşırtıcı sayılmaz; zira yaş, yeniliklere karşı bağı-
 şıklık kazandırma eğilimi gösterir. Ama yine de, araştırmacılar, yeni ne-
 sil arasında eski usullere sadık kalan önemli önemsiz birçok hümanist
 –Oxford gramercisi Thomas Robertson, Luthercilikten Katolikliğe geri
 dönen ilk kişilerden biri olan Georg Witzel ve Cambridge diyalektikçi-
 si John Seton gibi adamlar– olduğunu belirtmiştir. İspanya ve Portekiz
 hümanistleri arasında, bu ülkelerin nüfusunun geneline kıyasla reforma
 daha belirgin bir sempati görülüyor değildi. İtalyan hümanistler çoğun-
 lukla evanjelik teolojiyi, kiliseye sadakatle ya da en azından itaatle bir-

leştirmeye çalışıyordu. Yeni fikirlerin dünyasına erişmeye daha istekli olmaları dışında başka bir sebep yoksa eğer, hümanistlerin hiç şüphesiz Reformasyon doktrinleriyle bağ kurmaları başkalarına kıyasla daha muhtemeldi. Fakat hümanizm, genel olarak Reformasyonun yeterli sebebi olmasından daha fazlası değildi; tek tek vakalarda tek başına yeterli bir din değiştirme sebebi olması çok zordu.

Bu, hümanist âlimlerin Reformasyonda önemli rol oynadığını yadsımak anlamına gelmez. Retorik çalışmak, yazmayı olduğu kadar okumayı da etkiledi. Metinlere ortaçağın tipik yaklaşımından tamamen farklı bir yaklaşım geliştirilmesine neden oldu. Esasen, metnin, bir bilgi toplamı olmasından ziyade düzenlenmiş bir bütün olarak görülmesinden yanaydı. Elbette bu karşıtlık –ortaçağ ile Rönesans arasında beliren birçok karşıtlık gibi– fazlasıyla şematiktir. Tıpkı bir metni pratikte vecize, mecaz ve hazır düşünceler cehpaneliğinden daha fazlası olarak görmeyen hümanistler olduğu gibi, metni bir bütün olarak gören skolastikler de mevcuttu (Aquinalı Tommaso'nun Pavlus'un Romalılara Mektubu hakkında yazdıklarını düşünün). Yine de kaba ama işe yarar bir karşıtlık kullanışlı olmaya devam etmiştir. Romalılara Mektup hakkındaki hiçbir skolastik yorum, Philipp Melanchthon'un 1519'daki açıklamalarına benzemez; Melanchthon, Pavlus'un mektubunu, sadece iman yoluyla aklanılacağı konusunda düzenlenmiş bir anlatım olarak sunarken, kaçınılmaz olarak, teoloji hocası Martin Luther'in yoğun etkisi altındaydı. Ama Melanchthon'un, Pavlus'un Romalılara Mektubu'nu, klasik retorik ilkelerine göre düzenlenmiş bir metin olarak sunarken, evanjelik teoloji ile hümanistlerin retorik analizini birleştirme usulü yine de kayda değerdir. Onun becerisinde bir âlimin hümanist kavramları ve teknikleri gerçekten özümsemesi bu tür bir bütünsel ve kavramsal analiz üretmesi kaçınılmazdı; tıpkı skolastik diyalektik eğitiminin metinlere, uzayıp giden tasımsal akılyürütme zincirlerine uygun noktalarında eklenecek önermeler toplamı olarak yaklaşmayı destekleme eğiliminde olması gibi. Nihayetinde ortaçağ Katolik teolojisinin temel ders kitabı, Pierre Lombard'ın *Özdeyişlerin Dört Kitabı* [*Libri Quattuor Sententiarum*] isimli kitabıydı; kutsal metinlerden alınma pasajların elkitabıdır ve kilise babaları, referans ve araştırma açısından kolaylık olması için konu sırasına göre sıralanmıştır. Ortaçağ teolojisinin ham maddesinin, kitaplardan ziyade özdeyişler olduğu söylenebilir. Karşıtlık burada da abartıya kaçabilir. Bizzat Melanchthon, belirli bir açıdan bakıldığında Lombard'inkine çok benzeyen bir kitap derlemiştir. İlk 1521'de yayımlanan *Loci communes* (yani "Beylik Sözler") kitabı da pasajlar derlemesiydi, ama bu sefer Melanchthon'un evanjelik ilgi alanını yansıtan baş-

liklar halinde düzenlenmişti. Ne var ki adının [*Loci communes rerum theologicarum, seu, hypotyposes theologicae* (Teolojik Konularda Temel kavramlar veya Teolojinin Ana Hatları)] işaret ettiği üzere bu derleme, âlimlerden ziyade vaizler için tasarlanmıştı. Beylik sözler kitabı, hümanistlere tavsiye edilen araştırma aracıydı. Hümanistlerin kendi okumalarına dayanarak kendi başlarına bu tür kitaplar derlemeleri bekleniyordu. Melanchthon'un *Loci communes*'i ya da Erasmus'un *Adages*'i gibi bu sanatın üstatlarının hazır örnekleri, hümanistlerin emeklerinin yerini almaktan ziyade onlara destek oluyordu.

Melanchthon'un retorik ve diyalektik ders kitapları bile evanjelik teoloji açısından çok önemli örneklerle doluydu. Yetişen genç nesillere yeni doktrinleri yaymada herhalde çok etkili olmuştur. Fakat hümanizmin, teolojik tartışmaları etkileme potansiyelini en iyi gösteren şey, on dördüncü yüzyıl skolastiği John Wyclif ile on altıncı yüzyıl hümanisti Huldrych Zwingli'nin, Katolik töz dönüşümü doktrini yerine efkaristyanın alternatif açıklamasını sunma girişimlerini karşılaştırmaktır. Bu ikisinin ortak noktaları çoktu. İkisi de okulda Aristotelesçi töz ve ilinek metafiziği okumuştur. Töz dönüşümü doktrini de bu bağlamda ifade ediliyordu. İkisi de, ekmeğin tözünün (özünün), beraberinde ekmeğin hiçbir ilineğinin (gözlemlenebilir yönlerinin) dönüşümü olmaksızın İsa'nın bedeninin tözüne dönüştüğünü söyleyen Tommaso doktrininin Aristotelesçi bağlamda saçmalıktan ibaret olduğunu düşünüyordu. Fakat doktrinin dayanak noktasını çökertmek için yapmaları gereken, İsa'nın görünüşte çok net olan "Bu benim bedenimdir" sözüne uygun alternatif bir yorum getirmektir. Wyclif, yeni bir varlık ya da mevcudiyet kategorisi üzerine kafa patlatarak bu işi yapmaya çalıştı: itiyadi varlık (*habitudinal presence*). Bunu öyle latif bir şekilde işlemiştir ki yalnızca kendisi tamamen anlamış gibi görünüyor. Lollardlar (onun İngiliz müritleri) arasında bile çok az kişinin bu zahmetli diyalektiği anlamış görünmesi şaşırtıcı değildir.

On altıncı yüzyıl Reformcuları, müfredatın nüvesindeki diyalektik için retorığın yerini hümanist ikamesinin alması sayesinde bu kör düğümü çözebildiler. Kutsal kitabın lafzi anlamı, skolastik teologlar için olduğu kadar onların daha sonraki Protestan muadilleri için de önemliydi. Fakat Rönesans retorığının ortaya çıkışı, lafzi anlamın mecazın daha etkili bir şekilde ele almasını sağladı; Wyclif'in çok rahatsız edici bulduğu bir düşünceydi bu. Mecazı açıklamak için retorığa başvurulabiliyorsa ("öteki yanağını dön," "elin günah işlemene neden olursa kes at"), aynı şekilde "bu benim bedenimdir" gibi ifadeler de kolaylıkla uygulanabilirdi. Zwingli, bu cümledeki 'yanlış kullanılan' "[bedenim]dir" in "[bedenimi] gösterir"

anlamına geldiğini açıklarken bir retorik mecaz türü olan katakresis'e* (yanlış kullanım) başvurdu. Yine bir başka Protestan hümanist Oekolampadius, bu cümlede "bedenim"in, "bedenimin göstergesi" anlamına geldiğini açıklamak amacıyla metonimi mecazına (etki ile tepkinin, tepki ile etkinin veya gösterilen ile gösterenin yer değiştirmesi) başvurur. Wyclif, Kitabı Mukaddes'in doktrinlerine daha sonraki Protestan reformcularınkine benzer bir bağlılık arzulamıştı. Fakat Wyclif'in Kitabı Mukaddesciliği, Rönesans retorığının sağladığı incelikli tahlil imkânları olmadan, geç ortaçağ kilisesinin beceri sahibi münazaracıları tarafından diyalektik düşümlerle çok kolay bir şekilde etkisizleştirilmişti.

Ne var ki, belki de hümanizmin Reformasyona yaptığı en faydalı katkı dışsaldır. Yeni fikirlere güvenirlilik kazandırmıştır. Protestan teologlar, retorik kavramlar ve felsefi savlar sayesinde alternatif kutsal kitap teolojileri üretmekle kalmadı, bulgularını, tartışılmaz kesinlik anlayışıyla da sundular; bu tutum, yirminci yüzyılda bilime başvurulurken de sergilendi. Nasıl on üçüncü yüzyılda töz dönüşümü, zamanın revaçtaki bilimlerine, yani diyalektiğe ve Aristoteles fiziğine başvurmuşsa, on altıncı yüzyılda efkariyada sarf edilen sözcüklerin mecazi yorumları da retorığın moda süsleriyle kendini donatabildi. İcracılarının gözünde retorik, sözcüklerin ve dilin bilimidir. Hümanizmin fikrî statüsü, Reformasyonun yeni efkariyada doktrinlerinin otoritesinin pekişmesine yardımcı olmuştur.

Hristiyanlığın Rönesans Hümanizmiyle Sorunları

Rönesans hümanizmiyle sorun yaşayan sadece Hristiyanlığın fideist eğilimleri değildi. Antik kültürün canlanması, aşırı biçimler alabilir ve paganizmin dirilmesi gibi şüpheli bir görüntü oluşturabilirdi. Floransalı Yeni-Platoncuların pagan efsaneleri alegoriyle yorumlaması zararsız, hatta onların gözünde yeterince Hristiyanca olabiliyordu; ama Savonarola gibi eski kafalı din ihyacılarının (revivalist) nazarında öyle değildi. Savonarola, anti-entelektüel sayılamaz; yetenekli bir skolastikti. Fakat kibrin şenlik ateşleri, onun hümanizm kültürüne sempati duymaya ne kadar uzak olduğunu gösteriyor. Latince kalem oynatan kimi İtalyan vaizlerin, Cicero kanonunda karşılıkları olmadığı için diriliş, teslis, tövbe gibi Hristiyan

*Katakresis (İng. catachresis): Yunanca 'yanlış kullanım' anlamına gelen katachresis'ten türemiştir. Hatah bir şekilde bir kelimenin yerine başkasının kullanılması; örneğin *Royal Anglian Regiment* (Kraliyet Angli Alayı) yerine *Royal Anglican Regiment* (Kraliyet Anglikan Alayı) demek veya *disinterested* (tarafsız) anlamında ilgisiz yerine kasıtlı bir şekilde hatah bir kullanıma *uninterested* (ilgisiz) anlamında ilgisiz demek -ed.n.



Resim 4.1 Albrecht Dürer, "Philipp Melanchthon," 1526. Melanchthon'un teolojisinin gelişimi, hümanist tahsilinin süregiden etkisini yansıtıyordu. (Wittenberg, Lutherhalle)

teolojisinin kelime dağarına ait sözcüklerden uzak durma alışkanlığından rahatsız olmak için Savonarola olmanız gerekmez. Erasmus, *Ciceronianus* diyalogunda bu tür anakronik bilgiçlik taslamalarla dalga geçmesiyle ve bunların demodelikleriyle alay etmesiyle ünlüdür. Aslında, çoğu hümanist sofu olmasa da hâlâ Hıristiyandı. Fakat hümanistlerin, esasen pagan olan bir kültüre ilgi duyması, taşralı Hıristiyanların saldırısına uğramalarına yol açtı.

Katolik kilisesi reformasyondan önce de hümanizmle kimi bariz sorunlar yaşıyordu. Hümanizmin oluşmakta olan akılcılığı, Katolik geleneğindeki gizem ve mucizeye tam oturmuyordu. John Colet'nin, Canterbury'de Aziz Thomas'ın kirli mendilini öpmeye davet edildiğinde dudak bükmesi ve hatta Thomas More'un, *Zındıklara Dair Diyalog* isimli eserinde kutsal emanetleri ve imgeleri savunmasındaki ironik mizah buna örnektir. Skolastikler, kilisenin öğrettikleri ile kilise adına öğretilenlerin aynı etkileme gücüne sahip olmadıklarının gayet farkındaydılar; fakat bu gerçeği halka açıklamayı da her zaman doğru bulmuyorlardı. Reform yapıp standartları yükseltmeye hevesli Hıristiyan hümanistler ise azizler kültürünün daha bariz ya da saçma aşırılıklarıyla dalga geçerek geleneksel tabuları çiğnemekte sakınca görmüyorlardı. Bu tür eylemleri küstahlık ve dinsizlik sayan keşiş ve biraderlerden kimileri Protestan reformcuların, Hıristiyan hümanistlerin batıl inanç retoriğini kolayca benimseyip bu retoriği bütün olarak azizler kültürü aleyhinde kullanmalarının, kendilerini haklı çıkardığını düşünmüş olabilir. Hümanistlerin, eleştirilerini geleneksel usulle (sinodda ya da konsilde, ruhbandan oluşan bir izleyici önünde Latince olarak) değil, matbaa vasıtasıyla, giderek incelik ve kavrayış kazanan ruhban dışından bir okur kitlesi huzurunda, çoğunlukla da yerel dilde yapma cesaretinin artması, tabuya yönelik yeni bir saldırıyı temsil ediyordu. Kimi ruhban buna derhal içermiştir. Kilise suiistimallerini ve aşırılıklarını hedef alan Erasmusçu eleştiri kısa süre sonra belirli çevrelerde zındıklık sayılır oldu. *Deliliğe Övgü ve Teklifsiz Konuşmalar* gibi metinlerin edebi incelikleri ve retorik stratejileri, Katolik gelenek aleyhinde kaba ağız dalaşı olarak yorumlanıyordu.

Hümanistlerin metne odaklanması, on altıncı yüzyıl Katolik kilisesine de sorun yarattı. Erasmus'un 1516'da *Novum Instrumentum*'u Papa X. Leo gibi bir otoriteye ithaf etmesi kabul görse de ve Piskopos John Fisher ile Kardinal Cajetan gibi Katolik teologlar, bu eleştiri girişimini benimseyip bizzat yararlansalar da, bunları hazmetmekte zorlananlar da vardı. Hümanizmin metne odaklanması, Protestan *sola scriptura* (yalnızca kutsal metin) kavramına kolaylıkla oturuyordu, ama Katolik gelenek kavramıyla pek kolay uyuşmuyordu. Hümanizmin eğitim alanındaki hamlesi,

anadile dayalı bir dindarlığa ve anadilde kutsal kitap okuma kültürüne eğilim gösteriyordu; bunlar, Katolik otoritelere, Protestan Reformasyonu'nun okkalı tokadını patlatıyordu. Bu nedenle Katolik kilisesinin on altıncı yüzyılda kutsal metinlerin çevirisini ve metin eleştirisini dikkate almaktan yana tutum takınmaya başladığı yönündeki şüpheler giderek artmaktadır. Trento Konsili, sık sık ileri sürüldüğü gibi, Katolik kilisesindeki kutsal kitap eleştirilerinin ya da kutsal metin yorumlarının başını ezmiş değildi. Fakat Konsilin, Vulgata'nın Kitabı Mukaddes'in sahih metni olduğu yönündeki buyruğu Latin Kilisesi için kural koyucuydu ve Konsilin teolojik sansürü geniş kapsamlı bir şekilde uygulamaya koyması, Trento'da muhafazakâr güçlerin, muhaliflerine kıyasla çok daha fazla ağırlıkları olduğunu gösteriyordu. Kitabı Mukaddes üzerine önemli ilmî çalışmalar, Karşı-Reformasyon kilisesinde hâlâ mümkündü; en azından on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Roma'da Vulgata'nın ve Septuaginta'nın yeni basımlarının hazırlanması sırasında. Gelgelelim, Vulgata'nın sahihliğine ilişkin iddianın hatalı oluşu, sonu gelmez teolojik tartışmalarda pek çok soruna davetiye çıkardı. Bu ihtilaflar sırasında Katolik polemikçiler, kendilerini belirli Latince okumaları haklı gösterme çabası içinde buldular. Anadilde Kitabı Mukaddes'i yasaklamak isteyenler Trento'da zafer kazanamamış olsa da, Karşı-Reformasyon hiyerarşisi, ruhbandan olmayanların Kitabı Mukaddes okumasını teşvik etmeye karşı bariz bir gönülsüzlük sergiliyordu. O ülkelerde, çoğunlukla da kuzey Avrupa'da ruhban dışından Katolik yurttaşlar anadilde Kitabı Mukaddes'e yine de erişebiliyordu. Ruhban dışı eğitilmiş kesimin emellerine cevaben ve Protestan Kitabı Mukaddeslerinin okunmasını engellemek için Katolik Kitabı Mukaddesler temin etme ihtiyacı hissedilmesine yönelik olarak rahiplerin giriştikleri bir iş değildi bu.

Protestanların hümanizmle ilgili sorunları, Katolik kilisesininkiler kadar belirgin değildi; gerçi Katolik kilisesindeki gibi bu bariz sorunların yanılsama olduğunu ileri süren müdafiler de eksik olmuyordu. En temel sorun, teolojik nitelikteydi. Ana akım Protestan teolojisi, insan iradesinin özgürlüğünü reddederken, hümanistler özgür iradenin varlığını onaylıyor ya da varsayıyorlardı. Elbette özgür iradeyi yadsıyan hümanistler bulunabilir, tıpkı faal yaşam yerine tefekkürü yeğleyen hümanistlerin var olması gibi. Lorenzo Valla, Luther'den onlarca yıl önce kaderciliği kuvvetle savunmuştur. Fakat özgür irade ilkesi, hümanist eğitim programına nakşedilmişti. Fiiliyatta sadece okula gitmiş seçkinlerin erişimine açık olsa da hümanizmin ahlak gündemi ilkece evrenselciydi. Eğitim yoluyla reforma zorlama yöntemi daima, sadece iman yoluyla reforma zorlama yöntemiyle potansiyel bir çatışma içindeydi. Protestan hümanizminin

eğitim alanındaki bu çelişkisini Gerald Strauss etraflıca irdelemiştir. Onun Lutherci ilmi hale ilişkin çalışması, inayet üzerine kurulmuş dinî sistemin sorgulanmadan telkin edilmesinin özünde bulunan ironiyi açığa çıkarmıştır.

Hümanizm ile evanjelik teoloji arasındaki gerilimin belki de en görünür olduğu yer, Protestan hümanistlerin en büyüğü Philipp Melanchthon'un betimlediği entelektüel gidişattır. Melanchthon, babası gibi sevip saydığı kişinin öğretilerine karşı duyduğu gençlik hevesinin ilk coşkusuyla, özgün eseri *Loci communes*'in (1521) ilk birkaç kısa paragrafında özgür iradede derhal kurtulup amansız kaderciliği onayladı; okurlarını, Aziz Bernard gibi seleflerine kıyasla meseleyi ne kadar yetkinlikle ele aldığını fark etmeye çağırdı. Özgür iradeyi gevşek bir tutumla göz ardı etmenin yanı sıra Aristotelesçi etiği de küçümsedi. Luther 1520'den önce bu etiği fiilen Pelagiusçuluğun' kodlarını taşıdığı gerekçesiyle zaten reddetmişti. Nihayetinde Aristoteles'in, doğru işler yapan insanın doğru olacağı değerlendirilmesi, Luther'in, kişi doğru işler yapma imkânı var olmadan da önce iman marifetiyle doğru kılınmak zorundadır iddiasının tam tersiydi.

Ne var ki, Melanchthon henüz 1530'dan önce kendi çizgisini yumuşatıyordu. Almanya'da Köylüler Savaşı krizi, iman yoluyla aklanma doktrininin antinomian^{*} potansiyelini tüm taraflara gösterdi ve Reformasyonun hayatta kalması, bu krizi idare etmeye hayati derecede bağlıydı. Aristotelesçi etik ve klasik ahlak felsefesi aygıtı, selamet açısından yararlı olmayabilir, ama toplumsal yararı aniden fazlasıyla göze çarpar olmuştur. Saçiko Kusakava'nın gösterdiği gibi, Melanchthon yeni teolojik sistemde geleneksel etiğe yer açmak maksadıyla 1520'lerin ikinci yarısında beşeri bilimleri yeniden inşa etti. Etik gayret ve eğitim, selamet için gerekli olan, ruhta hakiki adaleti sağlayamayabilirdi, ama hukuka görünüşte itaatin ve saygının, en azından İncil'in verimli bir biçimde vazedilmesi için gerekli olan toplumsal düzeni sağlaması sayesinde (gerçi ikiyüzlülüğü ve şehveti kolayca perdeleyebilirdi), medeni ya da siyasi adaleti üretebilirlerdi. Etiğin yeni alanı, dünyevi ya da medeni (ilahî ya da ruhani değil) konularda iradenin özgürlüğünün kabullenilmesi sayesinde sağlama alınıyordu. İnsan iradesini bir sahada özgür, başka bir sahada özürsüz olarak görmek bir parça tutarsızlık içerebilir. Fakat en

* Augustinus'un polemiğe girdiği keşiş ve teolog Pelagius'a göre, insanın doğası özünde iyiydi ve insan iyi ile kötü arasında seçim yapmakta özgürdü. Her Hristiyan erdemli yaşayarak ve çile çekerek mükemmelliğe, dolayısıyla azizlik mertebesine erişebilirdi. Pelagius'a göre günah, Tanrı'nın yasasına karşı kişinin kendi iradesiyle işlediği bir fiildi. -ed.n.

Antinomianizm: Hristiyanlıkta ve genel olarak dinlerde, kurtuluş için ahlak yasasına uyma-
nın değil, yalnızca imanın gerekliliğine inanma.

azından ilk vakada deneyime, ikincisinde kutsal metne başvurularda iki görüş de gerekçelendirilebilir.

Melanchthon yaşlandıkça, özgür iradeyle ilişkin görüşü daha da yumuşadı, fakat *Loci communes*'in son basımında (1559), Trento Konsili'ni andıran bir tarzda, eğer seçilmiş ile günahkârın akıbetleri arasındaki fark, zorba bir Tanrı'nın zalimce kaprislerinden başka bir şey olarak yorumlanacaksa, Tanrı'nın selamet vaadine özgür (aslında ilahi inayet sayesinde özgür) insanın cevabına bir miktar yer verilmiş olması gerektiğini farz ederek tutarsızlık tehlikesinden bütünüyle kaçınır. Onun peşinden bu noktaya çok az Protestan teolog geldi; çünkü Tanrı'nın adaletini haklı çıkarmak amacıyla özgür iradeyi asgari düzeyde onaylamak bile, inayetin kesinliğini tehlikeye atar; bu kesinlik, iman yoluyla aklanma öğretisi uyarınca, güvenilmez insan katkısının ortadan kaldırılmasına bel bağlar. Bununla birlikte, beşerî bilimleri teolojiyle uzlaştırmak için benimsenmiş stratejiler, çoğunlukla Melanchthon'un tasarladığı yolun bir yerlerinde konumlanmış olabilir.

Hümanizm aslında öyle güçlü bir toplumsal kuvvetti ki Reformasyon bununla uzlaşmak zorundaydı. Luther ortalarda görünmeyip Wartburg'da saklandığı sıralarda, Wittenberg'de Reformasyonun baştaki harareti, olası bir geleceğe, tüm insan bilimlerini önemsiz, selamete erme işini sulandıran uğraşlar sayan fideist ve köktenci bir kutsal metin anlayışına işaret ediyordu. Luther'in Aristoteles'i teolojik sahadan tümüyle kovmasını, beşerî bilimleri genelde Hristiyan yönetim şeklinden temelli kovmaya dönüştürmek kolayca kaçmak olurdu. Zwickau peygamberlerinin* eğilimi buydu; kutsal kitabı anlamak için doğrudan Tanrı'dan ilham almaya bel bağlıyorlardı. Tabiatı gereği bilgiçlik taslayan Melanchthon gibi bir şahsiyet bile, Luther'in daha geniş ve haşın akliselimi onu doğru yola çekene, peygamberleri ve benzerlerini fanatik sayıp küçümseyene dek dengesini yitirmişti. Fakat bu olay, sadece iman yoluyla aklanmanın, antinomianizme yakın bir anti-entelektüalizme yol açabildiğini gösteriyordu; antinomianizmin düşmanları, ahlak alanında bunun gerekli olduğunu iddia ediyorlardı. Her iki eğilim de Radikal Reformasyon dediğimiz dinî hareketler kümesinde muntazaman yüzeye çıkıyordu. Antinomianizm, siyasi âlemde nasıl tahribata yol açarsa, anti-entelektüalizm de akademik âlemde Reformasyona bir bu kadar zarar verirdi. Fakat Luther, radikalizmi pragmatizmle nasıl terbiye edeceğini biliyor ve Wittenberg'de anti-entelektüalizm çalkantılarının tehlikelerini, Köylüler Savaşı'nda antinomianizmin tehlikelerini gördüğü netlikte görüyordu. Kısacası Refor-

* Saksonya elektör prensliğinin Zwickau şehrinde ortaya çıkan Nicholas Storch, Thomas Dreschel, Markus Stübner isimli radikal reformcular -ed.n.

masyon, kamu düzeninin ve eğitimin icaplarına kendini uydurmak zorundaydı. Entelektüel uyum görevini Melanchthon yerine getirdi. Luther'in hümanist yaveri, insan potansiyelini hakir gören ve insan erdemlerini lanetleyen bir teolojik sistemde beşerî bilimlerin ve medenî ahlakın makul bir açıklamasını üretti. Hâkimane Reformasyon,* saygın toplumda yerini tesis edecekse, artık hümanist olan üniversitelerin magisterlerini," mahkeme hâkimlerini ve şehir idarecilerini de kapsamak zorundaydı.

İki tarafın da hümanizmin belirli yönlerinde gördüğü sorunlara rağmen, bunun teknikleri, sözde kuramsal çerçevelerinden kopabiliyor, iki taraf da hümanizme etkili bir biçimde işlev kazandırabiliyorlardı. Aslında ilginçtir, hümanizm, iki tarafın fikrî temas kurmasını mümkün kılan ortak bir dil olarak işlev görebiliyordu. Melanchthon'un retorik ders kitapları, yıllarca Katolik kurumlarda serbestçe dolaşımda olmakla kalmadı, aynı zamanda -O'Malley'nin gösterdiği gibi- Katolik eğitimde uygun şekilde sansürlenip -yeni yazar isimleriyle- devamlı kullanılacak şekilde düzenlendi. Alman Protestan hümanistlerin ve Cizvit retorikçilerin fikir ve yöntemleri, aralarındaki teolojik ayrışmaya rağmen karşılıklı olarak birbirlerinden etkilen-diler. Klasik retoriğin üç geleneksel tarzına (adli ya da siyasi konuşmalar, övgüler ya da yergiler ve mahkeme savunmaları) dördüncü belagat tarzı-nı (*genus didacticum* [ya da *genus didascalicum*]) ekleyen, Melanchthon oldu. Amaç, Hristiyan vaazına yer açmaktı. Ona göre, klasik tarzların un-surlarını yeni bir usulle birleştiren bir biçimdi bu. Melanchthon'un dör-düncü tarzı, Cizvit retorikçilerin ve Cipriano de Soarez ile Luis de Granada gibi adamların vaaz el kitaplarında basmakalıp bir yaklaşıma dönüştü.

Hümanizm, özündeki toplumsal muhafazakârlıktan ötürü hem Katolik kilisesince hem hâkimane Reformasyonca hoş karşılanıyordu. Bu iddianın sezgilere zıt görünmesinin nedeni kısmen, hümanizm teriminin yirminci yüzyıl bağlamında ilerici çağrışımları olması, kısmen de Rönesans hüma-nizminin toplumsal ve ahlaki ilerleme kavramlarıyla zihinsel ilişkiydi. Bu iddia, toplumsal meydan okumanın belirli örnekleriyle yüz yüze geldiğinde

* Hâkimane Reformasyon (Magisterial Reformation) prensler, şehir konsilleri veya sulh yargıç-ları (*magistrate*) gibi seküler otoritelerle ilişkili Lutherci ve Kalvinist reformculara, yani onla-rın hâkimane tutumlarına dikkat çeken bir tabirdir. Radikal Reformation, herhagi bir seküler otoritenin Kilisenin üzerinde olmasını reddederken hâkimane Reformasyon kilise ile sekü-ler otoritenin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduğu, yani disiplini uygulama, zındık-lığı bastırma veya düzeni sağlama konusunda kilise nasıl ki hâkimin yetkisine sahip se, sulh hâkiminin de kilise içinde yetkiye sahip olabileceği iddiasındadır -ed.n.

Latince "öğretmen" anlamına gelen magister, Avrupa'da ortaçağ üniversitelerinde akademik bir derecedi ve felsefe doktoru unvanına karşılık geliyordu. Başlangıçta teoloji, hukuk ve tıp alanlarında doktor unvanı verilirken, magister derecesi genellikle *artes liberales* yani özgür sanatlar alanında veriliyordu -ed.n.

veya hatta Erasmus'un pasifist eseri *Barışın Şikayeti* ve hepsinin ötesinde Thomas More'un *Utopia*'sı gibi radikal metinlerin yanı sıra medeni hümanizmin hakiki cumhuriyetçiliğiyle karşılaştığında şüpheli görünebilir. Fakat hümanizmin tüm unsurlarının muhafazakâr olduğu doğru değildir: *virtus vera nobilitas* ("erdem, hakiki soyluluktur") sloganı, aristokrat toplumun varsayımlarına kafa tutuyordu ve ortak varlığın (*res publica*) emrinde olan faal yaşam kavramı, kamu yaşamının gerçekte itici gücü olan paragöz ve bencil güdülere karşı bir meydan okumaydı. Ne var ki, bu itirazlar pek sonuç elde edemedi. Hümanizm çağı boyunca Avrupa toplumu, bütünüyle aristokrat ve kıyasıya rekabetçi niteliğini korudu. Aslında hümanizm pek çok açıdan, aristokrat kültürünün ve seçkin kültürün mükemmel dışavurumuydu. Reformasyondan önceki onlarca yılda Rönesans Romasının kanaatkâr Ciceroculuğu; İspanya'da Siglo de Oro* edebiyatı; 1550'den sonraki asırda Cizvit okullarının cilâlanmış retoriği; Tudorların hiyerarşiyi ve itaati saplantı haline getirnesi; Karşı-Reformasyon Fransasında, Barok Bavyera'da, Jakoben İngiltere'de kürsülerde zarif belagat; tüm bu kültürel biçimler, mevcut düzeni onaylıyor ve yüceltiyordu.

Elbette hümanistlere, huzur bozucu ve isyankâr bağlamlarda rastlanabilirdi. Fakat bu durumlarda onların hümanizmi, aslî olmaktan ziyade arızî idi. Erken modern Avrupa'nın isyanlarını körükleyen, itikadî, millî ya da taşra kimliğiyle ilgili temel kaygılardı. Hümanistler bu tür hareketlere hizmet etmiş olabilirdi, tıpkı Fransız Din Savaşlarında iki tarafa da hizmet etmiş olmaları gibi. Fakat barış tesis edildiğinde, hümanizmin ideolojik kaynakları daima düzen davasını güçlendirineye yarıyordu; IV. Henri'nin Fransasındaki gibi. Bu çağda yerleşik düzen politikasına yönelik en etkili karşı çıkış, Yeni Dünya'nın fethine ve sömürgeleştirilmesine karşı İspanyol skolastik itirazıydı. Amerika'nın yerli kültürlerinin sindirilmesinin en katıksız haklılaştırmasını yapan kişi, Kastilyalı hümanist Juan Gines de Sepúlveda'ydı. Hümanist yazarların büyük çoğunluğu, toplumsal açıdan muhafazakâr ve siyaseten konformist bir mesajı destekliyordu. Bu tutum, "düzen" ve "itaat" sözcüklerinde özetleniyordu. Kimi hümanist yazarlar, siyasi direnci gerekçelendirineye çağrıldıklarını görseler de, ikna edici bilgiler için skolastik teoloji geleneklerine ve Roma hukukuna yaslanıyorlardı daha çok. Erasmus, More, Pole gibi hümanistler, ulusal sınırları aşan uluslararası Katolik kilisesi idealine bağlıydılar. Erasmus'un yorumladığı gibi, Ren nehri, Fransızları Almanlardan ayırı-

* Siglo de Oro: Altın Çağ. İspanyol Altın Çağı, on altıncı yüzyıl ortalarından on yedinci yüzyıl ortalarına kadarki dönemi kapsar. Bu, İspanya'nın siyasi olarak gücünün doruğunda olduğu, sanat ve edebiyatın serpildiği dönemdir --ed.n.

yordu, ama Hristiyanları Hristiyanlardan ayırması gerekmiyordu. Fakat yurttaşlık gururu ve hizmet damarı, ayrıca vatanseverlik damarı, ki bu damarlar Rönesans hümanizminden geçiyordu, dar çaplı görüşü kabul etmenin daha kolay olması anlamına geliyordu. Hümanizm, kralların ki-birlerine kolaylıkla boyun eğiyordu.

Hümanizm, bir yordam olarak başlayıp sona erdi. Erasmus ve çevresi, hümanizmden daha ideolojik bir şey geliştirmiş olabilir, ama onu hemen Reformasyon siyaseti izledi ve hümanist ticaretin araçları her yerde mevcuttu. Hristiyan hümanizmi, eğitime, retoriğe, diyaloga, eleştiriye, etiğe dayanan yeni bir felsefi senteze dönüşmüş olabilir. Fakat böylesi bir projeyi tutarsız kılan şey, Hristiyan hümanistlerin metafizik naifliği olabilir. Belki de Reformasyonun, ilk günaha ve toplu günahkârlığa yaptığı vurgu, iki tarafı da mahveden bir çatışmayla sarsılmış, Türklerin gölgesiyle kararmış, Yeni Dünya'yla yönünü şaşırılmış, salgın hastalığın tekrarlayan nöbetleri eşliğinde uzun süreli ekonomik çöküşün ilk şoklarını hissedenden Hristiyan bir dünyada, hümanistlerin yumuşak, ılımlı ve ahlakçı iyimserliğinden daha anlamlıydı. İster Katolik ister Protestan olsun Reformasyon Avrupasında slogan sözcükler, sevgi ile özgürlükten ziyade doktrin ve disiplindi.

İlave Okuma Listesi

Charles Nauert'ın yakın tarihli incelemesi *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge, 1995) en iyi başlangıç noktasıyken, P. O. Kristeller'ın *Renaissance Thought* (New York, 1961) ve *Renaissance Thought II* (New York, 1965) başlıklı deneme derlemeleri, hümanizmin fikrî bileşenleri üstüne hâlâ sağlam birer tanıtım metnidir. Ortaçağa ilişkin fikirler olan *romanitas* ve *renovatio*'nun önemi üstüne bkz. W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (Londra, 1977). Hans Baron'un erken dönem yurttaş hümanizminin siyasi koşullandırması üstüne tezi, kendi anıtsal çalışmasıdır: *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (2 cilt, Princeton, 1955); bu tez, şu çalışmada eleştirilmiştir: J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton, 1968). Hümanistlerin teknik başarıları üzerine bir değerlendirme için bkz. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From 1300 to 1850* (Oxford, 1976). Charles Stinger, *Humanism and the Church Fathers* (Albany, NY, 1977), on beşinci yüzyıl İtalyasında klasik Rönesansa eşlik etmiş olan "erken dönem Hristiyan teologların Rönesansını" inceliyor. Rönesans retoriğine dair rahatlıkla en bilgilendirici genel tartışma için bkz. Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric* (Oxford, 1989) Bu konu ayrıca şu kitaplarda da

işleniyor: J. W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome* (Durham, NC, 1979), ve J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome* (Baltimore, 1983). Bütün Avrupa'da hümanizm üstüne: Roy Porter ve Mikulás Teich (ed.), *The Renaissance in National Context* (Cambridge, 1992), ve Anthony Goodman ve Angus MacKay (ed.), *The Impact of Humanism on Western Europe* (Londra, 1990). Erasmus ve Hristiyan hümanizmi üzerine devasa literatür çoğunlukla hayal kırıklığı yaratır, ama, J. K. McConica'nın kısa *Erasmus* (Oxford, 1991) kitabı, bunlar arasında öne çıkar. John R. Schneider, *Philip Melanchthon's Rhetorical Construal of Biblical Authority* (Lewiston, 1991) adlı kitabında, Rönesans ile Reformasyonun etkileşimiyle ilgili harika bir çalışmadır. Bu konu başlığı, şu eserde derinlemesine irdeleniyor: Saçiko Kusakava [Sachiko Kusakawa], *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* (Cambridge, 1995), ayrıca şu kitapta farklı bir açıdan ele alınıyor: Gerald Strauss, *Luther's House of Learning* (Baltimore, 1978). Şu kitapta bütün alandan pek çok faydalı makale bulabilirsiniz: Albert Rabil, Jr (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy* (3 cilt; Philadelphia, 1988). On dokuzuncu yüzyıl liberalizminin, milliyetçiliğinin, sekülerizminin tehditkâr etkisine rağmen, Jacob Burckhardt'ın *The Civilization of the Renaissance in Italy* (2inci basım, 1868) adlı kitabını okumak şart. Daha yakın tarihte daha kapsamlı bir Rönesans kültürü, Peter Burke'ün usta işi kitabı *The Italian Renaissance*'da (gözden geçirilmiş basım; Cambridge, 1986) ve Lisa Jardine'in muhteşem, aydınlatıcı kitabı *Worldly Goods*'da (Londra, 1996) ele alınıyor.

Kısım II

LUTHER VE ALMANYA

Luther ve Almanya'da Reformasyon

Carl Truman

Martin Luther, Reformasyonla ilişkili tüm tarihsel şahsiyetler arasında halk imgeleminde en canlı görünenidir. Endüljans karşıtı Doksan Beş Tez'i Wittenberg'de kilise kapısına çivileyen genç muhalif keşiş portresi romantize edilmiştir, tarihsel gerçeklerle uyuşmaz. Bu, Reformasyonun en dramatik, en teatral imgelerinden biridir. Elbette Avrupa Reformasyonu sadece (hatta öncelikle) bireylerle ve fikirlerle ilgili değildi; bilâkis Avrupa toplumunu ve siyasetini dönüştürmekte olan genel toplumsal ve ekonomik değişikliklerle ilgiliydi. Bununla birlikte, kendi çağı üzerine düşünen, etraflarında olup biteni anlamaya çalışan çeşitli tarafların kullandığı dil, Luther'in ve yazılarının kilit rol oynadığı teolojik savaşlarla yakından bağlantılıydı. Dolayısıyla Reformasyonun, bu harekete dahil olanlar tarafından nasıl anlaşıldığını kavramak isteyen herkes, er ya da geç "Dr. Martin'i" anlamaya çabalamak zorundadır.

Luther'in Yaşamının İlk Dönemleri

Martin Luther muhtemelen 1482'de Saksonya'nın Eisenach ilinin Eisenleben kasabasında doğdu. Babası Hans çiftçiydi. Fakat yerel kanunlara göre çiftlik, küçük erkek kardeşi Heinz'a miras kaldığından, ailesini geçindirmek amacıyla bakır madenciliğine yönelmişti. Bu yüzden Alman Reformasyonunun devi Luther'in kökeni, gelecekteki önemine kıyasla nispeten mütevazıydı.

Her ne kadar kimi akademisyenler, Luther'in geç dönem teolojik mücadelelerinin, başka etkenlerin yanı sıra sıkıntılı aile ilişkilerinin ruhsal etkisinden de kaynaklandığı yorumunu dile getirmeye çalışmışlarsa da, baba ile oğul arasındaki ilişkinin içyüzüne dair kanıt niteliğinde herhangi bir anlayış sunan çok az belge vardır.¹ İleride hukuk mesleğini bırakıp Augustinusçu keşiş hayatına geçiş kararı kesinlikle ana-babasının gözüne girmek için değildi; ama çocukluğunun ilk evrelerine bakıldığında, çağın olağan zorluklarıyla, güçlükleriyle dolu olduğu varsayılabilir; bundan ileri giden değerlendirmeler, spekülasyona girer.

¹ Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York, 1958).

Luther, yaşamının ilk on dört yılını Mansfeld'de geçirdi. Üç ayrı okula devam etti. Önce Mansfeld'de, ardından Magdeburg'da, son olarak Eisenach'ta. Eisenach'tan Erfurt Üniversitesi'ne geçti. Üniversiteye 1501 yazında kaydoldu. Burada özgür sanatlar fakültesinde okumaya başladı. Dersleri başarıyla tamamladıktan sonra, araştırmalarını iletirmek için daha yüksek fakültelere girebilirdi. Luther ömrünün geri kalanı boyunca kendisini hem olumlu hem olumsuz anlamda şekillendirecek bir dizi fikrî etkiye ilk kez Erfurt'ta maruz kaldı. İlk etki, Aristotelesçi felsefeydi. On ikinci yüzyıldan itibaren sırf Aristoteles mantığı değil, Aristoteles metafiziği de üniversite eğitiminin başlıca unsuru olmuştur; özellikle de felsefî temelleri bağlamında. Luther'in Erfurt'ta tanıştığı felsefe ekolü, "nominalizm" adıyla tanınıyordu. Bu, ilerideki teolojisi açısından önemliydi.²

Üçüncüsü, hümanizmin etkisiydi. Bu terimi ve hareketi doğru tanımlamanın zorluğu herkesin malumudur.³ Daha sonra Luther'in gözünde bu geniş çaplı hareketin kültür ve eğitim reformu açısından başlıca önemi, erken dönem kilise babalarının özgün metinlerini erişilir kılmış olmasıydı. Bu metinleri okumak, Luther'in kendi teolojisinin gelişimi açısından elzem olacaktı. Ayrıca bu hareket, Rotterdamlı Erasmus'un filoloji (diller tarihi) uğraşı vasıtasıyla Yeni Ahit'in Yunanca bir metnini oluşturdu. Bu tercüme olmasa, Lutherciliğin gelişimi bambaşka olurdu. Başka bir düzeyde hümanizm, ortaçağ skolastisizmine, kaba Latince tarzından ve küstahça kılı kırk yarımından dolayı karşı çıkıyordu. Fakat Luther'in Erfurt'ta temas ettiği hümanizm, oldukça mütevazı bir olaydı; üniversitenin nominalizmiyle sorunsuz şekilde yan yana var olduğu görülür. Hümanist retoriğe ve hümanistlerin bayıldığı birtakım klasik dönem yazarlarına maruz kalması dışında bu döneme pek bir şey atfedilemez.

1505'te *magister* derecesine kavuşan Luther, dikkatini hukuka yöneltti.⁴ Bununla birlikte, müteakip aylarda kişisel bir bunalım, hukuk öğrencisi yaşamının hayli kısa sürmesine neden oldu. Bu bunalıma neyin yol açtığını tespit etmek güçtür. Yaşlı Luther, genç bir adamken yaşadığı bu kaygı hissinden (*anfechtung*) kesinlikle bahsetmiştir. Buna ilaveten, *magister* derecesini aldıktan sonra kendini Kitabı Mukaddes'i daha derinlemesine incelemeye verdiği görülüyor. Bu çalışmalar, kendi ebedi ve ezeli kaderiyle ilgili

² Nominalizmle ilgili sağlam bir tartışma için bkz. Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Durham, 1983).

³ Dördüncü Bölüme bkz.

⁴ Luther'in 1501'de kaydolduğu Erfurt Üniversitesi'nde öğrenciler önce özgür sanatlar alanında bir önlisans eğitimi, yani *trivium* ve *quadrivium* gördükten sonra tıp, teoloji veya hukuk okuyorlardı. Luther 1502'de bakaloryasını almış ve *artes liberales*'i 1505'te tamamlayarak *Magister Artium*, Sanatlar Magisteri unvanını kazanmıştı —ed.n.

varoluşsal sorular doğurmuş olabilir. Sebepleri ne olursa olsun, bunalım 2 Temmuz 1505'te patlak verdi. Luther, Mansfeld'ten Erfurt'a dönüyordu. Erfurt'a altı kilometre kala, Stotternheim köyü civarında, yüreklere dehşet saçan bir fırtınaya yakalandı. Fırtınanın en korkunç anında yakınına yıldırım düştü ve Luther yıldırımın şiddetiyle havaya fırladı. Korku ve çaresizlik içinde şöyle haykırdığı söylenir: "Medet Azize Anna. Keşiş olacağım." O haykırışın uzun erimli arka planı ne olursa olsun, Luther'in alın yazısı o an mühürlendi.

Luther hemen manastıra kapanmadı. Bazı arkadaşları, onu yemininden caydırmaya çalıştı. Ant içmiş olmaktan kendisi de pişmandı. Bununla birlikte, kitaplarını satıp babasını hüsrana uğratmak pahasına Erfurt'ta Augustinusçu münzevilerin manastırına girdi. Luther, manastıra girdikten sonra bedenini, ruhunu keşiş hayatına adadı. Hayatının bütününü tarikatın kuralları düzenliyordu. Luther, cennetteki yerini sağlama almanın vasıtası olarak kendini bu kurallara tutkuyla adadı.

Manastırdaki ilk yıllarında en önemli olay, Missa ayinini yönetmesiydi. Missa ayini, ortaçağ ibadetinin ve teolojisinin odak noktasıydı; hepsinden daha üstün bir sakrament sayılıyordu; çünkü İsa'yı simgelemekle ya da ona işaret etmekle kalmıyor, İsa'yı gerçekten içeriyor ve komünyonu alan kişiye naklediyordu. Luther, ilk Missa ayinine hazırlanırken, Missa teolojisi üzerine standart metinlerden birini, Gabriel Biel'in ilk kez 1488'de yayımlanmış *Missa Ayini Kutsal Kurallarının İzahı*'nı etüt etmek zorundaydı.⁴ Bu eser, nominalist teolojinin klasik bir kitabıydı, dolayısıyla Luther'in Erfurt'ta tanıdığı mantık geleneğine uygun felsefi bir çalışmaydı. Buna ilaveten bu eserin altını çizdiği olgu, Missa ayininde bireyin gerçekte hem fiziken hem ruhen İsa'yla karşılaşmasıydı. Bir açıdan bunun, Luther'e muazzam bir hayranlık ve din sevgisi ilham etmesi kaçınılmazdı; ama, şiddetli kişisel sorunların tohumunu da ekti; bu tohumlar ileride onun Reformasyon teolojisinde meyve verecekti. Bunların arasında en önde geleni liyakat meselesiydi: Eğer komünyonu alan kişi, Missa ayininde gerçekten İsa'yla yüz yüze geliyorsa, bu karşılaşmaya hangi zeminde layık sayılıyordu? Biel'in eserinin temsil ettiği teoloji türü içinde, *via moderna* yani "yeni yol" adıyla tanınan teolojide, bu yanıtı *pactum* yani Tanrı'nın, günahkârların kendi huzuruna çıkmasını mümkün kılan, kendi isteğiyle yaptığı düzenleme veriyordu. *Pactum*, bir nevi ilah ile insanın ahitleşmesiydi. Ahitleşmenin şartları şunlardı: Tanrı, bu ahde uyan kişilerden (yani ellerinden geleni

* Luther, Bakire Meryem'in annesi Anna'ya yakarmıştır; çünkü madencilerin koruyucusuydu ve hatırlanacağı üzere Luther'in babası madenciydi –ed.n.

⁴ Biel hakkında daha fazlası için bkz. Oberman, *Harvest*.

yapanlardan), lütfunu esirgemeyecekti. Burada ana fikir, her ne kadar insanlar, Tanrı'nın huzuruna çıkacak nispette kendilerini saf kılamasa da, ellerinden geleni yaparlarsa, Tanrı'nın bunlara, tam dürüstlük düzeyine ulaşmış gibi muamele etmesiydi. Dolayısıyla insan liyakatı sorunu çözüme kavuşuyordu: Elinden geleni yap ki Tanrı sana layıkımışsın gibi muamele etsin.

Bir açıdan bu, soruna getirilmiş en tatminkâr çözümdü. Fakat kişinin, elinden gelenin en iyisini yaptığını nasıl bileceği de bir sorundu. Missa ayini bağlamında kişisel saflık meselesi aciliyet kazandı: Örneğin, tüm günahlarını itiraf etmediği müddetçe hiçbir keşişin Missa ayinini yönetmesi uygun görülüyordu; hatta uykuda istemsiz boşalma, bu ayine kâtilmaları önünde engeldi. Dolayısıyla kişinin elinden gelenin en iyisini yapması son derece zor, belki de imkânsızdı. Kişi ne kadar eksiksiz itiraf ta bulunmuş ya da düşüncelerine hâkim olmuş olursa olsun, yetenekleri uyarınca en iyisini yapıp yapmadığı nasıl bilinebilirdi ki? Missa ayinini yöneten kişinin liyakatına yapılan vurguyla birlikte bu tür bir teoloji, hastalıklı içgözlem için harika bir bağlam yarattı; özellikle Luther gibi katı bir bağnaz keşiş için.

Luther, 1507 baharına gelindiğinde tam rahip olması için gereken çeşitli atamaları aldı. İlk Missa ayinini 2 Mayıs'ta yönetmesi için düzenlemeler yapıldı. Bu ayin, Luther'in yaşamında başka bir bunalımı tetikledi; gerçi bu sefer Stotternheim deneyimindeki gibi koşulları kökten değiştirmeyecekti. Mihrapta ayakta dikilen Luther, kendisine aracılık eden kimse olmaksızın bizzat Tanrı'yla yüz yüzeydi. Buna nasıl layık olabildiğini merak ediyordu. İçten içe layık olmadığını düşünüyordu, bu da şiddetli bir kişisel sorun doğurdu. Yüz yüze geldiği ve gelecek yıllarda tekrar tekrar karşısına çıkacak soru şuydu: "Günahkâr olan ben, lütufkâr Tanrı'yı nasıl bulabilirim?"

Stotternheim'daki bunalım, ölümün yakınlığıyla ve bunun simgelediği mahşer günüyle birlikte, Luther'in keşişlik mesaisinin mikro âlemiydi. Manastırda, kendi günahkârlığını, günah çıkarmayı, Tanrı'nın hükmüyle her an yüz yüze gelmeye hazırlanma ihtiyacını neredeyse hastalıklı bir takıntı haline getirmiş olmasıyla tanınıyordu. Ne var ki, bu takıntısı, âlim olarak bariz yeteneklerinin yetkililerce fark edilmesini engellemeyecekti. Yetenekleri sayesinde, ömrünün geri kalanını geçireceği Wittenberg'e 1508'de geçici süreliğine gönderildi. Orada Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli eseri üzerine ders vermeye başladı. Fakat bu işi yaparken başlıca ilgisi, Kitabı Mukaddes'i incelemek ve teoloji çalışmalarını, meşhur Augustinusçu Johannes von Staupitz gözetiminde sürdürmektir. Staupitz,

birkaç yıl boyunca Luther'in manevi akıl hocası olacaktı.⁵ Luther 1509'da teoloji bakaloryasını aldı. Meslek yaşamına teolojide devam etmeye niyetli herkesin geçtiği yola girmek üzereydi, yani ortaçağın standart teoloji ders kitabı olan Pierre Lombard'ın dört ciltlik *Özdeyişlerin Dört Kitabı* üzerine seminer verecekti. Erfurt'a çağrılıp orada öğretim görevlerini yerine getirmesi istendi. Bunun hemen ardından gelen dönem, bir istisna dışında Luther'in gelişimi açısından büyük önem taşımayacaktı. O istisna, papalıkla yapılacak görüşmeler için Augustinusçu cemaati temsilen Roma'ya yaptığı ziyarettir. Tarikat, kendi bünyesindeki yakın tarihli tartışmaların ve mutabakatların, yapmaya kararlı olduğu iç reformları tehlikeye atmasından kaygı duyuyordu.

Sonuçta bu ziyaretin siyaseti, Roma'nın genç keşişin zihninde yarattığı izlenim kadar önemli değildi. Yaşamının geç safhalarında Luther'in nazarında Roma, Hristiyanlıkta yanlış bulduğu her şeyi simgelemiş olsa da, o erken safhada, dindar sofuluk fırsatlarına boğuldu. Aslında bu ziyaret, siyasi amacı bakımından başarısızlıkla sonuçlandı, ama dinî bakış açısıyla, Luther üzerinde muazzam bir etkisi oldu. Roma'da çeşitli kutsal mekânlarda Missa ayinine katıldı, bazı önemli kiliselere ve kabirlere hac ziyareti yaptı; hatta Pilatus'un sarayından getirilmiş basamaklara tırmanırken, her basamakta "Göklerdeki Babamız" duasını okudu. O halde Roma ziyareti, Luther'in manastır alışkanlıklarının alelade bir parçası değildi; pek çok bakımdan, manastır sofuluğuna bağlılığının zirvesini simgeliyordu. Dolayısıyla Luther, tanıklık ettiği ahlaki düşüklüğe ve yozlaşmaya rağmen, Roma'dan genelde olumlu bir izlenimle döndü. Şaşırtıcı ama, bu olumlu izlenimi yıllar boyunca koruyacaktı.

Erfurt'a dönüşünde, Augustinus tarikatı içinde, tarikatın Genel Vekili Staupitz'in otoritesi konusunda bölünme yaşandı: Luther, Staupitz'i destekleyen azınlığa mensuptu. Durum giderek kötüleşti. Luther, muhtemelen güz mevsimi gelmeden, tarikatın başka üyeleriyle birlikte Wittenberg'e geri gönderildi. En önemli çalışmalarının çoğunluğunu orada yapacaktı.

Wittenberg'de İlk Yıllar

Wittenberg, fiziksel koşulları açısından görece küçük bir yerleşim yeri olsa da (nüfusu yaklaşık 2500'dü) boyutu, siyasi önemini gizliyordu. Wittenberg, Saksonya elektör prensliğinin başkentiydi ve Saksonya, Alman siyasi devletlerinin en güçlülerinden biriydi. Dolayısıyla Luther'in

⁵ Staupitz hakkında bkz. David C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in Its Late Medieval Setting* (Leiden, 1968); Luther'le ilişkisi hakkında bkz. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Reformation* (Durham, 1980).

Wittenberg'e taşınması, yüzeysel bakıldığında Erfurt'a kıyasla daha dar bir çevreye yerleşmesine neden olmuşsa da, aslında siyasi iktidarın merkezlerinden birine yakınlaşmıştı. Bu gelişme sayesinde Luther'in teolojije ve kilise faaliyetlerine siyasi önem aşıl原因mış oldu, yoksa normalde bu önemi taşımazdı.

Wittenberg'deki üniversite, yakın bir tarihte, 1502'de elektör prens Akıllı Friedrich tarafından kurulmuştu. Ama üniversitenin statüsünü papalığın onaylaması 1507'ye kadar uzamıştı. Luther geldiğinde, her yıl yaklaşık 200 öğrenci mezun oluyordu. Luther, reformcu faaliyetlerinden ötürü görünürlük kazandıktan sonra bu sayı çarpıcı oranda yükselecekti.

Luther'in üniversitedeki ilk yılları, teoloji alanında yavaş ama kararlı bir şekilde ilerlemesiyle öne çıkmaktadır. "Reformasyon yarılması" tabir edilen çabaları hakkında çok kalem oynatıldı; ne var ki, Wittenberg'de geçirdiği ilk yıllarında verdiği derslerin özenli tahlili, Luther'in teolojisinin akşamdan sabaha değişmediğini, zamanla yavaş yavaş dönüşüm geçirdiğini gün yüzüne çıkardı. Luther'in gelişimini anlamada kilit nokta, onu manastıra girmeye iten aynı iç irade, Tanrı'nın gözüne girme ihtiyacı ve bu amaçla manastır uygulamalarına tamamen kendini adanması gibi görünüyor.

Luther'in Wittenberg'deki derslerinden günümüzde ulaşmış ilk seminerler, Mezmurlar üzerine bir dizi derstir. *Dictata super Psalterium* adıyla bilinen bu dersler, muhtemelen 1514-1515 tarihlidir. Ardından, Aziz Pavlus'un Romalılarına mektubu üzerine 1515-1516'da verdiği dersler geldi.⁶ İlk derslerin teolojisi, tevazu teolojisi tabiriyle tanımlandı. Özetle, bireyin Tanrı huzurunda aciz günahkârlığını kabul etmesini, Tanrı'nın vereceği cezaların adaletini kabullenmesini içerir. Ardından, artık benliği Tanrı'ya göre değerlendirmeyen ya da benliği, Tanrı'ya yakınlaşmanın zemini saymayan birey, tevazu ve kendi kendini cezalandırma zihniyetiyle Tanrı'ya yaklaşmalıdır; öyle ki kişi, Tanrı'nın lütufkâr olduğunu görecektir. Müstakbel reformcunun olgunlaşmış düşüncesi böyle olmasa da, bu teolojik görüşü, Luther'in ilerideki görüşünün kilit unsurlarını daha belirgin kılmıştır: İnsanlık öyle günahkârdır ki Tanrı'nın huzurunda kendi gücüyle ayakta duramaz; Tanrı'ya yaklaşmanın yegâne zemini, insanın fazileti değil, Tanrı'nın inayetidir. Şu açıktır: Gök gürültülü fırtına olayından beri Luther, Tanrı'nın hükmüyle ve cezalandırmasıyla karşılaştığını düşünüyordu. Missa ayininde görevlendirilmesi, bu durumun sürekli altını çiziyordu. Artık (1513-1516 yılları arası) sırf hüküm veren değil, mer-

⁶ W. Pauck (ed. ve İngilizceye çeviren), *Lectures on Romans* (Philadelphia, 1961). Bu seminerler 1908'e dek yayımlanmadı. O tarihte "keşfedilmeleri," Luther'in fikri gelişimiyle ilgili akademi anlayışında devrim yapmıştır: Pauck'un çevirisine yazılan sunuş kısmına bakınız.

hamet de eden bir Tanrı belirmeye başlamıştı: İnsanlar hâlâ tamamen günahkârdı, ama umut vardı. Kendilerinden kaynaklanan değil, lütufkar Tanrı'nın merhametinden gelen bir umuttu bu.

Endüljans Krizi

Luther'in uluslararası alanda görünürlük kazanmasını sağlayan kriz, hiç şüphesiz endüljanslarla ilgili krizdi. Yukarıda anlattığımız tevazu teolojisi bu hususta kaçınılmaz bir rol oynadı. 1343'te VI. Clemens'in çıkardığı papalık fermanı *Unigenitus*'tan beri endüljanslar, "faziletler hazinesi" tabir edilen şeyle alakalıydı, yani azizlerin üstlerine düşenden fazlasını yaptığı sevapların birikimi, o kadar da kutsal olmayan kişilerin hesabına aktarılabilirdi. Bunun kapsamı, IV. Sixtius'un 1476'da çıkardığı ikinci bir ferman olan *Salvator noster*'le genişletildi; artık cehennem ile cennet arasında karanlık arınma diyarı olan araftaki ruhlar da işe dahil edilmişti. Bu iki ferman, halka endüljans satılmasının resmî dayanağını ve teolojik açısından gerekçesini sunuyordu.

Luther, 1517'nin ünlü olaylarından önce endüljanstan haberdardı. 1516'da bu mesele hakkında en az üç kez vaaz vermişti. Üçüncü seferinde (Cadılar Bayramı), papanın, ruhları araftan kurtarma teminatının hayli cüretkâr olduğunu, eğer papanın bu gücü varsa, hiçbir koşul aramadan tüm ruhları kurtarmamasının bir bakıma zalimlik olduğunu belirterek yakıcı bir yorumda bulundu. Luther bu uygulamaya bütünüyle muhalif değildi; hoşlanmadığı şey, endüljansın istismar edilmesi ve doğurduğu hatalı özgüvendi. Bununla birlikte, endüljanslar aleyhine ses çıkarmak siyaseten cesurca, hatta delice bir hamleydi: Yetkililer açısından endüljanslar sağlam bir gelir kapısıydı ve endüljanslara yönelen her türlü saldırı, mali kaynak sağladıkları yetkililere saldırı olarak görülürdü. Aslında elektör prensin, Luther'in Cadılar Bayramı nutkundan memnun olmadığı görülüyor, ama 1516'daki bu kızgınlığı, 1517'de endüljans satıcısı Tetzel'nin gelişinin tetiklediği olayların yanında bir hiçtir. Bununla birlikte, Luther'in reform kampanyasını, temelde milliyetçi bir olay olarak yorumlamanın asla sönmeyen cazibesi ışığında, Luther'in endüljanslar aleyhine ilk saldırısını, Almanların kanını kurutan İtalyan papalığın kıskırtmadığını, bizzat prenslik kilisesine ve Wittenberg Üniversitesi'ne mali kaynak sağlamaya yarayan gelir yaratma faaliyetinin neden olduğunu akılda tutmak önemlidir. Luther'in, yabancı emperyalizmine darbe indirmektense, kendisini besleyen eli ısırdığı söylenebilir.

1517 krizinin kökeni hayli farklıydı. Önde gelen Alman hanedanlarından Hohenzollern'in siyasi hırslarından türemişti. Bu sülale Almanya'da

kilise siyaseti üzerinde kapsamlı bir denetim kurmak istiyordu. Hanedanın üyelerinden Brandenburg'lu Albrecht, sorumluluğunu taşıdığı piskoposluklara (Halberstadt ve Magdeburg), Mainz başpiskoposluğunu da eklemenin peşindeydi. 10.000 düka gibi cömert bir meblağ karşılığında bu işi halledebilirdi. Ama aynı anda üç piskoposluğu elinde bulundurmak için papalıktan izin almak zorundaydı. Bu hamlesi için bizzat papadan resmî onay satın almaya kararlıydı. Fuggerleri (büyük bir Alman banker aile) aracılı olarak kullanan Albrecht, zamanın papası X. Leo'yla pazarlığa girişti. Leo mali güçlüklerle uğraşıyordu; Roma'da selefi II. Julius'un başlattığı yeni San Pietro Bazilikası'nı tamamlama (ve parasını ödeme) görevi ona kalmıştı. Dolayısıyla Albrecht'in Leo'ya 10.000 düka ödemesi, karşılığında da Albrecht'in piskoposluğu almasına izin verilmesi üzerinde anlaşıldı. Fakat daha önemlisi Leo'nun, kendi topraklarında Albrecht'e sekiz sene boyunca endüljans satma ayrıcalığı bahşedilmesine razı gelmesiydi. Alınan paraların yarısı San Pietro Bazilikası'nın imarına giderken, yarısı da Fuggerlere borç ödemesi olarak ayrılacaktı.

Endüljansların pazarlanması işi, deneyimli Dominiken Johan Tetzel'ye emanet edildi. Tetzel bu göreve hevesle sarıldı. Endüljanslar asla Luther'in kilise bölgesinde satılmadı; bu satış için Akıllı Friedrich'in iznini almak gerekirdi ve o bölgeden elde ettiği kendi gelir kaynağına el uzatacak ilave bir endüljansa Friedrich asla izin vermezdi. Bununla birlikte Tetzel, Luther'in cemaatine o kadar yakın satış yapıyordu ki cemaat üyeleri Tetzel'nin yanına gidip istedikleri nesnelerle geri dönebiliyordu. Luther'i öfkelenendirip, rivayete göre Wittenberg'de kilise kapısına Endüljans aleyhtarı Doksan Beş Tez'i çivilemesine yol açan, bu işportacılık ve selamete ilgili düzmece vaatlerdi.⁷

Bu tezlerin ilan edilmesinin, daha geç tarihli Protestan mitolojisinin ileri sürdüğü kadar yenilikçi ve devrimci olmadığını fark etmek bu aşamada önemlidir. Luther'in esasen yaptığı şey, bir dizi tartışma hususunu göz önüne çıkarmanın standart usulünden faydalanmaktır. Kilise kapısını seçmek kendi içinde özel önem taşımıyordu. Luther bu tezleri halk arasında yayma girişiminde bulunmadı. Âlimlere hitaben yazılmışlardı ve niyet, onları tartışmaya çekmekti. Bu tezler, öfkeli bir tutkuyla kaleme alınmaları açısından aynı tarzın pek çok ürününden farklı olsa da, değindikleri husus (Tanrı'nın lütfu ve inayeti, parayla satın alınamaz), pek devrimci değildi. Bu aşamada Luther'e birdenbire tanınırlık kazandıran, tezlerin teolojik içeriği değil, Brandenburg'lu Albrecht'in gelir kaynağına meydan okumuş olmasıydı. Kilise yetkililerinin dikkatine takılmasının nedeni budur.

⁷ Metin için bkz. J. Pelikan ve H. T. Lehmann (ed.), *Luther's Works* (Philadelphia ve St Louis, 1955-86), c. 31; buradan itibaren LW.

**Johannes Tetzelus Dominicaner Mönch/mit sei-
nem Römischen Ablasskram/welchen er im Jahr Christi 1517. in Deutsch-
landen zu markt gebracht/wie er in der Kirchen zu Pien in seinem
Vaterland abgemahlet ist.**

Ihr deutschen mercket mich recht/
Des heiligen Vaters Papstes Knecht/
Bin ich/und br ing euch jetz allein/
Zehn tausent vnd neun hundert caren/
Gnad vnd Ablass von einer Sünd/
Vor euch/ewer Eiter n/Weib vnd Rind/
Sol ein jeder gewehret sein
Soviel ihr legt ins Käßlein/
So bald der Hiltlen im Decken klinget/
Im hug die Seel im Hime! springt/



Als Dabst Leo der zehend genandt/
Du mehr fast unwilligkz befand/
Das er das Römisch Jubel Jahr
Zelebet/hat er die saule wahr/
Des Ablasskrams in Deutscheyland/
Durch seine Kramknecht ausgesandt/
Dazu sich denn ohn all verdriß/
Johann Tetzel gebrauchen ließ/
Der was sñ kaum dem Dencker entlauffen/
Als er wegen Ehebruchs solt ers auffen/
Wo nicht der from Fürst Friederich/
Seiner hat angenommen sich/
Vnd beim Keyser Maximilian/
Ein gnedigste Fürbit gethan/
Hierbey aber so nicht blieb/
Aus ein Ehebrecher ward ein Dieb/
Welche durch verminnt gewalt vnd macht/
Viel Guts vnd Guts zu wez gebracht/

Als er die blinde Welt bereet/
Das er den Hime! sel tragen thet/
Wenn man nu Gelt nuggede dar/
Hetz mit den Mentschen kein gefahr/
So bald der Grosch im Kassen klinget/
So bald die Seel im Hime! sich schwinget/
Durch dies in Teuffelischen Lande/
Hater betrogen sein Vaterland/
Diß ihn Gott hat ins Splei gesehen/
Durch Doctor Luthern seligen/
Welcher ihm seinen Kramentisch/
Gewaltigkch zu Boden stieß/
Daher/ Gott lob/bis auff die zeit/
Der Ablasskram her sterwet leit/
So bleibet nun Christi verdienst/
Einig allein vnser Gwinß/
Des Tetzels Kram vnd Papsts Betrug/
Zindelbey vnselein recht noch fug.

Resim 5.1 Endüljans ticareti. Johann Tetzel, safdil yoksullara endüljans satıyor. (Wittenberg, Lutherhalle)

Albrecht bu tezleri papaya ilette. Papa, meseleyi fazla alevlendirmeden ele almaya, Luther'le, Heidelberg'de üç yılda bir düzenlenen toplantılarında bizzat Augustinusçu tarikatın uğraşmasına karar verdi. Luther, Reformasyonun daha geniş sahnesine tam manasıyla burada adım attı; ortaçağ ortamından radikal bir şekilde kopmakta olan teolojiye kamusal bir ses kazandırdı.

Durumun büyük ironilerinden biri, aslında Luther'in 1517'nin daha erken bir safhasında kilise teolojisi aleyhine daha yenilikçi bir darbe indirip *Skolastik Teolojiye Karşı Münazara* eserini yayımlamış olmasıydı.⁸ Bu münazarada Luther, ortaçağ âlimlerinin kendi teolojilerini üzerine kurduğu Aristotelesçi temellere saldırıyordu. Teolojik Reformasyonun başlangıcının bu saldırı olduğu söylenebilir. O halde, aslında Luther'in reformcu faaliyetlerini, kurulu siyasi düzenin gelir elde etme yetkileri bakımından muazzam içerimleri olan, endüljanslarla ilgili daha geç tarihli bir ihtilafın başlatmış olması, sonraki uzun olaylar zincirindeki ekonomik ve siyasi etkenlerin önemine açık bir şekilde işaret ediyor.

Heilderberg Münazarasından Miltitz'in Görevine

Luther'e karşı muhalefetin parladığı an olabilecek Heidelberg Münazarası aslında genç keşiş açısından bir nevi şahsi zafere dönüşecekti.⁹ Luther, itirazlarla ve bir parça hoşnutsuzlukla karşılanmayı beklesede, Heidelberg'de fiilen onur konuğu olarak ağırlandı, Pfalz Kontu ve Staupitz'le akşam yemeği yedi, şapelde ve saygın mekânlarda rehber eşliğinde gezdirildi. Tarikata Luther aleyhine şikayet mektupları sunulsa da, kimse kılını kıpırdatmadı; üstelik Luther, halka açık münazarada dinleyicilerin hayranlığını kazanarak kendini temize çıkardı. Bu konuşma sayesinde en az bir genç adama, Martin Bucer'e, kendini reform hareketine adama ilhamı verdi. Aslında, Lutheröyle başarılı oldu ki toplantının sonunda yolun bir kısmını at sırtında Nürnberg heyetiyle birlikte gitmeye davet edildi.

Ne var ki kilisenin siyaseti, Augustinusçu tarikatın iç işlerinden çok daha geniş çaplıydı. Büyük rakipleri Dominikenler kavga etmeye hayli hevesliydi. Öncelikle Tetzl'e doktora derecesi verdiler, böylece Tetzl, endüljansların satışını savunabileceği, kamuya açık ve mesleki bir teoloji platformu elde etti. Buna cevaben Luther'in verdiği bir dizi vaaz, endüljans aleyhindeki özgün tezleri izah ediyor ve aslında kapsamını genişleti-

⁸ Metin için bkz. *LW*, c. 31.

⁹ Metin için bkz. *LW*, c. 31.

yordu.¹⁰ Bu sefer saldırı çok daha geniş etkilere sahipti. Roma kilisesinin üstünlüğünü sorguluyordu, üstelik kilisenin yasaklı listesine alındığını işittiğinde, piskoposların bu tür yasaklama yetkisi hakkında sorular soruyordu. Fakat hatırlanması önemli olan husus, bu aşamada Luther'in kendini hâlâ bizzat kiliseye değil, kiliseyi yozlaştıranlara karşı görme-siydi. Geriye dönüp bakıldığında, Luther, dokunaklı bir toyluk gibi görünen bir tutumla Doksan Beş Tez'i işleyen *Önergeler*'i papaya ithaf etmiş, Staupitz'e bunun bir nüshasını vererek papaya göndermişti.

Elbette işler kendi haline bırakılacak değildi. Luther 7 Ağustos'ta Roma'dan çağrı aldı. Altmış gün içinde gelip mahkemeye çıkması emrediliyordu. Bu celp, siyasi durumda ciddi bir dönüm noktasına işaret eder. En başta Augustinus tarikatı içinde bir fikir tartışması, ardından Augustinusçular ile Dominikenler arasında kavgaya konu olan bir olayı, ulusal otorite ve kilise otoritesi üzerine büyük bir mücadeleye dönüştürdü. Luther artık tamamen siyasi güçlerin insafına kalmıştı. Hayatını kaybetmemesi bütünüyle bu güçlere bağlıydı. Luther'in ilk hamlesi, şapel papazı Georg Spalatin aracılığıyla Akıllı Friedrich'e, meseleye müdahil olmasını rica etmek oldu. Friedrich Luther'le arasına daima mesafe koymuştur. Luther'in davasıyla özdeşleşmek yerine bundan yararlanmaya özen gösterdi. Bununla birlikte, büyük âlim ve kilise görevlisi Kardinal Cajetan'la müzakare etmeyi başardı ve Luther'in, Roma'ya gitmeden önce Augsburg'da Cajetan'la görüşmesini ayarladı. O dönemin papası, İmparator Maximilian'ın, Romalıların kralı olarak torunu İspanya kralı V. Karl'ı seçme planlarından endişe ediyordu. Elektör prensin bu meselede desteğine ihtiyaç duyması, Luther'in mahkemesinin görülme yeri konusunun müzakere edilmesine katkıda bulunmuş gibi görünüyor.

Dolayısıyla Luther 7 Ekim 1518'de Roma'ya değil, Cajetan'la görüşmek üzere Augsburg'a geldi. 12-14 Ekim'de üç görüşme yapıldı. Birincisinde Cajetan, Luther'e, fikrinden cayması gerektiğini söyledi. Luther yanıt olarak, önce kendisine hatalarının gösterilmesini istedi. Sonraki üç gün boyunca iki adam, faziletler hazinesinden kutsal metin yorumunda papanın en üst otoritesine kadar çeşitli meseleler üzerinde tartışıp bir anlaşmaya varamadılar. Endüljans uygulamasının istismarıyla ilgili şikayet olarak başlayan olayın, teologların topyekün çarpışmasına dönüştüğü açıktı. Ufukta herhangi bir çözüm görünmüyordu ve kardinale, Luther'i tutuklayıp göz altına alma yetkisi tanındığına ilişkin karanlık söylentiler yayılmıştı. O yüzden genç keşiş, arkadaşlarının yardımıyla Wittenberg'e kaçtı.

¹⁰ Metin için bkz. LW, c. 31.

Sonuçtan hüsrân duyan Cajetan, Akıllı Friedrich'e raporunu gönderdi. Rapor, Luther'in lehine değildi.

Artık Akıllı Friedrich'e bağımlı duruma düşen Luther'in konumu yine de bir parça talihliydi. Elektör prens vasfıyla Friedrich, zamanın Avrupa siyasetinde merkezî bir konuma sahipti. Papa, kendi siyasi durumu için genelde, İspanya'nın çıkarları ile Fransa'nın çıkarları arasında bir denge tutturmaya özen gösteriyordu. Elektör prenslerin çoğu Alman olduğundan, bu dengedeki rolleri müstesna bir öneme sahipti; papa, onları küstürmeyi göze alamazdı. Luther bu sebeple talihliydi, çünkü papa, Luther'in hamisini küstürmekten sakınıyordu. Eğer Friedrich, Luther aleyhine harekete geçerse, papa, kendi çıkarına uyduğunu düşündüğü için böyle davrandığını anlardı.

Papa, aklında bu düşünceyle Cajetan'a, Karl von Miltitz'i yardımcı atadı. Miltitz, Friedrich'e çeşitli papalık imtiyazları getirdi. Buna ilave-ten, Augsburg'da Fuggerlere emanet edilen altın gülü de hediye olarak verdi. Gülün hediye edilmesinin, Friedrich'in Luther'i yetkililere teslim etmesi şartına dayandığına ilişkin meşum dedikodular dolaşıyordu. Biz- zat Miltitz Luther'le bir araya geldiğinde, Luther'den, yeni papalık fermua- nının altına imza atmasını istedi. Luther bu teklifi reddetti. Bu yüzden Miltitz'in krizi sona erdirme girişimleri suya düştü.

Leipzig Münazarası

Luther'in belki de en ünlü muhalifleri ve kesinlikle en korkunçların- dan biri bu dönemde öne çıktı: Ingolstadt Üniversitesi'nden Johann Eck. Esasen meslekten münazaracı olan ve hararetli bir tartışma için can atan Eck, Leipzig'in hamisi Dük Sakallı Georg'a yanaştı, Eck ile Andreas Bo- denstein von Karlstadt'ın Leipzig'de tartışmasına Georg'u razı etti. Gerçi oradaki teologlar bunu onaylamıyordu. Leipzig'in de Karlstadt'ın da se- çilmesinin belli bir önemi vardı.

Leipzig, siyasi açıdan Saksonya'nın Wittenberg'den farklı bir köşesini temsil ediyordu. Fakat önemli olan coğrafya değildi. Daha mühimi, çoğu teolojik meseleyi kapsayacak bu fikir tartışmasının, bir kilise kurumunun sınırları içinde değil, bir bölgesel üniversitede yapılacak olmasıydı. Dük Georg, bu iş için Akıllı Friedrich'in iznini hemen hemen almıştı; bu şe- kilde seküler güçler, kiliseye yine, Luther sorununun dinî güç merkezleri kadar seküler erkler tarafından da çözüme kavuşturulması gereken bir mesele olduğu mesajını gönderiyordu.

Rakip olarak Karlstadt'ın seçilmesi, belirli bir gerilim yarattığı için ilginçti. İleride radikallerle kader birliği yapıp Luther'den kopacak olan



Resim 5.2 Luther Cajetan'ın huzurunda. Rabus'tan, *Historien*, 1557. (Wittenberg, Lutherhalle)

Karlstadt, Leipzig'de düğüm noktasına dönüşecek bir konuda, yani papalık otoritesi meselesinde o sıralar Luther'den daha tutucuydu. Luther, tartışmada Eck'in tezlerine karşı kendi tezlerinde papanın otoritesinin sadece yaklaşık 400 yıl önce sabitlendiğine, bu yüzden biraz tartışmalı bir mesele olduğuna işaret etti. Bunu okuyan Karlstadt tedirgin oldu. Roma kilisesine sadakatının altını çizmek için epey çabaladı. En azından o aşamada Luther kadar radikal değildi.

Münazara Temmuz 1519'da kalenin toplantı salonunda yapıldı.¹¹ Yöntemle ilgili çeşitli meseleler belirlendikten sonra asıl tartışma başladı. Eck ve Karlstadt bir hafta boyunca insanlığın ahlaki bozukluğu üzerine tartıştılar; ardından papalık otoritesini, kadimliğini, ayrıca ilahi mi yoksa insani mi olduğu meselesini tartışmak için münazaraya Luther de dahil oldu. Eck hünerini bu tartışmada sergiledi: Roma kilisesinin ilahi kaynaklı üstünlüğünü yadsıyan Luther'in, 100 yıl önce Konstanz Konsili'nde lanetlenmiş olan İngiliz John Wyclif ile Çek Jan Hus'un düşüncelerini diriltmekten öteye geçmediğini iddia etti.¹² Luther bu suçlamayı öfkeyle

¹¹ Metin için bkz. *LW*, c. 31.

¹² John Wyclif (yaklaşık 1329-1384), Missa ayininde 162 cümlelik doktrinini reddetmesinden ötürü ün kazanmış İngiliz skolastik felsefeci ve teologdu. Jan Hus (yaklaşık 1372-1415), Wyclif'in

reddetti, fakat tartışmaya verilen arayı fırsat bilerek Hus'un mahkûmiyet gerekçelerini okudu. Hus'un evrensel kiliseyi, seçmenlerle özdeşleştirdiğini, kilisenin birliğini, seçime dayandığını görünce hayli şaşırdı. Onun gözünde bu düpedüz Augustinusçu bir görüştü. Sonraki oturumda, Hus'un pek çok inancını, mantıklı ve İncil öğretisine uygun olması sebebiyle övme fırsatını kaçırmadı. Hus'un kınandığı iddia edilen Konsil kayıtlarıyla ilgili bazı maddelerin sonradan eklendiğini ileri sürdü. Ama olan olmuştu. Leipzig'de Luther fiilen zındıkların safına katılmıştı.

Belirleyici Dönüm Noktası (1520-1521)

Luther ertesi sene 1520'de üç eser verdi. Bütün olarak ele alındıklarında, onun temel reform programını ortaya koymaktadırlar. Birincisi, *Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına*, açıkça siyasi bir risaleydi.¹³ Bu eserde Luther, Alman soylularını, kilisede reform yapmayı bizzat ele almaya, Roma'ya verilen haracın yükünden kurtulmaya, papazların evlilik yaşağını sona erdirmeye, ölümler için Missaları ve ortaçağ kilisesinin öteki süslerini ortadan kaldırmaya çağırıyordu. Böylece en yüksek seviyede Roma'ya karşı fiilen siyasi bir isyana kıskırtıyordu. İkinci risale, *Kilisenin Babil Esareti Üzerine*, papalığın hoş gördüğü, hatta teşvik ettiği, efkaristiyanın çeşitli kötüye kullanımlarını hedef alıyordu. Bunun yerine, Luther'in nazarında kutsal kitaba daha uygun bir yaklaşımı savunuyor, iki tür komünyonu özellikle vurgu yapıyordu. Geçen yüzyılda Hus'un müritlerinin de belirgin bir inancının bu olması göze çarpmıyor değil.¹⁴ Son olarak, *Hristiyanın Özgürlüğü* geldi. Luther'in aklanmaya dair anlayışını ortaya koyuyor, Tanrı'nın gözüne girmenin vasıtası olarak insanın amellerinin nafileliğinin altını çiziyor, bunun yerine Hristiyan'ın dürüstlüğü'nün temeli ve içeriği olarak İsa'nın amellerini öne çıkarıyordu.¹⁵ Elbette bu, Luther'in ünlü görüşü olan iman yoluyla aklanma doktriniydi. Teolojik reformun göbeğinde bu doktrin yer alır. Kilise yetkililerine cazip gelmesi düşük ihtimaldi; çünkü beraberinde gelir kazandıran, iktidar mekanizmaları tesis eden incelikli tövbe sistemine düpedüz karşı geliyordu, üstelik ortaçağ kilisesi bu sistemi yıllar içinde itinayla geliştirmişti.

yazılarından, özellikle kader ve kilisenin yapısı konusundaki metinlerinden hayli etkilenmiş Çek bir vaizdi. Konstanz Konsili'nde Wyclif'in öğretileri lanetlendi. Keza lanetlenen Hus, Missa ayini konusunda Wyclif'le hemfikir olduğu için (ve birçok sebepten daha) kazıkta yakıldı; oysa bu hususta aslında İngiliz'den ayrılıyor, yerleşik anlayışı benimsiyordu.

¹³ Metin için bkz. *LW*, c. 44.

¹⁴ Metin için bkz. *LW*, c. 36.

¹⁵ Metin için bkz. *LW*, c. 31.

Bu esnada Roma'da papalık, Luther'in zarar verme potansiyeli taşıyan eleştirilerine artık katlanmamaya karar verdi. Luther'in, Alman prenslerin açık onayıyla üç yıldır yazılarına, vaazlarına devam etmesine izin verilmesi, kilise aleyhine saldırılarının git gide radikal hale gelmesi, müesses kilise erkleri açısından sadece büyük bir endişe kaynağıydı. 1517'de endüljanslarla ilgili yerel tartışma olarak başlayan mesele, çok farklı yerlere savrulmuştu. Dolayısıyla 15 Haziran 1520'de papa, *Exsurge Domine* başlıklı fermanı yayımladı. Luther'in teolojisini zındıklık içermesi sebebiyle yasaklıyor, kitaplarının yakılmasını emrediyor, belki de beklentiden ziyade bir umutla, fikrinden cayması için Luther'e altmış gün süre tanıyordu.

Ferman Luther'in eline ancak 10 Ekim'de ulaştı. Luther'i, derhal bir dinî risale kaleme almaya itti. Eserin başlığı, içeriğini ele verir: *Deccalin Murdar Fermanına Karşı*. İhtilaftan asla kaçmayan, sözünü hiç esirgemeyen Luther, bu fermanı kabul etmiyor, risalenin sonunda ise bu davada hükmü Tanrı'nın vereceğini söylüyordu. Nitekim 15 Aralık'ta halkın huzurunda fermanı ve birkaç kilise hukuku kitabını ateşe verdi. Papalıktan duyduğu tiksintiyi şimdiye dek hiç bu kadar kışkırtıcı şekilde halka sergilememiştir. Olağan iğneleyici tarzıyla kaleme aldığı *Papanın ve Talebelerinin Kitapları Neden Yakıldı* başlıklı metninde bu tutumunun gerekçelerini sunar.¹⁶ Artık kaderi fiilen mühürlenmişti. Haftalar sonra 3 Ocak 1521'de papa, Luther'e karşı en ileri ruhani yaptırıma başvurdu. *Decet Romanum* başlıklı fermanla onu aforoz etti.

Fakat 1520'de çok önemli bir gelişme oldu, Akıllı Friedrich, Luther'i desteklemeyi sürdürme, onun davasını artık imparatora taşıma kararı aldı. Luther'in teolojisinden kişisel hiçbir menfaati olmadığını, sadece Luther için adil yargılama istediğini iddia etse de, geriye dönüp bakınca, burada başka meselelerin devrede olduğu açıktır. Luther'in kitapları Almanya'da yakılırken, senenin sonunda bizzat Luther bir papalık fermanını ateşe vermişti; Friedrich'in üstlendiği tarafsız arabulucu rolü aslında düzmeceydi; fiiliyatta, Roma'nın muhalifiydi. Luther'i savunarak, bir Alman'ın papayı tanımamasının meşru olduğunu fiilen ilan etmiş oluyordu.

İmparatora başvurmak, esasen geriye kalan tek yoldu. Roma'nın Luther aleyhine prosedürleri artık kaçınılmazdı ve müzakere edilemezdi. İmparatorun kendi taç giyme töreninde üzerine yemin ettiği anayasaya göre hiçbir Alman kendi ülkesi dışında yargılanmamalı ve doğru düzgün yargılanmadan hüküm giymemeliydi. Bu maddeler açıkçası Martin Lut-

¹⁶ Metin için bkz. *LW*, c. 31.

her açısından hem önemli hem talihliydi. Sonuçta çeşitli tartışmaların ve gecikmelerin ardından Martin Luther'in davasını imparatorun huzurunda görmek amacıyla Nisan 1521'de Worms şehrinde bir imparatorluk dieti toplandı.

Luther diette, fikrinden caymasını isteyen Katolik kurumuyla bir kez daha karşı karşıya geldi.¹⁷ 16 Nisan'da kente ulaşmış ve ertesi gün sorgu başlamıştı. Sorgucu Eck (Leipzig'in ünlü Eck'i değil), Luther'e, kitaplarından oluşan yığını gösterdi ve önce, bunları kendisinin yazıp yazmadığını ve ardından da bu kitapları baştan sona ya da kısmen savunmak isteyip istemediğini sordu. Luther ilk soruya olumlu yanıt verdi, ikinciye gelince tereddüt etti, yanıt için ek süre istedi. Bu tutumunun nedenleri tam olarak anlaşılır değil, ama durumun bunalıtcı ciddiyeti karşısında Luther'in kısa süreli bir özgüven bunalımı yaşamış olması muhtemeldir. Gerçek ne olursa olsun, istediği süre Luther'e tanındı ve oturum, ertesi güne, yani 18 Nisan'a ertelendi. O gün Luther, aynı iki soru yöneltildiğinde, eserlerin kendisine ait olduğunu kabul etti, bunları üçe ayırdı: imanı yalın bir dille anlatanlar, öyle ki düşmanları bile bu eserlerin değerini kabul etmek zorunda kalırlardı; Hristiyanlığın hak yolundan çıkmasından yakınan eserler, ki bu gidişatı herkes görebilirdi; bireylere saldıran eserler, ki Luther bu eserlerde kullandığı üslubun belki zaman zaman ölçüyü aşmış olabileceğini kabul ediyordu. Eck, bu hususlarda bastırınca, Luther'in, ünlü ama muhtemelen uydurma şu ifadeyle yanıt verdiği söylenir: "İşte burada duruyorum, elimden başka bir şey gelmez."

Konuşma fırsatını kullanan Luther şimdi imparatorun topladığı elektör prenslerin insafına kalmıştı. İmparator, Luther'i zındık ilan edip imparatorluğun ona yasaklandığını belirten bir ferman yayınladı. Altı elektör prens bu karara destek vermişse de, yalnızca dördü gerçekte belgeyi imzaladı. İmtina edenler, Pfalz'lı Ludwig ile Luther'in şansına Saksonyalı Friedrich'ti. İmparator, fermanı yürürlüğe sokmak için yeterli desteğe sahip olsa da, Luther milliyetçi ve siyasi başkaldırının neredeyse derhal odağına oturdu. Aynı gece Worms şehrinin her yerinde –köylülerin giydiği ve köylü isyanının simgesi olan tahta ayakkabı– *Bundschuh* resimli duvar ilanları boy gösterdi. Luther ölürse, köylülerin yetkililere başkaldırması, yıllardır git gide yükselen toplumsal gerilimin patlaması ciddi bir olasılıktı. Dolayısıyla karar fermanı 6 Mayıs tarihli olsa da, 26 Mayıs'a dek yayımlanmadı; o güne gelindiğinde kurultaya katılanların çoğu memleketine dönmüştü ve gerçek bir fikir birliği sağlamak imkânsızdı.

¹⁷ Metnin için bkz. *LW*, c. 32.

Wartburg ve Köylüler Savaşı

Worms'tan ayrılıp Wittenberg'e geçen Luther ve refakatçileri Eisenach'ın hemen dışında koruya girmek üzereyken yolları kesildi ve kaçırıldılar. Fakat bu, imparatorun işi değildi; tam aksine, Akıllı Friedrich'in emriyle ve Luther'in bilgisi dahilinde gerçekleşti. Adam kaçırma mizanseninin nedeni, Luther'i ateş hattından alıp Wartburg Şatosu'nda güvenli bir yerde tutmaktı. Orada "Junker Jörg" adıyla tanınıyordu. Şatoda kalırken, fiziksel hastalık, kabızlık, uykusuzluk nöbetlerinden fırsat buldukça Yeni Ahit'in tamamını Almancaya tercüme etti.

Fakat Luther'in kapatılmasından daha önemlisi, Wittenberg'de Reformasyonun, akademinin harika çocuğu Philipp Melanchthon'un (1497-1560) önderliğinde Luther'siz ilerliyor olmasıydı.¹⁸ Luther olmasa bile reformlar hızla devam ediyordu. Rahiplerin evlilik yasağı kaldırıldı. Luther yazılarında bu görüşünde ısrar etmişti, ama Worms'tan önce uygulanmamıştı. Ardından, Missa ayini iki türlü icra edildi. Bu, bilhassa önemli bir simgeydi; Luther'in, *Babil Esareti*'nde savunduğu şey gerçeklik kazanmakla kalmıyordu, aynı zamanda Alman Reformasyonu ile geçen yüzyılın Bohemyalı Husçularının aynı reform çağrısı arasındaki güçlü benzerliğe de işaret ediyordu.

Luther tüm bu gelişmelerden hoşnut olmasına hoşnuttu, ama onu endişelendiren bir mesele vardı: Wartburg'dan Wittenberg'e yolladığı onca risale yayımlanmamıştı. Bunun sebebini bulmak amacıyla kılık değiştirerek şatodan ayrıldı. 4 Aralık 1521'de Wittenberg'e ulaştı. Fakat şehre gelişinden önceki gün bir ayaklanma olmuş, öğrenciler ve kasaba halkı silahlanıp reform adına bölge kilisesini yakıp yıkmıştı. Artık olaylar Luther için ve daha önemlisi Akıllı Friedrich için haddinden fazla hızlı ilerliyordu. Friedrich, olayların önüne geçmek üzere 19 Aralık'ta bir buyruk çıkardı. Teolojik meselelerde münazaraların devam edeceğini, reform konusunda oybirliğiyle anlaşma sağlanana dek Missa ayininde hiçbir değişikliğin yapılmayacağını ilan etti. Pek çok meslektaşına kıyasla Wittenberg Reformu içinde şimdiden daha radikal bir kuvvet olarak beliren Karlstadt, Missa ayinini siyah renkli sade bir cübbeye yöneterek Noel Günü bu buyruğu hiçe saydı. Hayli kısaltılmış litürjide, Missanın icrası için orucun ya da günah çıkarmanın gerekli olmadığı, sırf imanın yeterli olacağını ilan etti.

Müteakip haftalarda Karlstadt, reformlara hız verdi. Bunun zirve noktası, dilenmenin yasaklanması ve ibadette sanat eserleri ve tasvir kullanılmasına yönelik güçlü saldırıydı. Sonunda Friedrich'in sabrı taşı. 13

¹⁸ Melanchthon'un biyografisi hakkında düzgün bir tanım: Robert Stupperich, *Melanchthon* (Londra, 1966).

Şubat'ta yayımladığı talimatlarda, reformları feshetmese de, mevcut hızlı ilerleyişi askıya aldı; o ana kadar kadar yapılanlar üzerine düşünülmesini istedi. Friedrich, reformları, özerk bir şekilde şehir konsillerinin yürürlüğe sokmamasından, bölgesel fikir birliğinin temel alınmasından ve bölgesel denetim altında tutulmasından yanaydı. Böylece, yaratılmasında bizzat yararlılık sergilediği bu mahluku denetim altına alma ihtimalinin yükseleceğini düşünmüş olsa gerek.

Fakat şehir konsilinin niyeti başkaydı. Karlstadt, vaaz vermemeyi kabul etse de, reform meselesinin, münazara ve danışma bahanesi altında durgunluğa girmesine izin verilmeyecekti. Dolayısıyla Luther'e, dönmesi için davet gönderildi. Bu davette Friedrich'in onayı eksikti. Sonuçta Luther daveti kabul edip 1522'de Wittenberg'e döndüğünde, pek çok bakımdan bu hamle, meslek yaşamının en büyük kumarıydı: Reform yolculuğuna koyulduğundan beri ilk kez can güvenliği için kudretli seküler güçlerin korumasına sığınamazdı.

Ne var ki Wittenberg'e dönen Luther, reform hareketinin taçsız kralı olarak hayatından endişe ederek yaşamadığını fark etti. Aslında, Karlstadt misali radikaller üzerinde bir parça yatıştırıcı etkide bulundu, Missa ayininin yönetilmesi gibi meselelerde uzlaşma elde edebildi. Ayrıca Wartburg'a dönüşü için Friedrich'i her türlü sorumluluktan temize çıkaran bir mektubu Nürnberg'deki diete gönderen Luther, prensini sakinleştirdi, hamisiyle ilişkisini bir parça onardı; bu ilişki, can güvenliği açısından elzemdi. Luther, Friedrich'in zımni desteği sayesinde kendi ılımlı reform programına devam edebildi; yani Karlstadt ve yandaşlarının ikonoklazm mücadelesine kıyasla ılımlıydı.

Bu esnada Almanya'nın kimi yerlerinde başka şehirler Luther'in reform programını benimseyip uyarlıyordu. Reformasyonun ayakta kalması için elzem olan bu gelişme, reform hareketinin toplumsal ve siyasal vasfını pekiştirdi. Reformasyon, kent topluluklarının açıkça ilgisini çekiyordu. Elbette şehirler kültürel uğraşların merkeziydi, bu yüzden, Reformasyonun yayılması açısından hayati öneme sahip matbaalar şehirlerdeydi. Aynı zamanda vaaz merkezleriydiler. Vaazlar, hem broşürlerin etkisini güçlendiriyor hem de başlıca Reformasyon fikirlerini, okuma yazma bilmeyenlere aktarıyordu. Ortaçağın dilenci tarikatlarından (Dominikenler, Fransiskenler, Augustinusçular) pek çok vaiz çıktı. Bunların ana merkezleri şehirlerdeydi.

Lutherci fikirler, özellikle de Lutherci vaazlar bu kent çevrelerinde, halk kitlesi ile şehir yöneticileri arasındaki gerilimi belirli bir noktaya odaklamaya hizmet etti. Lutherci ideoloji gittikçe toplumsal ve siyasal değişim çağrısına hizmet eder oldu. Dolayısıyla Reformasyon fikirleri ve ilkeleri, eski asilzade hükümdarların yerine yurttaşların yönettiği komi-

teleri geçiren toplumsal ve siyasal isyanların peşi sıra kuzey Almanya'ya girdi. Çok geçmeden Reformasyon ritüelleri, Luther'in yakın müttefiki ve dostu Johannes Bugenhagen'ın müdahalesi vasıtasıyla yeni toplumsal düzene barışçıl bir biçimde dahil oldu.

Almanya'nın başka yerlerinde buna benzer örüntülere uyuluyordu. Bu bağlamda, 1520'lerin ortasında Luthercilik en emin kent üslerini orta Almanya'da edindi, böylece yakın vadede hayatta kalmayı sağlama aldı. 1522'de Nürnberg'de yoksullara yardım yasalarında reform yapıldığını görüyoruz. Bunun ardından 1525'te hem manastırların etkisi kısıtlandı (toplum ve teoloji açısından önem taşıyan bir hamle) hem de yeni Almanca Missa ayini tesis edildi. Bu bölgenin başka mevkilerinde pek çok şehir, 1520'lerin ortasına gelindiğinde Lutherci Reformasyonu tesis etmek amacıyla kesin adımlar attı.

Batıda en göze çarpan merkez Strasbourg'du. Vaizlerle donanmış bir şehirdi. Vaizleri, sadece kutsal metinler bakımından acil önemi olan meselelerle sınırlamak için erkenden girişimlerde bulunulmuşsa da, 1524'e gelindiğinde şehir iki cins komünyon ayinini de icra ediyordu. İlk Almanca Missa ayini ile vaftiz törenlerini tesis etmişti. Burada Martin Bucer öne çıktı. Dolayısıyla Strasbourg hem teoloji hem kilise yapılanması açısından, sonraki yıllarda Lutherciler ile Reform Kiliseleri* arasında ortak nokta olacaktı.

Luther'e göre, Wittenberg'e döndüğü dönemde, Roma'yla kopuş onarılamazdı. Papalıktan bağımsız bir Hristiyan toplum inşa etmeye koyuldu. Fakat hayli yıkıcı olan etken, papalıktan kopuş değil, Protestan fikirbirliğinin hızla çözülmesiydi. Yabancı papanın Alman topraklarında hak iddia etmesini reddeden Alman reformcu sıfatıyla Luther, pek çok yerleşik menfaatin simgesel odağına dönüştü. Worms'ta Hutten ve Sickingen gibi güçlü milliyetçi şövalyelerin varlığı, Luther'in güvenliğini sağlama almaya katkıda bulunuyordu. Bu askerler, Luther'in teolojik mücadelesini, kendi daha dar siyasi ve milliyetçi çıkarlarıyla özdeşleştiriyordu. Köylü huzursuzluğunun karanlık ipuçları da mevcuttu. Bu hareket, Luther'in diyetteki akıbetiyle açıkça bağlantılıydı. Buna ilaveten, teoloji cephesinin içindeki gruplar, daha radikal yönlerde ilerlemek için baskı yapmaya başlamıştı. Bunun bariz örneği, Luther'in yokluğunda Wittenberg'de Karlstadt'ın yaptığı fevri reformlardı. Luther'in dönüşünün ardından Karlstadt'ın radikalliği iyice belirginleşti; efsaristiya ayininde İsa'nın bedeninin gerçekten var olduğunu reddediyor, bebeklerin vaftizini kabul

* Reform Kilisesi: Başlangıçta tüm reformcu gruplar için Reform Kilisesi veya Evanjelik Kilise tabiri kullanılıyordu. Fakat 1529'dan sonra Martin Luther'i izleyenlere Lutherciler, Kalvinci kiliselere de Reform Kilisesi denmeye başladı -ed.n.



Resim 5.3 Hans Baldung Grien, "Augustinusçu Keşiş Luther," 1521. Hale ve güvercin, reformcuya, ortaçağ azizi özellikleri katıyor. Azizlere tapınmayı reddeden evanjelik teologların pek de onaylamayacağı bir şekilde burada doktrinler birbirine karıştırılmış.

etmiyordu; üstelik Şabbatçılık ve ruhbanın zorunlu evliliği gibi görüşleri savunmaya koyulmuştu. Luther'in nazarında bunlar, zındıkça görüşlerin ve yeni bir şeriatçılığın (*legalism*) iğrenç uydurmalarıydı. Bu kadar yetmezmiş gibi, Karlstadt'ın yapmacık davranışları da vardı; köylü kılığına

Şabbatçılık (*Sabbatarianism*): Yahudilikte olduğu gibi Kristiyanlıkta da On Emir'e uygun olarak Şabat kutlamasının gerekliliğini savunan görüş -ed.n.

bürünüyor, "halk adamı" tavrı sergiliyordu; Luther bu tutumu düpedüz saçmalık olarak görüyordu.

Karlstadt'a ek olarak, reform cephesinin "sol" cenahında daha tehlikeli bir şahsiyet belirdi: Thomas Müntzer.¹⁹ Müntzer, fazlasıyla durağan ve kâğıt yığınınından ibaret olduğu gerekçesiyle yazılı sözün otoritesini reddediyor, Tanrı'nın Ruhü'nün doğrudan önderlik etmesini savunuyordu. Üstelik bu teolojik vurgusunu, Kutsal Savaşa çok benzer bir kilise faaliyeti kavramıyla birleştiriyordu: Tanrı'nın çocukları birbirini bilirdi, dolayısıyla bir akit üzerinde anlaşmalıydılar; bu akdin dışında kalanlar ölmeyi hak ediyordu ve Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını başlatmak üzere dinsizleri öldürmek kilisenin yükümlülüğüydü. Müntzer 1523-1524'te Allstedt köyünde papaz seçilince ciddi bir tehlikeye dönüştü. Luther yetkililere yazıp Karlstadt'ın radikalliği konusunda onları ikaz etti; Münster'in özellikle de halkın desteğini kazanması halinde oluşturduğu tehdit ile Karlstadt arasında bağlantı kurdu. Bunun sonucunda, bir zamanlar Luther'in müttefiki olan Karlstadt Saksonya'dan kovuldu. Müntzer'e gelince, Weimar'daki vaazını dinleyen Friedrich, onun çılgın tasarılarının asıl yüzünü gördü, Müntzer'i desteklememeye karar verdi.

1525 yılı, Müntzer meselesinde kırılma noktasıydı. Yıllardır başlama tehlikesi bulunan Köylüler Savaşı bu tarihte patlak verdi. Martin Luther, bu hareketi tam ciddiyetle bastıran güçlerden bütün desteğini ve teşvikini esirgememiştir.²⁰ Müntzer yakalandı, boynu vuruldu. Fakat savaş, Luther ve bütün olarak Alman Reformasyonu için dönüm noktasıydı. Yetkililerin eylemleri ve Luther'in tavrı, belirli radikal unsurların toplumsal ve siyasal hedefleri ile Luther Reformasyonunun arasında var olan her türlü bağlantıyı temelinden sarstı. Papalık, radikal bir reforma müdahale edemeyecek kadar Almanya'daki gücünü kaybetmiş değildi, ama fiiliyatta Alman prenslerin, kendi işleri üzerinde daha büyük denetim sahibi olmasına göz yumdu. Luther, bu programın parçası olarak iş görmekten memnundu.

Bu olayın son bir trajik dipnotu olarak, Köylüler Savaşı bozgunundan kaçan Karlstadt, hayatını herkesten çok şekillendirmiş ve sonunda mahvına sebep olmuş adamın yanına sığındı. Karlstadt, Luther'in rahibe Katharina von Bora'yla evlendiği gece onun Wittenberg'deki evine geldi ve eski arkadaşları tarafından bir süreliğine misafir edildi.

¹⁹ Müntzer hakkında bkz. Tom Scott, *Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation* (Londra, 1989). Müntzer'in eserlerini İngilizceye tercüme edip derleyen: Peter Matheson, *The Collected Works of Thomas Müntzer* (Edinburgh, 1988).

²⁰ Bkz. B. Böckler.

Luther'in Erasmus ve Zwingli İle İhtilafı

Köylüler Savaşı'na ilaveten, 1520'lerin ortasında Luther'i, daha nadir rastlanan bir ihtilaf da meşgul etti: büyük hümanist Rotterdamlı Erasmus'la tartışma. Erasmus, çağının önde gelen kuzey Avrupalı hümanistiydi ve Yunanca Yeni Ahit metni üzerine çalışması, Reformasyon açısından kritik bir önem taşıyordu. Ayrıca kilise suiistimallerine saldırısı sayesinde, en azından yüzeysel olarak, Luther gibi reformculara yakın bir konuma yerleşti. Fakat aralarında temel bir fark vardı: Erasmus, papalık dininin görünüşteki yozlaşmasına saldırırken, Luther kendini, teolojik inançları bakımından papalığın tam kalbine saldıran kişi olarak görüyordu. Luther'e göre, görünüşteki suiistimleri reform yaparak ortadan kaldırmakla sorun çözülemezdi; sorunu, yani dinden çıkma teolojisini temelinden ele almak gerekiyordu.

Luther'in, Erasmus gibi ılımlı bir Katolikle bir işinin olamayacağı anlaşıldığında, Erasmus üzerinde, kendi reform programını daha radikal Alman alternatifinden ayırt etmek için bir şeyler yapma baskısı arttı. Erasmus bu işi, *Özgür İrade Üzerine Tartışma* başlıklı önemli risalesiyle halletti. Bu eserde Erasmus'un yaptığı, Luther'in iman yoluyla aklanma teolojisinin temel dayanak noktasına, yani insanların, kendi kurtuluşlarını gerçekleştirmede tümüyle etkisiz oldukları ve iradelerinin Tanrı'ya doğru ilk yönelişinde bile tamamen Tanrı'ya muhtaç oldukları fikrine parmak basıyordu. Erasmus'a göre bu, kutsal kitaba uymuyor, kilisenin öğretisiyle de açıkça çelişiyordu.

Luther, *İradenin Köleliği* başlıklı hacimli çalışmasıyla yanıt verdi; burada kimi zaman Erasmus'un risalesini satır satır çürütüyordu.²¹ Erasmus'a, papalık gibi tali meseleler yerine önemli bir meseleye değindiği için teşekkür eden Luther, Erasmus'un bu konudaki neredeyse her beyanı ile alay ediyordu. Luther, Erasmus'a karşı etkili bir çift keder öğretisini savunuyordu. Bu öğretiye göre, Tanrı, kadir-i mutlak oluşu ve her şeyi bilmesi nedeniyle kimin cennete, kimin cehenneme gideceğine karar veriyordu. Luther, bu görüşün hem kutsal kitaba hem de kilisenin tarihsel görüşüne uyduğunu savunuyordu.

Günümüzde birçok kişinin gözünde bu fikir tartışması bir parça anlaşılabilir. Fakat önemi, içeriğinden değil, reform yanlısı Katolikler ile Luther'in yandaşları arasında uzlaşma sağlanması umutlarını tamamen ortadan kaldırmasından kaynaklanıyor. Çizilen net sınır, iki kesmi ayıracaktı. Luther'in sağ kolu olan Melancthon'un, çok geçmeden, Erasmus gibi eleştirilere maruz kalmaksızın onunkine benzer bir insani ka-

²¹ Metin için bkz. LW, c. 33.

biliyet öğretisi ileri sürmesi kulağa biraz tuhaf geliyor, ama hiç şüphesiz Melanchthon doğru taraftaydı.

1520'lerin yine büyük ihtilaflarından biri, Zürih'li reformcu Huldrych Zwingli'yle girilen tartışmaydı.²² Söylediğine göre Zwingli, kendi şehrinde, Almanya'daki olaylardan bağımsız olarak bir reform programı geliştirmişti. Onun reformunda daha radikal bir tını vardı, özellikle kilise törenlerinde hiçbir imgeden ve gösterişten hoşlanmıyordu. Zwingli reformu ile Karlstadt gibi radikallerin reformu arasında benzerlikler mevcuttu, özellikle tasvir kırıcı tutumları ve sakramentaryen' görüşleri ortaktı. Martin Luther, bu benzerlikleri fark etmişti ve İsviçre Reformasyonunu çekici bulmuyordu.

1520'lerin ikinci yarısı sırasında Luther ve Zwingli, efsaristiya meselesinde karşılıklı olarak kaleme aldıkları broşürler üzerinden polemige girdiler.²³ İlgili teoloji meseleleri oldukça karmaşıktı, fakat hayli dolambaçsız bir noktaya indirgeniyordu: İsa'nın fiziksel bedeni ve kanı, ekmekte ve şarapta gerçekten mi yoksa sadece simgesel anlamda mı mevcuttu? Luther ilk görüşten yanayken, Zwingli ikinci görüşü destekliyordu. Ayrıntılara girmeye gerek yok, ama Luther'in gözünde Zwingli'nin görüşü, teoloji ve papazlık açısından bir felaketti; Tanrı'ya yalnızca İsa'nın insanlığı aracılığıyla yaklaşılabilirdi; ona başka bir yolla yaklaşmaya çalışmak, kişiyi, Tanrı'nın inayetiyle ve merhametiyle değil, gazabı ve hükmüyle karşı karşıya bırakırdı.

Fakat Almanya'daki ve İsviçre'deki reform hareketleri arasında ittifak kurulsaydı, siyaseten çok işe yarardı. Lutherci davanın saflarına katılmış olan Hessen'li Philipp, Almanya'da Worms Fermanını hâlâ onaylayan Katolik bölgelerin varlığını, Protestanlar için daimi tehdit sayıyordu. Katolik güçler Köylüler Savaşı'nın ardından, savaşı, Lutherci papazları toptan katletmenin bahanesi olarak kullanmıştı. Bu nedenle yurtiçinde ve yurtdışında Luthercilerin elini güçlendirecek her fırsat değerlendirilecekti.

Bu niyetle Philipp, 1529'da Marburg Şatosu'nda Luther ve meslektaşları ile Zwingli ve İsviçreli Reformcuları buluşturdu.²⁴ Hedef, iki tarafın da kabul edebileceği ortak bir itikat belgesi üretmekti; böylece karşılıklı destek öngören siyasi ittifakın temeli atılabilirdi. Bu süreçte tartışmalar uzun ve zorlu geçti, on beş maddenin on dört buçuğunda anlaşmaya varıl-

²² Zwingli'nin yaşamı hakkında bkz. G.R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976); teolojisi hakkında bkz. W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, 1986).

Sakramentaryen (*Sacramentarian*): Sakramentlerin İsa'nın cismani değil simgesel tezahürü olduğuna inan -ed.n.

²³ Konuyla ilgili Luther metinleri için bkz. LW, c. 36-38. Zwingli'nin eserlerinin çeşitli tercümeleri mevcuttur; şu kitaptaki kaynakçaya bkz. W.P. Stephens, *Zwingli: An Introduction to His Thought* (Oxford, 1992), s. 149-150.

²⁴ Bu buluşmanın hem Lutherci hem Zwinglici bakış açılarıyla kaleme alınmış çeşitli açıklamaları için bkz. LW, c. 38.

dı. Fikir uyuşmazlığı, kaçınılmaz olarak efkariyada İsa'nın mevcudiyeti meselesinden kaynaklanıyordu. Sadece yarım bir husustu, ama müşterek itikat oluşturma çabasının ve kurulmasını kolaylaştıracağı siyasi ittifakın karaya oturmasına yeterliydi. Luther görüşmeleri terk etti, Zwingli ile yandaşlarının ruhunun Luthercilikten apayrı olduğunu ilan etti. Bu olayda ittifakın suya düşmesinin Luther'den ziyade Zwingli açısından sonucu oldu. Zwingli 1531'de Kappel Muharebesi'nde öldürüldü. Haberi alan Luther'in kısa ve öz tepkisi, kılıçla yaşayanlar kılıçla ölür şeklinde oldu.

Augsburg İtikatnamesi

İsviçrelilerle ittifak kurma ihtimali ortadan kalkınca, Lutherciler kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldı. 1530'da davalarını yine imparatora taşıma fırsatı doğdu. O sene İmparator Karl Almanya'ya gelmiş, Augsburg'da diet toplamıştı. Luther'in bizzat katılmasına izin yoktu. Hayatında ikinci kez kaleye kapatıldı. Altı ay boyunca Coburg Kalesi'nde kaldı. Diette onun yerini genç vekili Philipp Melanchthon aldı. Melanchthon, Luther'e tamamen bağlı kalarak Katolik ılımlılarla uzlaşmayı umut ediyordu. Diette ılımlıların önderi, Mainz Başpiskoposu Albrecht'ti; bu fırsata iki eliyle sarılmıştır. Marburg'da Reformla uzlaşma sağlamayı hakikaten denedi. Bunun üzerine Luther, Katolik baskısı karşısında safları sıkı tutma konusunda kuruntuya kapıldı, ama endişelenmesine gerek yoktu. Augsburg İtikatnamesi sıkı bir Protestan belgesiydi, üstelik Protestanlığın tanımlanmasında kilit bir andı. Efkariyaya meselesi İsviçrelilere yine engel çıkardı, ama Lutherci kanaat geniş kabul gördü. Aslında, itikatname 25 Haziran 1530'da halka duyurulduğunda, Lutherciler ile Katolikler, Lutherci prensler ile Kutsal Roma İmparatorluğu arasındaki çatışma hatları resmen belirlenmiş oldu. Artık uzlaşma imkânsızdı ve Almanya'da Reformasyon hakikaten kurulmuştu.

Augsburg İtikatnamesi'nin ortaya konmasıyla birlikte, artık Lutherciliğin artık mezhepsel bir teoloji kimliği vardı. Bu kimlik, Lutherciliği, başlıca iki seçenek olan Roma Katolikliği ile İsviçre'nin Reform teolojisi üzerinden ve bunların karşısında tanımlıyordu. Ayrıca kendi siyasi gelişiminin temel mecrasını tesis ediyordu. Bizzat Luther'in kendisi gibi Luthercilik, yer ve gök âlemlerini birbirinden kökten bir şekilde ayırmaya kararlıydı. Fiiliyatta bu ayrılık, siyasi güçlere, istediklerini yapma özgürlüğü tanıyordu. Dolayısıyla bu ideoloji, daha radikal siyasi ve dinî güçlere karşı safını korurken bir yandan da imparatorluk boyunduruğunu sıyrıp atmanın vasıtası olarak Reformasyondan yararlanmakla ilgilenen yerel prenslere yardımcı olacak bir din sağladı. Bu kadarıyla,

Luther ile arkadaşlarının gerçekten göze çarpan eserinin en önemli evresi 1530'da sona erdi.

Son Yıllar

Augsburg İtikatnamesi'nden 1546'daki ölümüne dek Luther'in hayatının son on altı yılı, 1517'den itibaren yaşamında öne çıkan hummalı faaliyetten yoksundu. Lutherci kilise artık yerli yerine oturmuştu ve istikbali için bizzat Luther'e ihtiyaç kalmamıştı. Bununla birlikte, teoloji ve kilise konularındaki yaratıcılığı geçmişte kalmış olsa da, son yılları, bu büyük reformcunun hayatında çok önemli birtakım hüsrana tanıklık etti.

Birincisi ve en önemlisi, Prens Hessen'li Philipp'in ikinci bir eş almasıydı. On dokuz yaşındayken Dük Georg'un kızıyla siyasi menfaat yüzünden evlenmiş olan Philipp, cinsel iştahını, kaygısız bir hafifmeşrep hayatı sürerek doyuruyordu. Fakat Lutherci davaya geçince, suçluluk duymaya başladı, dolayısıyla kendisini cinsel bakımdan denetlemesini sağlayacak tek eşli bir ilişki aramaya koyuldu. Luther, ne evliliğin feshini ne de boşanmayı uygun buluyordu, fakat ülkenin yasalarını açıkça çiğnediği için halktan gizli tutulması kaydıyla Philipp'in ikinci bir eşle evlenmesine (Eski Ahit emsallerini temel alarak) izin verdi. Fakat gelinin annesi sessiz kalmayacaktı. Buna karşılık Luther, Philipp'e, zevahiri kurtarmak için düpedüz yalan söylemesini tavsiye etti. Fakat çok geç kalınmıştı; çünkü ikinci eşten herkes pekâlâ haberdardı. Luther dahil tarafların hepsi bu işten zarar gördü. Siyaseten bu olay felakete yol açtı, çünkü Philipp'i, imparatorndan af dilemek zorunda bıraktı. Bunun bedeli, Protestanlarla yapmış olduğu askeri ittifaktan çıkmaktı.

İkincisi, Luther'in, reformun hızı ve şekli konularındaki hayalkırıklığı, yazılarının tınısının git gide acılaşmasına yol açtı. Broşürlerdeki imgelem giderek müstehcenleşti, edepsizleşti²⁵ ve belirli toplulukların karşısındaki tutumu (Anabaptistler, papacılar, en kötüsü de Yahudilere karşıydı), çarpıcı biçimde sertleşti. Bu kısmen, Reformasyonun, o topluluklar üzerinde önemli etkiye bulunmamış olmasının sonucuydu. Münster fiyaskosu yüzünden Anabaptizm, halkın zihnine bir anarşi, şiddet ve aşırılık hareketi olarak yerleşmişti; papalığın Reformasyona direnişi, iynin kötüyle mücadelesinde papalığa öte dünyayla ilgili rol biçiyordu; Luther'in ortaya koyduğu Mesih'i Yahudilerin kabul etmeyişi, Luther'in en tatsız ve (Yahudi Soykırımı sonrası bakış açısıyla) en rahatsız edici metinlerinden biri olan *Yahudilere ve Yalanlarına Dair* (1543) risalesini yazmaya itti. Bu metin, Yahudilerin zorla Filistin'e gönderilmesini, bu olmazsa köle olarak

²⁵ Bu meselede bkz. Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation* (Edinburgh, 1998).



Resim 5.4 Luther'in defin merasimi. Rabus, *Historien*, 1557. (Wittenberg, Lutherhalle)

çalıştırılmalarını öneriyordu. Ayrıca sinagogların yakılıp kül edilmesini de savunuyordu.²⁶

Geç tarihli bu risalelerde, ömrü boyunca sarf ettiği, ağız dalaşına yaraşır abartılı ifadelerin zirve noktasını görüyoruz. Luther, baskı makinelerinin gücünden haberdardı ve Reformasyonun, basılı materyallere dayanarak kazanılacağını ya da kaybedileceğini biliyordu. Gündelik imgeler kullanarak, seçkinleri es geçiyor, bu tür dile tepki verecek kitlelere hitap ediyordu. Dolayısıyla Yahudilerin, papacıların, Anabaptistlerin aleyhine kaleme alınmış bu risalelerde, Reformasyonun önde gelen kişiliğinin halkçı içgüdülerinin bir açıdan ileri ittiği bir hareketin mantıksal sonunu görüyoruz. Ayrıca, nispeten renkli bir teoloji kariyerinin görece tatsız, belki de uygunsuz olmayan son notunu da oluşturluyorlar.

Sonuç

Luther'in yaşamının ve fikriyatının, Almanya ile Almanya dışındaki Reformasyon üzerinde sahip olduğu etkisi hafifsenemez. Teloloji açısından, on altıncı yüzyılın orta diliminde kilise tartışmalarının gündemini belirledi. Zwingli'den ayrılığı ve iman yoluyla aklanmaya yaptığı radikal vurgu, sırasıyla Reform kilisesiyle ve Roma Katolik kilisesiyle münakaşa ettiği

²⁶ Metin için bkz. *LW*, c. 47.

konuların zeminini oluşturdu; üstelik bu üç mezhep geleneğini şekillendirmeye ve tanımlamaya katkıda bulundu. Siyaseten, Alman prenslerin, Roma'dan kopma, ama bu esnada kilise işleri üzerindeki bölgesel denetimlerini elde tutma bağlamını ve fırsatını sağlayan, Luther'in reformcu faaliyetleriydi. Kutsal Roma İmparatorluğu ve buna kopmaz bir biçimde bağlı olan kilise yapısı, toplumsal, ekonomik ve siyasi değişim güçleri tarafından her halükârda dönüşüm geçirecekse, o değişikliklerin özgül şeklinin ve bu değişikliklerin anlaşılmasını sağlayan dilin, Wittenbergli bu keşiş büyük minnet borçlu olduğu su götürmez.

İlave Okuma Listesi

Luther'in eserlerinin en kapsamlı İngilizce edisyonu, her metinde sağlam tanıtım yazılarıyla birlikte, Philadelphia Edisyonudur; ed. J. Pelikan ve H. T. Lehmann (Philadelphia ve St Louis, 1955-86). Genel okura hitap eden doğru düzgün bir biyografi: Roland Bainton, *Here I Stand* (Tring, 1983). Standart akademik biyografi şudur, ki muhtemelen uzun süre bu vasfını koruyacak: Martin Brecht, *Martin Luther* (İngilizceye çeviren James L. Schaaf; 3 cilt; Minneapolis, 1993). Luther'in teolojisine dair araştırmalar boldur. En faydalı giriş metinlerinden biri hâlâ şudur: E. G. Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (Londra, 1968). Luther'in yaşamı ve teolojisi üzerine denemelerin yakın tarihli bir derlemesi için bkz. David C. Steinmetz, *Luther in Context* (Grand Rapids, 1995). Luther'in Katolik kilisesiyle ihtilafı için bkz. Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy* (Philadelphia, 1981); belirli Katolik muhaliflerine ilişkin daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. D. V. N. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents: Catholic Controversialists, 1518-25* (Minneapolis, 1991). Luther'e ilişkin en kökten psikolojik yorumlardan biri şudur: Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York, 1958). Oyun yazarı John Osborne gibi bireylerin eserlerindeki Luther takdimi akademi dünyası dışında etkili olsa da, Erikson'ın görüşleri, akademisyenlerden çok rağbet görmüyordu, gerçi bu yaklaşımın yankıları, Luther'le ilgili şu yaratıcı çalışmada bulunabilir: Heiko A. Oberman, *Luther: Man Between God and Devil* (New Haven, 1989). Luther'in genel Alman hayatı, siyaseti, kültürü üzerine etkisi, akademisyenlerden kapsamlı ilgi görmüştür. Bu bağlamda, şu kitaplara danışmaya değer: Mark U. Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Los Angeles, 1994) ve Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation* (Edinburgh, 1998). Luther, laik dindarlık ve genel Alman kültürü arası ilişki hakkında bkz. R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987).

Luther'in Katolik Rakipleri

David Bagchi

Erken dönem Lutherci hareket, Almanların kalbini ve aklını kazanmakta başarılı olsa da, birçok kişinin (belki de çoğunluğun), Lutherciliğin mesajına husumet beslediğini veya direnç gösterdiğini hatırlamak önemlidir. Bu olumsuz tepki bazı vakalarda, görünüşte hayat gailinden uzak meselelere karşı ilgisizliğe ya da başka vakalarda, düşünmeden seçilen bir muhafazakârlığa, daha kötüsüne rastlama korkusu yüzünden Ana Kiliseye tutunmaya devam etme arzusunun bağlanabilir. Fakat Luther'in, İsa ve havarilerinin öğretilerine ilişkin anlayışına muhalefet etmenin düşünsel zemini ne olabilirdi? Katoliklerin resmî yanıtı birkaç ipucu veriyor. Papalık fermanı *Exsurge Domine*, Luther'in yazılarından alınmış, "çeşitli biçimlerde zındıklık, rezillik, uydurma, dindarları incitici, saf dimağları yanıltıcı ya da Katolik hakikatine ters" olarak kabul edilen kırk bir ifadeyi sıralıyordu. Fakat ferman, hangi ifadelerin zındıklık, hangilerinin sadece incitici olduğuna işaret etmiyor, her beyanın hangi bakımdan Katolik hakikatten ayrıldığını açıklamıyordu. Olguyu ortaya koyuyor ama Luther'in hatasının düzeyini belirlemiyordu.

Evanjelik öğretinin cazibesinin sınırlarını belirlemekte sahip olduğumuz en sağlam kanıtlar, bir grup Katolik yazardan geliyor; çoğunlukla Katolik mücadeleçiler olarak atıfta bulunulan bu kişiler, aşağı yukarı reformcuların yaptığı gibi, Katolik davasını savunmak amacıyla matbaadan yararlanıyorlardı. Faaliyetlerinin en yoğun dönemi, 1520-1525 arasında cereyan etmiş "broşür savaşı" tabir edilen dönemdi. Bu dönemde her iki taraf da birbirini, ucuz ve seri üretilen dinî propaganda eserleriyle topa tuttu. Yaklaşık altmış Katolik yazar bu kampanyaya dahil oldu ve hep birlikte Reformasyona, ağırlıklı da Luther'e karşı 200'ü aşkın kitap ve broşür ürettiler. Bu bölümün amacı, ilgili kişilikleri, Katoliklerin haklılıklarını savunmak üzere matbaa makinesinden faydalanırken karşılaştıkları bazı sorunları ve Luther'e muhalefetlerini belirleyen başlıca fikirleri kısaca tanıtmaktır.

Katolik Mücadeleciler

Mücadeleciler hakkında genelde ne Protestan ne de Katolik tarihçiler iyi sözler sarf etmiştir. Protestanlar, mücadelelerinin, iddialarını ispat olunmuş farz etmek için kilise geleneğine, göreneğine başvurma şeklindeki gözde taktiklerini eleştiriyordu. Katoliklere göre ise, mücadelelerinin, imanı savunmayı ve dolayısıyla Roma'nın izni olmaksızın konuşmayı kendilerine görev edinmeleri, yaptıkları işin değerini azaltıyordu. Çoğunlukla olumsuz olan bu değerlendirme, sık sık karşılaşılan tipik mücadeleci karikatürünü yarattı: Luther'den çok daha yaşlı bir adam, bir keşiş, büyük ihtimalle bir Dominiken, skolastik bir teolog ve Luther'in ne dediğine bakmaksızın onu mahkûm etmeye hazır katı bir mürteci. Tüm karikatürler gibi, bu da bir hakikat payı içeriyor. Luther'in davasını görmek üzere atanmış, ama fırsattan istifade edip "onunla teke tek mücadele için meydana inen" papalık teologu Silvestro Mazzolini da Prierio ya da Prierias, sanki bu resme cuk oturuyor. Fakat bu karikatür tüm temel özellikleriyle yanıltıcıdır. Aşağıdaki alıntının gösterdiği hayli etkili şu yanlış kanıya bakalım:

Luther 1517'de otuz dört yaşındaydı. Yandaşlarının çoğu otuzunda ya da daha gençti. (...) Luther'in rakiplerinin çoğu ise elli yaşında ya da daha yaşlıydı. Erasmus, ellisine merdiven dayamıştı ve başlıca rakibi Dr Johannes Eck, [Luther'den] biraz daha gençti. Fakat bunun dışında tüm rakipleri çok daha yaşlı adamlardı.¹

Ne var ki Luther'in 1525'ten önce etkili olan rakiplerini ele alırsak, dörtte birinden azının (doğum tarihlerini bildiğimiz otuz kadarının) 1517'de en az elli yaşında olduğunu görürüz; oysa yaklaşık yarısı Luther'den gençti ya da onun gibi hâlâ otuzlarındaydı.² Luther, 1525'in ardından yıllar geçtikçe rakiplerinin, zabıtlar gibi gençleştiğini görecekti. Luther'in rakiplerinin ondan ve destekçilerinden çok daha yaşlı olduğunu ileri süren tarihçiler,

¹ Lewis W. Spitz, "Luther and Humanism," Marilyn J. Harran (ed.), *Luther and Learning* içinde (Selinsgrove, 1985), s. 70.

² 1517 ile 1525 arasında faal olan mücadeleleri gösteren aşağıdaki sayılar, *Luther'in İlk Rakipleri* başlıklı araştırmaya dayanıyor, ama araştırmayı burada sunmuyorum. Sağ sütun, genç yazarların daha üretken olduğunu gösteriyor.

<i>Doğum tarihi</i>	<i>Her yaş grubunda yazar sayısı</i>	<i>Her yaş grubunda yazarlara atfedilebilen toplam başlık sayısı</i>
1467'den önce	7	11
1467-72	7	10
1473-77	4	24
1478-83	7	47
1483'ten sonra	6	19

Luther'in aleyhindeki entelektüel muhalefetin, geçen yüzyıldan kalma etkisiz din adamlarından ve âlimlerden türediği izlenimini yarattı. Bu bakış, Luther'in kendi neslinden gördüğü muhalefetin gücünü, derinliğini gözden geçirir. Fakat bu yaşlı adamların çoğunlukla kayda değer kişisel otoriteden yararlanmasa, dolayısıyla daha yumuşak değil, daha göz korkutucu rakipler olması gibi önemli bir hususu da ıskalar. Üstelik Kardinal Cajetan gibi insanlara haklarını teslim etmez. Prierias'ın yanı sıra Cajetan da kolaylıkla yaşlı adam, Dominiken, Tommasocu, barbar Germenlerden tiksinti duyan İtalyan kategorisine dahil edilebilirdi. Fakat Cajetan, Augsburg Dieti'nde Luther'e zorbaca muamele etmesine rağmen, Luther'in endüljanslara yönelttiği itirazların pek çoğuna katılıyordu. Luther'in Doksan Beş Tez'i kaleme aldığı dönemde, Roma'da endüljans teolojisi üzerine pekâlâ onunla aynı çizgide kişisel bir tebliğ hazırlıyordu. Bir yıl sonra 1518'de ünlü papalık fermanı *Cum postquam*'ın taslağını kaleme aldı. Bu ferman, Luther'in ilk itirazlarını yanıtlayacak kadar ileri gidiyordu ve on üç ay önce yayımlanmış olsa, Luther kendi tezlerini duyurmazdı.

Luther'in rakiplerinin hepsinin skolastik teoloji kalıbından çıktığını varsaymamalıyız. 1526'dan önce Luther aleyhine kalem oynatmış ve haklarında yeterli bilgiye sahip olduğumuz Katolik yazarlardan on dokuzunun, sadece skolastik eğitimden geçtiği doğrudur. Fakat bunların yanı sıra on ikisi katıksız hümanistti, beşi de "skolastik hümanist" karışımı fikirlere sahipti. Bunlardan biri olan Johann Eck'in, Leipzig münazarasında Luther'i hırpalaması ünlüdür. Aldığı eğitimin, yalnızca skolastik *via'yı* [yol] değil, aynı zamanda Yeni Öğrenimi de kapsamıyla böbürlenebilirdi: "Beni yarasa saymalı, çünkü ne fareyim ne kuş."³ Kısacası Luther, geçmişinde bir parça hümanizm olan pek çok muhafazakâr rakibi gibi onu da sertlikle eleştiriyordu. Demek ki Luther kendi davası için hümanistlerin desteğini otomatik olarak kazanacağını varsayamazdı; 1519'dan sonra, adını "Eleutherius" olarak Yunanlaştırma yapmacıklığını bırakmasının sebebi budur. Ayrıca rakiplerini, kilise reformuna zerre ilgi duymayan fırsatçılar ve atanmış görevliler sayıp değersiz göremeyeceğimiz anlamına da gelir bu. Thomas Murner (imparatorluk ozanı) ve elbette bizzat Erasmus gibi kilise suiistimallerini acımasızca eleştiren isimler, Luther aleyhine ağırlıklarını kesinlikle hissettirmişlerdi.

Son olarak, Luther'e yönelik muhafazakâr muhalefetin çoğunlukla Dominikenlerden, hatta genelde manastırlardan oluştuğunu düşünmemeli-

³ E. Iserloh, *Johannes Eck, 1486-1543: Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe* (Katholisches Leben und Kirchenreform 41; Münster, 1981), s. 14.

"Özgür" anlamına gelen Yunanca "Eleutherios" adının Latinleştirilmiş biçimi. Çeşitli azizlerin ve ikinci yüzyıldaki bir papanın adı idi -ed.n.

yiz. Broşür savaşı sırasında Luther'in aleyhine kalem oynatmış elli yedi mücadeleceden sadece on ikisi Dominiken tarikatına mensuptu. Bu alanda Dominikenlerin sayısının (zındıklığın kökünü kazımak onların geleneksel yükümlülükleriydi), dindaşlarınınkini epey aştığı doğrudur: İkinci sırada gelen Fransiskanların sayısı sadece beşti. Fakat Fransiskanların yayın sayısı aslında Dominikenlerin yayınlarını geçmiştir; bu yüzden Dominikenlerin katkısının niceliği kolaylıkla abartılır. Dahası Fransiskanların güçlü katkısı, Luther'in rakiplerinin en azından bazılarının, az çok sesi kesilmiş bir konsilciliğin destekçileri olduğu anlamına geliyordu (özellikle Murner, Augustinus von Alveld ve Kaspar Schatzgeyer) ve bu Luther'in, sırf kutsal metni temel alan geleneksel bir din savunusuyla karşı karşıya gelmesini sağladı. Bilhassa Schatzgeyer, bağlamından zorla koparılmış kaynak metinler bulmak için kutsal kitabı eşelemek yerine hakikaten bir Kitabı Mukaddes teolojisi geliştirineye çalışan bir avuç Katolikten biri olduğu için okunmaya değerdir. Fakat Katolik literatür davasına yapılan açık ara en büyük katkının, keşişlerden ve biraderlerden değil, Eck, Johann Cochlaeus, Johann Dietenberger, Hieronymus Emser gibi seküler din adamlarından* geldiği de belirtilmeli. Luther'in karşılaştığı muhalefet, genelde düşünüldüğünden daha genç, daha zinde, pek çok açıdan daha dikkatli ve kesinlikle çok daha göz korkutucudur.

Katolik Tepkisi Üzerindeki Harici ve Dahili Kısıtlamalar

İnançlarını savunmak için kalem oynatmaya hazır geniş ve yetkin bir Katolik teolog topluluğunun varlığı, zafer elde etmeye yeterli değildi. Almanya'da broşür savaşının en hararetli zamanında, 1520 ile 1525 arasında evanjelik kitap ve broşür sayısı, Katolik eserlerin sayısından her zaman beş ila altı kat daha fazlaydı. Tek başına Luther, tüm Katolik rakiplerinin toplamının bu dönemde yazdıklarının iki katı kadar eser yayımlamıştır: İstatistiki bakımından, savaştan çok bozguna benziyor bu.

Becerikli Katolik yazarların sayısının en az Protestanlar kadar olduğu, hümanist matbaalara ve dağıtım ağlarına erişimi olan Katolik hümanist kitleyi çekilmediği düşünülürse, bu dengesizlik sorunludur. Bunun sebebi kısmen, Katolik mücadelecedilerin çoğunun, ilk elli yedisinin yaklaşık otu-

* Seküler din adamı (*secular clergy*): Diyakozlar, rahipler ve piskoposlar gibi Katolik kilisesince atanmış din görevlileri (*minister*). Sadakat, bekaret ve fakirlik yemini ederek bir manastırın kurallarına, yani nizamına bağlanmış keşişlerden farklı olarak seküler din adamları dünyevi bir hayat sürerler. Kilise veya başka bir dini örgüt tarafından evlilik, vaftiz, cenaze gibi çeşitli din hizmetleri görmek ve topluma manevi rehberlik etmek üzere atanmışlardır. Seküler din adamlarının hayatlarının sonuna kadar bekâr kalma zorunluluğu yoktur, hatta birçoğu evlidir –ed.n.

Septiceps Lutherus, vbiqz sibi, suis scriptis, cōtrariis, in Visitationē Saxonicā, p D.D. Ioā. Cochleū, editus



Resim 6.1 Cochleūs, "Yedi Kafalı Canavar Luther," 1552. İhtilafçılar, Luther'in hacimli yazılarını çelişki ve tutarsızlık bulmak amacıyla eşeliyordu. Bu ahşap baskı, Luther'in, aynı anda giymekte olduğu şapkaya hatta kafaya göre farklı konuşmaya meyilli olduğunu gösteriyor. (Londra, British Kütüphanesi)

zunun, sadece bir kez yazıp listelere yeniden girmemiş olmasıdır. Diğer bir sebep ise Katoliklerin, özel olarak halka hitap etmeyen ve anlaşılması güç bir üslup kullanmalarındır. Bu üslubun satışlar üzerindeki etkisi kestirilebilir. Broşürleri, evanjelik broşürlerden daha uzundu; genellikle ağıdalı, akademik bir üslupla ve çoğu zaman Latince yazılmışlardı. On beşinci yüzyılda matbaanın yayılmasına eşlik etmiş olan “teknoloji korkusu” şimdiden büyük oranda dinmiş olsa da, dinî mücadele amacıyla matbaadan yararlanmakta sakınca görmeyen Katolik sayısı düşüktü. Birincisi, teolojik meseleleri halkın önünde tartışmanın tehlikesinin kesinlikle farkındaydılar. Bu tutum, halkın, birbirine rakip görüşler hakkında kendi kendine karar verme hakkını ima ediyordu, oysa bu tür meselelerde nihai otorite, kilisenin *magisterium*’uydu. Öte yandan, eserlerini doğrudan Luther’e değil de halkın geneline hitap eder şekilde kaleme almış olsalar, zındıkça görüşlere sahip biriyle münazara ediyormuş görüntüsü çizme tehlikesi ortaya çıkacaktı. En azından teolog Tertullianus’un zamanından beri kilisenin, zındık olduğu belli olan kişilerle asla fikir tartışmasına girmemesi, önemli bir ilke olagelmisti; çünkü zındıklar güya şeytandan ilham alıyor, mantıklı savlara kulaklarını tıkıyorlardı. Onlarla tartışmaya girmek, hakikatin müzakereye açık olduğunu ima eder, bu da kilisenin otoritesini zayıflatırdı. İkincisi, Luther’i hedef alan resmî kınamaların –yani 1519’da Louvain, Köln, Paris üniversitelerince ilan edilmiş olan Luther aleyhindeki hükümlerin ve 1520’de bizzat *Exsurge Domine*’nin– bir sorun teşkil ettiğinden zaten bahsetmiştik. Bu kınamalar düpedüz, Luther’in yazılarından alınmış önermeleri sıraladığından ve bunların hatalı olduğunu ayrıntılara girmeksizin ilan ettiğinden, sebepleri takdim edilmediği müddetçe bu kınamaları geçerli kabul etmeyecek pek çok aydın okur vardı; kimi mücadeleciler buna işaret etmiştir. Bu durumda kilisenin otoritesi yine zedelenirdi. Dolayısıyla bu isimler arasında Louvain’den Jacobus Latomus ile Sorbonne’dan Judocus Clichtoveus’un gözünde kendi eserleri, bu resmî kınamaları açıklayan tefsirlerdi. Ne var ki, bu durum başka bir tehlike içeriyordu. Örneğin Eck o tehlikeyi fark etmişti: Yetkili makamların hükmüne açıklama sunmak, o hükmün kendi başına yetersizliğini ima ederdi. Münazaracılara, üzerine tartışılacak bir konu verilmesi durumunda da, kilisenin *magisterium*’u yine kuşkulu hale gelirdi.

Potansiyel tehlikelerle dolu bu mayın tarlası, Katoliklerin Luther’e karşı matbaadan faydalanmasını zararlı bir uğraş haline getiriyordu. Belki de rakiplerinin çoğunun, Luther aleyhinde sadece tek bir kitap yazmış olması şaşırtıcı değildir. Aynı zamanda bu uğraş, Katolik yazarları, Roma papalık sarayının gözünde son derece kuşkulu hale getiriyordu. Mücadeleciler, Roma’dan, kitap basma maliyeti için malî yardım,

katiplik yardımı, daha iyi kütüphanelere erişim, boş zamanlarında Protestanların söylemlerini çürütmelerini sağlamak için maaşa bağlanma gibi bitmek bilmez ricalarda bulunuyorlardı. Fakat kulaklar bu ricalara sağdırdı. Mücadelecilerin bu kadar hüsrana uğramasının nedenlerinden biri, ne tuhaftır ki, savundukları sistemin özünde bulunan suiistimallerdir. Eck, şahsi mektuplarında, soylu ailelerde doğmaları dışında kendisinden daha niteliksiz olan rakiplerinin hileleri yüzünden, papanın, kârlı makamları kendisine bahşetmemesinden şikayet ediyordu. Ruhbandan olmayan Lutherci soyluların bile kendisine yeğlendiğini iddia ediyordu! Leipzig’te papalığı savunmak için çok çaba sarf etmiş bu adamın şimdi papalık tarafından reddedilmesine itiraz etmesini insan anlayışla karşılıyor. Eck’in emekçi yoldaşı –ve zaman zaman bu makamlar açısından rakibi olan– Johann Cochlaeus, tekrar tekrar uğradığı hüsrana yüzünden harekete geçip Alman papalık elçisi Kardinal Aleander’e, derhal para alamazsa Wittenberg safına geçeceği uyarısı yapmıştı. Fakat Aleander’in verdiği yanıt daha önemlidir. Onun yanıtı, Reformasyonun teolojik bir sorun değil, siyasi bir sorun olduğu şeklindeki resmî Roma görüşünü yansıtır: “Almanya’daki devrimin nedeni, sakramentlerin dışında bir şeydir. Münazaralar hiçbir şeyi çözüme kavuşturmaz” diyordu Aleander.⁴ Eck’in, Leipzig’de Luther’le fikrî tartışmaya girmemiş olması durumunda, Luther meselesinin, ilgisizlikten düpedüz sönüp gideceğini söyleyecek kadar ileri gidiyordu. Bu olay, bazı şeyleri ifşa etmektedir; çünkü papalık sarayı mensuplarının aslında, mücadeleleri, Reformasyona aleniyet kazandırarak onun yayılmasına vesile olmaktan sorumlu tuttuğunu göstermektedir.

Mücadelecilerin yüksek makamlarda dostları vardı. Papa VI. Hadrianus, onları ciddiye alıyor, pek çok konuda onlara danışıyordu. Fakat Hadrianus reformcu bir papaydı ve hatıralarda tazeliğini koruyan diğer reformcu papalar gibi, taç giydikten birkaç ay sonra ölüverdi. Çok daha samimi olanlar seküler hükümdarlardı. Saksonya Dükü Georg olağanüstü bir hamiydi. Kendi topraklarındaki *beneficium*’lar boş kaldığında, bunları mücadelecilere tahsis etti; hiç kazançlı olmasa da (yakındıkları üzere) matbaalarında sadece Katolik propagandanın yapılmasını sağladı. Georg, Reformasyon aleyhine düzyazıların ve şiirlerin yazılmasına önayak oldu. Fakat hükümdarlar arasında en göz kamaştırıcı mücadeleci elbette İngiltere Kralı VIII. Henry’ydi. Kendi eseri *Defence of Seven Sacraments*’la

* W. Friedensburg, “Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter (aus italienischen Archiven und Bibliotheken),” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 18 (1898), s. 120, not 6. Friedensburg’un derlediği yazışmalar, Alman mücadelecilerin yurtiçinde ve yurtdışında karşılaştığı sorunların canlı bir tablosunu sunuyor.

[Yedi Sakramentin Savunusu] (1521) Luther'in rakipleri arasında yerini aldı. Böylece papalık ona *fidei defensor* (imanın savunucusu) unvanını verdi. Ayrıca Henry, Thomas More, John Fisher, Edward Powell gibi uyruklarını, Luther aleyhtarı şiddetli kampanya kapsamında kalem oynatmaya seferber edip Thomas Murner ve Johann Eck gibi yabancı polemikçileri ülkesinde ağırladı. Fakat bu tür hükümdarların sayısı pek fazla değildi, destekleri de sürekli olmadı; merkezî bir "propaganda ofisinin" yokluğunu telafi edemiyorlardı. Bu imkânı ancak papalık sarayı sağlayabilirdi. Katolik mücadelecilerin içinde bulundukları yalnızlığın tipik örneği, Georg Witzel'dir. Henüz erken bir evrede kendini Lutherçiliğe kaptırdı, ama sonra Katolik safına geçti; çünkü Protestanların ahlaki değerlerinin, terk ettiği kiliseninkilerden üstün olmadığını görünüşü. Hayatının geri kalanında iki taraftan da tiksindi, iki tarafa da güvenmedi. Lutherci bir papazken evlendiği eşiyle ve ailesiyle oradan oraya savrularak eziyet çekti, bu esnada Lutherçiliği içeriden tanıyan biri olarak Luthercilik hakkında kavrayışlı eleştiriler kaleme aldı.

Mücadelecilerin Mesajı

Mücadeleciler, maruz kaldıkları harici ve dahili kısıtlamalara rağmen, Luther'e kalemleriyle yanıt verdiler, Katolik davası saydıkları duruşu savundular. Yanıtları tepkisel olduğundan dolayı, mesajlarını özetlemenin en iyi yolu, Luther'in öğretisinin en güçlü şekilde itiraz ettikleri kısımlarına atıfta bulunmaktır. Bu kısımları kronolojik olarak sıralayabiliriz.

Luther'in erken dönem (yani 1525 Köylüler Savaşı öncesi) yazılarının bir özelliği, ruhbandan olmayanları konu alması ve özellikle rahiplik hizmetinin bu alanda noksan olduğunu düşünmesidir. Bu ilgi, Doksan Beş Tez'in ilan edildiği 1517 gibi erken bir tarihte belirmiştir. Endüljansların, inançları üzerine kafa yoran sıradan insanları endişelendirebilecek yönlerini sıralamıştı. Bu tutum, tezlere karşılık veren Katolikleri telaşa sürükledi. Onlara göre, sıradan Hristiyanların kuşkularının teoloji gündemine hükmetmesine izin vermenin bir adım ilerisi, anarşi ve kitlesel şiddetti. Luther, doksanıncı tezinde, ruhbandan olmayanlara karşı kilisenin kaba kuvvete değil, mantığa başvurmasını talep ettiğinde, Eck şu yanıtı vermişti: "O zaman ruhban, ruhbandan olmayanların bırakın kılıçları, hakaretleri karşısında bile savunulamaz."⁵ Bu görüşü benimsemiş tek kişi Eck değildi. Ortaçağ'da ve erken modern dönemde medeniyete, her an patlak verebilecek şiddet ve anarşinin üzerini kapatan bir cila gözüyle bakılması yaygındı.

⁵ Johann Eck, *Obelisci Eckii* 29, şurada: WA, c. 1, s. 312 vd.

wie dem luther sein leib fal mit
einem katzen geschrei begangen würt.



Es luthers leren zögt mir an
Wie das die meß kein frucht sol han
In dem dot vnd in dem leben

Resim 6.2 Murner, "Büyük Lutherci Ahmak," 1522. Bu harika şiirde hicivci Murner, ki başının tepesi tıraşlı kedi "Murmaw" olarak çizilerek alay edilmiştir (sağ üst), Lutherci rakiplerini altüst ediyor. Burada Fransisken kedi, kubura düşmüş Luther'e ağıt okuyor. (Londra, British Müzesi)

Luther'in, ruhbandan olmayanların teolojik yeterliği konusundaki fikirlerinin en sistemli çürütülüşü, Rochester Piskoposu ve Cambridge Üniversitesi Başkanı John Fisher'dan geldi. Kral Henry'nin kitabını savunurken, ruhbandan olmayanların, kilisenin öğretileri açısından rollerinin sınırlı olduğunu ileri sürüyordu: Razi gelme hakları vardı, ama hemfikir olmama ya da hüküm verme hakları yoktu. Mücadeleciler, teoloji için hak iddiasında bulunan, örneğin Melanchthon gibi ruhbandan olmayan kişilere karşı özellikle kayıtsızlardı. Johann Dietenberger, onlara ne ruhban dışı ne de rahip manasında "tekir laikler" diyordu. Fakat bu hususta bile toplumsal ayırımın ortaya konması önemlidir: Ruhbandan olmayanlara, şayet kraliyet ailesine mensuplarsa teolojik salahiyet tanınıyordu. Dolayısıyla İngiltere Kralı Henry'nin ve Saksonya Dükü Georg'un yazılı müdahaleleri, ruhban dışından gelen izinsiz araya girmeler değil, hakiki doktrinin kraliyet tarafından savunulmasını içeren iyi huylu kilise geleneğinin devamı sayılıyordu. Bu gelenek Nikaia'da (İznik) İmparator Constantinus'la başlamış, Konstanz'da İmparator Sigismund'la sürmüştü.

Luther'in öğretisindeki merkezi unsur, *pro nobis* [bizim için] belirsiz niyetlerden değil, somut teminatlardan oluşan ilahi vaatlere iman ederek, müminlerin kurtuluşa ereceklerinden emin olabileceklerine inanmasıydı. Ruhun, seyahat eden yolcu olduğuna, hedefe varana dek nereye gittiğinden emin olamayacağına ilişkin ortaçağ inancına saplanıp kalmış Katolik rakiplerinin gözünde bu düşünce hayli kibirliydi. Kurtuluşun kesin olmayışı onlar açısından önemliydi; çünkü kilisenin sakrament mekanizmasını kullanma mecburiyetini pekiştiriyordu. Luther 1518'de Kardinal Cajetan'ın huzuruna çıktığında, bu güvenceye ilişkin devrimci fikirleriyle "yeni bir Kilise inşa etmeye" çalışınakla suçlandı. Prierias'ın, endüljansları, gerekli bir sigorta poliçesi sayarak savunmasının nedeni, rahiplerin affettiği günahı Tanrı'nın da affedeceğinden kimsenin emin olmayışıydı.

Fikir uyuşmazlığının yaşandığı üçüncü alan, Luther'in, İsa'nın çarmıhta can vermesiyle birlikte tüm insanların günahlarının kefaretinin ödendiğine inanmasıydı. Ortaçağ teolojisine göre, vaftiz töreninde Çarmıhın faziletleri, ilk günahı ve vaftiz ânına kadar işlenmiş tüm fiilli günahları gideriyordu. Her ne kadar merhametli Tanrı, günah çıkarma sırasında gerçekten gözden kaçan günahları ya da rahibin onlar için gereğinden hafif kefaretlere ödetmesini telafi etmek için İsa'nın faziletlerinden faydalandıracaksa da, vaftiz sonrası günahlar öncelikle kişinin kendi tövbesiyle silinmeliydi. Bunların aksine Luther, İsa'nın ölümünün faziletlerinin, iman vasıtasıyla müminin sürekli erişiminde olduğuna; günahların bağışlanması sakramentinin –zedelenmiş vicdan için psikolojik açıdan gerekli olabilse de– şart olmadığına inanıyordu. Vaftizin inayeti

asla kaybolmuyor ya da tükenmiyordu, çünkü Tanrı'nın inayeti bitmezdi. Luther'in Katolik rakipleri, bu meselede Luther'e muhalefetlerinde birleşmişti. "faziletler hazinesine" inanıyorlardı. Bu ortaçağ fikrine göre İsa'nın Çarmıha gerilmesi, sonsuz miktarda fazilet yaratmıştı ve insanın ilk günahının kefareti için bunun çok minik bir kısmına ihtiyaç vardı. Faziletin sınırsızlığı hâlâ devam ediyordu. Buna, Kutsal Bakire Meryem'in ve öteki azizlerin büyük faziletleri de ekleniyordu. Bu inayet birikimi, yalnızca hayırlı bir sebeple müminlere bağışlanabilirdi; bunun da vasıtası, tek tek rahiplere devredilmiş olan papanın anahtar yetkisiydi (Matta 16:19).

Luther ile rakiplerinin, birbiriyle uyumsuz ilahi inayet anlayışlarına sahip oldukları bellidir. Luther, Tanrı'nın inayetini, Onun insanları kurtarmayı dilemesi şeklindeki tutumu olarak görmüştür. Bu görüşün, Duns Scotus'un savunduğu ilahi kabul öğretisiyle birçok ortak yanı vardır: amellerimiz kendilerine has bir faziletten dolayı değil, Tanrı'nın onlara rıza göstermeye karar vermiş olmasından dolayı Tanrı'nın gözünde bir değere sahiplerdi. Luther, bu Scotusçu inancı daha ileri bir aşamaya taşıyordu: Hiçbir faziletli tarafımız olmasa da Tanrı'nın bizi salih kişiler olarak kabul edebileceğine inanıyordu. Tutum-olarak-inayet fikri, mücadelecilerin Tommasocu inayet anlayışıyla kesin olarak çelişiyordu. Onlara göre inayet, bir nevi son derece nadir tözdür, faziletler hazinesine kaldırılır, artar ya da eksilir, insanlara bahşedilir ya da onlardan esirgenirdi.

İnayeti fiziksel bir varlık olarak gören bu anlayışın en önemli özelliği, Tanrı'nın bunu serbestçe bahşedememesiydi. İlahi inayet ve insan işbirliği sisteminin bütünü bizzat Tanrı'nın koşulsuz sevgisinin sonucu olsa da, bu sistemde, iyi bir neden olmaksızın, kendi payımıza bir sevgi edimi biçimindeki niyetlerimizin (ne kadar küçük ve yetersiz olursa olsun) bir teminatı olmaksızın hazineden inayet dağıtılamaz. Luther'in, Tanrı'nın inayetinin serbestçe dağıtıldığı (Augustinus'un, nedensiz olmadığı müddetçe inayetin inayet olmadığı vecizesini yankılar) şeklindeki düşüncesi, bu fikre yabancıydı.

Luther'in, kutsal metnin normatif rolüne başvurması, kendi (ve öteki reformcuların) programının en önemli ilkelerinden biriydi. Fakat Luther'in kutsal metinden yararlanma usulü, reformcu yoldaşlarınınkinden farklıydı; çünkü Kitabı Mukaddes'in farklı kitapları arasında nitelik bakımından ayırım yapıyordu. Bu ayırım, Tanrı Kelamını "yasa" ve "öğreti" olarak ayırmasına dayanıyordu: Kitabı Mukaddes'te İsa'nın öğretisinden bahseden kısımlar, yasadan bahseden kısımlardan daha değerliydi. Dolayısıyla Yuhanna İncili'ni, Matta, Markos, Luka incillerinin önüne, Aziz Pavlus'un mektuplarını (özellikle Romalılara, Galatyalılara, Efeslilere mektuplarını), Aziz Yakup'un mektubunun önüne koyuyordu. Bir kere-

sinde Yakup'un mektubunu, "değersiz risale" olarak betimlemişti; "çünkü İsa'nın öğretisinin doğası hakkında tek kelimemiyor"du.*

Luther'in, kilise kanununa tepeden bakması, istediğini kabul edip istemediğini reddetmesi karşısında, Katolik rakiplerinin hayrete düşmeleri anlaşılır bir durumdur. Kilisenin kabul ettiği başka kaynaklardan ayrı ve bu kaynaklara –kilise hukukunda konsil ve papalık kararlarına, erken dönem kilise babalarının yazılarına, skolastiklerin yazıları ve teamüller- re- zıt olarak, kutsal metni norin olarak kabul etmesine de aynı şekilde şaşıyorlardı. Yeni Ahit'in otoritesini kabul edip onun kurduğu kilisenin otoritesini kabul etmemeyi ya da Yeni Ahit'i kaleme almış apostolik babaları yüceltip daha sonraki kilise babalarını yüceltmemenin ya da geç dönem kilise babalarına saygı gösterip ortaçağ filozoflarına saygı duymamanın mantıksız olduğunu ileri sürüyorlardı. Tüm bu otoriteler aynı kilisenin üyeleri idi ve İsa, Kutsal Ruh'un bu kiliseyi hakikate ulaştıracağına söz vermişti.

Dolayısıyla Luther'in rakipleri ona karşı çıkarken iki strateji benimsemişlerdir. Birincisi (Schatzgeyer ve Dietenberger'in yaptığı gibi), Luther'in, sadece kutsal metni temel alarak kendi sözleriyle çürütülebileceğini göstermekti. Muarızlarının çoğunluğunun benimsediği ikinci strateji (İngiliz Katolik yazarları da içeriyor olması ilginçtir: Kral Henry, Thomas More, John Fisher, Edward Powell), kutsal metinlerin, Tanrı'nın vahyinin sadece bir kısmını temsil ettiğini, kilise geleneğine de kulak vermek gerektiğini ileri sürmekte. Luther, İsa'nın öğretilerine yakınlığına göre otoriteler arasında nitelik bakımından ayırım yapsa da, Katolikler, ne kadar tanık varsa o kadar iyidir ilkesine dayanarak otoritelerin niceliğine daha büyük ilgi gösteriyordu. Teamüller karşısındaki tutumları da ilginçtir. Luther ile arkadaşlarının, pek çok kilise uygulamasının yakın tarihli icatlar olduğu, kadim zamanlarda kutsanmadığı itirazına karşı, Henry gibi bir Katolik, Kutsal Ruh'un istediği yere, istediği zaman esebileceğini, dolayısıyla bir şey sırf yakın tarihli diye sahte ya da hayırsız olduğu anlamına gelmediğini savunabiliyordu.⁶ Kutsal Ruh'un kiliseye ilahi rehberlik ettiği inancı öyle kuvvetliydi ki, pek çok Katolik müca-

* Luther'in Yakup'un Mektubu'ndan hoşlanmamasının başka nedenleri olduğu da söylenebilir. Pavlus insanın Yasa'ya uyarak değil iman ederek amlandığını söyler (Romalılar 3:28) başka bir yerde de "aklanma yalnızca imanla olur" der (Romalılar 1:17). Luther'in buradan çıkardığı yorum, iyi amellerin kurtuluşa hiçbir katkısının olmayacağı yönündedir. Ne var ki bu yorum, Yakup'un Mektubu'ndaki şu ifadeyle çelişmekteydi: "Kardeşlerim, bir kimse iyi eylemleri yokken imanı olduğunu söylerse, bu neye yarar? Böylesi bir iman onu kurtarabilir mi?" (Yakup'un Mektubu 2:14) –ed.n.

⁶ Kral VIII. Henry, *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum*, ed. P. Fraenkel (Corpus Catholicorum 43; Münster, 1992), s. 143.

deleci kilisenin yaptığı her işin doğru olduğuna, yakın tarihli icatların kötüye kullanılmasının bile teamül sayılarak savunulabileceğine inanıyordu; en azından Luthercilik karşıtı savlarının iması buydu. Bu ilkenin en hararetli değerlendirmeleri, Thomas More'un kaleminden dökülüyordu. Bu değerlendirmeler, Roma'ya sadık kişilerin en insancıklarından ve özeleştiriyen en açık isimlerinden biri olarak algılanan imgesiyle belki de çelişiyordu.

Luther'in öğretisinin en ünlü tarafı elbette sadece iman [*sola fide*] ve sadece inayet [*sola gratia*] yoluyla aklanma iddiasıydı. Katoliklerin Reformasyona ilk tepkilerinin en şaşırtıcı tarafı, bu doktrinin açık bir şekilde tümüyle ihtilaflı görülmesiydi. Bunun sebebi (Roma Katolik tarihçiler bu hususa defalarca değinmiştir, ama Protestan tarihçiler göz ardı etmeye meyillidir), iman ve inayet yoluyla aklanmanın hayli geleneksel bir öğreti olmasıydı. On altıncı yüzyılda hiç kimse bunu gerçekten reddedemezdi. Ne var ki bu öğreti tıpkı Luther'in öğretisi için olduğu gibi Hristiyanlık için de merkezî ise, o zaman kurtuluşun harici vasıtaları (kilisenin kendisi, incelikli sakrament sistemi, rahiplik), Hristiyan yaşamı için marjinal hale gelebilirdi. İhtilaflıların benimsediği taktik, öğretinin hakikatini kabul ederken, bir yandan da bunu yurtdışında yaymanın sonuçları hakkında uyarıda bulunmaktı. Dolayısıyla Johann Eck, sadece iman vasıtasıyla aklanmayı tamamen kabul ettiğini, ama buna karşı çıkmak zorunda olduğunu iddia ediyordu; çünkü avamın bunu, ahlaksızlığın bahanesi sayacağını düşünüyordu.⁷ Erasmus, bizzat inanmasa bile Katolik nedamet öğretisini savunacağını söyleyecek kadar ileri gidiyordu, zira insanları düzen içinde tutmaya yardım ediyordu.⁸ Luther'i, sadece iman vasıtasıyla aklanmaya dair ilmi izahını kaleme almaya iten hasmı Jacobus Latomus bile, bu doktrinin sadece "Luther'in kullandığı ve açıkladığı anlamda" zındıklık olduğunu ileri sürüyordu, yani ahlaklılıkla ilgili bariz önyargısından ötürü.⁹ Kral Henry bile koroya katılmıştır: "Luther'in imana çok fazla şey atfettiğine itiraz etmiyorum, günahkâr yaşamları savunmak için kullanmadığı müddetçe."¹⁰

Bu birkaç itirazı birbirine bağlayan damar, Lutherciliğin özünde hem kilise otoritesini (örneğin sakrament sistemi bağlamında) hem toplumsal otoriteyi (kişisel ahlaklılık ve kamu düzeni bağlamında) özünde alt ettiği kanaatiydi. Bu taktik, hiç şüphesiz retorik bir amaca hizmet ediyordu;

⁷ E. Iserloh (ed.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* (Münster, 1984), c. 1, s. 70.

⁸ E. G. Rupp ve P.S. Watson (ed.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Londra, 1969), s. 40.

⁹ Latomus, *De ecclesia* (1525), şurada: *Opera omnia* (Louvain, 1579), s. 87v.

¹⁰ Henry, *Assertio*, s. 169.

çünkü seküler otoriteleri, Lutherci vaazı bastırmanın menfaatlerine olduğuna inanmaya teşvik ediyordu. Fakat düzenin, hem Tanrı'nın kurtarma iradesini dünyaya iletmesinin bir aracı hem de dünyayı kurtarma sürecinde yararlandığı bir araç olduğuna inanmanın, mücadeleçilerin dünya görüşü açısından temel unsur olduğunu varsaymak için sağlam sebepler bulunuyor. Kaleme aldıkları yazılarında cennetin, dünyanın ve kilisenin hiyerarşik yapılanması konusu tekrar tekrar boy gösterir. Bu kaygının kökeni ister retorik taleplerinde yatsın, ister maneviyatlarında zımnen var olsun, mücadeleçilerin, evanjelizm ile toplumsal düzensizliği aynı kefeyle koymalarını ve Luther'in İncil anlayışının Köylüler Savaşı denilen çalkantıya kaçınılmaz olarak eşlik edeceğini öngörmelerini mümkün kıldı.

İlave Okuma Listesi

Bu konuda çoğu akademik çalışına Alımanca'dır. İngilizcede en kapsamlı çalışma: D. V. N. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents: Catholic Controversialists, 1518-25* (Minneapolis, 1991); kapsamlı kaynakçalar içeriyor. Katoliklerin broşürleriyle ilişkili başka faydalı istatistikler ve gözlemler için bkz. M. U. Edwards, Jr, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, 1994), Bölümler 1, 3 ve 7. B. Gogan, *The Common Corps of Christendom: Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More* (Leiden, 1982), ve R. A. W. Rex, *The Theology of John Fisher* (Cambridge, 1991) kitapları, en ünlü İngiliz mücadeleçilerin teolojisine dair içgörülerinde rakipsizken, H. J. McSorley, *Luther: Right or Wrong?* (Minneapolis, 1969) ve M. O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus's Civil Dispute with Luther* (Harvard, 1983) kitapları, Erasmus'un teolog ve polemikçi yanları üstüne paha biçilemez eserlerdir. Daha yakın tarihte, mücadeleçilerin polemik ürünlerini, bunların daha geniş tabana ulaşan işleri bağlamına yerleştirme eğilimi mevcuttu. Özellikle bkz. M. Samuel-Scheyder, *Johannes Cochlaeus: Humaniste et adversaire de Luther* (Nancy, 1993) ve M. Tavuzzi, *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Priero, 1456-1527* (Durham, NC, 1997). Katolik mücadele nesirlerinin kolaylıkla erişilen bir örneği için bkz. Sir Thomas More, *Responsio ad Lutherum*. Şu kitapta İngilizceye çevrilmiş, faydalı yorumlarla süslenmiştir: J. M. Headley (ed.), *The Complete Works of St Thomas More* (New Haven, 1967), c. 5.

Kitaplar, Broşürler ve Polemik

Andrew Pettegree

Reformasyondan Önce Kitaplar ve Kamusal Tartışma

Reformasyon, kitap endüstrisini yaratmış değildir. On beşinci yüzyılın ortasında hareketli hurufat icat edilmeden önce bile geç ortaçağda kitap ticareti canlıydı ve genişliyordu. On beşinci yüzyıla gelindiğinde metinlere duyulan açlık öyle bir boyuta ulaşmıştı ki birçok eser yazma nüsha olarak yüzlerce adet çoğaltılıyordu. Yazma kitaplar için tam gelişkin bir piyasanın varlığından bahsedilebilir. Esasen Avrupa manastırlarının yazı odalarında [*scriptorium*] örgütlenen bu istinsah zanaatı, on beşinci yüzyıla kadar şehirlere de taşındı. Bunun itici gücü, geç ortaçağın eğitim devrimi ile bu devrimin sonucunda Avrupa'da sayısı giderek artan sıradan okurların metin talebiydi. Bu metinlerden biri olan din klasiği *De Imitatione Christi* (İsa'ya Öykünme) kitabının sekiz yüzü aşkın yazma nüshasının günümüze ulaşmış olması, bu piyasanın boyutunu ve canlılığını göz önüne seriyor.¹ Matbaanın icadından sonra bile yazmaların, dinî tartışma vasıtası olarak özellikle dar çevrelerde önemli rol oynamayı sürdürdüğünü belirtmeden geçmeyelim. Aslında dinî mücadeleye katılanların, yazma eserlere tam da bu mercekten baktıklarına, onları matbaa mecrasına elverişli bulunanlardan daha samimi bir fikir alışverişi fırsatı olarak gördüklerine ilişkin emareler mevcut. 1540'larda Paris Üniversitesi'nin muhafazakâr teoloji fakültesinin sansürlediği ilk metin grubu içinde, adı geçen metinlerin yarısının kitaptan ziyade yazma eser olması şaşırtıcı değildir.²

Bununla birlikte, hareketli hurufatın, daha geniş kesimlerin metinlere ulaşmasına imkân sağladığı yadsınamaz. 1450 civarında Mainz'da ve Strasbourg'da gelişiminin ardından bu yeni icadın yayılma hızı, çağdaşlarının, bu yeni mecranın potansiyelini çabucak kavradığını gösteriyor. Matbaanın büyümesi, standart okul metinlerinin güvenilir baskılarına ve hümanizmin büyümesiyle birlikte rağbet gören metinlere dönük devasa talebi karşıladı. Matbaanın başarısı aynı zamanda, üniversitelerin

¹ B. J. H. Biggs (ed.), *The Imitation of Christ* (Early English Text Society, Oxford, 1997), s. xxxv.

² Francis Higman, *Censorship and the Sorbonne* (Genevre, 1979).

genişlemesi ile sıradan halkın okuryazarlığı arasında tam da bu dönemde sıkı bağlantı kurmuş olmasıdır. Kısa süre içinde matbaa, yerel Latince okulu sıfatıyla canlı kent topluluğu açısından vazgeçilmez hale geldi. Dolayısıyla yeni teknoloji –ki öncülerin ilk neslinde onları neredeyse iflasa sürükleyecek kadar pahalıydı– şaşırtıcı hızla yayıldı. 1470'e gelindiğinde, en az otuz şehirde matbaa kurulmuştu. Yirmi sene sonra 100'ü aşkın yerde ve Venedik, Paris, Roma, Anvers gibi belirli Avrupa şehirlerinde matbaalar vardı; buralar kitap üretiminin başlıca merkezi sıfatıyla şimdiden isim yapmıştı.

O dönemde kitap, yakın geçmişin hayli deneysel bir teknolojisiydi, üstelik en gelişmiş biçimine kavuşuyordu. Biten eseri doğru sırayla dizmeye yardımcı olması için tek tek yaprakları işaretlemek ve kitabın kapak sayfasında ya da sonunda (kolofon) matbaanın adresini yayımlamak gibi belirli temel teknikler ve âdetler, sanayi aracılığıyla genelleşti. Matbaacılar, mali açıdan daha düzgün yönetilen büyük matbaalarda, İbranice ve Yunanca gibi uzmanlık gerektiren incelikli yazı tipleri kullanarak başarılı denemeler yaptı. Yazma eserlerin görüntüsünü başta tek yazı tipiyle bir örnek metin kullanarak körü körüne taklit etmenin yerini, çeşitli hurufat, sayfa kenarı bezemeleri, süslü baş harfler kullanan daha iddialı derlemeler aldı; çok incelikli kitaplarda metin içinde ahşap baskı resimler kullanıldı. Yayıncılık endüstrisi bu şekilde yerli yerine oturdukça, bu endüstrinin çevresinde, ilişkili birçok uzmanlık alanında zanaatçı belirdi: ciltçi, harf dökümcüsü, sadece kitap satışında ve dağıtımda uzmanlaşmış tacirler. Kâğıt talebinin bir hayli yükselmesi, yerel kâğıt imalathanelerinin sayısında ve niteliğinde devasa bir artışa yol açtı. Özellikle şimdiden matbaalar, nispeten mütevazı maliyetlerle hatasız kitaplar üretme tekniklerinde ustalaşmıştı. Bu gelişme, kitap piyasasını dönüştürmeye başladı. Artık kitaplar, sırf seçkinlerin eşyası sayılmıyordu. Çoğu avam hanesinin hâlâ erişim menzili dışında olsalar da, kent toplumunun üst katmanının evlerinde, kitabı sadece meslekî araç değil, gündelik yaşamda satın alınan nesne saymak mümkündü. Bu sayede kitap, kamuya açık tartışmalarda potansiyel silah olma vasfıyla yeni bir çağa girdi. Luther'den de önce kitap, yerel fikir tartışmalarını, uluslararası sınırların ötesine taşıma kabiliyetini sergiledi. Ayrıca, belli ki doyumsuz yeni metin talebini üretimleriyle besleyen ister Erasmus gibi yazarlar, ister Baselli Johannes Froben gibi saygın ve âlim yayıncılar söz konusu olsun, yetkin kanaat önderlerinin elinde, bu yeni zanaatın büyük servet kazandırabileceğini de gösterdi.

Reformasyon Tartışmaları

Yukarıda anlattıklarımız, Luther'in başlattığı ihtilafların, Avrupa kitap ticareti üzerinde ve hatta kitabın kendisi üzerinde dönüştürücü etkide bulunduğunu yadsımak anlamına gelmez. Luther'in endüljans karşıtı Doksan Beş Tez'ini ilk kez yayımladığı dönemden itibaren (Leipzig civarında, ama daha sonra Augsburg'da ve Basel'de hızla yeniden basıldı), Luther'in ve kiliseye yönelttiği eleştirilerin etrafında gerçekleşen fikir tartışmaları, matbu kitapta bir patlamaya neden oldu. Bu patlama, 1521-1525 arasında zirveye ulaştı. Yayınların müthiş miktarda artmasıyla ilgili istatistikler aydınlatıcıdır. 1500 ile 1530 arasında Almanya'da 10.000'i aşkın broşür basıldı (kendi başına fevkalade bir eser hacmi). Bunun dörtte üçü, 1520 ile 1526 arasındaki yedi yılda yayımlanmıştır.

Kitap yayıncılığındaki bu patlamada Martin Luther'in öncü rolü görmezden gelinemez. Luther, Reformasyonun ilk yıllarında dâhi bir reklamcı görüntüsü çiziyordu. Aslında, Reformasyonun gerçekten kıvılcımını çakan olayın, endüljanslarla ilgili vaazını 1518'de Almanca yayımlamakla ve böylece normalde ilmi teoloji tartışmalarına gömülmüş kitlenin dışında yeni bir kitleye hitap etmekle ilgili radikal bir karar almış olduğu ileri sürülebilir. Luther, sonraki on yılda kaleminden dökülen vaaz, polemik, dinî eser taşkınyla Almanya'da kitap üretimine büsbütün ağırlığını koyacaktı. Farklı okur kitlelerine ulaşmak için farklı seslerle yazma yeteneğini hayret verici ölçüde geliştirdi. En azından matbu eserlerde, her durum ve zevke uygun bir Luther'e rastlanıyordu. 1518 ile 1544 arasında, Almanca eserlerinin 2550 baskı yaptığını görecekti (Almancaya çevirdiği Kitabı Mukaddes buna dahil değildir). Bu sayı, ondan sonra en önemli on yedi evanjelik kanaat önderinin yazılarının toplamından fazladır; ayrıca tüm Katolik rakiplerinin eserlerinin en az beş katıdır. Bu ilk nesilde Reformasyon ile kitabın fazla içli dışlı olduklarının görülmesi pek şaşırtıcı değildir.

Bu süreçte Reformasyon, kitap mefhumunu dönüştürdü. Reformasyon ihtilaflarına fiilen hükmettiği dönemde kitap, hem fiziksel görünüşünü hem okur kitlesini değiştirdi. Kitaplar kısaldı. Bu dönemde yayımlanmış broşürlerin yüzde ellisi on altı sayfayı, yani matbaa bağlamında iki yapraklı formayı aşmıyordu. Almanca *Flugschriften*, metin uzunluğu otuz sayfayı bulmayan, dört yapraklı formadan oluşan kitapçıklardı. Bu dönem aynı zamanda, Latince yayıncılıktan anadilde yayıncılığa belirgin, belki de kesin geçişe tanıklık etti. Bu, havasın mülkiyetindeki kitabın fiilen daha geniş eğitilmiş avam tabakasının mülkiyetine geçmesiydi.

Yakın tarihli akademik çalışmalarda, evanjelik mesajın yayılmasında kitabın önemini hafifseme eğilimi vardı. Okuryazarlık oranının taş çatlasa

nüfusun yüzde 20'sine ulaştığı bir çağda, sonuçta bir metin mecrası, yeni doktrinlerin yayılmasında belirleyici rol oynayabilir miydi? Bu şüphelik kısmen, başka yayılma yöntemlerini araştırınaya dönük övülesi arzuya yorulabilir (örneğin vaaz ve genel olarak sözlü kültür), kısmen de tarih modalarındaki değişikliğe atfedilebilir. Kitaplarla Reformasyonu ilişkilendirmek öyle klişe hale geldi ki neredeyse sil baştan irdelenmeyi gerektiriyor. Fakat Reformasyon ihtilaflarını izleyen çağın gözlemcilerinin bize rehberlik etmesine izin verirse, kitabın gücünü çarçabuk fark etmiş oldukları açıklık kazanır. Hem teolojik ihtilafların hem genel toplumsal eleştirinin vasıtası olarak matbu mecranın verimini herkes kabul ediyordu, hatta Luther'in Katolik rakipleri de; zira matbu eleştiri bombardımanına karşı etkili bir yanıt bulmaya uğraşıyorlardı. Son olarak, yayıncılık işinin muazzam ölçeği, yeni mecranın gücünün açık ve düzgün bir delilidir. 1530'a gelindiğinde, Almanca kaleme alınmış yaklaşık altı milyon *Flugschriften*'in tedavülde olduğu tahmin ediliyor, yani nüfusun her okuryazar üyesi için yırını adet. Evanjelik yayıncılığın en incelikli, en pahalı eseri olan Almanca Kitabı Mukaddes bile hayli yüksek miktarda satılmıştır.

Wittenberg'de Yayıncılık

Kitap ticaretindeki bu muazzam büyümenin önemli yönlerinden biri de pek çok insana epey para kazandırmış olmasıdır. Wittenberg matbaacılarının, en ünlü hemşehrilerini el üstünde tutmak için özel bir sebebi vardı; aslında Wittenberg, tek bir zanaatın dönüştürdüğü ekonomilerin klasik örneğidir. Bu vakada kitaplar ve eğitim endüstrisi ekonominin dönüştürücü unsurlarıydı.

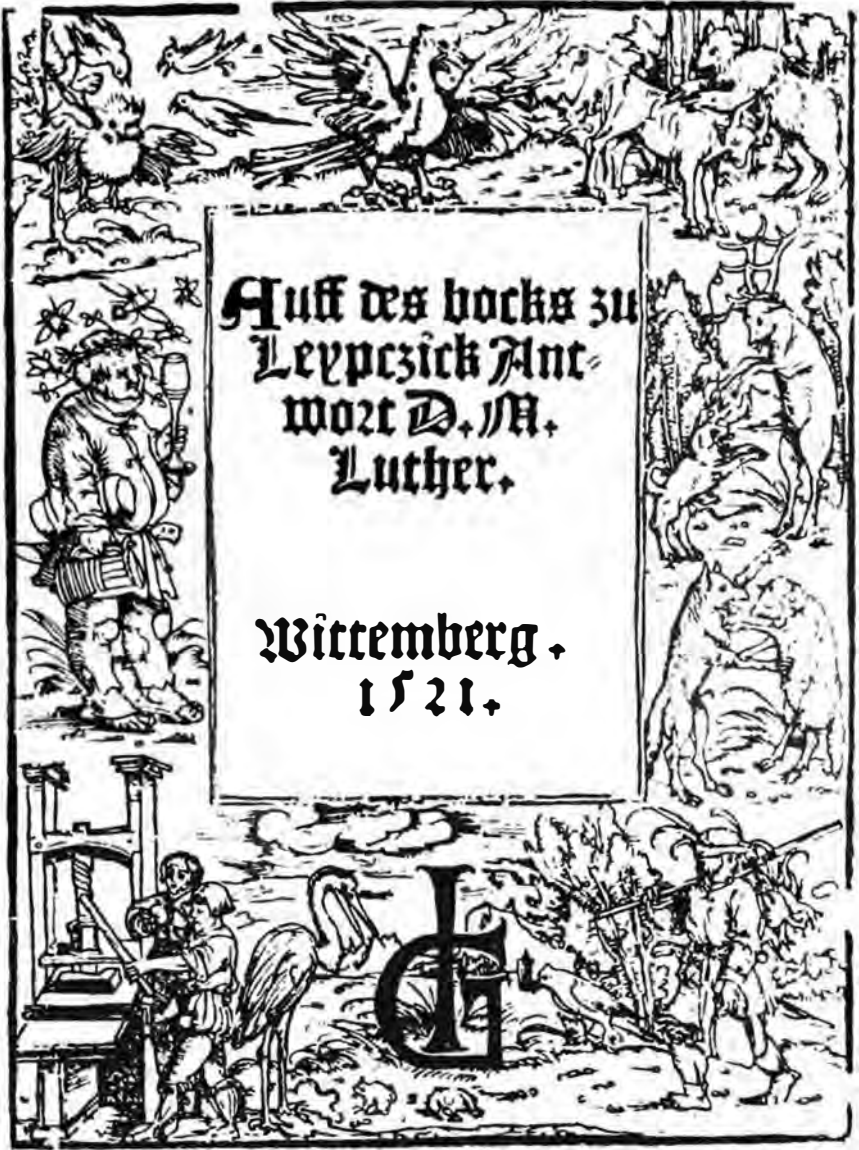
Wittenberg yaklaşık 1500'de, 2000 civarında sakiniyle henüz miskin bir durağanlık içindeydi. 1502'de matbaayla birlikte üniversitenin kurulması –her ne kadar Luther, Wittenberg'e ün kazandıran kadar başarılı olduğu söylenemezse de– Akıllı Friedrich'in, prenslik başkentinin görünürlüğünü artırınaya dönük hırslı ve bilinçli bir çabasıydı. Reformasyondan önce küçük çaplı yerel kitap piyasasına tek matbaa kolaylıkla yetiyordu. Wittenberg'in bu erken dönemindeki eserlerinin niteliği çoğunlukla belirsizdir; bu durum, Luther'in ilk risalelerinden birçoğunu Leipzig'de bastırma kararını açıklıyor. Luther'in gölgesinde kalmaktan gına gelmiş üniversite idarecileri, şehirde daha donanımlı bir matbaa kurulması için 1519'da elektör prence başvurdular. Sorun, Luther'in kitaplarına dönük muazzam talep sayesinde çözüldü. 1521 ile 1529 arasında dokuz yeni matbaacı şehirde işletme açtı. Bu isimler arasında Melchior Lotter, Hans Luftt, Georg Rhau gibi endüstrinin tanınan şahsiyetleri vardı.

Bu adamlar, Luther'in eserlerini yayımlamanın riskli olsa da çok kâr getireceğini biliyordu. Luther'in Almanca Kitabı Mukaddes'i gibi projeler, büyük yatırım gerektiriyordu. Her ne kadar yüksek kazanç getireceği neredeyse kesin olsa da, bu iş, küçük matbaaların harcı değildi. Bu tür bir eserin trajinin ortalama 3000 olduğu varsayılırsa, Kitabı Mukaddes'in bir formasını üretmek, iki matbaayı dört ay kadar meşgul ederdi: Kazanç elde edene dek işçi ücretlerine, tesis giderlerine ve (özellikle) kâğıda büyük yatırım yapmak gerekiyordu. Bu tür kaygılar, yayıncılık kartellerinin kurulmasını teşvik etti. Bazen, normalde yayıncılık endüstrisiyle ilgilenmeyen tüccarları ve yatırımcıları da içeriyordu. 1533'te Luther'in Kitabı Mukaddes çevirisini Wittenberg'de yayımlama hakkı böyle bir kartelevredildi.

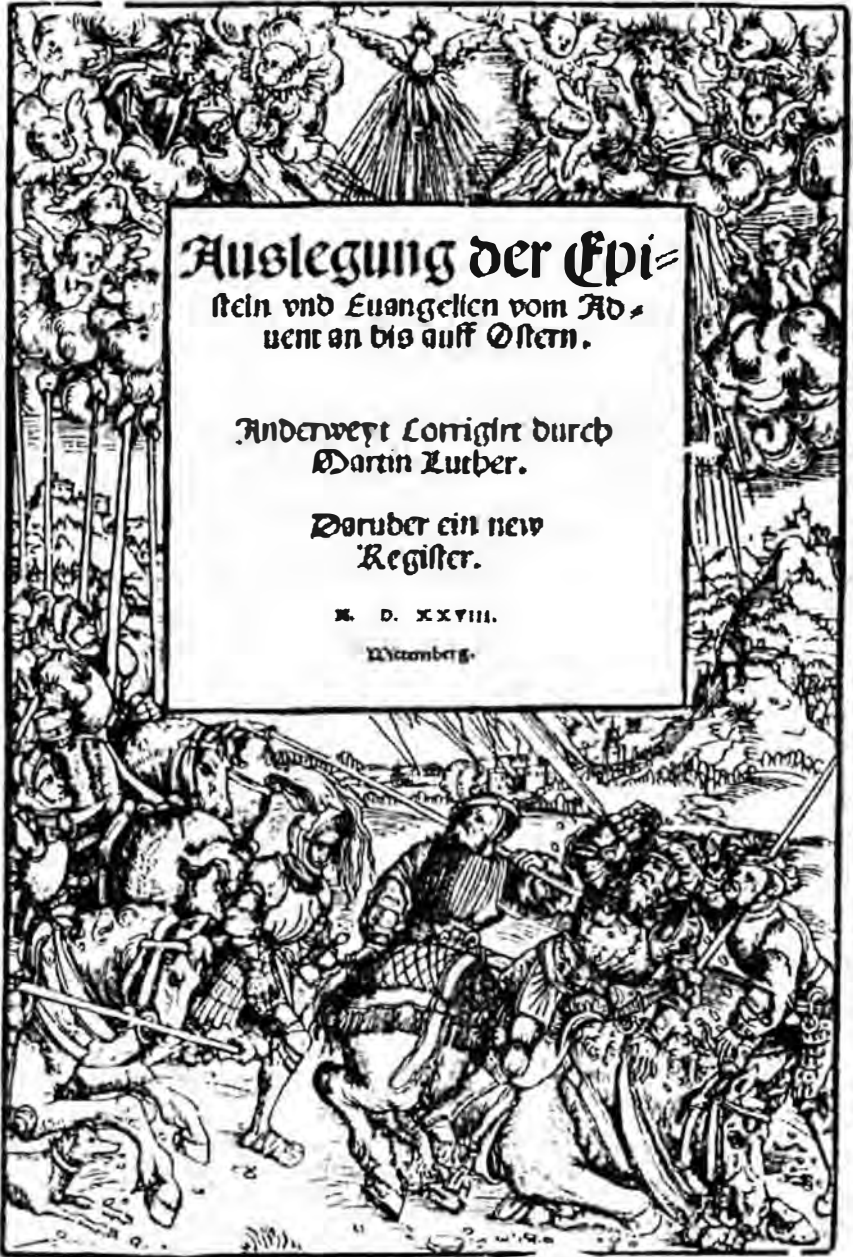
Evanjelik yayıncılık, kıran kırana rekabetin olduğu bir iş haline gelebiliyordu. Melchior Lotter, Luther'in eserlerinin harika ilk baskılarının bazılarını yayımlamıştı, fakat bir ciltçiye hakaretten hüküm giymesi üzerine Luther desteğini çekince fiilen iflasa sürüklendi. Luther'in eserlerini artık yayımlayamadığından, bir sene içinde Wittenberg'den ayrıldı. Bu rekabeti yansıtan en iyi örnek, Lucas Cranach'ın kısa yayıncılık hayatıdır. Seçkin Reformasyon ressamı olarak tanınır (bkz. 25. Bölüm). Aslında Cranach pek çok kârlı iş girişiminde bulundu, dolayısıyla canlı kitap piyasasının, şansını matbaacılıkta deneme konusunda Cranach'ı cezbetmesi şaşırtıcı değildir. 1523 ile 1525 arasında Cranach ve ortağı, Luther'in eserlerinin Wittenberg baskılarının önemli bir miktarını yayımladı; bunlar arasında en büyük yeri (avucunu yalayan rakiplerini kızdırmak pahasına) yeni yazılarının ilk baskıları tutuyordu; kesinlikle en kârlıları bunlardı. Fakat 1525'e gelindiğinde piyasa iyice kızıışmıştı. Cranach, matbaacılığı bırakmaya karar verdi; ama her durumda kendi resim atölyesinden çıkan ahşap baskıların tedarikinde sahip olduğu tekel sayesinde kitap işinden hâlâ kâr elde edebiliyordu (bkz. Resim 7.1 ve Resim 7.2).

Cranach'ın bağlantılarından yoksun olanlar için matbaacılık zanaatı tehlikeli olabiliyordu. Wittenberg matbaacılığının en ünlü kimi isimleri, hayatlarının ileri safhasında malî zorluklar yaşadı. Wittenberg kökenli eserlerin şehir dışında izinsiz basılması özellikle kurgunluklar doğuruyordu. Wittenberg'de yazılan eserlerin bu yıllarda bir süreliğine Leipzig'de, Erfurt'ta, Augsburg'da, Nürnberg'de ya da Strasbourg'da sık sık yeni baskılarının yayımlanması, yeni öğretilerin yayılmasına hiç şüphesiz yardımcı olmuştur, ama Wittenberg'in kârını da azaltmıştır. Bizzat Luther bu durumdan haberdardı ve matbaacıları, piyasalarının aşınmasından korumak için elinden geleni yapmıştır.

Reformasyonun şansına, Luther'in resmî itirazlarının etkisi sınırlıydı; zira Reformasyonun hızlı yayılışında ana etkenlerden biri, piyasanın



Resim 7.1 Ahşap baskı kapak sayfası, Rönesans tarzı kenar süsüyle birlikte, Cranach'ın atölyesinden, Martin Luther için, *Trostliche Buchleyn*, 1522. (Wittenberg, Lutherhalle)



Resim 7.2 Kapak sayfası ahşap baskı, Aziz Pavlus, Martin Luther'in yanına geçiyor, *Auslegung der Episteln und Evangelien vom Advent an bis auff Ostern*, 1528. Cranach'ın atölyesinden çıkan açıkça evanjelik işlerin güzel bir örneği. (Wittenberg, Lutherhalle)

**Eine Christliche pre
digt / vber der Leich vnd be-
grebnis / des Ehrwürdigen D.
Martini Luthers / durch Ern
Johan Bugenhagen Po-
man / Doctor / vnd pfarrher der
Kirchen zu Wittenberg/
gethan.:**



Anno D. D. XLVI.

Resim 7.3 Johannes Bugenhagen, *Eine Christliche predigt uber der Leich Martini Luthers* (Wittenberg), 1546. Katolikler, öldükten sonra Luther'i şeytanın alıp götürmesini bekli-
yordu. Dolayısıyla Luther'in düzgün ve huzur içinde öldüğünün dünyaya gösterilmesi,
Luther'in yardımcılarının nazarında önemliydi; Bugenhagen'ın vaazları hızla baskıya ye-
tiştirilmiştir. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

etkili biçimde düzenlenemiyor olmasıydı. Saksonya'da Wittenberg'in dışında küçük matbaalar, Luther'in eserlerini basmaları yasaklandığında, başka eserlere, özellikle de Köylüler Savaşı manifestolarına yöneldi. Daha uzakta, Augsburg ile Strasbourg'da matbaalar, Wittenberg matbaalarının basım haklarını düpedüz görmezden geliyordu. Küçük kitaplar açısından, uzak mesafelere nakledilmeleri için para harcamak yerine tekrar basımlarının yerel matbaalarda yapılması ekonomik açıdan daha mantıklıydı. Ayrıca çok daha hızlı hareket etmeyi mümkün kılıyordu: On altı sayfadan oluşan iki yapraklı bir *Flugschriften* baskısı, iki gün içinde matbaada boy gösterebiliyordu. Bu yerel yeni baskıların varlığı, Reformasyon mesajının bütün Almanya'ya hızla yayılmasında büyük oranda etkili oldu. Luther'in eserlerinin basımının (1530'dan sonraki gibi) çoğunlukla bir kez daha Wittenberg'le sınırlı kalması, Reformasyonun canlılığını kaybettiğinin işaretiydi. Yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da pek çok yerde meydana geldiği üzere, piyasanın başarıyla denetim altında tutulduğu yerde, yenilikçi teolojik fikirlerin serbest akışı büyük oranda engellendi.

Kitabı Mukaddes Çevirileri

Reformasyonun incelendiği her kitapta, Kitabı Mukaddes özel bir bölümü hak eder. Luther'in gözünde Kitabı Mukaddes'in Almancaya çevrilmesi, başardığı en büyük işti; aslında ömrü Luther'inkini aşan tek eseridir. Fakat aynı zamanda hayli kaliteli bir yayıncılık başarısıydı.

Luther, Kitabı Mukaddes çevirisini 1520-1534 arası dönemde aşama aşama tamamladı. Çevirisi, Worms Dieti'nin ardından Wittenberg'den zorunlu olarak ayrıldığı yıl içinde yaptığı çalışmaların üzerine kurulmuştur. Yeni Ahit'i Wartburg'da yalnız geçirdiği yıl tercüme etti. Özenle yayıma hazırlanan çeviri, Eylül 1522'de Wittenberg'de piyasaya sürüldü. Bu çeviri çabucak başarı yakalayıp bir yayıncılık olayını başlattı. Sadece üç yılda Yeni Ahit'in kırk üç baskısı yapıldı. İster istemez pahalıya patlayan bu kitabın, muhtemelen toplamda 100.000'i aşkın nüshası satıldı. 1523'te Aşağı Almanca (*Niederdeutsch*) baskısının yayımlanması, bu metni, kuzey Almanya'nın sakinlerine ulaştırdı. Ardından Kitabı Mukaddes'in ilk eksiksiz çevirisi 1534'te tamamlandı.

Bu Kitabı Mukaddes baskıları çoğunlukla güzel ve ayrıntılı kitaplardı. Cranach, Holbein ve önemli birtakım ressam, en harika ahşap baskılarının birçoğunu Kitabı Mukaddes'i resimlenmek için ürettiler. Bu özellik, hem metni zenginleştirdi hem de Kitabı Mukaddes'in fiyatını büyük oranda yükseltti. Bunlar, her baskıda sayıları giderek artan şerhleri ve sayfa kenarına işlenmiş göndermeleriyle ince ince çalışılmış edisyonlardı. Luther,

kutsal kitap metnini, açıklayıcı notlarla birlikte sunmaya ta en baştan karar vermişti. Protestan geleneği gelişirken onun ayak izinden gidildi. Daha sonraki kuşakların kutsal kitap edisyonlarında metin neredeyse açıklayıcı bilgilerin, haritaların ve diyagramların altında gömülü kalacaktı. Ortaçağ skolastizmine karşı kutsal kitabın katıksız sözlerinin (*rein Evangelium*) faziletlerini daha en başta yüksek sesle savunmuş olan hareket için kısmen ironik bir gelişmeydi bu.

Ana dilde kutsal kitap açlığı, hiçbir suretle Luther'in memleketiyle sınırlı değildi. Luther'in Kitabı Mukaddes çevirisi kısa süre içinde İsviçre'nin Almanca konuşulan bölgelerinde, esasen de Basel'de yayımlandı; bu aşamadan itibaren Basel, evanjelik yayıncılığın başlıca merkezi olacaktı. Erken dönem Basel Kitabı Mukaddesleri en azından genç Hans Holbein'ın elinden çıkmış bir dizi ahşap baskı resimden ötürü kayda değerdi. İlk Felemenkçe Kitabı Mukaddes 1522'de geldi; yine Luther'den kuvvetle etkilenen bu metin, uzun bir Yeni Ahit ve Kitabı Mukaddes dizisinin başlangıcı oldu. Bu durum, Alçak Ülkeler'de kutsal kitaba talebin canlı olduğunun göstergesidir. 1522 ile 1545 arası dönemde yayımlanmış toplam 65 Felemenkçe kutsal kitap baskısı vardır. Hollanda, kutsal kitap metninin hem Protestan hem Katolik çevirileri için nispeten özgür bir piyasa sunmasıyla istisnai bir ülkedydi. Avrupa'nın öteki büyük yayıncılık geleneklerinin pek tekrarlayamadığı, imrenilesi bir serbestiyetti bu. Örneğin Fransa'da, Paris Üniversitesi ile Paramentosundaki muhafazakâr güçler, halkların, krallık içinde anadilleriyle kutsal kitap yayımlamasını 1525'te bütünüyle yasakladı. Bu yasak, Paris matbaaları açısından felaket demekti, oysa bu tür hacimli ve pahalı kitaplar hazırlama konusunda köklü bir deneyime sahiplerdi; üstelik bu piyasanın potansiyelini fark etmemeleri imkânsızdı. Nihayetinde Fransa'da, Jacques Lefèvre d'Étaples'in seçkin çalışması sayesinde eleştirel bir Kitabı Mukaddes çevirisi geleneği pekâlâ yerleşmişti. Fakat Fransız yetkililer geri adım atmayacaktı, böylece Parisli matbaacılar gönülsüzce hizaya geldi; bu andan itibaren Fransızca Kitabı Mukaddesler sadece ya yurtdışında, yani önce Anvers'te, sonra birden fazla baskının yapıldığı Cenevre'de ya da Paris sansüründen çok uzakta olan Lyon'da yayımlandı (bkz. Resim 7.4 ve 12.2). Sonuç olarak anadilde Kitabı Mukaddes, özellikle en fazla Hollanda'da, sırf Protestan özellik taşıyordu; Katolik kesim için yayımlanmış ilk Fransızca Kitabı Mukaddes ise 1566'ya kadar gün yüzüne çıkmadı.

İngilizce Kitabı Mukaddeslerin tarihi, Fransız deneyimine çok benzer. William Tyndale, Londra Piskoposunu, resmî bir İngilizce kutsal kitap çevirisinin hamiliğini üstlenmeye ikna edemeyince, bu projenin peşini önce Worms'ta, sonra Anvers'te olmak üzere Kıtaya Avrupa'sında kovaladı.

Yeni Ahit çevirisinin 1526'da başarıyla yayımlanması, Tyndale'a ün kazandırdı; bundan sonra İngiliz yetkililer, hem çevirmeni tutuklamaya hem de kitap arzının İngiltere'ye girmesini engellemeye uğraştı. Hollandalı makamların sonunda ihanet edip tutukladığı Tyndale yargılanıp 1536'da Vilvoorde'da idam edildi. Birkaç sene sonra İngiltere'nin yeni rejimi hem reformu hem de Tyndale'ın Kitabı Mukaddes projesini kucaklayacaktı.

Sansür ve Uluslararası Kitap Ticareti

Avrupa'nın Luther Reformasyonuna sırt çeviren kimi köşelerinde matbaacıların çektiği sıkıntılar, Reformasyonun kitap dünyasıyla ilgili iki yönünü karşımıza getiriyor: uluslararası kitap ticareti ve evanjelik öğretilerin yayılmasını sansür aracılığıyla denetim altında tutma girişimi.

Luther'in metinleri, memleketi dışında derhal dikkat çekti. Baselli matbaacı Johannes Froben 1519'da Luther'in toplu eserlerini Latince yayımladı. Bu baskı, Paris, Alçak Ülkeler, İspanya, İngiltere gibi uzak diyarlarda derhal talep gördü. Luther'in Latince kaleme aldığı eserlerin yayımlanmasının ardından hem Latince eserlerin yerel matbaalarda tekrar baskıları yapıldı hem de yerel dillere tercüme edildi.³ Latince kitapların ticareti, ikisi arasında daha uluslararası nitelikli olardı. Anadilde yazılmış kitapların ticaretinden oldukça farklı bir biçimde işlev görüyordu. Genelde Latince kitapları daha büyük formatta, daha büyük miktarlarda basma eğilimi vardı. Yeni basımın masrafını yerelde karşılamak yerine, uzmanlık eseri bu kitapların nüshalarını asıl yayıncıdan satın almak kitap satıcılarının kolayına geliyordu. Dolayısıyla Latince kitapların, çok daha uzak mesafelere gönderilmesi yaygın bir eğilimdi.

Bu ticaret örüntüsü, Reformasyondan önce yerleşmişti; bununla birlikte, Reformasyon, uluslararası kitap ticaretinin belirgin şekilde yeniden düzenlenmesine sebep oldu. Yüzyılın başında Avrupa kitap ticaretinin kilit noktaları, kuzeyde Anvers ve Paris, güneyde Venedik ve Basel'di. Frankfurt, merkezî bir alışveriş noktasıyken, Viyana ile Prag doğu karakollarıydı. Reformasyon, en başta Basel'in üretim merkezi konumu ile Frankfurt'un kitap fuarı konumunu güçlendirdi; o dönemde pek çok yayıncı kendi üretim ritmini, iki yılda bir düzenlenen bu kitap fuarına göre ayarlıyordu. Almanya'da Reformasyonun özerk koşulları, Wittenberg'de yeni bir üretim merkezi, Strasbourg'da yeni bir ithalat-ihracat noktası yarattı. Bu esnada Venedik ve Paris, evanjelik kitaplar piyasasından fiilen dışlanırken, Anversli matbaacılar, evanjelik metinlerin yayımlanması için güçlü yerel

³ Bernd Moeller, *Luther in Europe: His Works in Translation, 1517-1546*, E. I. Kouri ve Tora Scott (ed.), *Politics and Society in Reformation Europe* (Roundmills, 1987), s. 235-251.

Il faut que les gens qui ont le droit de voter soient les seuls à voter. C'est la condition de la validité du scrutin. C'est la condition de la liberté du vote. C'est la condition de la sincérité du vote. C'est la condition de la confiance du peuple dans ses représentants. C'est la condition de la responsabilité des élus. C'est la condition de la démocratie.



For the purpose of the present study, the following hypotheses were formulated:

LE II. LIVRE
DE MOYAL, DIT

CHAPITRE I
 De la nature de l'homme.
 L'homme est un animal raisonnable. Il est composé de deux parties, d'un corps et d'une âme. Le corps est sujet à la corruption et à la mort, mais l'âme est immortelle. L'homme a été créé à l'image de Dieu, et il a la capacité de connaître la vérité et de se rapprocher de Dieu par la grâce.

en formation, à ne déléguer qu'à nos hommes,
à ne pas perdre à aucun moment des hommes du pays.

[illegible][illegible]

El Sr. López, propietario del restaurante, se queja de la falta de higiene en el local, que no tiene licencia de funcionamiento y que no tiene el personal capacitado para servir a los clientes. Además, el restaurante no tiene el personal capacitado para servir a los clientes. Además, el restaurante no tiene el personal capacitado para servir a los clientes.



Il presunto che lo Stato ha ucciso i suoi cittadini è una delle sue maggiori responsabilità.

Les deux premiers sont les plus importants. Ils sont les plus anciens et les plus importants. Ils sont les plus anciens et les plus importants.

[illegible][illegible]

Un grand cirque humain, où tout le monde se bat pour sa place, autour d'un seul enjeu : la victoire.

[illegible]

[Faint handwritten notes at the bottom of the page]



1. The first step is to identify the main topic of the document. This is often found in the title or the first few paragraphs.

Quelques-uns des effets de la propagande nazie sur les habitants des villages voisins des districts de la zone de l'Est, que les nazis de l'Est ont si bien connus.

Quelques-uns des effets de la propagande nazie sur les habitants des villages voisins des districts de la zone de l'Est, que les nazis de l'Est ont si bien connus.



talep ile güçlü resmi düşmanlığın birbirine zıt baskılarını göğüslemekle uğraşıyordu.

Luther'in öğretilerine yerelde duyulan bariz ilgiye rağmen, Reformasyona yönelik gerek Fransa'daki gerekse Hollanda'daki resmî tutum düşmancaydı. Paris ile Louvain'in yerel üniversiteleri, Luther'i ilk kınayanlar arasındaydı. Yerel hükümdarlar I. François ile V. Karl, yerleşik dinî fikirlerle kuvvetle sadık kaldılar. V. Karl, Luther'e karşı şahsi haclı seferinin bir parçası olarak, egemen olduğu topraklarda bu yeni zındıklığın en görünür işaretlerini (evanjelik vaazları ve kitap ticaretini) bir mevzuata oturtmaya gayret etti. Hem Fransa'da hem Hollanda'da matbaalar kısa süre içinde titiz bir teftişe ve düzenlemeye maruz kaldı. Bu tutumun amacı, zındıklık olarak görülen yeni görüşleri kovmaktır.

El konan kitapların alenen yakıldığı bir dizi olayın pekiştirdiği bu önlemler yüzünden, kitap ile Reformasyon arasındaki ilişki çirkin bir yola girdi. Çünkü kitap artık ihtilafı ve tartışmaları kışkırtan sözlerden ve metinlerden ibaret değildi, aynı zamanda suç teşkil eden zındıklığın kanıtıydı ve bu kanıtlar insanları idama götürebilirdi. Sonraki on yıllarda, Reformasyonun yasaklandığı ülkelerde inançlarından ötürü idam edilen binlerce insan arasında, yasaklı kitapları bulundurmaktan tutuklanan birçok evanjelik de olacaktı. Bunlar arasında birkaç matbaacı, birçok seyyar kitap satıcısı da (*colporteur*) vardı. Yasaklı kitapların ticaretinde dayanak noktası artık bu gezgin satıcılar olmuştu.

Bu çetin ortamda Protestan kitapların yayımlanmasıyla ilgilenenler doğal olarak bu akıbetten kaçmaya dönük adımlar attı. Söz konusu ülkeler için Protestan metinlerin yayımlanması giderek yurtdışına, seküler makamların ve kilise yetkililerinin elinin uzanmadığı yerlere taşındı. Fakat tehlikeli olan sadece bu tür eserlerin yayımlanması değildi: İspanya, Fransa ve bu aşamada İngiltere, Hollanda gibi ülkelerde sırf zındıklık içeren kitaplar bulundurma, geleneklere aykırı inancın kanıtı haline geldi.

Dolayısıyla Protestan matbaacılar, okurlarını korumak amacıyla kitaplarının kılığını git gide değiştirdi. Başlıca reformcuların tercüme edilen eserlerinde, yazar adı nadiren belirtiyordu: Almanya'da satışları artıran etken, başka ülkelerde suç sayılma tehlikesi içeriyordu. Zındık avcıları tecrübe kazandıkça, yayıncılar da kapak sayfasında kitabın basıldığı yerden bahsetmeyerek kitapla olan bağlarını gizlediler; özellikle de kitap, zındıklık sayılan içerikteki kitapların basım merkezi olarak tanınan şehirde yayımlanmışsa. Bu yüzden, Luther hayattayken pek az eseri İngilizceye çevrildi. Bu çevirilerin hiçbirinde yazar olarak Luther'in adı anılmıyordu; birçoğunda da basım yeri olarak –gizlice Anvers'te basılmış olsalar da– sahte adresler gösterilmişti. Luther'in kimi eserleri-

nin Fransızca çevirileri, zararsız dinî risale kılığında öyle iyi gizlenmişti ki Luther'in 1520 tarihli büyük eseri *Hristiyanın Özgürlüğü*'nün Fransızca çevirisi, yayımlanmasından dört asır sonra yakınlarda yeniden keşfedildi.⁴

Dolayısıyla on altıncı yüzyılın orta diliminde dinî zulmün artması, Avrupa'da yeni kitap üretim merkezleri doğurdu. 1553'te Kraliçe Mary'nin taç giymesi, İngiltere'de VI. Edward'ın yönetimindeki kısa süreli Protestan iktidarını sona erdirdiğinde, eski saltanat sırasında Protestan kitapları basmış olan birçok matbaacı, Kıta Avrupa'sına kaçan Protestan kafielerine katıldı. Orada matbaalarını baştan kurdular, geride bıraktıkları insanlar için, teşvik edici dinî literatürün sürekli akışını sağladılar. Yeni Katolik yetkililer, bu literatürün İngiltere'ye bol miktarda girmesini engellemekte başarılı olamadılar.

Bu zulüm ve dinî iltica çağıının en kayda değer fenomeni, Cenevre'nin, başlıca Protestan matbaa merkezi olarak belirmesiydi. Jean Calvin'in varlığı, kısa süre önce reformun tarafına geçmiş bu şehrin akıbetini 1540'lardan itibaren değiştirdi. Fransa ile İsviçre Konfederasyonu arasında stratejik bir konumda bulunan şehir, Calvin'in vatani Fransa'dan kopup gelen mülteciler için git gide güçlü bir mıknağa dönüşüyordu. Bu dönemde Calvin, uluslararası alanda ün kazanmaya başladı; hitap yeteneğinin, Martin Luther'inkine rakip olduğu görüldü. Çok geçmeden Calvin'in ve yoldaşları Guillaume Farel ile Pierre Viret'nin yazılarının yayımlanması, pek çok matbaacı için kârlı bir kazanç kapısı haline geldi. Bunlar arasında, Paris matbaa kardeşliğinin temsilcileri de vardı. Onları harekete geçiren etken, evanjelik kitapların kârlı piyasasına girmeleri üzerindeki titiz yasak sürdüğünden, konum değiştirip Cenevre'ye yerleşmeleriydi. Bu tür insanlar, Cenevre endüstrisine yeni sermaye kaynakları da zerk etti; 1550'lerde koşulların bu şekilde bir araya gelmesi, Cenevre'nin, Fransızca Protestan kitaplar ticaretine hükmetmesi demekti. Bu tür kitapların krallığa sızdığının bilincinde olan Fransız yetkililer, zındıkların şehirleriyle her türlü teması yasaklayan özel yönetmelikler çıkardı.

Fakat Cenevreli yetkililer, Wittenberg deneyiminden önemli dersler çıkarmıştı. Haddinden fazla rakip firmanın varlığının, piyasayı batıracağıının farkında olan şehir yönetimi, kent içinde faaliyet gösterecek matbaa sayısına 1560'ta katı sınırlamalar getirdi. Mevcut Cenevreli basımevlerine, bir kota sistemi uyarınca otuz dört baskı makinesi tahsis edildi. Yeni yönetmeliğe göre, matbaaların baskıya sokmadan önce şehir içindeki tüm yeni kitapların metinlerini teftiş etmekle yükümlü bir komite oluşturul-

⁴ Francis Higmen, "Les traductions françaises de Luther," *Lire et découvrir: La circulation des idées au temps de la Réforme* içinde (Cenevre, 1998), s. 212-218.

du. Bu yönetmeliğe uymalarının karşılığında matbaalara, o metni münhasıran yıl boyunca belirli sayıda basma hakkı tanınıyordu; matbaacıların birçoğunun, Paris'teki eski yaşamlarından aşına olduğu imtiyaz sisteminin muteber bir tekrarıydı bu. Söz konusu sistem, Cenevre'ye yaraşır aşırı titizlikle uygulandı. Yıllar içinde matbaaların çoğunluğu zaman zaman yönetmelikle ters düştü: Müziğe meraklı bir matbaacının, önceden izin almaksızın Cenevre menşei mezmunlar kitabında yanlış notayı *düzeltilmesinin* kınanması ünlü bir örnektir. Fakat yönetmeliğin gazabına uğradıklarında gücenseler de, Cenevreli yayıncılar genelde bu endüstrinin katı düzenlemeye tabi tutulmasından memnundu. Kârlı eserleri münhasıran basma hakkı için sıkı mücadele ettiler. Kalvinciliğin Fransa'da kök saldığı yıllarda, Cenevre matbaa endüstrisinin üzerindeki sıkı denetim sayesinde şehirdeki matbaacıların olağanüstü tutarlı ve belli bir teoloji konusuna odaklanmış külliyyat yayınlamış olduğu kesindir. Calvin'in, Fransa'daki evanjelik hareket üzerinde gittikçe fikri egemenlik kurmasının açıklanmasında hiç şüphesiz bu mühim bir etkidir.

Din Savaşları Çağında Polemik Literatürü

Kalvinciliğin yükselişi, Reformasyon anlaşmazlıklarında yeni bir çağ ve bununla birlikte matbaa kültürü tarihinde de yeni bir devir başlattı. Dinî propaganda alanında yeni bir yoğunluk gerek Fransız Din Savaşları'na gerekse Felemenk İsyanı'nın patlak vermesine eşlik etti. Fransa'da 1560-1565 arasında, ilk anlaşmazlığın çevresini kuşatan altı yıllık bu şiddetli dinî ve siyasi kavga döneminde, sadece Protestan cephesinde, anadilde kaleme alınmış bini aşkın dinî eser yayımlandı. Bu eserler, Kitabı Mukaddesler ile ciddi teolojik çalışmalardan tutun da Katolik rahipliğine yönelik edebî sataşmalara kadar geniş bir yelpazeyi kapsıyordu. Hollanda'da İspanya karşıtı ayaklanmaya, Protestan görüşü savunan yazılardan oluşan bir sağanak eşlik etti. Hiç şüphesiz bu, 1520'lerde Almanya'daki ilk evanjelik saldırıdan beri matbaa mecrası vasıtasıyla halk kitlesinin sadakatini kazanmaya dönük en ciddi girişimdi.

Bununla birlikte din savaşları çağının edebiyatı, eski kampanyaya kıyasla bazı açılardan farklıydı. Luther'in hareketiyle aleni zıtlık içeren birinci unsur, bu ikinci Protestan polemik taarruzunun, uzun bir hazırlık döneminin ardından başlamasıydı. Yukarıda gördüğümüz üzere, Fransa için Fransızca kaleme alınmış Kalvinci yayın kampanyası, Cenevre'de itinayla beslenmişti; kuzey Almanya'da liman şehri Emden (Felemenk mültecilerden oluşan büyük bir yerleşim barındırıyordu), Hollanda için benzer bir rol üstlendi. Mary'nin saltanatı sırasında sürgün edebiyatının İngiltere için

Schiffverliche
 En jên de Werelt nu tof gheborn
 Dat seist alle betalen
 Daer en is trouwe noch zandheyt
 Die Sijnders beslân te wisten
 Die dars becomen der waerdheyt
 Die jên bol spâliche sijn
 Die en en betrou den anderen niet
 Das veert bejorij waer ghekeert
 So sietmen den iet bevoegen
 Die spelle dâst daer nâken op ghedaen
 En dars hier beken wâren
 Op dat daer in sonde gâren
 Rijke ende groote den Siere
 Groot, kleyn, en den ghemeynen man
 O woe den ofschanden als dan
 Den bloete arm en sal niet dâren.
 Hier comt ghy v met en verlaet
 Op uwe kintden oghen v
 Begheende, wip ien v
 Dat re ons lieder sijn
 Des Heren Tempel hebben wy
 En jên elder dienstbaerheyt wy
 God woont by ons waerheyt.
 Hier v segt de Heren gort
 En verlaet v God dâre wâren
 Dat ghy verdelken niet dars
 God sal op v woone midre besen
 Dert dars, en penitency hier
 Die wâre, ender dat spêche dars
 Ja voer beken, ja tof sijn.
 Periculous is des kerstes kint
 Dars tof spâren dert sonde
 En beken groote onschandheyt
 Al v so v vengden
 Salich die niet ghegheert en jên
 Wier hout en dars den de rechte ien
 Leuen God in allen sonde.

**VEELDERHANDE GHEE-
 stelcke Liedekens wt den Ou-
 den ende Nieuwen Testa-
 mente, gestelt op A b c.**



Collof. 1. d. 16.
 Singt met Psalmen ende Leffingen
 ende gheestelcke Liedekens.

Gedrukt Anno. 1563.

Resim 7.5 *Veelderhande Gheestelcke Liedekens wt den Ouden ende Nieuwen Testamente* (Emden), 1563. Toplu ibadet şarkılarının bu derlemesi, sürgündeki matbaaların yayımladığı kitapçıkların tipik bir örneğiydi. Hollandalı açık göz matbaacılar, eserlerinin, saygın Emden matbaalarında basıldığı izlenimi vermek için matbanın özgün damgasını taklit ediyorlardı.

önemine zaten değindik. Bu sürgün çağı, kitabın fiziki görünüşü üzerinde kesinlikle iz bıraktı. Luther'in zamanının *Flugschriften*'i, boyut ve şekil açısından kayda değer oranda bir örnekti; neredeyse hepsi yaklaşık yirmi santimlik dört yapraklı formatta basıldı. Bunlar, göz alıcı, seçkin eserlerdi, ama gizli saklı dağıtım için pek uygun değillerdi. Bu iş için daha küçük boyutlardaki sekizli forma yeğleniyordu. Çoğu kitap sınır ötesinden, Fransa'daki ve Hollanda'daki gizli cemaatlere bu boyutta, hatta daha küçük boyutta kaçak olarak sokuldu ve basıldı. Din savaşlarının çıktığı dönemde bu format halkın zihnine, din tartışmaları literatürünün mecrası olarak tamamen yerleşti (bkz. Resim 7.5). Protestan matbaacılık, sürgünden tekrar memleketteki yayınevlerine döndüğünde (matbaacılık üzerindeki kısıtlamalar gevşetildiğinde muhakkak surette dönüyorlardı) bu tipografik uygulama genelde muhafaza ediliyordu. Sürgündeki yayınevlerinin, Pro-

testan yayıncılıktan pençelerini hızla çekmeleri, bu çağın yayıncılık tarihinin önemli, ama pek dikkat edilmeyen bir yönüdür. Örneğin Cenevre 1559'a kadar neredeyse tam hâkim konumdayken, sonraki on yılda Fransızca Protestan kitaplardaki piyasa payının büyük bir kısmından süratle vazgeçti.⁵ Sürgün şehirlerinin akılcı davranıp bu piyasayı terk edişi, ticaret ve işleyiş açısından mantıklıydı. Protestan kitaplara talebin canlı olduğu dönemde, ister Lyon'da, ister Normandiya'da, hatta geçici bir süreliğine Paris'te olsun, piyasaya yakın yerlere matbaa kurmak mantıklıydı. Belirli olayları işleyen ya da Katolik polemiklere yanıt veren siyasi ve dinî kısa risaleler için bu özellikle gerekliydi. Bu yazı biçimi, o yılların yayıncılığının belirgin özelliğidir.

Alman deneyiminden ikinci büyük farkı, matbaa mecrasının artık sadece Protestanlarla sınırlı olmayışındaydı. Luther'e ağırkanlı ve ikircikli yanıtlar verilmiş olabilir, ama Katolik yazarlar artık sesini bulmuştu. Fransa'daki görüş ayrılıklarında Katolik yazarlar, savaşların başlangıcından itibaren yayınlarının ağırlığı ve etkisi açısından Protestanlara denkti. 1560'ların sonunda Protestan saldırısının ivme kaybetmesinden itibaren, Katolik yazarlar matbaa mecrasında fiilen hâkimiyet kurdu. Yüzyılın sonuna ve ötesine kadar bu hâkimiyetlerini korudular. Çağın başlıca Fransız Katolik yazarlarının çoğunluğunun, zındıklık sayılan görüşlere karşı anadilde kaleme alınmış yayın kampanyasına katkı yapmış olması önemlidir. Luther'in Katolik rakiplerini, anadildeki neredeyse tartışmasız evanjelik hakimiyetle mücadeleyi bırakmaya ikna etmiş olan çekingenlik ortadan kalkmıştı.

Bu eserler okunursa, Katolik yazarların, halka hitap eden bir ses yakaladığı görülür. Trento Konsili'nin başarıyla sona ermesinin kazandırdığı özgüven, halk sahnesine akıyordu. Artık Katolik vaizler, kendi aralarındaki zındıklara karşı hayli etkili saldırı cepheleri geliştirmişti. Katolik saldırısının şiddeti, birçok Protestan metnin savunmaya çekilmesine yol açtı; Protestan toplantılarının, ilkçağın ve ortaçağın zındıklık sayılan inançlarının yadigarı her türlü şeytanca ve zındıkça uygulama için kılıf olduğu suçlamalarını savuşturmak zorunda kaldılar.

Matbaa ve Sözlü Kültür

Popüler dinî tartışmaların niteliğinin değişmesi gibi, bunun mecrası da değişti. Yüzyılın ikinci yarısından kalma onca dinî metin incelenirse, Protestanların görsel mecraya dönük tutumunda muazzam bir değişiklik

⁵ Bu çalışma için tahlil edilen altı yıllık dönemde (1560-1565), Cenevreli matbaacılar, Protestan yayınlarının toplamda yalnızca yüzde otuzunu basıyordu.

göze çarpar. Almanya'da ilk Lutherci neslin yazılarının en önemli özelliklerinden biri, matbu söz ile imgenin sinerjisidir. Almanca broşürler, zengin bir görsel geleneğe yaslanıyordu. İster Kitabı Mukaddes görselleri geleneğinin, ister hiciv türündeki eserlerin, isterse de en bilineni tek sayfalı resimli gazetelerin gelişiminde olsun bu geleneği bizzat Reformasyon geliştirmiş ve benimsemiştir.⁶ Fakat evanjelik broşürlerin ilk altın çağından itibaren geçen kırk yılda, Protestanların kitap görsellerine dönük tutumu (genelde görsel sanatlara ilişkin tutumları) muazzam bir değişim geçirdi. Bilhassa Kalvinci kiliseler, kutsal şeylerin temsilinde resmin konumuna çok daha kuşkulu gözlerle bakıyordu: Adi "putların" kaldırılmasını Luther'den de şiddetli savunuyorlardı (bkz. Bölüm 25).

Bu tavrın, kitap kültürü için kaçınılmaz sonuçları olacaktı. Bu, Kitabı Mukaddes görsellerine yönelik tavırların değişmesinden bellidir (bkz. Resim 7.6). Reformun ilk nesli, sadece yerel matbaa endüstrilerinin harcamalarıyla ve kapasitesiyle sınırlı olan zengin görsellerle bezeli Protestan Kitabı Mukaddeslerine doğru yavaş yavaş yönelmeye şahitlik etmişken, ikinci nesilde bu görseller büyük oranda kesildi. Kalvinci Kitabı Mukaddes geleneği genelde haritalar ve Ahit Sandığının temsilleri gibi teknik şemalar dışında görsellere izin vermiyordu. Geniş çaplı kitap kültürü üzerindeki etkisi de muazzamdı. Emden'de yayımlanmış 300'ü aşkın Felemenkçe Protestan kitabının hiçbirinin metninde tek bir görsel bile yoktur.

Bunun yerine Kalvinci cemaatler, okuryazar seçkinler ile geniş halk kitleleri arasındaki uçurumu kapatmak için başka araçların peşine düştü. Özellikle de şarkılar aracılığıyla kitlelerin sadakatini kazanmaya çalıştılar. Calvin'in, ibadette cemaat halinde şarkı söylemenin, özellikle Mezmurlar'ı okumanın değerine kuvvetle inandığı iyi bilinir. Son yıllarındaki en büyük işlerinden biri, Mezmurlar'ın tümünün, ahenk içinde okunacak vezinli bir versiyonun oluşturulmasına nezaret etmektir.

Vezinli mezmurlar, halka hitap eden yepyeni bir Protestan yayın tarzının köşe taşı oldu. Vezinli mezmurların yayımlanması kendi başına bir yayıncılık olayıydı; çünkü 1561'de tamamlanan bu çalışma, benzersiz ve eşgüdümlü bir yayıncılık faaliyetini tetikledi; böylece vezinli mezmurlar hızla Fransız cemaatlerin eline ulaştı. Cenevreli papazlar adına hareket eden bir temsilci, Cenevre'dekilere ilaveten Lyon'da, Paris'te ve Fransa kırsalında yirmiye aşkın matbaaya, mezmurlar kitabını yayımlama ruhsatı verdi; bu iş, olağan rekabet ve imtiyaz uygulamalarının benzersiz bir bi-

⁶ Robert Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981); W. L. Strauss, *The German Illustrated Broadsheet, 1500-1550* (4 cilt; New York, 1975).

çimde askıya alınması anlamına geliyordu. Hedef, iki sene içinde piyasaya 35.000 nüsha sürmektir. Müzik basımıyla ilişkili onca pratik ve teknik sorununa rağmen, neredeyse hepsinin, tam müzik notasyonu ile yayımlandığı düşünülürse, kayda değer bir iştir bu (bkz. Resim 26.3). Ezgiler halka yayıldıkça, vezinli mezmurlar, Kalvinci kültür kimliğinin özünü ifade etmenin ve okuryazarların dışında bu kültürü yaymanın benzersiz ve etkili bir vasıtası olarak belirdi. Mezmurları söylemek, Kalvinci eylemciliğin *asıl* tanımlayıcı faaliyetine dönüştü. Mezmurlar, bununla ilişkili bir dolu manzumenin yazılmasına da neden oldu. Bunlar, artık aşına olunan ezgileri, Katolik rahiplikle, Katolik siyasi önderlikle alay etmek, Protestan kahramanlarını ve Protestan zaferlerini göklere çıkartmak gibi kaba saba bir polemik amacıyla kullanıyordu. Bu türde pek çok şarkı, matbu eserlere de girdi.

Sonuç

Protestanlık, şarkılar sayesinde hakikaten halka hitap eden bir mecra buldu. Görsel propagandadan daha samimi bir genel uygulama alanı elde ettiği söylenebilir. Şarkılar, okuryazarlar ile okuma yazma bilmeyenler arasındaki güvenilmez köprü olan tek sayfalı gazetelerin yerini almış gibi görünüyor. Bu gelişme, örneğin İskoçya'nın Highlands bölgesinde olduğu gibi, matbaacılık ile kitap kültürünün pek ilerleme kaydedemediği alanlarda gerçekten de halk tarafından benimsenen bir Reformasyon imkânına kapı açtı.⁷ Bu işin hakikati ne olursa olsun (bu tartışmanın gidecek çok yolu var), Kalvincilerin düzeyi keşfetmesi, on altıncı yüzyılda matbaanın, iletişim mecrası olarak uyum esnekliğini göz önüne seriyordu. Reformcuların ilk nesli, fiilen kitabı yeniden icat etmiş, yeni bir teknoloji uyarlayıp benimsemiştir, böylece bu teknoloji, başat metin mecrası olarak sağlam zemine oturdu. İlk evanjelik neslin *Flugschriften*'i, şaşırtıcı nispette özgün bir kültür yaratımıydı. Kitabın potansiyelini cesaretle yeniden tanımladı ve kitabın okur kitlesinde devrim yaptı. Bu, Reformasyon yüzyılı boyunca devam etmiş bir evrim süreciydi. Sansür ve zulüm, Katolik rekabeti ve imgeye dönük tavrın değişmesi gibi birbirleriyle çatışan baskılar, kitabın dış görünüşünde ve iletişim aracı olarak amacında değişikliklere yol açarken, birbiri ardına gelen reform nesillerinde kitabın rolü sürekli yeniden tanımlanıp incelik kazandı. İletişim kipi olarak çarpıcı başarısını, bir mecra olarak, bu değişen koşullara ayak uydurmadaki esnekliğine borçludur.

⁷ Jane Dawson, "Calvinism and the Gaidhealtachd in Scotland," Andrew Pettegree, Alastair Duke ve Gillian Lewis (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1620* (Cambridge, 1994), s. 231-253.

¶ Dieu crea par six iours le ciel & la terre la mer
& tout ce quilz contienent. Exode. pp.



¶ Dieu fait toutes choses quil auoit creee
estoit fort bonnes. Genes. i.

Les six iours de la creation du monde par le Seigneur Dieu. Le premier jour Dieu crea la lumiere. Le second jour Dieu separa les eaux. Le troisieme jour Dieu crea la terre et les plantes. Le quatrieme jour Dieu crea le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquieme jour Dieu crea les oiseaux et les poissons. Le sixieme jour Dieu crea Adam et Eve.

Resim 7.6 La Sainte Kitabı Mukaddesi'nden yaratılış panosu (Anvers), 1534. Protestanların tasvir düşmanlığı, kitap sanatını etkiliyordu. Nüshanın on altıncı yüzyıldaki sahibi, bu harika Yaratılış panosuna elyazısıyla not düşmüş. Tanrı'nın, insan biçiminde temsil edilmemesini kınıyor. Metinde şu yazıyor: "Ceste pourtraicture sy dessus qui represente Dieu en figure d'homme est condamnée par la parole de Dieu, notamment au 4e du duteronomie en ces mots. Gardez donc solíciteusement vos ames vous n'avez vue nulle similitude au jour que le seigneur par la avec bous en horeb du milieu du feu afin que paraventure ne soyez dessus et que ne faicte pour vous quelque similitude taillee ou image d'homme ou de femme ou similitude de toutes bestes qui sont sur la terre ou des oiseoux volants soubz le ciel." (Grand Rapids, H. Henry Meeter Calvin Araştırma Merkezi)

İlave Okuma Listesi

Erken modern dünyada matbaanın önemine dair harika bir tanıtım için bkz. Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800* (1958; İngilizce tercümesi, Londra, 1984). Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge, 1980), çok övülen bir klasiktir, tek ciltlik sıkıştırılmış bir metin olarak da mevcuttur: *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge, 1983). Matbaacılığın kökeni hakkında Albert Kapr, *Johann Gutenberg: The Man and His Invention* (Aldershot, 1996), yakın tarihli ve akademik bir biyografidir. Yazı geleneği ve metnin hayatta kalması hakkında bkz. L. D. Reynolds ve N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature* (Oxford, 1968). Okuryazarlık hakkında R. A. Houston'ın *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education, 1500-1800* (Londra, 1988) isimli kitabı, bu mesele hakkında geniş kapsamlı bir incelemedir. Kitap üretiminin teknik yönleri konusunda Philip Gaskell'in *A New Introduction to Bibliography* (Oxford, 1972) kitabı, yetkin bir rehberdir. Reformasyon ve kitap üzerine literatür oldukça dağınıktır, gerçi Jean-François Gilmont, *The Reformation and the Book* (İngilizce basım; Aldershot, 1998), usta işi tanıtım denemeleri sunuyor. Her sene *Gutenberg Jahrbuch*'ta derlenen uzmanlık makaleleri çok ilginçtir. Almanya için Mark E. Edwards'ın *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, 1994) kitabı, faydalı bir incelemedir; Miriam Usher Chrisman, *Lay Culture, Learned Culture: Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1599* (New Haven, 1982), klasik bir vaka incelemesidir. Robert Scribner'in *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981) kitabı, Reformasyon mesajının görsel mecralar aracılığıyla yayılmasını ele alan klasik bir araştırmadır. Scribner'in değindiği meseleler şu eserde fikren takip ediliyor: Helga Robinson-Hammerstein (ed.), *The Transmission of Ideas in the Lutheran Reformation* (Dublin, 1989). Fransa konusunda Francis Higman'ın *Lire et découvrir: La circulation des idées au temps de la Réforme* (Cenevre, 1998) isimli kitabı, usta işi denemelerin bir derlemesidir; pek çoğu İngilizcedir. Şaşırtıcı ama, İngiltere konusunda şu eserin üzerine bir kitap daha yazılmamıştır: H. S. Bennett, *English Books and Readers* (ikinci basım; Cambridge, 1970); gerçi Tessa Watt'ın *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991) kitabı, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Protestanlığın kabulüne dair etkileyici ve yaratıcı bir araştırmadır.

Alman Köylüler Savaşı ve Kırsal Reformasyon

James M. Stayer

Kırsal Reformasyon, Alman Köylüler Savaşı'ndan önce başladı ve ondan uzun sürdü. Köylüler Savaşı, başka özelliklerinin yanı sıra, Almanca konuşulan topraklarda Reformasyonun erken dönemdeki devrimci evresinin zirve noktasıydı.

"Kırsal Reformasyon" kavramı, daha yerleşik ve eski olan "kentsel Reformasyon" fikrinin ters yüzüydü. Fakat on dokuzuncu ya da yirminci yüzyıllara kıyasla kır/kent ayrımının on altıncı yüzyılda çok belirgin olmadığını da aklımızdan çıkarmayalım. Kırsal aristokrasi ile kentli seçkinler birbirine karışıyor, kız alıp veriyordu. Thomas Brady'nin Strasbourg örneği için ileri sürdüğü üzere, esasen yegâne yönetici sınıfı teşkil ediyorlardı.¹ Şehirlerde bağcılar, bostancılar ve alt loncalar tarım işlerini üstlenirken, köylerde rençperler, gelirlerini çoğunlukla imalatla ya da zanaatla takviye ediyordu. Birkaç yüz kişinin yaşadığı küçük taşra kasabaları (Tom Scott'ın sınıflandırmasıyla bunlar, "köylü-şehirli kasabalarıydı"), pek çok ekonomik menfaatin ortak olduğu ve nitelik bakımından çiftçilerin yaşadığı köylerden farklı değildi.²

İmparatorluk Şövalyeleri

Kırsal Reformasyonun dayanağı, Martin Luther'in *Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına* adlı eseri (1520). Bu risalenin esasen yüksek kraliyet asillerine mi, yoksa alt düzey soylulara mı hitap ettiği tartışmalıdır. Risaleye göre, imparatorluk çapında bir kilise reformunu ancak Alman prensler aracılığıyla Reichstag (İmparatorluk Meclisi) hayata geçirebilirdi. Öte yandan Luther, iki alt düzey soylu olan Silvester von Schaumberg ve Franz von Sickingen'dan aldığı, kendi davasının dostluk ve korumasının resmî vaatleri sayesinde reform önerilerini dile getirme cesareti bulmuş gibi görünüyor. Schaumberg, 100 kişilik bir Frank şöval-

¹ Thomas A. Brady, Jr, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520-1555* (Leiden, 1978).

² Tom Scott, "The Peasants' War: A Historiographical Review," *Historical Journal* 22 (1979), s. 693-720, 953-74.

ye topluluğu adına konuştuğunu ileri sürerken, Sickingen, Luther'e, Ren kıyısındaki mülkü Ebernburg'da koruma teklif ediyordu.

Ebernburg'un 1521'den 1523'e değin Wittenberg ile Nürnberg'den sonra "Almanya'da kurulan üçüncü evanjelik cemaati" meydana getirdiği söylenir.³ Sickingen, hümanist reform çabalarına destek veriyordu. Luther'in davasını benimsemeden önce de Köln'de Dominiken enkizisyonculara karşı Johann Reuchlin'i savunmuştu. Bir zamanlar Reuchlin'den eğitim almıştı. Temmuz 1519'da Reuchlin için adalet ararken Dominikenlerle kanlı bıçaklı oldu.

Her ne kadar bu kavgalar, 1495 tarihli imparatorluk reform buyruğu kapsamında yasa dışı ilan edilmişse de, bu husumetle ilişkili kişisel adalet fikirlerini, anakronik bir ifadeyle "haydut baronlar"ın alanı sayıp ciddiye almamak, kırsal Reformasyonun ve Köylüler Savaşı'nın erken safhaları hakkında büyük bir yanlış anlamaya yol açar. Aristokratlar arası kavgalar, görenekler uyarınca daha meşru sayılsa da, soylular kadar kentliler ve köylüler de bu kavgadan doğan dolaysız şiddet eylemleri vasıtasıyla kendileri için adalet arıyordu. İmparatorluk sarayları, kararlarını ne kudretli suçlulara dayatacak ölçüde güçlüydü ne de yolsuzluk şüphesinden tamamen muaftı. Soyluların, ezilenlerin hakkını aradıkları yönündeki iddialarının doğruluğu, Sickingen'in Reuchlin ve Luther'i savunmaya çalışmasıyla kanıtlanmış gibi görünüyordu.

"Haydut baron" klişesinin aksine, Sickingen'in evanjelik kanaatleri sahiciymiş gibi görünüyor. Sickingen, Ebernburg'da ve komşu cemaatlerde papalık karşıtı ve hümanist polemikçi Ulrich von Hutten'a sığınma imkânı sağlamakla kalmadı, Martin Bucer ve Johannes Oekolampadius gibi Reformasyonunun müstakbel fikir adamlarına da sığınma imkânı tanıdı. Ebernburg'da otuzdan fazla Reformasyon broşürünün basıldığı yayıncılık kampanyasını yönetti. Grubun en üretken dindar yazarı, Sickingen'in kuzeni Hartmut von Cronberg'di. Broşürlerdeki mesajı basittir: Luther'in fikirlerini ayrıntılı bir şekilde kavramadan destekliyorlardı, ruhbandan olmayanlar için ibadette ve ekmek şarap ayininde Almancanın kullanılmasını savunuyorlar, azizlere dua edilmesine karşı çıkıyorlar, papalık âdetlerinin Tanrı Kelamıyla çeliştiğini söylüyorlardı. Manastırların kapısına kilit vurulmalı, soyluların, atalarından zorla aldıkları topraklar geri verilmeliydi. Kilise malları geri alındığında, herkes için, hatta yoksul köylüler için bile yeterince refah sağlanmış olacaktı.

Sickingen'in çevresinde toplanmış olan şövalyeler, dinî önderlik iddiasıyla, mazlumlar adına adaletin savunucusu olduklarını ileri sürüyorlar-

³ Miriam Usher Chrisman, *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519-1530* (Atlantic Highlands, NJ, 1996), s. 65-6.

d1. Reformasyona sadık bir papaz, 1522'de ününün zirvesinde olan Ebernburg için "evanjelik Hristiyan söyleminin" merkezi diyordu:

Tarikatlarda, ne kadar ruhani olursa olsun hiçbir insan... ne kadar âlim olursa olsun hiçbir teolog... Tanrı'yı överken ve kurtuluştan bahsederken bu soylu adamlar kadar akli başında laflar edemez... Bugün soylu kesim, iktidar ve zenginlik yerine onur ve Tanrı sevgisi peşindedir.⁴

Bölgesel prenslerin ve kent konseyi üyelerinin, Worms Fermanı'yla bağlantılı imparatorluk yaptırımlarından korktuğu bir çağda, evanjelik temayüle sahip soylular, kendi taşralarında ve topraklarında reformu kurumlaştırmaktan kaynaklanan riskleri göze alıyorlardı.

Ardından, ruhbanın elindeki topraklara saldırıldı. Yukarı Ren'in altı yüz şövalyesi Ağustos 1522'de bir Hristiyan konfederasyonu kurdu. Sickingen'in, kötü şöhretli Luthercilik muhalifi Trier Başpiskoposu Richard von Greiffenklau'yla kavgasına destek verdiler. Frank şövalyeler, kendi bölgelerinin prens-piskoposları Bamberg ve Würzburg piskoposlarına saldırınca bu hareket genişledi. Fakat 1522-1523 Şövalyeler İsyanı derhal fiyaskoya döndü. Luther'e sıcak bakmalarından ya da düşman olmalarından bağımsız olarak prensler ve güney Almanya'da Habsburgların hamiliğinde barışı koruyan Svabya Birliği, imparatorlukta düzene göz kulak oluyordu. Sickingen, kalelerinden birini savunurken can verdi. Cronberg, mülklerini kaybetti. Ren bölgesinde ve Franken'de düzinelerce imparatorluk şövalyesi, kalelerinin yıkılmasına şahit oldu. Luther, bu başarısız girişimden kendini maharetle ayırdı. *Seküler Otorite Üzerine (Von Weltlicher Obrigkeit)* eserinde (1523), imparatorluk içinde böylesi bir otoritenin prenslere ait olduğunu açıkça belirtmiştir.

Şövalye reformları her zaman şiddet içermiyordu. Silezya'da Liegnitz'-de Caspar von Schwenckfeld, Sickingen'la aynı dönemde reform faaliyetlerine başladı, ama 1529'da barışçı bir tutumla sürgünü kabul etti. Şövalyeler, zümre halinde Reformasyon tarafına geçmedi. 1524'ten önceki yıllarda Luther'in ya da papanın tarafına geçmek hâlâ bireysel bir meseleymiş gibi görünüyordu; ama evanjelik alt düzey soyluların kontrolündeki topraklar, Reformasyonun uygulamaya döküldüğü ilk yerlerden biriydi.

Kilise arazilerinin, özellikle de manastır topraklarının hile yoluyla elde edildiği fikri ilk önce şövalye propagandasında ilan edildi; ama kırsal zümrede, yani köylü kesimde de derhal benimsendi. Şövalyeler İsyanı'nın bastırıldığı 1523'te öşür vergisi ödemeleri, özellikle katedral meclislerine ve manastırlarına borçlu olanlar tarafından yaygın olarak

⁴ A.g.e., s. 69.

reddedilmeye başladı. Bu eylemler bilhassa Şövalyeler İsyanı'nın Ren ve Franken sahnesinde ve Reformasyonun kent merkezlerine tabi kırsal alanlarda boy gösterdi. Eylemler, Köylüler Savaşı'nın başlıca programının 1525'te matbaada basıldığı Lutherci Nürnberg'e, Zwingli yanlısı Zürich'e ve Memmingen'e sıçradı. Her ne kadar kentli reformcular, eski kilisenin, öşür vergisini ödemeye zorlamak için aforozdan yararlanma âdetini kınasa da, köylülerin kırsalda öşür vergisi aleyhinde doğrudan eyleme geçmesine genelde sıcak bakmıyorlardı. Örneğin Zürich'te öşür vergisine direnç Witikon'da ve köktenci rahip Wilhelm Reublin'in kışkırtmasıyla komşu köylerde başladı. 1525'te Anabaptist hareketi başlatmış olan Zürich Reformasyonunun yavaş seyretmesinden şikayetçi kesimin desteğini kazandı.

Şövalyeler İsyanı gibi öşür vergisi direnişine de broşür propagandası eşlik ediyordu. Öşür vergileri karşıtı başlıca yazar Otto Brunfels, 1521'de ve 1522'de Ulrich von Hutten'ın korumasından faydalandı. *Kilisenin Öşür Vergisi Üzerine* (1524) adlı eseri, Yeni Ahit'in öşür vergisi buyurmadığını, dolayısıyla Hristiyanların böyle bir dinî yükümlülüğü olmadığını vurguluyordu. Bu vergiyi, seküler otoritelere, kilise ruhbanına ve yoksullara bölüştürülmesi gereken bir sadaka sayıyor, ama papalık düzeninde bu verginin manastırlar ve katedral meclislerince suiistimal edilerek kamu-laştırdığını söylüyordu. Şövalyelerin manastır karşıtı propagandası, broşürlerde öşür vergisine saldırılar ve köylülerin bu vergiyi ödemeyi toptan reddetmesi, kaçınılmaz olarak manastırların talan edilmesine yol açtı; bu talan, Köylüler Savaşı'nın başlangıcına işaret ediyordu.

Köylüler Savaşı

Erasmus Basel'de, Köylüler Savaşı'nın Alsace'taki seyrini çok yakından gözlemledi. Alsace, öşür vergisinin 1523'te ve 1524'te yaygınlıkla reddedildiği topraklardı. Bunun ardından 1525'te manastırlara saldırılar geldi. Olup bitenler, Erasmus'un gözünde, kilise reformu hareketinin ayağa düşmesiydi; ama yine de bu hareketin bir dışavurumuydu. "Köylülerin, belirli manastırları yok etmesi korkunç görünse de," diyordu, "manastırların ahlaksızlığı köylüleri buna kışkırttı, çünkü manastırlar, hukukun denetimi dışındaydı."⁵

Taşra halkının ve imtiyazsız kasaba halkının ruhban ve lordlara karşı bu eylemi -1525 Köylüler Savaşı olarak yanlış bir şekilde isimlendirilmiştir- "hukukun denetim altında tutamadığı" kudretli mülk sahipler-

⁵ Heiko A. Oberman, "The Gospel of Social Unrest," R.W. Scribner ve Gerhard Benecke (ed.), *The German Peasant War 1525: New Viewpoints* içinde, (Londra, 1979), s. 45.

rinden haklarını söke söke alma çabasıydı ve bir kan davasının izlerini taşıyordu. Direnişçi çeteler kısmen siyasi oluşumlar, kısmen de boykotçulardı. Hareketin umutların kırıldığı son aşamasında silahlandılar. Çoğunlukla aciz ordulardı bunlar. 1525 olayları, muzaffer prenslerin ve Svabya Birliği'nin bakış açısına göre, isyankâr uyruklara boyun eğdirip cezalandırma savaşıydı; direnişçi avamın bakış açısıyla ise felaketle sonuçlanan silahlı bir boykot ya da genel grevdi.

Martin Luther'in, olaylara avamdan ziyade prenslerin merceğinden bakması, Zwingli ile Bucer'in gayri meşrulukla herhangi bir bağlantı içinde olmaktan uzak durmaları, kendilerini olsa olsa aracı olarak sunmaları yine de Köylüler Savaşı ile Reformasyon arasındaki irtibatı koparmıyor.

Mayıs-Haziran 1524'te Kara Orman bölgesinde başlayan bir dizi ayaklanma, 1525'in ilk yarısındaki genel başkaldırının habercisiydi. Gerek varlıklı St Blasien Manastırı, gerekse Lupfen ile Stühlingen illeri, verginin ve angaryaların reddedilmesi olaylarına sahne oldu. Eski paralı asker Bulgenbach'lı Hans Müller'in önderlik ettiği hareket, grev ve halk gösterisi özelliklerini kendi bünyesinde birleştirdi. Kara Orman'ın küçük Waldshut kasabası bu karışıma düzen bozukluğunu da kattı. Köktenci papaz Balthasar Hubmaier 1523'ün ikinci yarısından itibaren kasabanın Avusturyalı hükümdarı Habsburg hanedanından Ferdinand'a karşı koyarak Reformasyonu mayaladı. 1525'te Anabaptist olan Hubmaier, Avusturyalılara karşı hem Müller'in Kara Orman çetesinin hem de Zürich'li bir grup gönüllünün korumasına sığındı. Geleceğin Zürich Anabaptist hareketiyle ilişkili bu gönüllüler, Zürich genişlemeciliğinin araçlarıydı. Bu anlayış, hem Zürich topraklarını hem de Reformasyonun menzilini el altından genişletme peşindeydi. Fakat ekonomik temelli ruhban karşıtlığına ve Reformasyon kuvvetleriyle ittifakına rağmen, Kara Orman köylülerinin 1524'teki hareketi, kendi başına evanjelik bir nitelik taşımıyordu.

Avamın direnişi 1525'in ilk haftalarında Yukarı Svabya'ya sıçradığında, açıkça dinî bir nitelik kazandı. Ulm civarında Baltringen bölgesi, 1524 Noeli civarında için için kaynamaya başlamıştı. Şubat sonuna gelindiğinde 30.000 köylüden oluşan bir çete toplanmıştı. Silahlanmış köylü çeteleri köyden köye dolaşıyordu. Açıkçası amaçları, çekingen ve gönülsüz olanları dayanışmaya zorlamaktı. Ne yaptıkları sorulduğunda, birbirlerine Büyük Perhiz kekleri alıp verdiklerini söylüyorlardı. Nihayetinde Büyük Perhiz öncesi karnaval mevsimiydi. Bu dönemde yüksek zümreden kişilerle alay etmek serbestti. Fakat Baltringen önderi Ulrich Schmid, dinî öğretilerden alıp ortaya attığı "ilahi adalet" kavramının, köylü taleplerine meşruiyet kazandırdığını savunuyordu. Kilisenin öşür vergisini kınadığı için ün kazanmış Memmingen'li vaiz Christopher Schappler

ile Reformasyon broşürü yazarı laik vaiz Sebastian Lotzer'i, Tanrı Kelamı uzmanı sıfatlarıyla, Baltringen köylerinin 300 maddelik şikayet metnini düzenlemeye teşvik etti. Sonuçta Memmingen'in On İki Maddesi Mayıs ayı başında yayımlandı;⁶ kuzey İsviçre ve Alp bölgeleri Tirol ve Salzburg hariç Köylüler Savaşı'nın dokunduğu tüm bölgelerde ayaklanma için örnek teşkil etti.

On İki Madde

Peter Blickle'nin tanımıyla Köylüler Savaşı'nın "kavramsal tutkalı" olan On İki Madde, Reformasyonun ilham ettiği dinî dilin ve hedeflerin, toplumsal, ekonomik ve siyasi şikayetlerle nasıl harmanlandığına dair sağlam bir anlayış kazandırır. Bu maddeler, kırsal Reformasyonunun toplumsal öğretisinin manifestosuydu. Önsözünde şöyle bir beyan vardı: "Köylülerin ileri sürdüğü maddelerin temeli, İsa'nın öğretilerine kulak verip buna göre yaşamaktır." Açılış beyanı, Reformasyonun, köylü hareketinin gösterdiği gibi ruhani ve seküler iktidarı deviren "bir yığın deccalin işi" olduğu suçlamasına bir cevaptı. Bu giriş faslı, dinî öğretinin, isyana yol açamayacağını, İsa'yı ve barış dolu mesajını anlattığını ileri sürüyordu. Kargaşa ve isyan, İncil'in ve halkın düşmanlarının bir ayıbeydi.

On İki Madde'nin ilk ikisi, topluluklara, kendi papazlarını seçip görevden alma hakkı tanır; tahıl olarak verilen büyük öşür vergisinin denetimi hakkını saklı tutar: öncelikle papazların geçinmesi ve yoksullara yardım amacıyla kullanılacak, arta kalanı da toprakların savunmasına ayrılacaktır. Et ürünleri üzerinden toplanan küçük öşür vergisi feshedilecektir: "çünkü Efendimiz Tanrı, sığırı, insanın özgürce kullanması için yarattı; söz konusu vergi, yalnızca insan icadı olan adaletsiz bir öşür vergisidir." On ikinci madde, Kitabı Mukaddes'e uymayan her türlü köylü talebinden vazgeçilmesini önerir, kutsal kitabın işaret ettiği uygulamalara ters düşen ilave talepler ileri sürmeyi, "Tanrı'ya hakaret ve komşularımızın sırtına yük" sayar (en devrimci düşüncesi buydu).

Önsözde ve 1., 2. ve 12. maddelerde Reformasyon ilkeleriyle çerçevelense de ve ayrıca sayfa kenarlarında tüm maddelere Kitabı Mukaddes alıntıları eşlik etse de, On İki Madde'nin net toplumsal, ekonomik ve siyasi hedefleri vardı. Bu hedefler, güney ve orta Almanya'da On İki Madde'nin cazibesini artırdı. İsa'nın çarmıhta "en aşağı çobandan en büyük efendiye kadar" herkes için canını verdiği düşüncesine dayanarak serfliği kınayan, dolayısıyla kula kulluk etmenin yakışsız olduğunu savunan 3. Madde,

⁶ İngilizceye tercümesi: Peter Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective* (Baltimore, 1981), s. 195-201.

Yukarı Svabya'da büyük yankı buldu. Manastırlar dahil toprak sahipleri, küçük bölgesel devletlerin temelini döşerken serflikten yararlanıyordu. Başka yerlerde serflik bu kadar büyük mesele değildi, çünkü Tübingiya'da ya da Tirol'de fiilen serflik yoktu.

4., 5. ve 10. maddeler, av hayvanı ve balık dahil orınan, su ve çayır ürünlerini kullanmaktan men edilmiş olmalarına karşı köylülerin kızgınlığını ifade eder. Bu maddeler, tüm isyancı topraklarda en büyük, en yaygın ekonomik şikayetlere değinir. Hırçın lordların, köylüleri acımasızca ezip onları geleneksel ek gelirlerinden, inşaat işinde ve yakıt olarak kullandıkları keresteden, otlaklardan, tarla sulama imkânlarından ve balık tutup av hayvanı avlamaktan onları mahrum etmesini yansıtır; köylülerin, koruma altındaki yabani hayvanların mahsulü tahrip etmesine öfkelenmelerinden bahsetmiyoruz bile. Su yollarının, çayırların, orınanların sömrülmesinde en öne çıkanlar, aristokratların buraları avcılık için kullanmasının yanı sıra, hesaplı kitaplı bir şekilde idare edilen manastırlardı. Bunlara bilhassa kızgınlık duyuluyordu, çünkü soyluların aksine manastırların "ortak varlığa" (*res publica*) hiçbir katkıları yokmuş gibi görünüyordu.

6., 7., 8. ve 9. maddeler, toprak beylerine ve hükümdarlara borçlu olunan zorunlu çalışma hizmetine, toprağın ürününün haddinden fazla kısmını yutan kiralara, örfi hukuktan ayrı keyfi cezalara atıfta bulunur ve hem dinî hem sivil efendilere karşı kırsal halkın pek çok yakınmasını ifade eder. Bu maddelerde değinilen meseleler, temelde ekonomiktir; çünkü bunlar halkın geçim imkânlarını daraltan meselelerdi. Aynı husus, 11. Madde için de geçerlidir. Bu madde, serflikle bağlantılı ölüm vergisini kınar.

Fakat On İki Madde'nin ekonomik temelli şikayetleri her şeyden önce köy seçkinlerinin, yani durumu nispeten iyi toprak sahibi köylülerin şikayetleriydi. On İki Madde'nin özünde bulunan siyasi programın hedefi, özerk köy komünlerinin menfaatine olacak şekilde efendilerin iktidarını azaltmaktı. Köylü seçkinler, pratik bir mesele olarak papaz atayacak veya onları görevden alabilecekti (1. Madde), büyük öşür vergisini tahıl cinsinden ödeyecekti (2. Madde), su yollarını, ormanları, ortak çayırları, tarlaları kendi denetimleri altına alacaklardı (4., 5. ve 10. maddeler). Yakın tarihli araştırmalar, kırsalın toplumsal katmanlaşmasını fark etmemizi sağlamıştır. Kırsalda toprak sahibi sınıf, ya hayat boyu süren ya da babadan oğula geçen imtiyazlar sayesinde çoğunlukla yoksul rençperlere ve topraksız emekçilere hükmediyordu.⁷ Bununla birlikte köyün "ortak varlı-

⁷ David Sabeau, *Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkriegs* (Stuttgart, 1972).

ğı" ideali genelde 1525'te toprak sahipleri tarafından tanımlandı; toplumsal ve ekonomik açıdan daha zayıf olan köylü komşularınca kabul edildi. Kırsal nüfus arasından toplanan paralı askerler prenslerin emrini yerine getirip isyanı bastırınca, çeşitli köylü tabakalarının arasındaki toplumsal gerilim kendi üstüne düşen rolü oynadı. Öncelikle paralı askerlerin, kardeşlerine ve kuzenlerine karşı savaşıp savaşmayacakları konusunda kayda değer bir endişe söz konusuydu.

Federal Buyruk

Mart 1525 başında Memmingen'de yayımlanmış ikinci önemli belge, Federal Buyruk'tu.⁸ 5-7 Mart tarihli konferansın eseri idi. Bu konferans, Yukarı Svabya'nın, Baltringen'in, Allgau'nun başlıca üç köylü örgütü ile Konstanz Gölü çeteleri arasında bir birlik kurdu. Yerel komünlerden oluşan, daimi bir İsviçre tipi konfederasyon (kasabalar, köyler, kırsal bölgeler) oluşturmayı hedefliyordu. Köylü hareketinin, İsviçre'yi ya da en azından İsviçre konfederasyon sistemini genişletmesi fikri, bu hareketin hem dostları hem düşmanları arasında günceldi. *Sıradan Köylüler Meclisine* başlıklı radikal köylü broşürü Mayıs'ta Nürnberg'de yayımlandı. Kapak sayfasında kışkırtıcı bir şiir vardı: "Wer meret Schwytz / Der herren gytz." (İsviçre'yi büyüten ne? / Efendilerin açgözlülüğü.) Ulm'de köprü üzerinde möleyen ineğin İsviçre'nin ortasından duyulacağı özdeyişine atıfta bulunur; özdeyişin sözlerini değiştirip, "bir inek Schwanberg'de dikilip mölerse, İsviçre'nin ortasından duyulur" der. (Efsanevi Schwanberg, güya Friedrich Barbarossa'nın dönüp imparatorluğu kurtaracağı Franken dağıydı.) Yakın tarihli 1499-1500 Svabya Savaşı'nda İsviçre, İsviçre tipi konfederasyon olan Graubünden'i yutup imparatorluğun aleyhine genişlemişti. 1525 isyanının, Yukarı Svabya ile belki güney Almanya'nın komşu bölgelerinin "İsviçre'ye geçme" fırsatı doğuracağı düşünülmüş olabilir.⁹ Her halükârda Federal Buyruk, Yukarı Svabya'nın ötesine, komşu Yukarı Ren bölgesine yayıldı. Burada, yerel koşullara uyacak şekilde değişim geçirip hem Kara Orman bölgesinde hem de Alsace'ta tekrar belirdi. Mayıs 1525 tarihli "Maddeler Mektubu," eskiden ayrı bir köylü programı sayılsa da, şimdi Federal Buyruk'un Kara Orman versiyonunu açıklayan bir metin sayılıyor. "Geçici aforozun" ana hatlarını içerir. Bu sistemli boykot, konfederasyona boyun eğmeyi reddeden kalelerle, manastırlarla, ruhani meclislerle kişisel ve ekonomik bağlantıyı koparmayı öngörür.

⁸ Gottfried Seebass, *Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf* (Heidelberg, 1988).

⁹ Thomas A. Brady, Jr, *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550* (Cambridge, 1985).

Taslağını muhtemelen, On İki Madde'nin ana derleyicisi Sebastian Lotzer'in kaleme aldığı Federal Buyruk, Lotzer'in Reformasyona sadakatini açıkça yansıtır. "Kadiri Mutlak'ı, sonsuz Tanrı'yı övmek ve yüceltmek, kutsal İncil'e ve Tanrı'nın Kelamına başvurmak, adaleti ve ilahi yasayı korumak amacıyla Hristiyan birliğini ve topluluğunu" kurmayı hedefler. İlahi yasanın içeriğini tanımlamak için on dört dindar ve âlim arabulucudan bahseder. Bu kişiler, önde gelen Reformasyon teologlarıydı: aralarında Martin Luther, Huldrych Zwingli, Philipp Melanchthon, Andreas Osiander, Johannes Brenz, Matthew Zell, Jakob Strauss vardı. Eski iman hiçbir destekçisi dahil edilmedi ve yalnızca Strauss, Reformasyonun radikal ismi olarak yorumlanabilir.

Köylü hareketinin Reformasyonla bağlantısını asgariye indiren akademisyenler, On İki Madde ile Federal Buyruk'taki Reformasyon dilinin, sadece Schappeler ile Lotzer'in görüşlerini temsil ettiğini, isyana katılan sıradan halkı temsil etmediğini ileri sürmüştür. İsimsiz kitlelerin kanaatleri hakkında fikir yürütmek çok zor, ama elimizdeki köylü belgeleri, önderlerinin Reformasyona bağlılığını göz önüne seriyor; hareketin en azından Reformasyonun papalık karşıtı retoriğine maruz kaldığını gösteriyor. Örneğin, "Sıradan Köylüler Meclisine" başlıklı belgenin kapak resmi, "köylüler ile iyi Hristiyanların" karşısına "Roma yanlıları ile sofistleri" koyar. İsviçre sınırının imparatorluk tarafına düşen topraklarda, Zürih'in karşı tarafında Klettgau isyanının belgeleri, "Tanrıya ve azizlerine" başvurarak köylülerin 1524'te harekete geçtiğini, ertesi sene Eski ve Yeni Ahitleri, kendi taleplerinin dayanağı bellediklerini, 1525'in sonuna kadar, "eski Hristiyan düzenine dönmelerine" efendilerinin ayakdirenliğine karşı koyduklarını gösteriyor. Nisan 1525 tarihli Tauber vadisi programı, açıkça Protestan bir formül içerir: "Bu ortak meclis, Tanrı'nın kutsal Kelamını, evanjelik öğretiyi yükseltecek, bundan böyle o öğreti, insan öğretilerinin ve insan eseri ilavelerin tecavüzü olmaksızın saf ve berrak haliyle vaaz edilecek." Michael Gaismair'ın kaleme aldığı Tirol Bölgesel Anayasası (1526), Missa ayininin yasaklanmasını, kilise hukuğu ve skolastik teoloji kitaplarının imha edilmesini, üniversite eğitiminin yegâne zemini olarak bunların yerini Kitabı Mukaddes'in almasını önerir. Thüringen başkaldırısının önde gelen vaizi Thomas Müntzer, Martin Luther'in Reformasyon versiyonuna karşı çıksa da, eski imanın reddedilmesinde ve Reformasyona bağlılıkta kimseden geri kalmıyordu.

Yukarı Svabya isyanı öncelikle manastırların iktidarına dönük bir saldırdıydı. Manastırların o bölgede geniş toprakları vardı. İsyanı, Kempten Manastırı'nın uyrukları başlattı. Manastırın selefleri, geçmiş yıllarda köylülerle dalaşmış, onları serfleştirmeye uğraşmıştı. Ruhbandan olma-

**An die versamlung gemayner Pauer-
schafft/so in Hochteütscher Nation/vnd vil ande-
rer ort/mit empörung vñ aufffür entstandē. ꝛꝛ.
ob jr empörung billicher oder vnphillicher ge-
stalt geschehe/ vnd was sie der Oberkait
schuldigh oder nicht schuldigh seind. ꝛꝛ.
gegründet auß der heyligen Göt-
lichen geschrifft/ von Oberlen-
dischen mitbrüdern gütter
maynung außgangen
vnd beschriben. ꝛꝛ.**

**Heißt des Glückes stund vnd zeýt
Gott warff wer der oberist bleybe.**

**Die Pauerſman
mit Chriſten.**

**Die Romanisten
vnd Sophisten.**



Wer meret Schrey

Der heeren ygg.

Resim 8.1 Köylü propagandası: *An die Versammlung gemanyer Pawerschafft*, 1525. Köylüler Savaşı'nın en hareketli döneminden kalma rağbet gören bir broşür, tam ortada kader çarkı görülüyor. Çarkın üzerindeki zırh giymiş papaya destekçileri eşlik ediyor. Onların karşısında "köylüler ve iyi Hristiyanlar" var. Çarkı kör talih çeviriyor. Bkz. Horst Buszello, *Der Deutsche Bauernkrieg von 1525 als Politische Bewegung*, Kolokyum, 1969.

yan aristokrat lordlar, isyanın ancak ikinci aşamasında saldırıya uğradı. Reformasyon öncesine uzanan derin köklere sahip ekonomik temelli ruhban düşmanlığının, köylülerin ekonomiyle ilgili şikayetleri ile Reformasyon arasında bağlantı kurma işlevini yerine getirdiği söylenir.¹⁰

Romacı göreneklerin kirlenmediği ve Tanrı Kelamının yeniden sahiplenilen normu üzerine kurulu bir toplumsal, ekonomik ve siyasi adalet standardı olan "ilahi yasa" uygulamaya sokma sloganı, direnişçi halkın programlarının ortak paydasıydı. Serflik karşıtı şikayetler gibi yakınmalar veya artan nüfus gibi toplumsal baskılar, başkaldırının etkilediği bölgeye göre değişiklikler gösteriyordu. İsyan etmiş bölgeler, yerel düzeyde güçlü komün öz-yönetimi geleneğine sahipti; Köylüler Savaşı'nın uğramadığı komşu Bavyera ise bu gelenekten mahrumdu. Fakat komün kurumları, Köylüler Savaşı için gerekli olsa da, savaş çıkarmaya yeterli değildi. Ormanlar, nehirler, çayırlar hakkındaki şikayetler isyancı bölgelerin geneline yayılmıştı, ama yeni değildi. Yeni olan, Reformasyondur. Köylüler Savaşı, Reformasyonu, güney ve orta Almanya kırsalının sıradan insanlarına taşıdı. Reformasyon olmasa, 1525'te kitlesel halk isyanı yaşanmazdı.

İsyanın Yenilgisi

Ama yine de Reformasyon, ayrıcalıklı zümreler gerçekçi ve kararlı münasebetlerinde halkın önüne engel çıkarıyordu. Bu, Yukarı Svabya'da isyanın merkezi için özellikle geçerliydi. Schappeler gibi şahsiyetler, özünde haklı olmasından ötürü ilahi yasanın şiddete başvurmaksızın zafere kazanacağını hayal ediyordu.¹¹ Federal Buyruk'ta başvurulmuş on dört Reformasyon teologlarının hiçbirisi, ekonomik meselelerde radikal olan Jakob Strauss bile, halkın safına katılmadı. Geçici süre Mühlhausen'den sürgün edilen ve isyan başladıktan kısa süre sonra güneybatı Almanya'da gezinen Thomas Müntzer olumlu izlenim edinmiş gibi görünüyordu sadece. Martin Luther'in On İki Madde'ye yanıtı, sebebi ne kadar haklı olursa olsun isyana her zaman karşı olduğunu şeklineydi. Dolayısıyla halk, İsa'nın öğretilerine başvurdu, kendi başına işe yaramasını boş yere bekledi, bu esnada prensler ve Habsburglar Svabya Birliği'ni ilmek ilmek dokuyup köylü hareketini bastırmak amacıyla ordu kurdu.

Güney Almanya kökenli eğitimli paralı asker (*Landsknechte*) arzı sınırlıydı. Bunların birçoğu İtalya'da Fransa'ya karşı İmparator V. Karl'ın komutasında savaşıyordu. İmparatorluğun 24 Şubat 1525'te Pavia'da ka-

¹⁰ Henry J. Cohn, "Anticlericalism in the German Peasants' War 1525," *Past and Present* 83 (1979), s. 3-31.

¹¹ Oberman, 'Gospel of Social Unrest', s. 47-8.

zandığı büyük zaferin ardından terhis edilen paralı askerler, köylüleri bastırmak için ordu kuran Svabya Birliği'nin hizmetine girebilirdi. Bu dava başlangıçta hoş karşılanmadı; paralı askerler, kendi bölgelerinin halkı aleyhine hizmet etmeyi reddetti. Hareketin, şiddete pek başvurulmayan erken evresinde köylülerin haklı olduğu düşünülüyordu. Ama nihayetinde Mart ayının sonunda Fuggerler'den alınan borçla finanse edilen Birlik ordusu sahaya indi. Komutanı Waldburg'lu Georg, tecrübeli ve meslekten bir askerd; Yukarı Svabya'da en büyük bölgesel hükümdarlardan biriydi. Birliğin ilk kuvveti, 1500 süvariden ve 7000 piyadeden oluşuyordu.

Savaşmak zorunda kalan Yukarı Svabya köylüleri başarısız oldu. 3-4 Nisan'da Leipheim'da yapılan ilk büyük çarpışma bir kıyıma dönüştü. Bundan kısa bir süre sonra, On İki Madde'ye vücut veren Baltringen çetesi moral bakımından çöktü ve kendini lağvetti. Birlik ordusunun üstünlüğü, süvari barındırmasından, ayrıca karşılaştığı köylü çetelerine kıyasla topraklarla ve ateşli silahlarla daha iyi donatılmış olmasından kaynaklanıyordu. Köylülerin arasında çok sayıda eski paralı asker, hatta parayla tutulan meslekten asker bulunuyordu; ne var ki, kayda değer dezavantajlarla karşılaştılar. Tek merkezden komuta edilmiyorlardı. Sözüm ona Federal Buyruk'un birleştirdiği Yukarı Svabya'da bile başlıca çeteler, kendi topraklarını bırakıp birbirlerine yardıma koşmuyordu. Dolayısıyla bunları peyderpey imha etmek mümkündü ve öyle de oldu. Geçmiş asırlardaki halk isyanlarının aksine, bu kez aristokrat süvarisine karşı koyacak askerî bir yenilik yapılmadı. İnsanın aklına, İsviçreli kargıcıların sıkışık düzeni ya da Husçuların at arabası siperleri geliyor. Bu ikisi, isyancı halkın özel taktikleriyken, genel askerî uygulamalara dahil edilmiştir.

Waldburg'lu Georg'un ordusu 15 Nisan'da Weingarten'da Konstanz Gölü çetesiyle karşılaştı. İsyanın belirleyici anlarından biriydi bu. Köylü ordusu daha kalabalıktı, ateş gücü yüksekti, deneyimli askerlerle güçlendirilmişti ve öyle bir taktik konuma yerleşmişti ki Birlik süvarilerinin hücum etmesi zor görünüyordu. Waldburg zaferden emin değildi ve ordusu yenilecek olursa, bütün güney Almanya'da yol açabileceği sonuçlardan çekiniyordu.¹² Dolayısıyla saldırmak yerine, şikayetlere kulak verme sözü karşılığında düşman kuvvetin dağıtılması için müzakere etti. O zamana dek On İki Madde'nin sözlü aktarımları ve matbu versiyonları, Wüttemberg'de, Franken'de, Thüringen'de, Alsace'ta isyanın yayılmasına sebep olmuştu. Köylüler Weingarten'da savaşıp galip gelecek olsa, isyan, bir yenilmezlik halesine kavuşur, bastırılması çok daha güçleşirdi.

¹² Tom Scott ve R.W. Scribner (ed. ve İngilizceye çevirenler), *The German Peasants' War: A History in Documents* (Atlantic Highlands, NJ 1991), s. 156-8.

Waldburg'lu Georg'un Mart sonunda ordusunu topladığı günlerde isyan Franken'e sıçramıştı. Askerî açıdan bakınca, en etkileyici özelliğini bu topraklarda edindi. 26 Mart'ta Tauber vadisinde manastır topraklarının talan edilmesiyle isyan başladı. Franken bölgesi, Almanya Başpiskoposunun hüküm sürdüğü Mainz Başpiskoposluğunun, ve Bamberg ile Würzburg Piskoposluklarının önemli toprakları gibi büyük prens-piskoposluklarla doluydu. Bunlar zengin olmasına zengindi, ama askerî açıdan zayıflardı. Güçlü aristokrat Nürnberg, zamanında verdiği tavizler sayesinde köylü uyruklarının ayaklanmasına engel oldu, ama Heilbronn'da köylüler, kentli muhalif hareketin yardımı aracılığıyla imparatorluk şehrinin denetimini ele geçirdi. Franken'in köylü orduları, yüzlerce manastırı, şatoyu, kaleyi yıktı ya da içlerinde ne var ne yoksa aldılar; köylülere karşı koyacak kuvvet toplayamayan Mainz Başpiskopos vekilini teslim olmaya zorladılar. Başlıca saldırılarını Würzburg'a yönelttiler. Şehri ele geçirseler de göz korkutucu hisar Marienburg'u alamadılar. Haziran başında Svabya Birliği ordusu Württemberg'de isyanlara karşı zafer kazandıktan hemen sonra Franken köylülerini mağlup edip Marienburg kuşatmasını kaldırdı. Waldburglu Georg'un 2 Haziran'da Königshofen'da kazandığı zafer isyanın belini fiilen kırdı.

Her ne kadar 1525 Köylüler Savaşı'nın merkezinde Kara Orman'ın, Yukarı Svabya'nın, Franken'in olduğu söylenebilirse de, isyan Alsace'a, Thüringen'e, Tirol'e, Salzburg Başpiskoposluğuna, ayrıca İsviçre'nin kuzey sınır bölgelerine de yayıldı. Alsace'ta isyan, Lorraine Dükü Antoine'ın ordusu tarafından Mayıs ortasında Saverne'de bastırıldı. 1523'te Sickingen'in şövalyelerini bastırmada başlıca etken olan Lutherci Hessen prensi Philipp'in ve aşırı Katolik Saksonya Dükü Georg'un birleşik kuvvetleri hemen hemen aynı zamanda Frankenhausein'da Thüringen'in köylü ordusunu katletti. Thomas Müntzer, Frankenhausein çetesinin en çok tanınan papazıydı. Ruhani önderi olduğu söylenebilir. Köylüler Savaşı'nı, kıyamet alâmeti sayıyor, Thüringen köylülerinin, kendisinin seçilmişler [hakiki müminler] ahdindeki hakiki müminler olduğunu söylüyordu. Fakat isyancılarla ittifak kurma hedefi, kendi Reformasyon versiyonunu savunma biçimiydi. Görünüşe bakılırsa Sakson prensler ve Hessen Prensi Philipp, Müntzer'in önde gelen vaiz olduğu imparatorluk şehri Mühlhausein'e diz çöktürmeyi planlıyorlardı. Marksist tarihçiler, Luther'le çarpıcı rekabetinden ve girdiği ağız dalaşından ötürü Müntzer'i cazip bulur, fakat Köylüler Savaşı'nda kıyıda kalan bir şahsiyetmiş gibi duruyor.

İsyanın göz kamaştırıcı son evresi Mayıs'ta başladı. O ay Michael Gaismaier, Güney Tirol'de Brixen Başpiskoposunun bazinesini ele geçirmeyi

başardı. Bu hazineyle paralı asker toplayıp Habsburg hükümdarlarına karşı başarılı bir direniş örgütledi.¹³ Salzburg Başpiskoposluğunda paralel bir isyan, Gaismar'le ittifak kurdu. Steirmark bölgesinde Schladming'te isyancılar, Salzburglu madencilerin yardımıyla ünlü 3 Temmuz 1525 askerî zaferini kazandı. Fakat direniş 1526'ya dek sürmesine rağmen, Avusturya kralı Ferdinand, siyasi ve askerî önlemleri maharetle birleştirerek Gaismair hareketini yenebildi. Açıkçası, Habsburg topraklarında yer alan kilise prenslikleri Brixen ve Salzburg, isyan karşısında bilhassa kırılıyordu. 1526'da İsviçre'ye sürgün edilen Gaismair, özgürlüğüne kavuşturulan Tirol için bir taslak anayasa derledi. Bu anayasaya göre tüm imtiyazlı tarikatlar imha edilecekti; aynı manifestoda Gaismair, Roma kilisesini ve tüm uygulamalarını reddediyordu.

Köylüler Savaşı'nın çağrından çıkıp ütopyacılığa savrulduğunu söyleyen eski bakış açısı büyük oranda gözden geçirilip düzeltilmelidir. Geriye dönüp bakınca, başlangıçta şiddet içermeyen direnişi tercih etmesinin ve Reformasyonun başlıca teologlarına başvurmasının toyluk gibi görüldüğü doğrudur. Fakat İsviçre, halk konfederasyonunun, aristokrat ve prens hakimiyetine geçerli seçenek olabileceğinin kanıtıydı. Wüttemberg ve Tirol gibi bölgesel devletlerde kırsal halkı, temsil meclislerinde soylularla, kasabalılarla birlikte reform için çalışmaya zaten hazırды. Yalnızca ruhbanın siyasi iktidardan tamamen uzaklaştırılması gerekiyordu. Köylüler Savaşı, güney ve orta Almanya'nın belli kısımlarıyla sınırlı kaldı; kuzey Almanya'ya sıçramadı. Önderlerinin, pratik bölgesel hedefleri vardı; Alman milliyetçiliğiyle yakından uzaktan alakalı değillerdi.¹⁴

Sonuçları

Köylüler Savaşı bir bakıma Reformasyonun seyrini belirlemiştir. Alman prensler, 1525'ten önce şahsen ve dinen Reformasyondan yana tavır takınmış olsalar bile, kendilerini kurumsal olarak bağlamaktan kaçınıyorlardı. Luther'in koruyucusu Akıllı Friedrich, 1525'teki ölümüne dek dinî meselelerde tarafsızlık görüntüsünü muhafaza etti. Bu tür reformlar meydana gelirken, küçük soyluların ve kasaba konsillerinin inisiyatifi etkili oluyordu. 1525 Köylüler Savaşı tüm bunları değiştirdi. Prensler, Reformasyonun siyasi ve toplumsal alanlarda kargaşaya gebe olduğunu,

¹³ Jürgen Bücking, *Michael Gaismair: Reformier-Sozialrebell-Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler 'Bauernkrieg' (1525/32)* (Stuttgart, 1978).

¹⁴ Horst Buszello, *Der Deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung* (Berlin, 1969). Blicke'nin Köylüler Savaşı'na dair etkili yorumuna ilişkin olarak Buszello'nun yakın tarihli ayrıntılı değerlendirmesine bkz. "Deutungen und Wertungen aus fünf Jahrhunderten," *Studien zum deutschen Bauernkrieg: Drei Essays, Mühlhäuser Beiträge*, özel sayı 10 (1997), s. 18-22.

dolayısıyla yönetilmesi ve denetim altında tutulması gerektiğini öğretti. Peter Blickle şunu yazar:

Artık prensler Reformasyonu devralmak zorunda kaldı. Reformasyonu siyasi denetim altına alabilirlerse ancak o zaman isyanın kökleri ve dalları yok edilebilirdi. Reformasyonun, devrimsel bileşenlerini sıyırıp atmak zorundaydılar; bunu da hem teoride hem pratikte Hristiyan yaşamın bir tarzı olan komün ilkesini reddederken yaptılar.¹⁵

Blickle'nin bakış açısına göre, halkın direniş hareketi sempattır. Bu harekete, 1525 Devrimi der. Üstelik Luther'i eleştirir. Fakat bu direniş, Luther Rönesansının kurucusu Karl Holl'den şaşırtıcı bir onay alır.¹⁶ Holl, Luther'i, çeşitli yerel inisiyatif türleri marifetiyle Saksonya'da erken Reformasyonun yavaş yavaş ortaya çıkmasını onaylıyormuş gibi sunuyordu. Reformasyonun bu tür ademimerkeziyetçi bir şekilde neredeyse kendiliğinden ortaya çıkışı, Luther'in *Seküler Otorite Üzerine* (1523) eserinde kilise yönetimi ile seküler yönetim arasında belirlediği ayrıma uyuyordu. Holl'e göre, Saksonya elektör prensliği yönetimi, 1528 Denetimini örgütleme vasıtasıyla uyruklarının maddi esenliği kadar ruhani esenliğiyle sistemli biçimde meşgul olmaya başladığında, Luther, "sessiz itiraz" tavrını benimsedi. Nihayetinde bölgesel evanjelik kiliselerde prens yönetimini kerhen kabul etti, ama bunu, zamanın ahlaki ve siyasi kaosuyla başa çıkmak için geçici bir zorunluluk saydı.

Her halükârda prenslerin ve kasaba konsillerinin denetim altında tuttuğu ve yönettiği "hâkimane Reformasyon"un 1525 sonrasındaki sonuçları, egemen gerçekliğe dönüştü. Kilisenin öşür vergisi aleyhine genel ve kendiliğinden bir direniş yoktu; bu tür meseleler, devlet düzenlemesinin konusu haline geldi. Tanrı Kelamını vaaz etmek, artık halkın, uğruna mücadele ettiği bir şey değil, hükümdarlarından alacakları ihsan için bir mücadeleydi. Bu hâkimane Reformasyonda ve bastırma önlemlerinin hedeflediği kesimde öne çıkan, Reformasyonun gayri konformist destekçileriydi. Bunlar, yeni resmî kiliselerle anlaşmayı reddediyordu. Bu insanlar, Reformasyonun ruhban düşmanlığı dürtüsünü, yeni kurulmuş kiliselerin yerleştirdiği evanjelik ruhbanla hiçbir şekilde güven duymama noktasına taşıdı. Yerleşik kiliselere ve hükümetteki hamilerine meydan okuyarak gönüllü kilise yapıları kuranlara "Anabaptist" dendi; çünkü konformist olmayan bu grupların çoğu, yetişkinleri vaftiz ediyordu. Bebeklerin vaftiz edilmesine karşıydılar ki bu onların gözünde, inançlı olsun olmasın her-

¹⁵ Blickle, *Revolution of 1525*, s. 185.

¹⁶ Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther* (Tübingen, 1921), s. 279-325.

kesi doğrudan doğruya bölgenin yerleşik kilisesine almak demektir (bkz. 14. Bölüm).

Köylüler Savaşı'nı daha şiddetli bir şekilde yaşamış bölgelerde (Franken, Thüringen, Güney Tirol), Thomas Müntzer ile Michael Gaismair'in eski müritleri Anabaptist oldu. Güney ve orta Almanya'nın en önde gelen Anabaptist önderleri, Müntzer'in çevresinden çıkıyordu; Hans Denck, Hans Hut, Hans Römer, Melchior Rinck. Müntzer'in bu halefleri, onun militanlığının dozunu düşürüyordu. Yalnızca Hans Römer isyan faaliyetlerini sürdürüp 1528'in başında Erfurt'a düzenlenen saldırıyla Köylüler Savaşı'nın ikinci raundunun başlamasını ummuş gibi görünüyor. Hans Hut, Müntzer'in kıyamet tellallığı üzerine oynadı; Köylüler Savaşı'ndan üç buçuk yıl sonra 1528 Pentikost yortusunda dünyanın sonunun geleceğini, dinsizlerin cezalandırılacağını ileri sürdü. Denck ve Rinck, şiddete başvuran direnişten tamamen uzaklaştılar. Bununla birlikte, Müntzer'in birçok yandaşının Anabaptizmde yeni bir ahit bulduğu haberleri, kısa süre önce Köylüler Savaşı'nı yaşamış yönetimlerde mutlaka ki korku uyandıracaktı.¹⁷

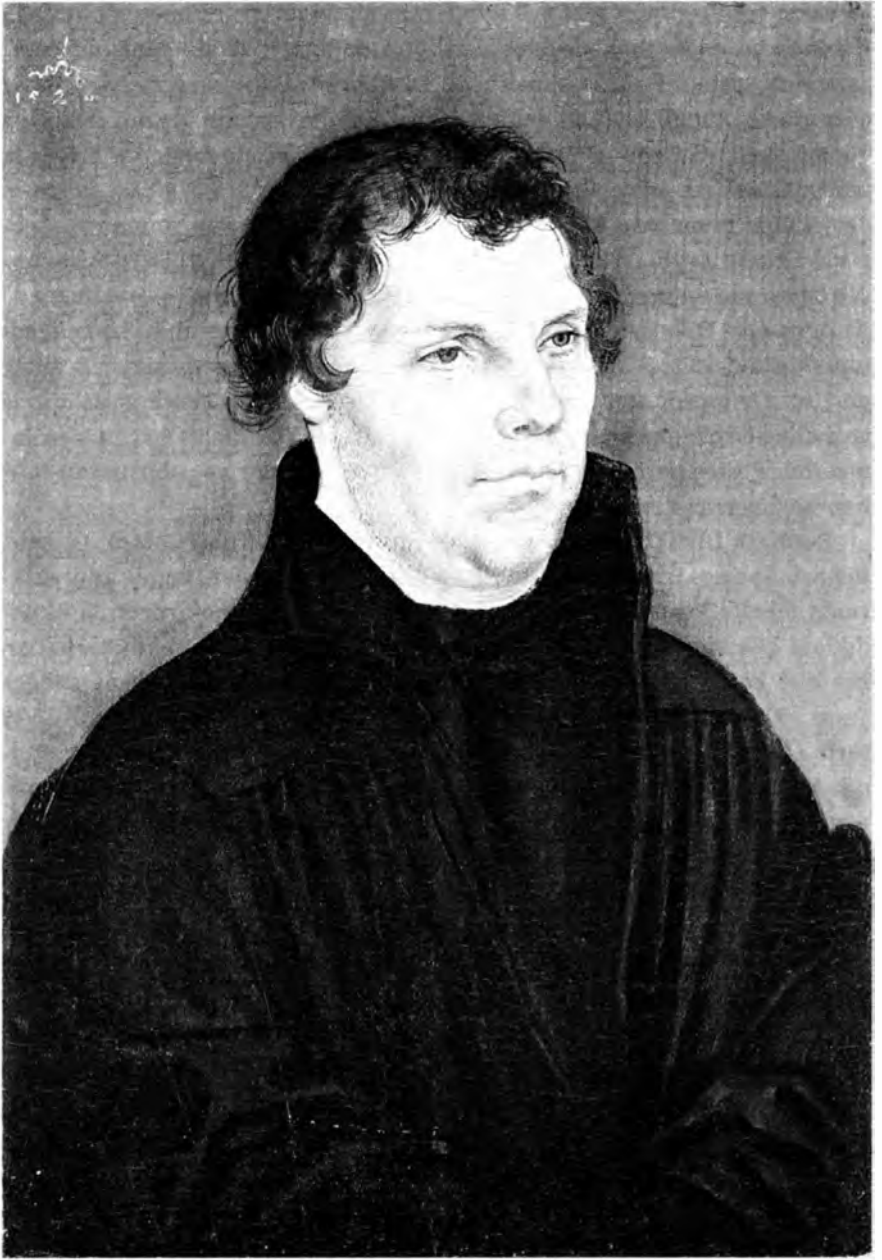
Kırsal Reformasyonun Ehlileşmesi

1525 öncesi yıllarda "evanjelik köylü Karsthans" (Çapalı Hans), Reformasyon öncesine ait en az on iki broşürde anılan bir halk karakteriydi.¹⁸ Bu hayali köylü (ya da köylülerin sözcüsü), kutsal kitabın mesajını şaşmaz bir şekilde kavrar ve saraylılardan, keşişlerden ve âlimlerden üstün olduğunu gösterir. Luther'i över, Reformasyon davasından cayıp korkaklık gösterdiği için Erasmus'u kınar. Ne var ki, herhangi bir köylünün tek bir Reformasyon broşürü yazdığı ispatlanamaz. Ama yine de, 1520'lerin ilk yarısında bu evanjelik köylü, tüm müminlerin rahiplikle ilgili Reformasyon idealinin kırsala yansımış halinin simgesel olarak vücut bulmuş şekliydi.

Ebernburg'da yayımlanan "Yeni Karsthans" başlıklı broşür, imparatorluk ile kilisenin reformunda şövalyelerin ve köylülerin ittifak kurmasını önerecek kadar ileri gitmişti. 1525'in ardından, Reformasyon yanlısı edebiyatta, köylülüğün yüceltilmesi açıkçası tamamen kesildi. 1525'ten sonra küçük soyluların kaleme aldığı broşürler, birinci zümre (ruhban) ve üçüncü zümre (avam) İsa'nın öğretilerine ihanet ettiği için, öğretinin, ikinci zümre olarak kendilerinin hakkı olduğunu ileri sürüyordu. Jakob Schenck von Stauffenberg ve

¹⁷ James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal, 1991), s. 61-92, 186-200.

¹⁸ Werner O. Packull, "The Image of the Common Man in the Early Pamphlets of the Reformation (1520-1525)," *Historical Reflections* 12 (1985), s. 253-77.



Resim 8.2 1526'da Luther. Luther'in dostu ve destekçisi Lucas Cranach'ın bu psikolojik çalışması, Reformasyonun ilk ciddi krizini yaşadığı yılların gerilimini yansıtıyor. (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

Wilhelm von Isenburg gibi asil sınıfa mensup yazarlar, Thomas Müntzer'in Egranus ya da Luther aleyhine sertliğini de içeren Kitabı Mukaddes yorumlarını denetim altına almak için "katiplerin" (âlimler) iddialarını ihbar ediyorlardı. Küçük soylular aslında kırsal Reformasyonun önemli icracıları olmayı sürdürüyordu; çünkü hamilik hakları sayesinde köylerde evanjelik papazları sık sık aday gösteriyor, hatta bazen seçiyorlardı. Dahası, bölgesel devletlerde prenslerin bürokratikleşmiş Reformasyonunun yanı sıra ve yüzeyin altında, soylu iktidarının gerçekliği devam ediyordu. 1555'te Augsburg din barışında imparatorluk şövalyeleri, kendi zümrelerinde ya eski imanı ya da Augsburg İtikatnamesi'nin dinini yeğleme hakkını kazandı; tıpkı kendi topraklarındaki prensler gibi. Daha önemlisi prenslik topraklarının özelliği, on altıncı yüzyılda mutlakiyetçi değil düalistti. Prensler kendi projelerinde ve maliyelerinde, mensup oldukları zümrenin tavsiyesine ve rızasına yaslanıyordu; Protestan ülkelerinde bunun anlamı, soylular ve şehirlilerdi; ruhban ise dışarıda bırakılmıştı.

Bununla birlikte, prenslerin Reformasyonu 1526'da başladı. O sene, Birinci Speyer Dieti'nde Katolik ve Lutherci prensler, kendi topraklarında düzeni korumak için aynı fikir üzerinde birleşmek zorunda olmadıkları konusunda anlaştılar; ayrıca genel bir konsil toplanana kadar, her biri kendi bölgesel kilisesini "öyle yönlendirecekti ki prens sadece Tanrı'ya ve imparatora hesap verecekti." İmparatorluk yönetiminin 1529 tarihli İkinci Speyer Dieti'nde dinî bölünme iznini iptal etme girişiminin kışkırttığı protestolar, Protestanlara adını kazandırmıştır. İmparatorun, Augsburg Dieti'nde bizzat boy göstererek hasarı onarma çabası, Philipp Melanchthon'un Augsburg İtikatnamesi'ni (1530) getirdi. Bu, Lutherci kiliselerin kuruluş belgesidir. İsviçreli Reformcular Zwingli ile Oekolampadius'un rakip nüfuzu, önce imparatorluğun güneybatısında, Alsace'da ve Svabya'da Luther'in teolojisine kafa tuttu. Fakat iki önder de 1531'de hayata gözlerini yumdu; İsviçre Reformu sessizliğe gömüldü. 1536 Wittenberg Konkordatosu, güneybatı Almanya'nın önde gelen Reformcusu Martin Bucer'in, Luther'in otoritesini kabul etmesi anlamına geliyordu. O dönem Almanya'da Protestan ya da evanjelik olmak, Lutherci olmak demekti (Kalvinciliğin on altıncı yüzyılın ikinci yarısındaki tecavüzlerine daha zaman vardı). Bizzat Luther, Schmalkalden Maddeleri (1537) vasıtasıyla Luthercilik mezhebinin özünü daha etraflı bir şekilde tanımladı. Bu belge, *Rechtfertigungslehre*'yi (aklanma öğretisi), "kilisenin dayandığı ya da yıkıldığı madde" olarak öne çıkarır. Almanya'nın evanjelik kırsalında prenslik yönetimleri, bu ana itikatları, resmî düsturları olarak düzgün Hristiyan yaşamının temeli kabul etti. Bunların önündeki zorluk, Lutherci teolojinin halka öğretilmesi ve aşılmasıydı.

Reformasyonu ele alan yakın tarihli toplumsal tarih çalışmaları, evanjelik toprakların kırsal kesimlerinde çok sayıda “gönülsüz Protestan’ın” var olduğu fikrini ileri sürmüştür.¹⁹ Çoğunluğun yeni imana kayıtsız kaldığını, asgari düzeyde riayet ettiğini söyleyen bu fikrin temeli, Lutherci bölgesel hükümetlerin özellikle kırsal alanlarda muntazaman icra ettiği teftiş ziyaretleri sistemiydi. 1528’de Saksonya elektör prensliğinde yapılan ilk teftişin heyetinde, prensin otoritesi altındaki köy topluluklarının maddi ve ruhani durumunu görmek üzere gönderilen, hukuk eğitilmiş konsil üyeleri ve teologlar vardı. On Emir, Elçilerin İman İkrarı, Rabbin Duası gibi Hristiyanlığın esasları hakkındaki cehalet Luther’in gözünde öyle dehşet vericiydi ki 1529’da derhal Büyük ve Küçük İlmihalleri kaleme almaya koyuldu. Luther’in bir önceki sene verdiği vaazları temel alan Büyük İlmihal, papazların teoloji eğitimi içindi; özenle bir araya getirilmiş soru ve yanıtlardan oluşan Küçük İlmihal ise gençlerin eğitimine yönelikti.²⁰

Vaaz vermek ve ilmihal öğretmek, yeni evanjelik rahiplerin göreviydi. Bu topluluk, yüzyılın ortasına gelindiğinde bu bakımdan yetkindi, ama kırsal cemaatler onlara adamakıllı içerliyordu. Teoloji ve yabancı diller alanında aldıkları iyi eğitim yüzünden cemaatle aralarında bir mesafe vardı. Çoğu kere kendi memleketleri dışındaki yerlerde görev yapıyorlardı. Üstelik cemaat üyelerinden ziyade birbirlerinin ailelerinden kız alıp veriyorlardı. Reformasyonun başlangıçtaki ruhban düşmanlığı dürtüsü, “rahip illetini” yeryüzünden silmeyi hedefliyordu ve ruhban sayısı gerçekten artık çok daha düşüktü; merasimler de daha masrafsız ve yalındı. Reformasyon, dinin “boyutunu küçültmüştü,” ama buna “ucuz din” demek, kolaya kaçmak olur. Köylüler, eski düzenin çökmesinin ilk yıllarında yükümlülüklerden kurtuldukları dönemin ardından yine öşür vergisini ödemekle, kilisenin ve papaz evinin bakımını üstlenmekle yükümlülerdi.²¹ Dahası, örneğin On İki Madde’de yetki talep ettikleri, ruhbanın atanması ve kilise parasının idaresi konularında herhangi bir denetime sahip değillerdi. Evanjelik papaz, eski Papalık yanlısı rahibe kıyasla, bölgede merkezî yönetime çok daha bağlı bir görevliydi.

Teftiş ziyareti kayıtları, köylülerin, kiliselerin bakımını yapmadığına, papazları desteklemediğine, vaazlara katılmadığına, ilmihalleri bellemediğine ya da yaşamlarını, kendilerinden beklenen yola sokmadığına ısrarla işaret ediyor. Ama pek çok bakımdan köylüler, insanların ahlaksızlığı-

¹⁹ R. W. Scribner, *The German Reformation* (Atlantic Highlands, N.J., 1986), s. 34.

²⁰ Gerald Strauss, *Luther’s House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978).

²¹ Gerald Strauss, “Local Anticlericalism in Reformation Germany,” Peter A. Dykema ve Heiko A. Oberman (ed.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (Leiden, 1993) içinde, s. 625-637.

na şiddetle vurgu yapan Lutherci teolojinin beklediği gibi davranıyordu. Katoliklerin, hatta Anabaptistlerin aksine Luthercilere, ruhun kurtuluşuna giden yolun, hayır işleri olmadığı öğretiliyordu. Ama Lutherci halkın, bu içgörüyü öğrenip yürekten benimseyince kendiliğinden hayır işleri yapması bekleniyordu. Teftişçiler ve papazlar, bunun gerçekleşmeyeceğini derhal öngörüp duruma hayıflandı. Bizzat Luther, bölgesel evanjelik kiliseyi hakiki kiliseyle asla özdeşleştirmemiştir. Hakiki kilise “sadece iman için görünür olabilir”di ve görünüşte cemaatler içindeki onca kişi arasından yalnızca pek azı hakiki kiliseyi oluşturunuyordu.

1554’te Saksonya elektör prensliğine yapılan bir teftiş ziyareti, son yirmi yılda ya çok az gelişme kaydedildiğini ya da hiç gelişme kaydedilmediğini gösterdi. Köy okulları şimdi yaygınlaşmış olsa da, ilmiyhalleri yalnızca bir avuç çocuk ezberden okuyor, ilmiyhali çocukken öğrenenler ise yetişkinlikte unutuyordu. Olağan bir rapora göz atalım: “Kaba bir halk. Cahil ve eğitimsizler. Kiliseye hiç gitmedikleri için, çoğunluğu dua bile okuyamıyor.”²² Teftiş ziyaretleri, sırf Saksonya’da değil, Lutherci Almanya’nın bütün kırsalında genel uygulamaydı. Daha büyük kasabalarda konseylerin ve güçlü papazların zaman zaman sarayda elde ettikleri nüfuz, teftişe gelenleri geri çevirmelerine el veriyordu, fakat kırsalda papazlar ve cemaatleri, bu küçük düşürücü sorgulamaya boyun eğmek zorunda kalıyorlardı. Sonuçlar neredeyse hiçbir zaman tatminkâr bulunmuyordu. Katolik toprakların aksine, Lutherci müfettişler, salt din kurallarına riayet edilmesiyle yetinmiyordu. Daha sonraki Kalvincilerden farklı olarak, dik kafalıları zorlamanın, Tanrı’nın haşmetini artıracaklarını düşünmüyorlardı. Köylerdeki sade halkın aklını ve gönlünü eğitim ve vazalarla kazanmak istiyorlardı, ama hemen her seferinde hayal kırıklığına uğruyorlardı.

Brandenburg-Ansbach-Kulmbach’ın (Hohenzollern ailesinin bir kolunun yönettiği, Nürnberg civarındaki Lutherci topraklar) bölgesel Reformasyonu ile ilgili yakın tarihli bir çalışma, Lutherciliğin ahlakını ve dinini Franken kırsalına sokarken yeni papazların yaşadığı büyük güçlükleri örneklerle gösterir.²³ Papazların ruhbandan olmayan mevkidaşları, yani köy seçkinleri veya hükümdar prensin yerel yetkilileri çoğunlukla papazlara engel çıkarıyordu. Sürtüşme alanlarından biri, yün eğirme imecesi ve kilise panayırı gibi ortaçağ kökenli sosyal faaliyetlerdi. Papazlar, bu etkinlikleri ahlaksızlık sayıp kınarken, ruhbandan olmayan güçlerin nazarında bunlar, günlük ağır işlerden sonra kafa dağıtmanın güzel yollarıydı.

²² Strauss, *Luther's House of Learning*, s. 270.

²³ C. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603* (Cambridge, 1996), s. 102-207.

İkonoklazm dalgasıyla başlamış olan İsviçre ve güneybatı Almanya Reformasyonunun aksine bu Lutherci topraklarda, sivil kesimin dindarlığı, eski ortaçağ kilisesinin uygulamalarından papazların arzuladığı ölçüde kopmuyordu. Kutsal tasvirler, kutsal suyun kudretine sahipmiş gibi görünen vaftiz kurnasının suyu, kutsanmış çanlar, Katolik sakramentlerin unsurlarına hayli benzeyen Lutherci ibadet gereçlerini oluştuyordu. Papazlar, Lutherci sakramentlerin Roma sakramentlerinden tamamen farklı olduğunu bilse de, cemaat üyelerinin, günah çıkararak günahları temizlemeye gösterdikleri ilgi ve sakrament ekmeğine hürmetleri, cemaatin, aradaki farkın pek bilincinde olmadığını gösteriyordu.

Kırsaldaki Luthercilere ilişkin teftiş raporları, aranan dini ayrılıkçıların şöhretiyle çarpıcı zıtlıklar sergiliyordu. Württemberg'de, küfretmeden, âlem yapmadan düzgün bir yaşam süren insanların, Anabaptist olmasından kolaylıkla kuşkuya düşüldüğüne dair raporlar vardır. Buna karşın kavgacı ve şiddet içeren davranışlar sergilemek ise bir kişinin Anabaptist olup olmadığı yönündeki kuşkuyu dağıtmaya yardımcı oluyordu.²⁴ Elbette dini ayrılıkçıların sergilediği sofuluğun takiiye olduğu düşünülüyordu, ama bölgesel kiliseler yine de kutsallıkta mezheplerden aşağı kalmamak istiyordu.

On altıncı yüzyılın ortasında Reformasyonun kırsalda başarısızlığa uğradığı şeklindeki tablonun karşısına, 1546-1552 yılları arasında Katolik restorasyon çabasının da aynı şekilde çarpıcı bir başarısızlığa uğradığını gösteren tablo yerleştirilmelidir. Luther'in ölümünün ardından 1547 Schmalkalden Savaşı, V. Karl'ın İspanyol askerlerinin kesin zaferiyle sonuçlandı. Hâkimane Reformasyon önde gelen prensleri, Saksonya Elektör Prensi Johann Friedrich ve Hessen'li Philipp, imparatorun tutsağıydı. O dönem V. Karl, Lutherciliği bir hamlede yok edebileceğini düşünmüş gibi görünüyor. Ama böyle yapmak yerine, devlet adamı tarzı bir uzlaşmayla, 1548 Augsburg İnterimi'ni ilan etti. Bu interim, kilise genel konsilinin nihai düzenlemesini bekleyen Protestan eyaletlerde geçerli olacaktı. Esasen Missa ayinini ve Katolik doktrinini yeniden tesis ediyor, din adamlarının evlenmesini ve ruhbandan olmayanların hem ekmek hem de şarapla komünyon alabilmelerini kabul ediyordu. İnterim, güney Almanya şehirlerinde imparatorluk askerlerinin gözetiminde yürürlüğe sokuldu, ama kuzeyde bütün prensler buna direndi. Halkın da direndiği söylenir. 1546-1547'de Karl'ın müttefiki olmuş Saksonyalı Moritz'in önderlik ettiği 1552'deki prenslerin isyanı, imparatoru feka bastırıp onu Almanya'dan püskürttü. Augsburg Din Barışının (1555) temeli böyle dö-

²⁴ Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision," James M. Stayer ve Werner O. Packull (ed.), *The Anabaptists and Thomas Müntzer* içinde, (Dubuque, IO, 1980), s. 19.

şendi. Bu iş özünde 1526 tarihli Birinci Speyer Dieti'nin düzenlemelerini pekiştirip sağlamlaştırdı.

İnterim yıllarında Lutherci direniş yeterince ciddiydi. Çağdaşlarının gözünde, Augsburg İtikatnamesi'nde ana hatları çizilen dinin canlılığına dair kayda değer bir emareydi. Peki, "gönülsüz Protestanlar" hakkında, yoruma dayalı güncel tartışmaya dair ne anlatmaktadır? Lutherciliğin, küçük soylular ve kasaba halkı içinde güçlü olduğunu şimdilik ileri sürebiliriz. 1520'lerin ilk yarısının aksine, İnterim aleyhine resimli broşür propagandasına göre Lutherci cemaatler, evanjelik köylülerden değil, keyfi yerinde şehirlilerden meydana gelmiş gibi görünüyor.²⁵ Augsburg Barışı, sırf Lutherci prenslere değil, Lutherci küçük soylulara, yani hem imparatorluk şövalyelerine hem de Katolik kilise bölgelerinde yaşayan asillere de belirgin haklar tanıyordu. Kuzey Almanya prensleri 1552'de Lutherciliği hiç şüphesiz kişisel din meselesi olarak savunmak istiyordu, sadece iktidar elde etme kaygılarından ötürü değil. Fakat kendilerini bir nesildir Lutherciliğe alıştırmış olan kasaba ve kırsal seçkinlerini, şehirli-leri ve soyluları da hesaba katmak zorundaydılar. Bu seçkinlerin altında sıradan köy halkı muhtemelen, artık yabancılaşmış İnterim döneminin dinini ya da papayı arzulamıyordu, fakat dinden yakayı bir parça kurtarmaları anlamında Reformasyondan yararlanmış gibi duruyorlar. Protestanlığın öncesine uzanan toplumsal ve dinî tutumları sürdürüyorlardı. Teftiş raporlarının, köylüleri, yeni Lutherci ruhbana boyun eğmeyen cemaat olarak betimlemesi muhtemelen doğrudur.

İlave Okuma Listesi

Şövalyelerin İsyanına dair tatminkâr bir inceleme bulunmuyor. William R. Hitchcock, *The Background of the Knights Revolt* (Berkeley, 1958), demode imparatorluk şövalyeleri kavramını, gücünü yitiren bir sınıf olarak takdim ediyor. Miriam Usher Chrisman, *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519-1530* (Atlantic Highlands, NJ, 1996) kitabında "The Knights as Propagandists" başlıklı bölüm, şövalyelerin Reformasyona bağlılığını tamamen ciddiye alıyor. Soylulukla ilgili yorumları özellikle doktora öğrencim Victor Thiessen'e borçluyum; onun "Nobles' Reformation: the reception and adaption of Reformation ideas in the pamphlets of Noble writers from 1520 to 1530" başlıklı tezi 1998'de tamamlandı.

²⁵ R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981).

Köylüler Savaşı konusunda Günther Franz'ın *Der deutsche Bauernkrieg* (Münih ve Berlin, 1933) kitabı, Köylüler Savaşı'nı, bölgesel olarak ayrı ve temelde din dışı bir hadise olarak takdim eder. Peter Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective* (İngilizceye çevirenler Thomas A. Brady, Jr. ve H. C. Erik Midelfort [Baltimore, 1981]), Köylüler Savaşı ile Reformasyon arasında bağlantı kuran, çok nedenli ama birleşik bir sunuma yelteniyor. Tom Scott, *Freiburg and the Breisgau: Town-Country Relations in the Age of Reformation and Peasants' War* (Oxford, 1986), şehir ile kırsal arasındaki yapısal düşmanlıkları, Köylüler Savaşı'nın en hassas noktası sayar. Tom Scott ve R. W. Scribner (ed. ve İngilizceye çevirenler), *The German Peasants' War: A History in Documents* (Atlantic Highlands, NJ, 1991), belgelerin muazzam bir derlemesi olmakla kalmaz, uzun sunuş yazısıyla İngilizcedeki en düzgün anlatıdır ve muhtemelen bu konu başlığında en faydalı kitaptır. Belgelerin ve yorumların daha kısa bir derlemesi için bkz. Janos Bak (ed.), *The German Peasant War* (Londra, 1976). R. W. Scribner ve Gerhard Benecke (ed.), *The German Peasant War: New Viewpoints* (Londra, 1979), yoruma dayalı denemelerin daha temsili bir derlemesidir.

The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods (Montreal, 1991) kitabında Köylüler Savaşı ile Anabaptizm arasında köprü kurup bunların arasında bir bağlantı olduğunu savunuyorum. Müntzer konusunda en iyi İngilizce çalışma: Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer: Apocalyptic Mystic and Revolutionary*, İngilizceye çeviren: Jocelyn Jacquierey (Edinburgh, 1993). Goertz'in Müntzer'i devrici olarak takdim edişini daha muhafazakâr mercekte tamamlayan ve onu hükümsüz de kılmayan bir biyografi, şu eserin üçüncü kısmıdır: Gordon Rupp, *Patterns of Reformation* (Londra, 1969).

Lutherci bölge kiliselerinde kırsal cemaatlerin eğitsel, ahlaki, ruhani durumu hakkında Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978) kitabı, Reformcuların baştaki umutlarının suya düşmesinin akılda kalıcı bir tasvirini sunuyor. Strauss'un bulguları ihtilaflıdır. James Kittelson'ın yanıtıyla kıyaslayınız: "Successes and Failures in the German Reformation: The Report from Strasbourg," *Archiv für Reformationsgeschichte* 73 (1982) içinde, s. 153-75; kapsamlı yerel araştırmalar yapılması çağrısında bulunuyor. Şu mükemmel inceleme, bu tür bir çalışmadır: C. Scott Dixon, *The Reformation in Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603* (Cambridge, 1996); aslen Strauss'un sunduğu yorumu ispatlıyor ve ona ayrıntılar katıyor.

Almanya'da Prenslerin Reformasyonu

C. Scott Dixon

Reformasyon başka hiçbir işe yaramamışsa bile, diyordu on sekizinci yüzyılda kilise tarihçisi Johann Matthias Schröckh, "bütün prenslerin ve tebasının minnettarlığını hâlâ hak ediyor... çünkü bu sayede kraliyet otoritesi, Kilise zorbalarının uzun süredir el koyduğu mülkleri geri kazandı." Zamanın pek çok düşünürü gibi Schröckh'ün de gözünde kişisel hürriyet ve vicdan özgürlüğü, Reformasyonun doğal sonuçlarıydı. Katolik kilisesinin zorlamasına ve baskısına artık tabi olmayan Alman diyarındaki Protestan müminler, papalık yasaklarının "zorbalığına" maruz kalmaksızın Tanrı'yla kişisel bir ilişki kurabilirdi. Martin Luther'in, Kitabın ana mesajını baştan yorumlaması, bu yeni dinî yorumu mümkün kıldı. Fakat Schröckh'ün işaret ettiği üzere, Protestan kilisesinin uzun soluklu mevcudiyetine imkân tanıyan iktidar ilişkilerindeki değişim de en az bu kadar önemliydi. Reformasyon, inanç sistemlerini değiştirmekle kalmadı; on altıncı yüzyıl Almanyasında reform hareketi, kilise ile devlet arasındaki ilişkiyi de değiştirdi. Katolik kilisesini, teba ve ruhlar üzerindeki egemenliğinden yoksun bıraktı; devlete, görünür kiliseyi yönetme gücünü ve hakkını kazandırdı. Dolayısıyla Alman diyarında Protestan kilisesi, devlet kilisesiydi; bu iş, hareketin ta başlangıcından itibaren iktidar ve hakimiyet için yapılan bir danışıklı dövüştü. Uzun süredir Alman tarihinin bir hakikati sayılageldi. Reinhold Moeller, 1919 gibi geç bir tarihte, Dresden'de evanjelik kilise parlamentosuna hitap ederken, "Reformasyon günlerinden beri evanjelik kilise ile ... devletin kamu gücü arasında var olan çok yakın ilişki"den bahsediyordu.¹

Alman Devletleri ve İmparatorluk

Alman Reformasyonu, Kutsal Roma İmparatorluğu bölgelerinden Saksonya'da doğdu. Baviera, Hessen ya da Württemberg misali öbür Alman prenslikleri gibi Saksonya da imparatorluk içindeki büyük güçlerden

¹ Schröckh'den alıntı: Ernst Walter Zeeden, *The Legacy of Luther* (Londra, 1954), s. 202; Moeller'den alıntı: Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Tübingen, 1991), s. 2.

biriydi. Seçimle başa gelen bir hükümdar olan Kutsal Roma İmparatoru, ismen monarşinin başıydı ve tüm devletler (Saksonlardan İsviçrelilere kadar) ona bağlıydı. Bunun sonucunda Alman topraklarında iki devlet kavramı (veya tipi) mevcuttu. Bir yanda, Alman (Germen) Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu fikri (ismin ilk kısmı, 1486'da eklenmişti), yani tek monarşi ve ona tabi halk düşüncesi vardı. Öte yanda, imparatorluğu meydana getiren çok sayıda eyalet ve küçük tabiyetler bulunuyordu. Bu tabi bölgeler, uygulamada ve algıda bağımsız devletler gibiydiler.

Luther tezlerini ilk kez Wittenberg'de ilan ettiğinde (31 Ekim 1517), imparatorluk kuvvetten düşmekteydi. Almanlar, imparatorluğun, işlevsel bir birleşik monarşi çerçevesi sağlamadığını uzun süre önce fark etmişti. On beşinci yüzyıl boyunca ve on altıncı yüzyılın ilk yarısında pek çok reform teklifi ortaya atıldı. Bu teklifler, imparatorluk sisteminin kusurlarını göz önüne sermenin ötesine geçmiyordu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısına dek etkili bir reform hareketi gelişmedi. O dönemde imparatorluk tahtında I. Maximilian oturuyordu. 1495 Worms Reichstag'ında daimi barış ilan edildi, ortak para kabul edildi ve İmparatorluk Adalet Divanı (*Reichskammergericht*) yeniden kuruldu; 1500'de yönetici konsey (*Reichsregiment*) tesis edildi; imparatorluk, daha etkili bir yönetim için 1512'de birkaç daireye ayrıldı (*Reichskreise*).² Fakat bu değişiklikler için çok geçti, o yüzden imparatorluğun çapraşık yapılanmalarından hareketle etkili bir monarşi yaratması mümkün olmadı ve on beşinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Alman diyarında egemenlik, imparatorların değil, Alman prenslerin elindeydi. Tarihçiler, bu olaya "tikelcilik" (*particularism*) terimiyle atıfta bulunur; terim, merkezin (imparatorluk) aleyhine çeperin (bölgeler) kullandığı egemenlik güçlerini betimler. Bu sebeple, Alman Reformasyonunun özelliği olan kilise ile devlet kaynaşması, imparatorluk düzeyinde değil, prenslikler düzeyinde meydana gelecekti.

Tarihçi Veit Ludwig von Seckendorff, *Alman Prenslik Devleti* (1660) isimli eserinde, Alman prensliklerin birlikte bir krallık oluşturmadığını ama bütün büyük monarşilerin yaşadığı egemenlik sorunlarıyla boğuştuklarını ve benzer bir iktidar alanıyla donatılmış oldukları tespitinde bulunur. Seckendorff'a göre, bu prenslikleri, "dünyanın herhangi bir büyük krallığı" gibi düşünmek isabetli olacaktır.³ Gerçekten de Alman prenslerin güçleri, başlıca yegâne sınırlama hariç, yani Alman prensin, yetkilerini imparator-dan alması hariç, Avrupa krallarınıninkine benziyordu. Elbette soyluluk statüsünün farklı seviyeleri vardı ve bu statü babadan oğula geçiyordu; soylu-

² Karl-Friedrich Krieger, König, *Reich und Reichsreform im Spätmittelalter* (Münih, 1992), s. 36-53.

³ Veit Ludwig von Seckendorff, *Teutscher Fürsten-Stat* (Frankfurt, 1660), s. 85.

luk seviyeleri, anayasa çerçevesinde bir ölçüye kadar sabitti. Fakat gerçek iktidar, imparatorun prenslere bahşettiği haklarda ve sorumluluklardaydı; öyle ki Alman topraklarında soyluluk statülerinin hiyerarşisini genellikle imparatorla ilişkiler belirliyordu. Prens statüsüne erişmek isteyen aday, imparatorluğun yönetimine katılmak zorundaydı. Bu, konsillerdeki ve saraydaki oturumlara katılması, resmî vazifeler üstlenmesi, imparatorluğa ve hukukî yapısına uyması anlamına geliyordu. Prens adayı bunun karşılığında bağımsız yönetme hakkının yanı sıra imparatorluk yurtluğu (*fief*) (prenslik) elde ediyordu. Bu hakka, yargılama, savunma, vergilendirme ve hükümdar alâmetleri taşıma yetkileri dahildi. Bütün bu haklar ve ayrıcalıklar, prenslerin egemenliğinin (*Herrschaft*), yani icra edebilecekleri yetkilerin çerçevesini çiziyordu. Prensliğin boyutuna ilaveten bu yetkiler, Saksonya Elektör Prensi, Brandenburg Markgrafi, Bavyera Dükü gibi büyük prensleri, Alman diyarının küçük soylularından (kontlar, baronlar, şövalyeler) ayırıyordu. Fakat Kutsal Roma İmparatorluğu'nda prenslerin egemenliklerini kullanmalarına belirli kısıtlamalar getirilmişti. Prens, imparatora tabiydi ve Alman diyarının anayasasına uymakla mükellefti. Bunun dışında Alman prens, yürütme ve yargı haklarının birbirine dolaştığı ülkede karışık ve kırılgan yasal durumun, geleneksel prenslik yasalarının ve yasa koyan bölgesel zümre meclislerinin doğurduğu zorlukları aşmayı öğrenmek zorundaydı. Seckendorff'un tespit ettiği gibi, prens, emrindeki işçilere hükmeden usta gibi prensliğine hükmedemezdi.⁴ Fakat geç ortaçağa gelindiğinde, Alman prensler egemenlik konusunda kapsamlı yetkiler elde etmişlerdi ve aralarından birkaçı (belki Saksonya Elektör Prensi ya da Bavyera Dükü), kendini, Avrupa'daki monarklara denk görebilirdi. Fiiliyatta ise Kutsal Roma İmparatorluğu içindeki özerk devletleri yönetiyorlardı.

Thomas Brady'nin belirttiği gibi, Almanya'da prenslik toprakları "pek çok bakımdan... geç ortaçağ sırasında daha etkili yönetim kurumları geliştirmiş olan yerel güçlerin hepsinden daha geniş ve daha güçlüydü."⁵ Prensler, ortaçağ boyunca Alman imparatorların iktidarı ile aralarına belli bir mesafe koyabilmişlerdir. "Alman hürriyetini" savunan prensler, merkezileşme özellikleri taşıyan reform girişimlerinin yolunu tıkadı. Aynı zamanda kendi topraklarında yönetimi pekiştirmeye koyuldular. Daha etkili idari yöntemler ve organlar tesis edildi. Bu çağ, kamu görevlilerinin (şansölyeler, haznedarlar, konsil üyeleri) ve kamu makamlarının (adalet divanı, maliye mahkemesi, hazine, prensin konsilleri) ortaya çıkmasına

⁴ Seckendorff, *Teutscher Fürsten-Stat*, s. 21-39, 31; Ernst Schubert, *Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter* (Münih, 1996), s. 5-41.

⁵ Thomas A. Brady, Jr., *The Politics of the Reformation in Germany: Jacob Sturm (1489-1553) of Strasbourg* (New Jersey, 1997), s. 20, 14-25.

tanıklık etti. 1511-1512 Bavyera talimatnamesi, kançılaryadan, hazineden, maliye dairesinden bahseder. Ülke, 1520'ye gelindiğinde Roma hukukuna dayanan merkezî bir yargı sistemine sahipti. Baden'de ilk kançılara yönetmeliği 1504'te ilan edildi ve 1509'da merkezi bir mahkeme kuruldu. Bu gelişme Bavyera ve Württemberg düklüklerinden güneyde Saksonya, Brandenburg, Pfalz elektör prensliklerine ve orta bölümde yer alan Hessen, Bruswick, Brandenburg-Ansbach topraklarına kadar Alman diyarının her yerinde boy gösterdi. Geç ortaçağ döneminde tüm bu geniş prensliklerin hepsinde, bölgesel prenslerin icra ettiği yetkilerde artış, yeni bir egemenlik kavramı, merkezileşme programı ve bölgesel hakimiyeti perçinlemeye yarayan incelikli kurumsal gelişmeler görüldü. Şehirlerde kök saldıgı haliyle evanjelik hareketi tüm prensler bağrına basıyor değildi, ama Reformasyonun akıbetinin belli olacağı siyasi ve kurumsal ortamın prenslik olduğu başından itibaren açıktı. Dolayısıyla Protestan kilisesi ile prenslik arasındaki ilişki, koşullardan doğmamıştı: Alman diyarındaki egemenliğin tabiatında yer alıyordu.

Reformasyonun Ortaçağa Uzanan Kökenleri

Alman prensler, geç ortaçağ döneminde kendi topraklarında kilise üzerinde kayda değer bir denetime sahipti. Bunu akılda tutmak gerekiyor, çünkü Reformasyonun bölgesel kiliseyi yoktan var ettiği varsayılır, oysa temel yapısal ön koşullar, on altıncı yüzyılın çok öncesinde yerli yerine oturmuştu. İleride Protestan hükümdarların talep edeceği ruhani otoritenin zemininin ortaçağ dünyasında hazırlandığı kesindir; fakat seküler hükümrânlığın kilise âlemine uzanması, Reformasyondan yüzyıllar önce başladı. Belirli sınırlar olduğu gibi kaldı. Örneğin prensler ne papalığın iktidarına meydan okudular ne de kilisenin sahip olduğu yargılama hakkı ciddi tehdit altına girdi. Fakat geç ortaçağ Almanyasında prenslikler evrimleşirken, güçlenme süreci daha küçük egemenlerin, mesela Katolik piskoposların iktidarını zayıflatmış ve sıklıkla da gölgeledi.

Luther'in ülkesi Saksonya'da böyle bir sürecin işlediğini görebiliyoruz. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllar sırasında, askerî koruma ihtiyacından dolayı Meissen, Merseburg ve Naumburg piskoposları, Saksonya'nın yönetici hanedanıyla karşılıklı yardımlaşma anlaşmaları imzaladılar; fakat eşit ortaklar arasındaki bir sözleşme olarak doğan bu durum, kısa bir süre sonra feodal bir hamiliğe evrildi. Piskoposlar fiilen prensin vasalına dönüştü. Piskoposluk bölgeleri, kendi sikkelerini kesme hakkından feragat etmek zorunda bırakıldı; prensler, ilave kilise toprağı karşılığında kendi savunma haklarının kapsamını genişletirken, yüksek rütbeli din adamları

rı, şekillenmekte olan Saksonya devletinin görevlisine dönüştü. Prenslerin papalıkla sıkı bağları da piskoposlukların gücünü zayıflatmaya yarıyordu. On dördüncü yüzyılda papa ile imparator ters düşmüşken, papalığa destek vermek, Sakson prenslere ek imtiyazlar, örneğin Meissen'de, Naumburg'da ve Merseburg'da önemli makamları elde etme hakkı kazandırdı. 1485'e geldiğinde Meissen piskoposluğu neredeyse Saksonya hanedanının emrine amadeydi.⁶

Başka prensliklerde de durum benzerdi. Saksonya'daki gibi Jülich-Berg'de bölgesel hükümdarlar, piskoposun yetkilerini zayıflatmak için papayla ilişkilerinden yararlandılar. Dükler uzun süredir, Köln başpiskoposluğunun yargılama yetkisini kendi topraklarında geçersiz kılmanın peşindeydi ve Dük IV. Wilhelm'in, seküler işlerde kilise mahkemelerinin hükümlerini etkisiz kılma planı 1501'de papalıkça onaylandı. Pfalz elektör prensliğindeki iki büyük piskoposluk olan Worms ve Speyer piskoposlukları, neredeyse devletin uydusu haline gelmişti. 1349'da Worms katedral meclisi, ülkeye zarar verebilecek bir başpiskopos seçmeyeceğine yemin etmişti. Saksonya'daki gibi Pfalz'da da piskoposlar çoğunlukla güvenilir saray görevlisi olarak hizmet ediyordu: 1464'ten itibaren Matthias von Rammung hem Speyer Piskoposuydu hem de elektör prensin sarayında şansölyeydi. Büyük prensler arasında son örnek olarak Württemberg Düklerine bakabiliriz. Bu seküler hükümdarlar soyunun itibar yükseltme siyaseti öyle başarılı olmuştu ki dükalık, kilise ihtilaflarını ele alacak özel bir mahkeme kurdu. Aslında Württemberg dükleri, komşu piskoposları hiçe sayıyordu, örneğin Sakallı Eberhard bir keresinde Lauffen'deki kiliseye, önce Würzburg'a takdim etmeksizin kilise görevlisi atadı. Eberhard, "âdeta Würzburg piskoposu onaylamış gibi. Başka bir teyide gerek yoktur"⁷ diyerek tebasına, bu atamanın yasal ve bağlayıcı olduğu garantisini veriyordu. Küçük bölgelerde bile seküler lordlar, piskoposlukların yetkilerini yavaş yavaş azaltıyordu. Zweibrücken düklüğü, Mainz, Worms, Speyer, Strasbourg, Trier, Metz piskoposluk bölgelerine tabiydi; ama bu durum, dükleri, yeni kurumları koruma ve kollama (*Schutz und Schirm*) haklarının menzilini genişletmekten, kilise mahkemelerinin yargılamalarını hükümsüz kılmaktan ve açıkça ruhani endişelere değinen seküler buyrukları yayımlamaktan (örneğin 1442 İnzibat Talimatnamesi)

⁶ Irmgard Höss, "Die Problematik des spätmittelalterlichen Landeskirchentums am Beispiel Sachsens," *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 10 (1959), s. 352-62; Schulze, *Fürsten und Reformation*, s. 41-3.

⁷ Schulze, *Fürsten und Reformation*, s. 25, 17-45; Isnard W. Frank, "Kirchengewalt und Kirchenregiment in Spätmittelalter und Früher Neuzeit," *Innsbrucker Historische Studien* 1 (1978), s. 33-60; Justus Hashagen, "Die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregiments," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 41 (1922), s. 63-93.

alıkoymadı.⁸ İmparatorlukta dinsel olmayan bölgelerin çoğunluğunda, geç ortaçağ dönemi, evrilen prenslik egemenliğinin karşısında piskoposluk bölgesi iktidarının zayıflamasına tanıklık etti.

Geç ortaçağ Alman prensleri, piskoposlarla aralarına mesafe koyarak, kendi topraklarındaki kiliseler üzerinde kayda değer bir egemenlik kurabiliyordu. Fakat bu durum, kilise ile devlet arasında yeni bir egemenlik anlayışı değil (ki bu, Reformasyon sayesinde ortaya çıkacaktı), iktidarda tamamen araçsal bir artış anlamına geliyordu. İşin özünde prensler, tasarruflarındaki iki geleneksel hakkı, kurumları koruma ve himaye etme haklarını kendi çıkarları uyarınca kullanarak kilise üzerindeki hâkimiyetlerini artırdılar. Nihayetinde tüm prenslerin egemenliği, yargı yetkisi (*Hochgerichtsbarkeit*) hakkı üzerine oturuyordu; ama başka yönetim hakları ve yöntemleri, örneğin korumayla ve himayeyle ilişkili hak ve yöntemler de mevcuttu. Koruyuculuk ve himaye statüsü, prens ile tebası arasındaki hak ve ilişkilerin karmaşık kümesini içeriyordu. Askerî koruyucu olarak davranma hakkı, bölgesel yetki ya da yargı yetkisi bahsetmiyordu; fakat lordu muhakkak surette avantajlı bir konuma yerleştiriyordu. Prensler, kilise kurumları aleyhine bu ilişkiyi sömürüyordu. Ortaçağ hukuku, egemenlik ile muhafızlık arasında mutlaka bağlantı kurmasa da, prensler, kilise ve manastır koruyucusu görevlerini gerçek bir güce dönüştürebildi. Genelde, korumanın ve savunuculuğun bu tür yerel biçimleri, on altıncı ve on yedinci yüzyılların geniş bölgesel yetkilerini yaratmada yardımcı oldu; ayrıca prenslerin kilise üzerinde topyekûn denetim kurmasını kolaylaştırdı.⁹ Öte yandan hamilik oldukça basit bir meseleydi. Bunun sebebi, çoğu cemaat kilisesinin, prensin değil soyluların hıbesi olmasıydı. Piskoposun, cemaat kilisesi ruhbanını atama hakkı hâlâ sabitti, ama öteki yetkilerin çoğunluğu, soylu haminin eline geçmişti. Fakat prens, kiliseyi koruma siyasetini şiddetlendirdikçe ve önce daha fazla kilise kurumunu korumasına alıp ardından bölgesel kilise üzerinde

⁸ Frank Konersmann, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat: Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken 1410-1793* (Köln, 1996), s. 73-95.

⁹ Dietmar Willoweit, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt: Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit* (Köln ve Viyana, 1975), s. 87, 34-110; Schubert, *Fürstliche Herrschaft und Territorium*, s. 38, 38-41. Tarihçiler, bu süreci Württemberg düklüğünde ayrıntılarıyla tespit edebildi. On beşinci yüzyılda Württemberg dükleri, Reformasyondan çok önce bu yöntemlerden yararlanarak bölgesel kilise kurdu. Dieter Stievermann, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg* (Sigmaringen, 1989), kitapta çeşitli yerlerde; Peter Dykema, "The Reforms of Count Eberhard of Württemberg: 'Confessionalization' in the Fifteenth Century," Beat Kümin (ed.), *Reformations Old and New: Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470-1630* içinde, (Aldershot, 1996), s. 39-56.

egemenlik iddialarında bulundukça, ruhban fiilen prensin tebasına dö-nüş-tü ve prensler, küçük soyluların talep ettiği hamilik haklarına ted-ricen el koydu. Reformasyon, bu el koyma için teorik (ya da teolojik) bir bahane sağlayacaktı; ama bu süreç on beşinci yüzyılda zaten işliyordu.¹⁰

Geç ortaçağ Alman topraklarında yaygın olan bu uygulamalar, ileri-de Protestan prenslerin kullanacakları mutlak dinî otoritenin zeminini döşedi. Reformasyonla birlikte, seküler hükümdarların, kilisede reform yapma (*ius reformandi*) haklarının ya da aslında yükümlülüklerinin bu-lunduğu iddiası ortaya atıldı. Bu artık sırf kiliseyi koruma meselesi de-ğil, kilisenin iç işleyişini yönetme, geleceğine karar verme meselesiydi. İleride Protestan âlimler, hacimli ve karmaşık yasa kitaplarıyla bu ikti-dar devrini gerekçelendireceklerdi. Fakat başlangıçta prenslerin bölge-sel kilise üzerinde hak iddia etmelerini mümkün kılan unsur, koruma ve kollama hakkıydı.¹¹ Bu sayede prenslik bölgesi, dinî reformun yapılması için uygun çerçeveye kavuştu. Martin Luther'in, Alman ulusunun seküler prenslerine başvurmasının nedeni budur.

Lutherci Otorite Anlayışları

Üniversite şehri Wittenberg'in sakinleri ile öğrencileri arasında Şubat 1520'de huzursuzluk baş gösterdi. Temmuz ayına gelindiğinde şehir halkı silahlanıyordu; öğrencilerin şehri ateşe vermesinden kor-kuluyordu; silahlar patlıyordu. Luther, 15 Temmuz 1520'de verdiği vaa-zında başkaldırıdan söz etti. Onun gözünde başkaldırı, açıkça Şeytan'ın işiydi; çünkü kargaşa, iyi bir gayeye (örneğin Tanrı Kelamına) hizmet etse bile, isyan asla haklı çıkarılamazdı. Huzursuzluğu yatıştırıp düzeni korumak, seküler otoritelerin göreviydi (ve Tanrı'nın verdiği bir görev-di bu). Ertesi sene Luther Wartburg'dayken, çok daha ciddi bir karga-şa şehri pençesine aldı. Hareketin ön cephesinde yine öğrenciler vardı, ama bu sefer önderlik etmeleri için gözlerini Gabriel Zwilling ile Andre-as Karlstadt'a dikmişlerdi. Tarihçiler zaman zaman bu olaya Wittenberg hareketi (1521-1522) adıyla atıfta bulunur. Özünde, Reformasyonu Al-man diyarında zorla benimsetmeye dönük ilk girişimdi. Fakat daha geç tarihli girişimlerin aksine, uzlaşmaya ve dindışı bir buyruğa değil, teh-dit ve şiddete dayanıyordu. Karlstadt ve Zwilling bir ölçüye kadar ba-şarılı oldular; çünkü konsil, bunların taleplerine boyun eğmek zorunda

¹⁰ Jörn Sieglerschmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment: Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert* (Köln ve Viyana, 1987), s. 8-23.

¹¹ Burkhard von Bonin, *Die praktische Bedeutung des Ius Reformandi* (Stuttgart, 1902), s. 1-15; Martin Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Münih, 1968), s. 1-163.

kaldı ve yeni bir kilise talimatnamesi çıkarıldı (25 Ocak 1522). Ama sonuçta bu hareket hiçbir yere varmadı. Luther Wittenberg'e dönünce, bir dizi vaazda (Mart 1522) bu olaylara atıfta bulunup kiliseye ve devlete ilişkin görüşünü bir kez daha özetledi. Reformun, halka dayatılmamasını salık veriyordu; önce Tanrı Kelamı vaaz edilmeli, daha zayıf vicdanlar bu amaca kazandırılmalıydı. Ama eğer reformların dayatılması şartsa, bu kararı verme yetkisi, halkın ya da şehir konsilinin değil, Tanrı'nın atadığı egemenin yani prensindir, diyordu. Reformasyon ancak bölgesel prens tarafından yürürlüğe sokulursa müminler, bunun "Tanrı'dan geldiğine" emin olabilirdi.¹²

Luther, Wittenberg hareketinden ömrünün son günlerine dek Reformasyonu yürürlüğe sokma yetkisinin bölgesel prenste olduğu inancından hiç caymadı. Luther, *Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına Söylev* (1520) isimli eserinde ilk önce prenlere hitap eder. Seküler makamlara, dinî reform cübbesini giyme çağrısı yapar. Fakat hareket şekil kazandıkça, kilise ile devlet arası yeni ilişkilerin incelikli bir modeline (ve ikna edici bir savunmasına) ihtiyaç da doğdu. Luther'in vizyonu, kendi evanjelik teolojisinden filizlendi. Tüm müminlerin rahip olması kavramı, seküler ve ruhani alanlar ayrımını yok sayıyordu. Bunun sonucunda dünyevi kilise, diğerleri gibi bir kuruma dönüşüyor, yönetilmesi ve korunması gerekiyordu. Luther, ortaçağ kilisesinde yaygın olan kafa karışıklığını yok etmek amacıyla İki Krallık doktrinini oluşturdu ve *Seküler Otorite Üzerine* (1523) adlı eserinde takdim etti. İnsanoğlu, iki tür yönetime tabidir: kilise yönetimi ve devlet yönetimi. Tanrı Kelamı, hakiki kiliseye hükmeder; bu, müminin vicdanına bırakılmış bir meseledir. Fakat devlet yönetimi, harici bir meseledir, Cenneten Kovulmuş İnsanı doğru yola sokmak için Tanrı tarafından devreye sokulur. Kilise yönetiminden aşağı kalmayan biçimde, devlet yönetimi de ilahi bir buyruktur. Dünyayı Hristiyanlar için güvenli kılmak maksadıyla yaratılmıştır ve Tanrı Kelamının vaaz edilmesine imkân tanır. Luther'in mantığına göre bunun sonucunda seküler kol, Hristiyan kilisesinin haricî formuna düzen dayatma hakkına sahiptir, çünkü düzenini yitirmiş kilise, halkın huzuru için bir tehdit, kurtuluş için de tehlikedir. Bu sayede bölgesel kilisenin ana teorik temelleri yerli yerine oturtulmuş oluyordu.

¹² Ulrich Bubenheimer, "Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102 (1985), s. 208, 147-214; Berndt Hamm, "Reformation 'von unten' und Reformation 'von oben'. Zur Problematik reformations-historischer Klassifizierung," Hans R. Guggisberg ve Gottfried G. Krodel (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* içinde, (Gütersloh, 1993), s. 274-9.

Fakat Protestan prensliklerde bölgesel kiliseye nihai gerekçeyi bizzat Luther'den ziyade Luther'in müritleri sağlayacaktı. Daha sonraki Reformcular, seküler otoritenin müdahalesini haklı çıkarmak için geç ortaçağın koruma ve kollama geleneğine başvurmuyorlar, bunu, kriz durumunda başvurulacak geçici önlem de saymıyorlardı (ama Luther'in gözünde öyledi). Melanchthon'un nazarında prens, kiliseye müdahale etme ve reform yapma yükümlülüğünü Tanrı'dan alıyordu. Prens, "kilisenin baş üyesi" (*praecipuum membrum ecclesiae*) vasfıyla özel bir yere sahipti. Bunun nedeni, ayrıcalıklı bir papazlık statüsüne sahip olması değil, Hristiyan cemaate hükmetme yetkisiyle donatılmış olmasıydı. Piskoposlar harekete geçmediği takdirde, kilisenin sorumluluğu prense geçiyor ve din kardeşlerine yönelik sevgisi bunu zorunlu hale getiriyordu. Bu fikri güçlü kılan unsur, ilahi düzende prensin üstlendiği yerdin Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisiydi, devleti yönettiği kadar görünür kiliseyi de yönetmesi için o mevkiye Tanrı tarafından yerleştirilmişti. Melanchthon'un Brunswick ve Lüneburg prenslerine yazdığı üzere, dindar hükümdar, "Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir ve Ebedi Varlık, prensi koruyup kollar." Bu konuyu işleyen Reformcular içinde, bunu bir kilise programına dönüştürme yolunda en fazla uğraşan, Württemberg kilise nizamının mimarı Johannes Brenz oldu. Kendi davasını desteklemek amacıyla Eski Ahit hikâyelerine atıfta bulunan Brenz, ruhani esenlik dahil tebasının refahını sağlamanın, prensin görevi olduğunu ileri sürer. Yanlış ibadetin, huzursuzluğu besleyeceği, lanetlenmeye yol açacağı sonucuna varır. Brenz, yüzyılın ortasına gelindiğinde seküler otoritenin ana görevinin, Tanrı Kelamının vaaz edilmesini güvenceye almak olduğuna inanıyordu. Bu, huzuru ve düzeni tesis edip kiliseye göz kulak olmak anlamına geliyordu. "Seküler otorite," der, "insan dünya üzerinde sakın bir yaşam sürsün, böylece Tanrı'yı tanıyıp ona hizmet etsin... diye kurulmuştur." Prens, tebasının kurtuluşundan mesuldür.¹³

Alman diyarındaki Protestan prensler, kilise ile devlet arasındaki birleşmeden yararlanmakta gecikmedi. 1533'te Brunswick-Lüneburg Dükü Ernst, Reformasyonu başlatma kararını savunan bir risale yayımladı. Tanrı'nın izzeti ve Hristiyan oluşunun yüklediği sorumluluk ona başka bir seçenek bırakmıyordu. Tanrı Kelamını huzurlu bir ülkede vaaz etmekten daha hayırlı ne olabilirdi ki. Brenz gibi Ernst de kendi duru-

¹³ Jürgen Riclefs, "Das Bemühen der Reformatoren um die jungen Fürsten in der Lutherzeit: Melanchthons Brief an den Fürsten Franz Otto und seine Brüder, Herzöge von Braunschweig und Lüneburg, um 1542," *Jahrbuch des Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 81 (1983), s. 89, 75-93; James Martin Estes, *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto, 1982), s. 54, 35-58.

munu, kutsal kitaptaki emsallere benzetmek için Eski Ahit hikâyelerine başvuruyordu; yine Brenz gibi kendi müdahalelerini, geçici çare değil, daimi sorumluluk sayıyordu. Kilisenin Calenberg talimatnamesinde izah edildiği gibi, prensler, "Tanrı'nın yerine" hükmeder, görevleri de seküler düzeni gözetmekle sınırlı değildir, aynı zamanda tebalarının ruhlarının esenliğini de gözetmek durumundadırlar. Wolfenbüttel'li Julius'un 1569 tarihli kendi kilise talimatnamesinin önsözünde açıkça belirttiği gibi, bu sorumluluk aynı zamanda prensin, Tanrı'ya hizmete ve ibadete değinen kararlar alması anlamına da gelir. Württemberg Dükü Christopher, başlıca görevinin, Tanrı'nın izzetinin ve hakiki imanın koruyuculuğu olduğunu, o makamda bu sebeple oturduğunu iddia etmekte sakınca görmüyordu. Her ne kadar İkinci Reformasyonun şartları daha ayrıntılı savunma yapmayı gerektirmiş olsa da Reform prensliklerinde (yani Kalvinci prensliklerde) seküler otoriteler benzer bağlamlarda konuşmuşlardır.¹⁴

Alman prensler daha önce benzer iddialar ileri sürmüştü. Thüringen prensi Wilhelm on beşinci yüzyılda Saksonya manastırlarında reform yapmaya koyulduğunda, kendini, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi sayıyordu. Daha sonraki her Protestan prens gibi, bu işi "Tanrı'nın izzeti" ve uyruklarının ruhani esenliği için yapıyordu. Ortaçağ prenslerinin kendi topraklarında kiliseye nasıl hakim olup yönlendirebildiğini yukarıda gördük. Fakat Reformasyon öncesinde Almanya'daki hiçbir koşul, Protestan prenslerin kilise işlerinde kavuşacağı otoriteye zemin hazırlamıyordu. Prens, itiraz edilmeyen bir dinin sınırları içinde iş gören, kilise sisteminin basit bir kahyası değildi artık. Reformasyon sayesinde prens, bölgesel kilisenin yasa koyucusuna ve son söz sahibine dönüştü. Buna, halkın mezhebine ve kişisel inanca dokunan meseleler de dahildi. Bu iktidar tipi, ortaçağ geleneğinin devamı değil, Reformasyonun bir yaratımıydı.

Prenslerin Reformasyona Verdikleri Tepkiler

Erken dönem evanjelik hareket, prenslerden destek görmüyordu. Elbette Akıllı Friedrich'in (Luther'in hamisi ve prensi), Wittenberg'li hocayı Katolik makamlarla ve Worms'da imparatorluk dietiyle (1521) görüşmelere güvenle ulaştırmayı teklif etmesi ünlüdür. Friedrich, "temiz ve saf" Tanrı Kelamının kendi topraklarında vaaz edilmesine de izin verdi (bu, kimile-

¹⁴ Heinrich Schmidt, "Kirchenregiment und Landesherrschaft im Selbstverständnis niedersächsischer Fürsten des 16. Jahrhunderts," *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 56 (1984), s. 31-58; Hans-Walter Krumwiede, "Reformation und Kirchenregiment in Württemberg," *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 68-9 (1968-9), s. 81-111; Paul Münch, *Zucht und Ordnung: Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert* (Nassau-Dillenberg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (Stuttgart, 1978), s. 30-3, 162.

rinin gözünde reform için zorunluydu); ayrıca Wittenbergli reformcuların eser yayımlamalarına ve vaazlarına da izin verdi. Fakat harekete meşruiyet kazandırmadı ya da yeni kilise kurmak için adım atmadı. Bunun yerine, hareket, prenssten bağımsız gelişti; aslında elektör prens, Reformasyona verilen yaygın desteğe karşılık olarak bir duruş benimsemek zorunda kalmıştı. Örneğin Wittenberg'de, Gotha'da, Weida'da yaşanan sorunlar, Friedrich'i müdahale etmeye itti, ama 1524'e gelindiğinde Ernestine Saksonyası'nda çoğu kasaba, Reformasyonu destekleyen hiçbir prenslik önlemi olmaksızın evanjelik olmuştu. Bu, akla iki şey getiriyor: Birincisi, evanjelik hareketin destek gördüğü geniş bir yelpaze vardı, gelişimi için prensin emirlerine bel bağlamıyordu; ikincisi, hareketin başındaki ivmeye rağmen, prensler desteklemekte ağır kaldı. Brandenburg-Ansbach-Kulmbach'ta gidişat kesinlikle buydu. Ernestine Saksonyası'ndaki gibi prenslik şehirleri, reform faaliyetinin ilk mevkiiydi, nihayetinde baştaki değişimin sahnesi oldular. Ansbach'ta, Schwabach'ta, Kulmbach'ta, Wunsiedel'de, Crailsheim'da, Hof'da ve bir sürü şehirde Luther destekçileri 1520'lerin ilk yarısında faaldi. Hareket, kırsal kilise cemaatlerinde bile tutundu. Ünlü bir örnekten bahsetmek gerekirse, Wendelstein köyünde kilise cemaati üyelerinin 1524'te yayımladığı bildiri, kilise cemaatinde reform yapılması, evanjelik ibadetin başlaması çağrısı yapıyordu. Yörenin markgrafı Casimir, Saksonyalı Friedrich'ten farklı bir tepki vermedi: "temiz ve berrak" Tanrı Kelamının vaaz edilmesine göz yumdu, reformcuların vaaz etmesine ve yayın yapmasına izin verdi, ama hareketi teşvik etmedi ya da desteklemedi. Fakat başka yerlerdeki gibi burada da Reformasyon, prensin teşvik etmemesine rağmen kök saldı. Halk desteğinin derinliğini en güzel gösteren örnek, Albertine Saksonyası'nda yaşanan olaylardır. Luther, Dük Georg'un hareketi bastırmak için elinden geleni ardına koymadığı bu prenslikte bile taraftar topladı. 1520'lerin ilk yarısında hareketin yayılmasının önüne geçmek için prenslerin elinden pek bir şey gelmezmiş gibi görünüyor, tıpkı Alman prenslerin, hareketi desteklemek için sunabileceği pek bir şeyleri olmaması gibi.¹⁵

Luther'in 1520'de aforoz edilmesi ve Worms Fermanı (1521), prensleri aleni bir duruş benimsemeye itti, ama çok azı samimi tepki verdi. Yasak gönülsüzce uygulandı, çünkü prensler halk arasında huzursuzluk kıvılcımını çakmasından korkuyordu. Fakat prensler hislerini gizlerken, hare-

¹⁵ Thomas Klein, "Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete," Anton Schindling ve Walter Ziegler (ed.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung* (Münster, 1992), c. 4, s. 8-24; C. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603* (Cambridge, 1996), s. 14-26; Günther Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation: Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546* (Weimar, 1988), s. 27-61.



Resim 9.1 Albrecht Dürer, "Akıllı Friedrich," 1524. Albrecht Dürer'in çizimi, prensin hoş bir imgesini sunuyor. Kendi yerel üniversitesinde Friedrich'in dizginsiz gururu (ve üniversitenin gürültücü vaizi), sofu Katoliklik tutumu ile Luther'i düşmanlarına teslim etmeme tavrını birleştirmesini mümkün kılıyordu.

ket yayılmaya devam etti. İmparatorluk konsili, durumu denetim altına almakta aciz kaldı. Luther meselesinin tartışılması için Nürnberg'de bir dizi imparatorluk dieti toplandı (1522-1524) ve birtakım kararlar alındı. İkinci Nürnberg karar bildirisi (Şubat 1523), yalnızca "Kitap'a göre kutsal İncil'in" vazedilmesine müsaade etti. Ayrıca reformu ele alacak bir genel konsilin toplanması sözünü de verdi. Üçüncü karar bildirisinde (Nisan 1524), Worms Fermanı yeniden yayımlandı; prenslere, kararı "mümkün mertebe" uygulamaları tembihlendi ve yine ilerideki bir konsilden bahsedildi (Speyer'de düzenlenecekti). Fakat bu da nispeten kaçak dövüşülen bir siyasetti, üstelik V. Karl, Speyer'de toplanması planlanan konsili iptal edince etkisini iyiden iyiye yitirdi. Dolayısıyla prensler hızla karar vermek zorunda kaldı, böylece farklı farklı tepkiler doğdu.

Kimi prenslerin gözünde Luther zındıktı ve bu hareket halkın huzurunu tehdit ediyordu. Bu hükümdarlar geleneksel kiliseye sadık kalmakla yetinmiyorlardı, aynı zamanda erken dönem Reformasyonunun da oldukça faal muhalifleriydi. 1523'e gelindiğinde Alman prens-piskoposların çoğunluğu, Luther'in oluşturduğu tehdidi fark etmiş, kendi piskoposluk bölgelerinde Luther'in müritlerinin peşine düşmüşlerdi. Seküler hükümdarlar arasında Bavyera prensi Wilhelm ve Saksonya prensi Georg, en inatçı ve katı olanlardı; oysa başka prensler (örneğin Brandenburg prensi Joachim, Bremen-Verden prensi Christopher, Wolfenbüttel prensi Heinrich), asayiş sağlama alan önlemler dayatmakla yetinmiyorlardı. Saksonyalı Georg, harekete direnmekle kalmadı, söküp atmak için etkili önlemlere başvurdu. 1522'de Albertine Saksonyası'nda Luther yanlıları tutuklandı. Aynı sene Georg, tüm dinî değişikliklere son veren bir buyruk çıkardı. Georg'un Luther düşmanlığı şevkine ancak korkunç Leonard von Eck'in önderlik ettiği Bavyera dukleri yaklaşabilir. Saksonya'daki gibi Bavyera'da olan da tutuklama ve sınır dışı etme vasıtasıyla Luthercilerin kökünü kazıma kampanyasıydı. İlk yıllarda çok daha yaygını, Brandenburg-Kulmbachlı Casimir ya da Badenli Philipp gibi prenslerin verdiği tepkiydi. Bu prensler, erken dönem Reformasyon konusunda katı bir karar almak yerine evanjelik hareketin ivme kazanmasına göz yumdular. İmparatora sadakat ve tüm halk hareketlerine güvensizlik, kimi kısıtlamaların koyulması anlamına geliyordu, ama hareketi bitirmek için etkili önlemlere başvurulmuşsa bile bunlar pek azdı. Mecklenburglu Heinrich, Pfalzlı Ludwig, Jülich-Cleve-Berg Dukleri, Badenli Philipp... tüm bu prensler, "berrak ve saf" Tanrı Kelamının vaaz edilmesine göz yumuyor, bir ölçüye kadar dinî yeniliğe izin veriyorlardı, ama Reformasyonun Wittenberg versiyonuna tamamen arka çıkmıyorlardı. Erken dönem Lutherciliğin iki prens şahsiyeti Akıllı Friedrich ile Hessen'li Philipp bile ilk

yıllarda kendi topraklarında Reformasyonun gelişmesi için olumlu adım atmadı. Bunu yapmalarına gerek yoktu; siyasi koşullar bunu zorunlu kılmıyordu. Fakat çok geçmeden şartlar değişecekti.¹⁶

Reformasyon, 1520'lerde meydana gelen bir dizi olay sayesinde imparatorluk gündeminin baş köşesine oturdu. Çoğunlukla evanjelik taleplerden ilham alan 1525 Köylüler Savaşı, prensleri, reform hareketinin daha tehditkâr yönlerine karşı eyleme geçmeye itti. Brandenburg-Ansbach-Kulmbach prensi Casimir'e göre, Tanrı Kelamının vaaz edilmesi huzursuzluğa yol açmıştı ve seküler lordun görevi, müdahale edip düzeni tesis etmektir. Casimir, bunu, geleneksel ibadete dönüş olarak yorumladı. Kararlı Johann (Akıllı Friedrich'in ardından Saksonya Elektör Prensi oldu) gibi başkalarının nazarında Köylüler Savaşı'nın akabindeki gelişmeler, reform girişimleri için fırsattı. Ertesi sene, Speyer'de toplanmış imparatorluk dieti (1526) geçici bir karar çıkardı. Buna göre reformyanlısı prenslere, Reformasyonun gelişmesine göz yumma fırsatı tanınıyordu. İmparatorluk köşeye sıkışmışken, Speyer karar bildirisinde (27 Ağustos 1526), dinî meseleyi çözebilecek bir konsil toplanana dek, zümrelere, "Tanrı'nın ve Majesteleri İmparatorun yanıt vermesini umup güvenerek" kendi işlerini halletmeleri buyruldu. Bu, hukuki değil siyasi bir çözümdü, ama fiiliyatta, daha sonra Augsburg Barışı'nın (1555) ünlü *cuius regio eius religio* ("kimin hükümdarlığı, onun dini") formülüyle onayladığı hareket özgürlüğünü bahşediyordu; bu yasa, Protestan prenslerin Reformasyon hakkını güvenceye alıyordu. Arşidük Ferdinand 1529'da Speyer'de toplanan diette 1526 imtiyazlarını feshetti, ama bu aşamada oldukça güçlü bir evanjelik cephe çoktan belirmişti. Aslında Speyer'in tehditlerine (1529) cevaben bir grup evanjelik şehir ve prens, imparatorluğa ortak bir protesto yolladı (Protestan adı buradan geliyor). Protestan cephesi (Saksonya elektör prensliği, Hessen, Brandenburg-Ansbach, Brunswick-Lüneburg ve Anhalt-Bernberg prenslerini içeriyordu), Augsburg İtikatnamesi (1530) imparatorluk dietine gönderildiğinde ortak bir dinî kimlik kazandı, üstelik birtakım Protestan güçler birleşerek Schmalkalden Birliği'ni oluşturunca (1531) siyasi akıbetleri de ortaklaştı. Dolayısıyla 1530'ların ortasına gelindiğinde Alman prensler artık tarafsız kalamazdı. İki itikadi kesim ters düşmüştü ve prensler ya Reformasyondan yana ya da Reformasyona karşı tercih kullanmak zorundaydı. Zor bir karardı bu. Kişisel kanaatler, bencil menfaatler ve siyasi çıkarlar bu kararı bir kıvama getiriyordu, ama Alman topraklarında her seküler hükümdar bu kararla yüzleşmek

¹⁶ Eike Wolgast, "Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation," Stephen E. Buckwalter ve Bernd Moeller (ed.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* içinde, (Gütersloh, 1998), s. 407-34.

zorunda kaldı. 1526 Speyer karar bildirisi sayesinde prenslere, reformu başlatma serbestliği tanınması ilk defa mümkün olmuştu.

Reform hareketi, 1525'te Köylüler Savaşı başlayana dek şehirlerde ve kırsaldaki cemaatlerde Komün Reformasyonu biçiminde kök saldı. Dolayısıyla 1520'lerde Reformasyona izin veren prensler için zor olan yoktan yeni bir kilise yaratmak değil, inisiyatifi tebanın eline bırakmamaktı. Hessen'li Philipp kesin eyleme geçen ilk hükümdar oldu. 1526 Speyer karar bildirisinin hemen ardından ruhbanı Homburg'da topladı (Ekim 1526) ve papaz Avignonlu François Lambert'in yardımıyla, *Reformatio Ecclesiarum Hassiae* [Hessen Kiliselerinin Reformasyonu] isimli metinde bir reform modeli oluşturdu. Fakat Luther bu teklife itiraz etti ve bu girişim hiçbir yere varmadı. Bunun sonucunda Hessen'li Philipp gibi evanjelik prensler, rehberlik için Luther'in Saksonya'sına başvurmak zorunda kaldı.

Saksonya'da Kararlı Johann'ın (1525-1532) tahta çıkmasının ardından evanjelik kilise kurma girişimleri devreye sokuldu. Wittenberg reform ufkü, bütün prensliğe dayatıldı: Evanjelik ruhban atandı, sorun çıkaran Katolikler kovuldu; kilise ibadetleri standart hale getirildi (Luther'in 1526 tarihli *Alman Missa Ayini* eserine uygun şekilde); kilise ve manastırlar, seküler makamların gözetimine verildi. Fakat en etkili önlem, teftiş ziyaretleriydi; çünkü bu sayede prens, Reformasyonu, kilise cemaatlerine taşıyabiliyordu. Teftiş komisyonu ilkin 1526'nın ikinci yarısında bir araya geldi; ertesi sene teftiş talimatlarının taslağı tamamlandı. Ardından Melanchthon, prence, *Elektörlük Saksonyası'nda Köy Papazlarının Teftişi için Talimatlar* (1528) adlı eseriyle bir doktrin beyanı oluşturdu. Daha ayrıntılı kilise yönetimi sistemi, yüzyılın ilerleyen safhalarında gelişecekti, ama Lutherci kilisenin ana sütunları yerleştirilmişti; Saksonya bir iman beyanına sahipti, prensin buyruğu kiliseyi denetim altına almıştı ve teftiş ziyaretleri, Reformasyonu kilise cemaatlerine taşıyordu. Başka prensler de Saksonya'nın izinden gitti. Hessen'li Philipp, kendi Reformasyonu için Saksonya modelinden unsurlar aldı, tıpkı Brunswick-Lüneburg prensi Ernest gibi. Fakat ilk yıllarda Saksonya girişimini takip eden tüm prensler içinde en önemlisi, Brandenburg-Ansbach Markgrafı Georg'tu. Georg, 1527'de Casimir'in ölümünün ardından Franken mirasının yönetimini devraldı. Tahta çıktığı andan itibaren Reformasyonu kendi prensliğine getirmeye koyuldu. 3 Mart 1528'de çıkardığı karar, Tanrı Kelamını "herraklıkla ve saflıkla" vaaz etmeyi yasalaştırdı; hamilik ettiği, ama markgrafın dini talimatlarına uymayan her papazı görevden kovacaktı. Saksonya'daki teftiş uygulamasını örnek alan Brandenburg-Ansbach yüksek ruhbanı, imparatorluk şehri Nürnberg'in yetkilileriyle

birlikte, 1528'de kendi teftiş ziyaretlerini gerçekleştirdi. Sonraki birkaç sene boyunca bu iki güç yine elbirliği yapıp Brandenburg-Nürnberg Kilise Nizamı'nı (1533) kaleme aldılar. İmparatorluk içinde Lutherciliğin en incelikli ve en etkili bildirilerinden biriydi.¹⁷

Saksonya'nın, Hessen'in, Brandenburg-Ansbach'ın üstlendiği erken dönem reform girişimleri, Lutherciliğin Almanya'da gelişimi ve nihayetinde hayatta kalması için elzemdi; ama yine de 1529'da imzacılar protestolarını göndermiş olsa da, Reformasyon hâlâ cılız bir zemine dayanıyordu. Fakat 1530'larda iki önemli din değiştirme hadisesi, imanın güvenceye alınmasına yardımcı oldu. 1534'te Hessen'li Philipp, Dük Ulrich'in, Württemberg'deki mirasına kavuşmasına yardım etti. Bu toprağa 1519'da Habsburglar el koymuştu, fakat Ulrich, Philipp'in hesaplanmamış önderliğinde Fransızların ve Baviera'nın arka çıkmasıyla, Stuttgart'ta hükmetme yetkisini tekrar elde etti. En başta prensliğin reformu, güçlü Zwinglici etkiye tabiydi, ama nihayetinde dük, Lutherciliği benimseyip Reformasyonu derhal topraklarına getirdi. Johannes Brenz, teoloji konusunda danışmanlık yapması için Schwäbisch Hall kasabasından çağrıldı. Brenz ve Württemberg dükleri birlikte Avrupa'nın en etkili kilise yapılarından birini oluşturdular. Dahası, Württemberg'de kilise kurulması sayesinde Lutherci iman, Almanya'nın güneybatısında güçlü bir ülkeye yerleşmiş oldu. Luthercilik, Alman prenslerin sahip çıktığı bir itikati güç olarak Zwingliciliği kesin olarak mağlup etti: Bu Lutherci prensliğin gölgesinde güney şehirleri zayıfladı ve Ulrich 1536'da Schmalkalden Birliği'ne katıldığında, Alman Protestanlığı, önemli bir stratejik mevki elde etmiş oldu. Öteki önemli din değiştirme hadisesi, Albertine Saksonyası topraklarında meydana geldi. Alman Katolikliğinin en kuvvetli prensi Dük Georg 17 Nisan 1539'da hayata veda etti. Yönetimin dizginlerini, kardeşi Heinrich'in eline bıraktı. Luthercilik buraya da derhal girdi. Hem Melanchthon hem Luther, reform süreciyle ilgili tavsiyelerde bulundu. Aslında atılan pek çok adım (teftiş ziyaretleri, kilise nizamı), Ernestine muadillerini doğrudan örnek alıyordu. 1541'de Dük Moritz, yönetimi Heinrich'ten aldığı anda, yerli ruhbanın, prensliğin iman beyanı *Heinrichsagenda*'ya uyduğunu ileri sürerek Reformasyonun yerleşmesi için baskı yapabildi.¹⁸ Albertine

¹⁷ Eike Wolgast, "Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland: Kursachsen-Württemberg/Brandenburg-Kurpfalz," Leif Grane ve Kai Herby (ed.), *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund* (Göttingen, 1990), s. 68-72; Klein, "Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete," Schindling ve Ziegler (ed.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, içinde, c. 4, s. 14-19; Dixon, *The Reformation and Rural Society*, s. 26-32.

¹⁸ Estes, *Christian Magistrate and State Church*, s. 59-80; Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation*, s. 61-176.

Saksonyası, Protestan güçler için sadece imparatorlukta bir bölge olarak gerçek değerinden ötürü değil, simgesel değerinden ötürü de önemli bir fetihtir. Almanya'nın en önde gelen Katolik bölgelerden biri, prensinin ölümüyle Lutherciliğe geçmişti. Bu kervana başkalarının da ekleneceğine hiç şüphe yoktu.

Augsburg Barış'ının (1555) imzalanmasıyla birlikte yüzyılın ortasında yeşeren umutlara rağmen, Reformasyon tüm hedeflerine ulaşamadı. Bunun sebebi çoğunlukla, Katolik tepkinin gücüydü. Trento Konsili (1543-1563), Katolik kilisesine, yüzyıllardır mahrum olduğu bir görev duygusu (ayrıca dogma ve amaç netliği) aşıladı. Fakat Lutherciliğin Alman prensliklerde ilerleyişi için bir bu kadar vahim gelişme, alternatif bir Protestan reform biçiminin belirmesiydi. Tarihçiler zaman zaman buna İkinci Reformasyon adıyla atıfta bulunur. O yüzyılın daha geç bir döneminde boy gösteren bu gelişme, ilerlemesinin büyük kısmını 1580 ile 1620 yılları arasında kaydetti. Bu hareket, evanjelik düşüncenin İsviçre (ya da Reform) geleneğinden ilham alıyordu. Harekete teolojik çerçevesini kazandıran, Martin Luther'in eserlerinden ziyade, Huldrych Zwingli ile Jean Calvin'in eserleriydi. Fakat İkinci Reformasyonun dinî reform süreci ya da kampanyası, erken dönem Lutherci programlarla aynı temel yöntemlere yaslanıyordu. Prens, kilisenin denetimini üstleniyor, iman bildirileri yayımlanıyor, teftiş ziyaretleri yapılıyor, ruhban göreve atanıyor ya da görevden alınıyor, yeni ibadetler, dualar (ilhamı çoğunlukla Kalvinciydi) devreye sokuluyordu. Gözden geçirilip düzeltilen teoloji, ibadette değişiklikler yapıyordu; en önemlisi (en azından simgesel açıdan), ekmeğin bölünmesi ve kiliselerin arındırılmasıydı. Fakat on altıncı yüzyılın ilk yarısındaki Lutherci Reformasyon ile İkinci Reformasyon arasındaki en önemli fark belki de, prenslerin, kilise ile toplumun örgütlenmesine yaptığı vurguydu. Reform itikatını benimsemiş hükümdarların gözünde, yeni reform hareketini hayata geçirmekten ziyade, Martin Luther'in başladığı işi tamamlıyorlardı. Doktrinde reform yapmak nasıl gerekli olmuşsa, yaşamı da yeniden biçimlendirmek şarttı. Bu ufka göz kulak olmak yine sofu prensin sorumluluğuydu. Bu açıdan İkinci Reformasyon, ilkinin devamı olarak düşünülmelidir; kilise ile devletin arasında daha da sıkı bir birleşme sağlamıştır.¹⁹

¹⁹ Bkz. Bölüm 22. Heinz Schilling, "The Second Reformation: Problems and Issues," *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society* (Leiden, 1992), s. 247-301; Bodo Nisch, *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* (Philadelphia, 1994).

Reformasyon Süreci

Reformasyon başlatma kararı, hükümdarın alabileceği en önemli kararlardan biriydi. Hesaba katılması gereken pek çok etken ve endişe mevcuttu. Siyasi nitelikli belirleyici etkenler sık sık rol oynuyordu, tıpkı gelir artışı vaadi, şiddet tehdidi, uzun süreli saltanatın nimetleri, bölgesel kimliklerin gücü ve hanedan ilişkilerinin getirdiği yükümlülükler gibi. Bu tür kararların ardındaki derin dindarlığı da gözden kaçırmayalım. Calenberg Prensesi Elisabeth, oğlu için şahitlik kaleme alıp ondan Tanrı'nın yeryüzündeki hizmetkârı ve Lutherci kilisenin koruyucusu olarak bahsederken, sözcükleri karanlık bir amacı saklamaya falan çalışmıyordu. Buna yürekte inanıyordu.²⁰ Bu sebeplerle (ve daha birçok sebeple) Alman prensler, Alman diyarına Reformasyonu getirmeye cesaret ettiler. Belirli sonuçlar doğurduğu kadar belirli riskler de barındıran bir karardı bu.

Reformasyon süreci, ortaçağ Alman prensliğinin, erken modern devlete dönüşmesine yardımcı oldu. Tarihçilere göre, on altıncı yüzyıl, devlet yönetiminde daha modern yöntemlere geçiş dönemidir. Bağımsız konsiller, yazılı anayasalar, karmaşık bürokrasiler, standart hale getirilmiş kanunlar ve üniversite eğitilmiş bakanlar, ortaçağın kişiye dayalı hanedan saltanatının yerini aldı. Protestan Almanya'da kilise ile devletin kaynaşması bu süreci teşvik etti.²¹ Öncelikle, artık prensin denetimine daha fazla toprak girmişti. Reformasyonun Albertine Saksonyası'na girmesinden kısa süre sonra, örneğin Meissen Piskoposu, Stolpen idari bölgesini prence devretmek zorunda bırakıldı. Keza Altzella, Chemnitz, Grünhain, Zschillen-Wechselburg, Remse manastır toprakları, seküler birimlere dönüştürüldü.

Fakat sırf toprak genişlemesi yeterli değildi. Reformasyona arka çıkmak, ardından Reformasyonun gelişile birlikte imanın korunmasına destek olmak için prens önce oldukça incelikli bir kilise yönetimi inşa etmeli ve sonra da onu denetimi altına almalıydı. Reform hareketinin ilk yıllarında kilise idaresi sistemi çoğunlukla, bölgesel egemenler ile önde gelen reformcular arasında uyumun ve uzlaşmanın eseri idi. Luther, Saksonya prensleriyle birlikte çalışıyor; Brandenburg-Ansbach Prensi Georg, Anderas Althamer'le ve Johannes Brenz'le birlikte; Pomeranya dükleri ise Johannes Bugenhagen'la birlikte iş görüyordu. Reformasyon, bu ilk Lut-

²⁰ Eike Wolgast, "Einführung der Reformation als politische Entscheidung," Guggisberg ve Krodell (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa*, s. 465-86; Schmidt, "Kirchenregiment und Landesherrschaft," s. 43-4.

²¹ Karlheinz Blaschke, "Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialstaates," *Der Staat* 9 (1970), s. 347-64; Karlheinz Blaschke, "Reformation und Modernisierung," Guggisberg ve Krodell (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa*, s. 511-20.

herci prensliklerde teftiş ziyaretleriyle başladı; mevcut ruhani meclisler, yeni kilise bölgelerine (müfettişliklere) bölündü; piskoposluk bölgesi görevlilerinin yerine Lutherci ruhban geçti (her bölgeye müfettiş atandı) ve ruhban, yıllık sinodlarda toplandı. Fakat belki de en önemli işbirliği, Johannes Brenz ile Württemberg düklerinininkiydi; çünkü Württemberg'de gelişmiş olan kilise idaresi sistemi, Almanya'daki pek çok Lutherci kilise için örnek teşkil etti. Burada da Reformasyon 1536'da bir teftiş ziyaretiyle ve sarayın idaresinde olan müfettişlerin ortaya çıkmasıyla başladı. Fakat yüzyılın ortasına gelindiğinde ayrı bir kilise yönetimi biçimi boy göstermişti. 1547'de kurulan idari organ, kilise meselelerini ele alacaktı: 1553'te bir kilise kurulu tesis edildi, yeni bir teftiş ziyareti talimatnamesi çıkarıldı, kilise hazinesi yaratıldı. Büyük Kilise Talimatnamesinde (1559) tüm bunlara kesin tanım getirildi. Belge, kilise kurulunun kadrosunu ve görevlerini, kilise yetkililerinin sorumluluklarını (hem seküler hem ruhani) belirtiyor, teftiş ziyaretlerini ve kilise hazinesini yönlendiriyordu. Kilise idaresi sisteminin zirvesinde Württemberg Dükü oturuyordu. Prens, kilise idaresiyle ilişkili tüm meselelerde en üst yetkiliydi. On altıncı yüzyılda yetkilerinin genişlemiş olmasının veçhelerinden biri buydu. Fakat kilisenin yönetimini eline geçirmiş olması, Avrupa tarihinde emsali olmayan bir yetki üstlenme ve yetki niteliği anlamına geliyordu.²²

Genel Protestan reform süreci büyük oranda, manastırların müsadere edilmesiyle yerel düzeyde sahneleniyordu. Yukarıda gördüğümüz üzere Alman prensler eskiden manastır yaşamına müdahale ederdi. Thüringen Prensi III. Wilhelm, on beşinci yüzyıl ortasında bir reform programı başlatmıştı. Sürecin yürütülmesi, seküler görevlilere düşüyordu. Fakat Wilhelm kilise kurumlarının hakkına ya da menfaatlerine asla meydan okumadı; aslında 1450 tarihli reform girişimi, papadan onay almıştı. Öte yandan Protestan prensler, manastırlarda reform yapmak değil, bunları dağıtıp lağvetmek istiyordu. Bunun için farklı bir yaklaşım gerekiyordu. Hessen'li Philipp, bu sorunu doğrudan ele alan ilk prenslerden biriydi. Köylüler Savaşı'nı bahane eden Philipp, beylikteki vakıf servetinin envanterinin çıkarılmasını buyurdu (Şubat 1525). Önemli belgeler dahil kilisenin değerli mallarına el kondu. Luther'in tavsiyesine kulak veren prens, vakıfları boşaltmak için zor kullanmadı: ruhban gitmekte ya da kalmakta özgüdü, kayıpları telafi edilecekti (hamilerinininki de) ve manastırlar ile

²² Joachim Wächter, "Das Verhältnis von Territorialgewalt und Kirche in Pommern nach Einführung der Reformation (1534/35)," *Jahrbuch der Gesellschaft für 22 Niedersächsische Kirchengeschichte* 86 (1988), s. 93-107; Estes, *Christian Magistrate and State Church*, s. 59-80; Martin Brecht, *Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Stuttgart, 1967), s. 23-39.

rahibe manastırları, ruhbanın hepsi ölene dek ayakta kalacaktı. Bir karar bildirisiyle (15 Ekim 1527) bu önlem yasalaştırılınca, Philipp, kurumları teftiş etmesi için seküler görevliler atarken, kalabalık manastırlar ve rahibe manastırları, bünyelerine evanjelik vaiz almak zorunda bırakıldı. Hessen prensi artık eski Katolik kurumlar üzerinde tam denetim kurmuştu: seküler yönetim sistemiyle bütünleştirildiler ve serveti ile gelirleri, saray hazinesine aktarıldı. Öbür hükümdarlar da benzer tepkiler verdi. Reformasyon, tüm Alman prenslere, kilise vakıflarını sahiplenme hakkı bahşetti ve bu, hem egemenliğin fevkalade genişlemesine hem de servet akışına yol açtı. Baden-Durlach hükümdarları için bunun anlamı, her manastıra seküler müfettiş yerleştirmek, parayı yeni kiliseye yönlendirmekti. Pfalz hükümdarları için anlamı, eski manastır başrahiplerini prenslik görevlisine, eski manastırları da yeni okullara dönüştürmekti. Württemberg düklerinin nazarındaki anlamı ise on dört büyük vakfın tam denetimini ele geçirmekti, ayrıca Tübingen Üniversitesi'nin en azından makul bir anatomi salonu edinmesi anlamına geliyordu bu.²³

Fakat on altıncı yüzyılın pek çok Protestan prensi açısından Reformasyonun nihai amacı, şüpheli ruhbanı kendi dinine geçirmek ya da can çekişen Katolik kurumları paraya tahvil etmek değildi. Reformasyon, Tanrı Kelamının potansiyelini yeryüzünde gerçekleştirme çabasıyla getirildi, bu da toplumun ve bireylerin *tamamen* ıslah edilmesi demekti. Dolayısıyla din, Almanya'da Protestan devletin gelişiminde merkezî öneme sahipti. Bunun tek sebebi, kamusal itikatin, devletin evrimleşen kimlik duygusu için fikrî bir çerçeve yaratması değil, toplumsal ve siyasi ilişkilerin dinamiğini, bu çağda, her konudan çok dinin sağlıyor oluşuydu. Tarihçiler, bu koşullara, mezhepleşme adıyla atıfta bulunur. Bu kavram, modern devletin gelişimi açısından din değişikliğinin ne kadar önemli olduğunu aktarıyor.²⁴ Bunun uygulanma derecesi hakkında farklı farklı kanaatler var, ama kavram, şüpheden muaf görünen iki iddiada bulunuyor: Birincisi, Reformasyonun gelmesi, tebanın inancı ve davranışı üzerinde denetimin artmasına yol açtı; ikincisi, dinî bölünmeler yeni bir dış iliş-

²³ Eckhart G. Franz, "Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation," *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 19 (1969), s. 147-73; Richard Cahill, "The Sequestration of the Hessian Monasteries," Kümin (ed.), *Reformations Old and New*, içinde, s. 39-56; Meinrad Schaab, "Territorialstaat und Kirchengut bis zum Dreißigjährigen Krieg: Die Sonderentwicklung in der Kurpfalz im Vergleich mit Baden und Württemberg," *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 138 (1990), s. 241-58.

²⁴ Wolfgang Reinhard, "Pressures Towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age," C. Scott Dixon (ed.), *The German Reformation: The Essential Readings* içinde, (Oxford, 1999), s. 172-92; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Münch. 1992).

kiler bağlamı doğurdu. İkisinin de Alman prensler açısından muazzam sonuçları vardı.

Hohenlohe Kilise Nizamı'nın (1553) açıkça belirttiği gibi, hükümdara bu görevin verilmesinin nedeni, "ortak barışı ve onur ile disiplini muhafaza etmekle yetinmemesi," aynı zamanda hakiki Hristiyan dinini de korumasıydı. Bu, On Emir'in tüm icaplarını yürürlüğe sokması, yani sadece barışı korumak değil, kendi yetki alanı içinde imanı da muhafaza etmek anlamına geliyordu. Hohenlohe Nizamı'nın kelimeleriyle söylemek gerekirse, "Tanrı'nın ismini ve Kelamını korumak," mümini, "saf ve sağlam öğretide ve doğru inançta hatadan esirgemek" prensin vazifesi idi. On altıncı yüzyılda Alman diyarında prensler, makul inancın tabiatını, kilise nizamlarında, seküler fermanlarda, eğitim programlarında tanımlıyordu. Örneğin Brandenburg-Ansbachlı Georg, Johannes Brenz'e, Brandenburg-Nürnberg Kilise Nizamı'nın (1533) derlenmesinde Nürnberg'li Andreas Osiander'in yanında çalışma yetkisi verdi. Nizam yayımlandığında, tüm ruhban ve cemaat üyeleri, bu Lutherci iman beyanına uymakla yükümlüydü. Nizam kiliselerin içine sokuldu, okullarda öğretildi ve Osiander'in ilmi hali (nizamın ek kısmında bulunuyordu), çocukların beynini yıkamak için kullanıldı. Bu sayede markgraf, uyruklarının neye inanacağını buyurmuş oluyordu; tüm öteki dinler (Katoliklik, Anabaptizm, Kalvencilik) aforoz edildi. İşin özünde, Ansbach örneğinin gösterdiği üzere, Protestan prens piskopos gibi davranıyor, insanların neye inanacağını, bu dine hangi usulle inanacaklarını yasa marifetiyle belirliyordu. Württemberg'den Pomeranya'ya, Albertine Saksonyası'na, Ren Pfalz'a kadar Almanya'nın tüm Protestan topraklarında kilisenin doğası böyleydi. Reformasyon eskiden egemenlere, uyruklarının eylemlerini zapt etme hakkı verirken artık düşüncelerini de zapt etme hakkını tanıyordu.²⁵

Hessen'li Philipp her ne kadar Tanrı'nın yasalarının muhafızı olma görevini diğer görevleri arasında daha fazla vurgulasa da, 1526 Kilise Nizamı'nda benzer hak iddialarında bulundu; ama yine de Philipp'in gözünde "onurlu, disiplinli Hristiyan yaşamını, Hristiyan birliğini güvende tutmak, ahlaki yükseltmek, ortak varlığı korumak," bir hükümdarın birinci vazifesi idi. Nasıl prens, hakiki imanın vaaz edilmesini güvence altına almak zorundaydı, Tanrı tarafından, barışı, ortak refahı, yeryüzünde Hristiyan tutumunu korumakla da görevlendirilmişti. Seküler makamlar daima, tebalarını terbiye etmekle yükümlüydü, ama artık prens, Tanrı'nın yeryüzündeki kilisesinin muhafızı olduğuna göre, sorunluluklarının yelpazesi ve menzili genişlemişti. Ashında prensi tüm dünyevi kararlarda

²⁵ Emil Sehling (ed.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* (Tübingen, 1977), 15 (Württemberg I), s. 55-6; Dixon, *The Reformation and Rural Society*, s. 47-54, 143-62.

son söz sahibi kılan fikir, Protestan kilisesinin dokusuna işlenmişti. Örneğin Zweibrücken'de Reformasyon, bütünüyle yeni bir ahlak denetimi sistemine can verdi. Reformasyonun yürürlüğe girmesi, 1539'dan 1544'e dek süren teftiş ziyaretleriyle başladı. Bunlar, cemaat üyelerinin tutumunu doğrudan dükün kıdemli yetkililerine (şansölye, konsil üyesi ve müfettiş) açtı. Ziyaret komisyonuna, kilise cemaati yaşamının tüm yönlerini incelemesi (evliliklerden okulların durumuna, halk kültürünün tabiatına kadar), tüm şüpheli vakaları bölge yetkililerine bildirmesi buyrulmuştu. 1557'de Şansölye Ulrich Sitzinger'in papaz Cunmann Flinsbach'la birlikte çalışıp "ilahi yasaları zedelemeyecek şekilde" seküler meselelere güvenliği sağlamak üzere tasarlanmış bir kilise talimatnamesi hazırlaması sayesinde, uygulama yasaya dönüştü. Bir yıl sonra evlilik mahkemesi kuruldu, bunun ardından bir kilise kurulu geldi. İkisinin de kadrosunu ruhban ve seküler görevliler dolduruyordu ve iki kurum da seküler ve ruhani talimatnamelerin uygulanmasında bölgesel mahkemelere yardımcı oldu.²⁶ Kilise yönetimi ve dünyevi yönetim kaynaşmış, cemaat üyelerinin düşüncelerini, davranışlarını terbiye etme görevinde birleşmişti. Bu iş bütün Protestan Almanya'da öyle bir ölçekte meydana geldi ki günümüzde tarihçiler, on altıncı yüzyılda toplumsal disiplin uygulamalarının artışından bahseder. Reformasyon, bölgesel prenslerin, tebarı üzerinde daha büyük denetim kurmalarını mümkün kılmıştı.

Son olarak, mezhep bölünmesinin, imparatorlukta iktidar siyasetinin genel çerçevesini nasıl etkilediğini unutmamalıyız. Evanjelik hareket 1523'te Hessen'de kök salarken, Balhorn'da bir grup köylü, prens Philipp'e yazdıkları mektupta, "hükümdar lütfunuz, bizim papamız ve imparatorumuz olsun" yemini ediyordu. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu değerlendirme, hakikatten çok uzak değildi. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Protestan prensleri, kendi topraklarında (papa gibi değilse bile) piskopos gibiydiler. Kilise, devletin bir inşasıydı; prenslik yönetiminin aygıtlarından biriydi. Prens, tebasının imanını belirliyordu; ayrıca bir zamanlar piskoposlukların ilahi yükümlülüğü gibi, Hristiyan imanının muhafaza edilmesini sağlama almak da prensin ilahi yükümlülüğüydü. Dahası prens, Tanrı'nın izzetini savunması için göreve getirilmişti. Dolayısıyla günahkârları cezalandırmalı, iyileri korumalıydı (Romalıları Mektup 13:1-4). Piskopos unvanını taşımasa da, prens, kendi topraklarında piskopostu. Balhorn köylüleri, prensi imparatora benzetirken hakikatten çok da sapmış değillerdi. Alman imparatorların bir zamanlar sahip olduğu

²⁶ Sehling (ed.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* (Tübingen, 1965), 8 (Hessen I), s. 55-6; Konersmann, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, s. 154-212.

yetkilerin yanına yaklaşamasa bile, ortaçağdaki seleflerine kıyasla onu çok daha güçlü kılan yeni bir egemenlik niteliğine sahipti. Dahası uluslararası ilişkilerin değişen ortamı, prensin, imparatorlukla ilgili olarak düşünce üretmesini mümkün kıldı. Protestan prens şimdi yeni bir siyasi dinamik yakalamış, on altıncı yüzyılın dinî bölünmelerinin yarattığı Avrupa iktidar siyasetinin seçkin kişileri arasına girmişti. Artık Alman hükümdarlar, zeamet olarak verilmiş eyaletlerin ve imparatorluk kentlerinin ismi var cismi yok bir federasyonunun üyeleri değil, dinî inanç zemininde ittifak kurmuş, bölünmüş ve dönüşmüş bir Avrupa devlet sisteminin üyeleri idi.²⁷ On altıncı yüzyılda yeni bir siyasi dinamizm ortaya çıktı. Bu dinamizm, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bölgesel egemenlerinin, batı Avrupa'nın uluslararası işlerinde önde gelen bir mevkie kavuşmasını sağladı. Alman prenslerin on altıncı yüzyılda tecrübe ettiği nice müthiş değişiklik gibi bu da Reformasyonun can verdiği bir dönüşümdü.

Teşekkür

Yorumlarından ve düzeltmelerinden ötürü Anita Traninger'e ve Hillay Zmora'ya teşekkürü borç bilirim.

İlave Okuma Listesi

Almanya'da prenslerin Reformasyonu henüz İngilizcede genel bir çalışmada ele alınmamıştır. Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (4 cilt; Oxford, 1996) ve Mark Greengrass, *The European Reformation, c. 1500-1618* (Londra, 1998) kitapları, temel bilgiler içeren yakın tarihli kaynak eserlerdir, ama bu konuda kapsamlı bir anlatı yoktur.

Almanya'nın geç ortaçağ dönemine ilişkin genel incelemeler arasında şunlar var: Michael Hughes, *Early Modern Germany, 1477-1806* (Londra, 1992) ve F. R. H. Du Boulay, *Germany in the Later Middle Ages* (Londra, 1983). Prenslerin egemenliği, J. A. F. Thomson, *Popes and Princes, 1417-1517: Politics and Piety in the Late Medieval Church* (Londra, 1980) kitabında ele alınıyor, Otto Brunner, *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria* (Philadelphia, 1992) kitabında titiz çözümlemelerle birlikte işleniyor. Brunner'ın yorumu şu kitapta tekrar

²⁷ Heinz Schilling, "Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit," Guggisberg ve Krodol (ed.), *Die Reformation 27 in Deutschland und Europa*, içinde, s. 591-613; Heinz Schilling, "Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit," Bernhard Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität* (Frankfurt, 1996) içinde, s. 192-252.

inceleniyor: Hillay Zmora, *State and Nobility in Early Modern Germany: The Knightly Feud in Franconia, 1440-1567* (Cambridge, 1997). Almanya'da geç ortaçağda prenslik yönetiminin daha ayrıntılı incelemeleri için bkz. H. J. Cohn, *The Government of the Rhine Palatinate in the Fifteenth Century* (Oxford, 1965) ve F. L. Carsten, *Princes and Parliaments in Germany from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (Oxford, 1963). Ayrıca Stievertmann'ın, Moraw'ın, Press'in makalelerine bkz. Ronald D. Asch ve Adolf M. Birke (ed.), *Princes, Patronage and the Nobility: The Court at the Beginning of the Modern Age, c. 1350-1650* (Londra, 1991) içinde.

Lutherci reform hareketi ile Alman prenslik devletinin ilişkisi için şu makale derlemelerine bkz. James D. Tracy (ed.), *Luther and the Modern State in Germany* (Kirkville, 1986); James Martin Estes, *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Londra, 1982); Hans J. Hillerbrand, *Landgrave Philip of Hesse, 1504-1567* (Londra, 1967); ve G. G. Krodel, "State and Church in Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1524-1526," *Studies in Medieval and Renaissance History* 5 (1968), s. 141-213. Almanya'da Lutherci kilisenin temel gelişimine ilişkin hoş bir tanıtım için bkz. Irmgard Höss, "The Lutheran Church of the Reformation: Problems of its Organization and Formation," L. P. Buck ve J. W. Zophy (ed.), *The Social History of the Reformation* (Columbus, 1972) içinde, s. 317-39. İkinci Reformasyonun Reform kilisesine dair bir münazara için bkz. Henry J. Cohn, "The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622," Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism 1541-1715* (Oxford, 1985) içinde, s. 135-65, ve Bodo Nischan, *Prince, People and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* (Philadelphia, 1994).

Reformasyonun, prenslik yönetiminin niteliği üzerindeki etkisine ilişkin farklı yaklaşımlar için bkz. Thomas Robisheaux, *Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany* (Cambridge, 1989); C. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603* (Cambridge, 1996); P. S. Fichtner, *Protestantism and Primogeniture in Early Modern Germany* (Londra, 1989). Dinî değişikliklerin, Alman devletinin gelişimi üzerindeki etkisi dahil uzun soluklu sonuçları için: Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia* (Cambridge, 1983); R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750* (Londra, 1989); Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society* (Leiden, 1992); G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982); ayrıca van Dülmen ile Reinhard'ın şu kitaptaki makaleleri: C. Scott Dixon, *The German Reformation: The Essential Readings* (Oxford, 1999).

Kısm III

ALMANYA DIŞINDA REFORMASYON

İsviçre

Mark Taplin

On altıncı yüzyıl Avrupası, birbirine rakip ve birbiriyle örtüşen yetki alanlarından; monarşinin, aristokrasinin, kilisenin ve kentin yetki alanlarından oluşan bir yamalıbohça sunuyor. Buna rağmen günümüzün Reformasyon çalışmalarında hâlâ hâkim olan unsur, erken modern dönemin koşullarına kıyasla yirminci yüzyılın siyasi ve toplumsal koşullarını yansıtan ve temelde “ulusal” olan bir yaklaşımdır. Yine de İngiliz Reformasyonundan, Alman Reformasyonundan vesaire bahsediyoruz. Fakat artık çoğu akademisyen, bu tür ifadelerin, Reformasyon anlayışımızı çarpıtabileceğini kabul ediyor. Reformcuların fikirlerinin nasıl karşılandığını, yeni dinî düzenin nasıl yürürlüğe sokulduğunu belirleyen, çoğunlukla yerel kaygılar ve koşullardı. Bunun en bariz olduğu yer, modern İsviçre’yi oluşturan topraklardı. On altıncı yüzyıl İsviçre Konfederasyonu yani *Eidgenossenschaft*, devlet değil, egemen bölgelerin sürekli evrimleşen gevşek bir ittifakıydı. Dinî meselelerde son söz, *ius reformandi*, Konfederasyonun federal kuruluşuna (Diet) değil, üye eyaletlere, hatta daha aşağı düzeyde yerel topluluklara ve kilise cemaatlerine (*Gemeinden*) düşüyordu. Tek bir İsviçre reform modeli yoktu: 1525’ten itibaren İsviçre’de beliriveren Protestan kiliselerin birtakım özellikleri ortaktı, ama örgütlenme, hatta teolojik bakımdan çoğunlukla kendi başlarına hareket ediyorlardı.

Nispeten kısa süre öncesine dek İsviçre Protestanlığının çeşitliliği, tarihyazımında gözden kaybolmaya yüz tutmuştu, çünkü insanları etkileyen Huldrych Zwingli’ye ve Zürih’te meydana gelmesine yardım ettiği din devrimine odaklanılıyordu. Zwingli’nin hem teolog hem devlet adamı sıfatıyla katkısı hiç şüphesiz muazzamdı, ama İsviçre Reform Konfederasyonuna ilişkin merkeziyetçi görüşü (bu görüş sadece Zürih’te benimsendi), onun Ekim 1531’de Kappel Savaşı’nda can vermesiyle birlikte sona erdi. Günümüzde İsviçre Reformasyonu üzerine çalışanların görevlerinden biri, hem coğrafi hem kronolojik düzlemde bakış açımızı genişletmektir. Birincisi, Zürih Reformasyonunu, *bütün* İsviçre’deki farklı dinî değişim örüntüleri bağlamına yerleştirmek, ikincisi de 1520’lerin hum-

malı mezhep siyasetinin ötesine, 1531'den sonraki on yıllara, İsviçre'nin "uzun Reformasyonu"na bakmaktır.

İsviçre Konfederasyonu

Yalnızca Uri'den, Schwyz'den, Unterwalden'den oluşan ilk İsviçre Konfederasyonu, İsviçre içlerindeki hâkimiyetini pekiştirmeye kalkışan Habsburglara cevaben on üçüncü yüzyılın sonunda şekillendi. Fakat 1350'lerin sonuna dek ciddi bir önem taşııymıyordu. O tarihte Bern, Züriç, Luzern, Zug şehir devletleri, kırsal Glarus'un yanı sıra, ilk konfedere devletlerle bir dizi ittifak kurdular. Konfederasyonun gelişimi on beşinci yüzyılın ilk dilimi sırasında daha fazla ivmelendi. O dönemde İsviçre devletlerinin ortak askeri eylemleri, Eschental ile Aargau gibi bölgelerin üzerinde denetim kurmalarını sağladı. Bu "ortak beyliklerin" (*Gemeine Herrschaften*) müsterek idaresi, müttefiklerin düzenli olarak birbirlerine danışmasını gerektiriyordu. Bu iş zamanla, İsviçre Dieti'nin (*Tagsatzungen*) toplantıları sıfatıyla resmîyet kazandı. İsviçrelilerin askeri kuvveti korkutucu bir nam salmaya başladıkça, on beşinci yüzyılın geri kalanında, özellikle 1470'lerde Cesur Charles'a karşı Burgonya Savaşları'nda ve yirmi yıl sonra Svabya Savaşı'nda Konfederasyonun denetimi altındaki bölge genişledi.

Konfederasyonun başarısı, komşu devletleri, kendi safına katılmaya teşvik etti. 1481'de Solothurn ve Fribourg tam üye kabul edildiler. Bunları Basel, Schaffhausen (1501) ve Appenzell (1513) izledi. İsviçreli kimliği duygusu da belirmeye başlamıştı. On beşinci yüzyılın ilk yarısından itibaren "Schweizer" [İsviçreli] adı –aslında sadece Schwyz sakinlerini tanımlıyordu– yabancılar tarafından bütün İsviçre için kullanılmaya başladı. Her ne kadar Konfederasyon üyeleri, hem Uri gibi kırsal birlikleri hem de Bern gibi şehir-devletleri içerse de, bir akademisyene göre bunların hepsinin ortak bir "köylü ideolojisi" vardı. Bu ideoloji, Wilhelm Tell ve Rütli yemininin kurucu mitlerinde ifade buluyordu. Heinrich Brennwald gibi vatansever hümanistler, İsviçrelilerin kadim Helvet halkından geldiğini savunuyor, bu esnada onları hem asıl Almanlardan hem de Latin dili konuşan "Welschen"den (Fransızca konuşan kesimden) ayırıyordu.¹ Kendine dair bu yeni farkındalık, Konfederasyonun, imparatorluk içinde değişmekte olan statüsünü yansıtıyordu. 1490'ların Svabya Savaşı, İsviçre Almanyası ile güneybatı Almanya arasındaki geleneksel bağları koparmada mesafe kat etmişti. Bu çatışmayı Eylül 1499'da sona erdiren Basel antlaşmasının, Konfederasyonu, İmparatorluk Adalet Divanının (*Reichskammergericht*) kapsamından çıkarması ve imparatorluk yönetiminde reform yapılmasını iste-

U. Irt. Ref., *Mythos Schweiz: Identität-Nation-Geschichte 1291-1991* (Zürich, 1991), s. 42.

Resim 10.1 1519'da İsviçre Konfederasyonu. (Cambridge Üniversitesi Yayınları)

yen I. Maximilian'ın tekliflerinin dışında tutulmasını sağlaması önemlidir.

Bununla birlikte Konfederasyon içinde merkezîyetçi itkiler, üyele-
rinin tikelciliği tarafından denetim altında tutuluyordu. Örneğin sekiz
alte Orte (ilk devletler), kendileri ile on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda
katılmış devletler arasındaki yasal ayrımı sürdürmeye kararlıydı. Basel
1501'de Konfederasyona, gelecekte bir dış güçle savaşa başlamadan önce
yeni müttefiklerinin rızasını alma koşuluyla girdi. *Alte Orte* bu tür düşük
seviyeli koşullarda yeni üye alma konusunda giderek daha az istekli olu-
yordu. Bu, "ilişkili kantonlar" (*zugewandte Orte*) tabir edilen bir grubun
ortaya çıkmasına yol açtı. Bunlar, Diet'te yer alsa da oy kullanma hakkına
sahip değildi. En önemlileri, Raetia Bağımsız Kantonu (Graubünden), Va-
lais, Sankt Gallen şehri ve manastırı, Svabya imparatorluk şehirleri Rott-
weil ve Mühlhausen'di. *Alte Orte*'nin kendi arasındaki ilişkiler çoğunluk-
la gergindi. Daha kalabalık bir nüfusa sahip şehir-devletler olan Zürich,
Bern, Luzern, Konfederasyon içindeki konumlarını güçlendirmeye heves-
liydi, ama İsviçre'nin iç kısımlarındaki kurucu üyelerin şiddetli direni-
şiyle karşılaştılar. 1481'de kırsal kantonlar ile kent devletleri arasında az
daha savaş çıkıyordu; Stanser Verkommnis (Stans Antlaşması) sayesinde
kıl payı kurtuldular. Tek tek kantonlar arası ilişkiler, işbirliği kadar rekab-
bet üzerine de kuruluydu. Kantonların stratejik menfaatleri sık sık çatı-
şıyordu. Örneğin Schwyz ve Glarus, Zürich'in kuzeydoğu İsviçre'yle ilgili
emellerinden şüphe ediyordu. Rakiplerinin, soyu tükenen Toggenburg ha-
nedanın mülklerini ilhak etmesini engellemek amacıyla 1430'larda bir
araya geldiler. Geç ortaçağ dönemi boyunca tek tek kantonların çıkarları,
esasen bu çıkarları kollamanın aracı olarak görülen Konfederasyona bağ-
lılıklarının önüne geçiyordu. Her şeyin ötesinde Konfederasyon, güvenli
bir çerçeve temin ediyordu. Kantonlar bu çerçeveden hareketle kendi ba-
şına genişlemeci ve merkezîyetçi siyasetler güdebiliyordu: Bern ve Zürich
bunun en güzel örnekleridir.

İsviçre Kilisesi

İsviçre Konfederasyonu, on altıncı yüzyılın başına gelindiğinde ken-
dini ayrı bir siyasi varlık olarak tesis etmiş olabilir, ama bu gelişimle pa-
ralel olarak İsviçre kilisesinin ortaya çıkışından bahsedilemez. Almanca
konuşulan İsviçre topraklarının çoğunluğu, genişleyen Konstanz pisko-
posluk bölgesinin bir kısmını oluşturuyordu; bu piskoposluk, güneybatı
Almanya'da büyük bir alanı da kapsıyordu. Graubünden, Chur Piskopo-
sunun yetki alanına girerken, batıda Sion, Lozan, Basel piskoposlukları
vardı. Graubünden (bir ölçüye kadar) ve Valais haricinde siyasi sınırlar

ve kilise sınırları nadiren uyuşuyor, etkili bir piskoposluk yönetimi kurulmasını güçleştiriyordu. Pek çok alanda ruhbanın eğitim standardı ve ahlaki tutumu, kilise kanununun gereklerini karşılamıyordu. Çoğu cemaat papazı, evlilik benzeri daimi bir düzenleme içinde yaşıyordu. Konstanz Piskoposları Basel Konsili'nin (1441-1443) ardından peş peşe ruhban sinodları topladılar, suiistimallerin düzeltilmesi için buyruk çıkardılar, yöre başpapazlarının disiplin yetkilerini güçlendirdiler ve böylece kendi piskoposluk bölgeleri içinde durumu iyileştirmeye çalıştılar.² Piskopos Aimon de Montfaucon Lozan'da piskoposluk bölgesi sinodu anayasası hazırladı, 1493'te yeni Katolik dua kitabını çıkardı.

Ne var ki bu tür girişimlerin uzun süreli etkileri çok küçüktü; çünkü piskoposlar, bunları yürürlüğe sokacak mali kaynaktan yoksundu; üstelik İsviçre'nin pek çok köşesinde seküler makamlar, piskoposların konumunu daha da zayıflatma etkisine sahip çok farklı bir reform yapma niyetindeydi. Güneybatı Almanya şehirlerindeki muadilleri gibi Zürih'in, Bern'in ve başka İsviçre kentlerinin yöneticileri, yöre ruhbanı dahil vatandaşlarının dinî hayatını doğrudan denetim altına almaya uğraşıyordu. Bu gayret, ruhbanın hukuki ve mali dokunulmazlıklarına saldırıyı, ayrıca piskoposluk mahkemelerini ortadan kaldırma girişimlerini içeriyordu. Daha 1304'te Zürih'te ruhbanı ve sıradan halkı içeren suç davalarını ele alması için *Pfaffengericht* (papazlar mahkemesi) kurulmuştu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde kilise atamaları büyük ölçüde sivil makamların denetimindeydi; hatta evlilik uyuşmazlıkları artık otomatikman piskoposa gönderilmiyordu. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllar boyunca piskoposluk otoritesi düzenli olarak İsviçre içlerinin kırsalına geri çekildi. Konfederasyon üyeleri, kilisenin aforoz ve dinî görevlerden men etme yetkisinin suiistimallerine ilişkin algıya cevaben, piskoposun Konstanz'daki mahkemesinin yetki alanına tabi olan mntıkaları azaltına peşindeydi. Örneğin Schwyz'deki Hanımımız Manastırı, piskoposluk ile yöre sakinleri arasındaki tüm ihtilafları, piskoposluk mahkemesinin değil kıdemli sulh yargıcı (*Ammann*) ile seküler yargıç kürsüsünün çözüme kavuşturmasına razı edildi.³

Bu tür faaliyetler birleşip bir "ön-Reformasyon" şeklini almıyordu. Tersine, piskoposların makul bir papazlık hizmeti sunamaması olarak algılanan duruma sıradan halkın verdiği bir tepkiydi. Yerel yöneticiler ve

² K. Maier, "Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit," *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 5 (1986), s. 53-70.

³ P. Blickle, "Rechtsautonomie durch Kirchenkritik: Die Eidgenossen wehren sich gegen Bann und Interdikt," B. Bietenhard (ed.), *Ansichten der Rechten Ordnung: Bilder über Normen und Normenverletzungen in der Geschichte* (Bern, 1991) içinde, s. 99-112 (105).

topluluklar, ruhbanın seküler mahkemelere hesap vermesini sağlayarak ya da kilise cemaatlerine ruhban atama hakkı elde ederek (on beşinci yüzyılda bütün İsviçre’de görüldüğü gibi), sorunun giderilmesini umuyordu. Kiliseden beklentileri hâlâ tamamen gelenekseldi. Sakramentlerin yararlarına ve doğru yapılmasına, ayrıca ölümler için Missa ayini düzenleme şartına vurgu yapılıyordu. Geleneksel Katolik ibadetinin düşüşte olduğuna dair bir emare yoktu; aslında durum tam tersiydi. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında İsviçre’de devlet hamiliğinde kilise inşası hız kazandı, mevcut yapılar iyileştirildi. Bunlar çoğunlukla sıradan halkın bağışlarıyla finanse ediliyordu. Reformasyonun arifesinde, yalnızca 4500 nüfusuyla Bern, en az yetmiş altara sahip olmakla övünüyoru.⁴ Schwyz’de, Einsiedeln’deki Bakire Meryem türbesi ve Bern civarındaki Aziz Beatus kabri gibi hac merkezleri zenginleşmeye devam ediyordu. Örneğin 12 Haziran 1439’da Basel’in 1000 sakini, şehirlerinin başına bela olan salgının sona ermesi için dua etmek üzere Einsiedeln’e toplu hac seferi düzenledi.⁵

Fakat kitlelerin geleneksel dindarlığının yanı sıra, Hristiyan hümanist ideallerin derinden etkilendiği bir okuryazar kültürü belirliyordu. O kültürün İsviçre’de öne çıkan merkezi Basel’di. On beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, yetmişli aşkın matbaa barındıran bir yayıncılık endüstrisi merkezine döndü.⁶ Üretimlerinin önemli kısmını Kitabı Mukaddes baskıları ve kilise babalarının eserleri oluşturuyordu. Basel’in uluslararası görünürlüğü daha sonra, matbaacılarından biri olan Johannes Froben’in Erasmus’la ilişkisi sayesinde yükseldi. Erasmus, İsviçre’de çabucak kendine coşkulu müritler buldu. Bunlar arasında, ileride Reformasyona muhalefet edecek isimler vardı, örneğin imparatorluk saray şairi Heinrich Loriti (Glaeran adıyla tanınır), fakat İsviçre’nin önde gelen pek çok reformcusunu da içeriyordu: Sankt Gallen’den Joachim Vadian, Luzernli Oswald Myconius, elbette Huldrych Zwingli.

Zwingli ve Zürih

Zwingli 1 Ocak 1484’te Toggenburg’un Wildhaus köyünde doğdu. Doğduğu toprakların siyasi statüsü, İsviçre standartlarında bile kendine özgüydü. Sankt Gallen Başrahibinin yönetimine tabi olsa da, Toggenburg sakinleri aynı zamanda Schwyz’le ve Glarus’la resmen müttefikti; bu nedenle kendilerini dolaylı olarak İsviçre Konfederasyonu üyesi sayıyorlardı. Zwingli’nin, açıkça ayrı bir kimlikten mahrum, ama konfederasyon

⁴ K. Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte* (Bern, 1958), s. 18.

⁵ A. Hauser, *Was für ein Leben: Schweizer Alltag vom 15. bis 18. Jahrhundert* (Zürich, 1988), s. 122.

⁶ H. Guggisberg, *Basel in the Sixteenth Century: Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation* (St Louis, 1982), s. 10.

idealine bağlı bir bölgeden çıkmış olması, sonrasında bütün İsviçre'yi kapsamayı başaramayan bir Reformasyonu tasvip etmekteki gönülsüzlüğünün sebebi olabilir.⁷

Zwingli, Weesen'de cemaat papazı olan amcasından ilk eğitimi aldı, Basel'de ve Bern'de Latince okullarına devam etti, ardından Viyana Üniversitesi'ne kaydoldu. Eğitimi tamamlamak için 1502'de Basel'e döndü. Dört yıl sonra Glarus'ta cemaat papazı olarak atandı. Basel Üniversitesi muhafazakârların kalesiydi, ama Zwingli'nin öğretmenlerinden ikisi, Thomas Wittenbach ve litürji yanlısı Ulrich Surgent, hümanist akımlardan etkilenmişlerdi. Bu ilgilerini, talebelerine aktarmış olabilirler. Zwingli, Glarus'ta geçirdiği dönemde kesinlikle İsviçre hümanizminin yol göstericisi olarak ortaya çıktı. 1513'te Yunanca öğrenmeye başladı, kendini kilise babalarını özellikle de Origenes'i ve Hieronymus'u araştırmaya adanmıştı. 1516 civarında Glarean, Zwingli'yi Erasmus'un eserleriyle tanıştırdı. İleride Zwingli bu anın, kilise reformu davasına geçişinde önemli bir nokta olduğunu söyleyecekti. Fakat Zwingli'nin Erasmusçuluğu en başta Roma kilisesine sadakatini baltalamadı. 1518'in ikinci yarısında Zürih'teki Grossminster'de maaşlı rahip (*Leutpriester*) seçilmesi büyük ölçüde, Sion Piskoposu Kardinal Matthias Schiner'in bağlısı olmasına, dolayısıyla o dönemde Zürih'te hakim olan papacı cephenin taraftarı olmasına yorulabilir.⁸ Zürih'teki ilk yıllarında Zwingli'nin tipik Erasmusçu damarda vaaz verdiği görülür. Ateş gücünü, halk Katolikliğinin "batıl inanç" tarafına yoğunlaştırıyordu. Ayrıca kutsal kitabın sürekli olarak yorumlanması lehine geleneksel Kitabı Mukaddes pasajlarından vazgeçmesi ünlüdür. Pek çok hümanist gibi Zwingli de en başta "Luther meselesini," skolastik tutucular ile yeni öğretinin destekçileri arasında süregiden kavgayla ilişkili sıradan bir hadise sayıyordu. Fakat 1520-1522 döneminde bir ara, 'sadece iman' yoluyla aklanma ve *sola scriptura* gibi kilit evanjelik ilkeleri kabul etti. Zwingli'yi araştıran akademisyenler, bu içgörülere Luther'in eserlerini okuyarak mı, yoksa daha sonra iddia ettiği gibi kendi başına mı ulaştığını uzun süre tartışmışlardır. Bu sorunun tam cevabını bulmak düşük bir ihtimal; ben de burada kurcalamaya niyetli değilim.⁹ Ancak Luther'in itirazı ile papalığın buna tepkisinin, kilisede temelden reform yapılması gerektiğini düşünen Zwingli'nin kanaatini pekiştirdiğini kesinlikle söyleyebiliriz.

⁷ E. Kobelt, *Die Bedeutung der Eidgenossenschaft für Huldrych Zwingli* (Zürich, 1970), s. 7.

^{*} Grossmünster Zühri'te, Limmat nehri kıyılarındaki Protestan kilisesi –çn.

⁸ J. Stayer, "Zwingli before Zurich: Humanist Reformer and Papal Partisan," *Archiv für Reformationsgeschichte* 72 (1981), s. 55-68.

⁹ Bu tartışma şu eserde özetleniyor: U. Gäbler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work* (Edinburgh, 1987), s. 45-9.

Zwingli'nin kamuoyunda reformcu sıfatıyla belirmesini hızlandıran olay, 1522'de Paskalyadan önceki uzun perhizde arkadaşı matbaacı Christoph Froschauer'in evinde meydana gelen oruç bozma hadisesiydi. Zwingli, bu "Wurstessen"de (sosis yeme) bulunmuş, ama katılmamıştı. Ne var ki, Konstanz Piskoposunun yanı sıra öfkeli vatandaşlar, kabahatlilerin cezalandırılması için şehir konseyine çağrı yaptığında, Zwingli, "Gıda Tercihi ve Özgürlüğü Üstüne" başlıkla vaazıyla oruç bozan insanların eylemlerine açık destek verdi. Bundan kısa bir süre sonra piskoposa, ruhbanın zorunlu evlenme yasağını sona erdirmeye talebiyle bir dilekçe sundu. Zwingli 1522'nin sonuna doğru gizlice evlenerek bu yasağı bizzat çiğnedi.

Zwingli'nin faaliyetleri Zürich içinde hem Grossmünster'in tutucu din adamlarından hem de şehir konseyinden kayda değer direnişle karşılandı. Bu aşamada sivil makamların telaşı öncelikle düzeni ve dinî birliği yeniden tesis etmektir. Bu düşünceyle 29 Ocak 1523'te münazara çağrısı yaptılar. Zwingli'nin burada verdiği vaazları savunması gerekiyordu. Şehir meclisinin kararının önemi hemen anlaşılmadı; bu karar, kent idaresinin, geç ortaçağda bütün İsviçre'de görülen genel eğilime uygun olarak, Zürich'te kilise üzerindeki yetkilerinin daha da genişlemesi olarak görülebilir. Roma hiyerarşisinden kopuşa kesinlikle niyet edilmemişti: "İlk Zürich münazarasında" Konstanz Piskoposunu büyük bir heyet temsil etti. Fakat geriye dönüp baktığımızda, Zürich yönetiminin, başarılı bir Reformasyonun koşullarını yaratmak için elzem bir adım attığı, doktrin ve ibadet meselelerinde kendini fiilen hakem belirlediği görülebilir. İster kasten ister kasıtsız olsun, münazarayı, ilim tartışması forumu olmaktan çıkarıp dinî değişikliğin hayata geçirilmesinin mekanizmasına dönüştürdü.

Münazarayı takiben Zürich meclisi, Zwingli'nin savunduğu kutsal kitap vaaz etme ilkesine resmî onay verdi. Bu hamle, Zürich'i henüz Zwingli'nin reform programına bağlamamıştı. Fakat evanjelik kampanya için ona manevra alanı kazandı. Zürich halkı, 1523 yılı boyunca reform destekçileri ve karşıtları olarak kutuplaşmaya başladı. Tartışma şimdiden kutsal kitap ilkesinden çıkıp tasvirlerin tapınma amacıyla kullanımı ve Missa ayini gibi tehlike potansiyeli taşıyan meselelere varmıştı. Meclis bir kez daha münazara vasıtasıyla fikir birliği tesis etme peşine düştü (26-28 Ekim 1523). Bu münazara, Zwingli ile öteki evanjeliklerin talep ettiği temel ibadet reformunu yapamadı: Bir süre daha Missa ayini geleneksel biçimiyle yapılacak, tasvirler yerinde kalacaktı. Fakat ikinci Zürich münazarasından kesin sonuç çıkmayışı, rüzgârın Zwingli lehine dönmüş olduğunu gizleyemez. 1524'ün başından itibaren şehirde halkın Katolikliğe bağlılığı, çökme emareleri sergilemeye başlarken, Zürich kır-

salında Höngg'de ve Zollikon'da tasvirlerin kırıldığı bildiriliyordu. Meclis 15 Haziran'da, aşağıdan gelen baskının artmasıyla birlikte, şehir kiliselerinden tüm tasvirlerin kaldırılmasını buyurdu. Bu hamlenin ardından, Aralık'ta şehrin manastırlarının sekülerleştirilmesi geldi; ama Missa ayınınin kaldırılması, ertesi yılın Haziranına kadar bekleyecekti.

Geçmişe dönüp baktığımızda, Zürich'te Reformasyonun zaferinin bir parça kaçınılmaz olduğunu görmek kolaydır; çünkü görece hızlı bir şekilde kotarıldı. Aslında Zwingli, ileri sürdüğü reformlara muhalefeti etkisiz kılmak için bütün bu süreç boyunca ihtiyatlı ilerlemek zorundaydı. Örneğin en başta, efsaristiya sakramentinin yerine tamamen reformdan geçmiş Missa ayinini koymaktansa, liturjide sadece sınırlı değişiklik yapılmasını önerdi. Reformcular, *Konstaffel* adıyla bilinen aristokrat loncasında ve Zürich'in Küçük Meclisinde olmak üzere pek çok güçlü muhalifi olduğunun farkındaydı. Gündelik idari işlerin çoğuna bu komite bakıyordu. Bunun yanı sıra Zwingli'nin, Zürich'i 1521'de İsviçre ile Fransa arasında yapılan paralı asker ittifakını reddetmeye ikna etmede oynadığı rol, şehir içinde Fransızperver cephenin hoşuna gitmemişti. Öte yandan reformcu, vaazları sayesinde Zürich halkının ve zanaat loncalarının gözdesiydi. Bu kesimlerin temsilcileri, büyük Zürich meclisinde (*Grosser Rat*) sayıca üstündü. 1520'lerin ilk yarısında kilit sivil makamlar *Burgermeister* ve *Obristmeister*, evanjelizm sempatizanlarının elindeydi. Dinî meselelerde konseye tavsiye vermek üzere atanan komisyonlardan gelenekçilerin dışlanması sağlanabiliyorlardı. Buna rağmen, (Katolik) kronikçi Gerold Edlibach'a göre, Missa ayininin kaldırılması için elzem oylamada çoğunluk, meclisin, az kişinin katıldığı bir gece oturumunda kıl payı elde edildi.¹⁰ Bizzat Zwingli, başlattığı reformların, dış Katolik güçlerle işbirliği içindeki Zürichli muhalifleri tarafından geri alınacağından uzun süre korkmuştur. Meclis, Zwingli'nin teşvikiyle Eylül 1526'da, Fransa'dan ve papadan maaş almakla suçlanan birtakım yurttaşlar hakkında soruşturma başlattı. Bu iş, önde gelen muhafazakârlardan Jakob Grebel'in idam edilmesiyle sonuçlandı.

Zürich'teki Reformasyonun istikrarına yegâne tehdit, dinî gelenekçiler değil, aynı zamanda Zwingli'nin kendi müritleri içindeki radikallerdi. Evanjelik cephenin kendi içindeki yaklaşım farkları, 1523'ün sonuna doğru görünürlük kazandı. İkinci Zürich münazarasının, Missa ayinini derhal feshedemeyişi, kimi evanjelikleri, Zwingli'nin "idareyi oyalama" siyasetini sorgulama ve yalnızca müminlerin devam edeceği ayrı bir kilise kurulması çağrısı yapmaya itti. Zwingli'nin kendini adadığı devlet kilisesi modelini radikallerin reddetmesi, çok geçmeden bebeklerin vaftizini hedef alan

¹⁰ W. Jacob, *Politische Führungsschicht und Reformation: Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519-1528* (Zürich, 1970), s. 36.

bir saldırıya dönüştü. O kiliseye üyeliği, bu merasim belirliyordu. 1524'ün ikinci yarısından itibaren kendi alternatif programlarını yürürlüğe sokmaya başladılar. Ertesi sene Ocak ayında Zollikon'da Anabaptistlerin ilk gizli dinî toplantılarıyla bu süreç zirve noktasına ulaştı. Zürih makamları bu toplantıyı derhal yasakladı, ama İsviçreli Kardeşler (onlara çoğunlukla bu isimle hitap edilir), Reform müesseses nizamı cephesinin başına uzun süre bela kesildi; zaman zaman vahşetle bastırılmasına rağmen on yedinci yüzyılın ortalarına kadar Zürih kırsalında tutundular. Zwingli ile halefi Heinrich Bullinger'in ağız dalaşı büyük ölçüde, Anabaptistlerin "hatalarını" çürütmeye harlandı. Anabaptistler, Bern'de, Basel'de, Sankt Gallen'de, Graubünden'de de varlık gösteriyordu.

Reformasyon Genişliyor

Zürih'in devreye soktuğu reformlara yönelik bir muhalefet Konfederasyonun her yerinde hızla kendini gösterdi. 8 Nisan 1524'te Beckenried'de düzenlenen bir toplantıda beş kanton (Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern), Katolik imana bağlılıklarını tekrar teyit ettiler, Luther ile Jan Hus'un yanı sıra Zwingli'yi de lanetlediler. Reformasyonun İsviçre içlerinde etkili olmamasına çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Hiç şüphesiz ana etken, Zwingli'nin, paralı asker hizmetine karşı olmasıydı, oysa İsviçre içlerindeki kantonların ekonomisinin ayakta kalması buna bağlıydı. Ayrıca kırsal nüfusun, geleneksel dindarlık biçimlerine sadakatini de hafife almamak gerekir. Görünürde Reform cephesinde yer alan alanlarda bile bu sadakati kırmak onlarca yıl sürmüştür. Kısa süre önce Peter Blickle, pek çok İsviçre topluluğunun Reformasyondan onlarca yıl önce ruhbanın ruhani yetki alanından kendilerini kurtarıp dinî yaşamın denetimini kendi ellerine alma başarısı göstermiş olmalarının, evanjelik mesajın cazibesini azalttığını ileri sürdü. 1525'te Alman köylülerin ortaya koyduğu pek çok talep, mesela kendi cemaat papazlarını seçme hakkı, İsviçre'nin iç bölgelerinin kırsalındaki muadilleri tarafından çoktan hayata geçirilmişti.¹¹

Zürih'teki hadiselere, İsviçre'nin iç bölgelerindeki Katolik merkez haricinde verilen tepki, o kadar tektip bir düşmanlık sergilemiyordu. Bern meclisi Aralık 1522'de kutsal kitap ilkesine geçici destek verdi, ama ibadetle ilgili herhangi bir reformda çekimser kaldı. Zürih'teki muadili gibi bu meclis en başta reform muhalifleri ile destekçileri arasında bir orta yol tutturmaya çalıştı. Mecliste iki tarafın da temsilcileri bulunuyordu. Dolayısıyla rahiplerin evlenmesiyle ilgili geleneksel yasağın

¹¹ P. Blickle, "Warum blieb die Innerschweiz katholisch?," *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz* 86 (1994), s. 29-38.

uygulanması konusunda adımlar atılırken, Reformasyona sıcak bakan yurttaşların, kendi mahremlerinde evanjelik eserler okumasına izin veriliyordu. Basel'in matbaa sanayii ve Konfederasyonun kuzey ucundaki coğrafi konumu, Zwingli kadar Alman reformcuların da fikirlerine kolaylıkla erişime imkân tanıyor, ayrıca dışarı çelişkili mesajlar gönderiyordu. Zwingli'nin teoloji alanındaki müttefiki Johannes Oekolampadius'un, rahat bir şekilde vaaz vermesine ve eser yayımlamasına izin verilmişti, ama şehir meclisi içinde güçlü bir aristokrat kesim, Roma'yla ya da Basel Piskoposuyla bağların kesilmesine dönük her türlü girişime direnç gösteriyordu.

Bu erken aşamada Reformasyon, İsviçre'nin doğusunda büyük ilerleme kaydediyordu. Sankt Gallen'de ve Chur'da (Graubünden'in başlıca kent merkezi) siyasi faktörler, evanjeliklerin lehine işliyordu. İki şehir de mukim ruhbanın tahakkümünden, Sankt Gallen Başrahibinin ve Chur Piskoposunun hakimiyetinden kendini sıyırmak için süregiden bir mücadele içindeydi. Evanjeliklerin, bu siyasi özgürlük mücadelesi ile dinî reform arasında bağlantı kurması kolaydı. Nisan 1527'de Johannes Commander, Sankt Gallen'deki meslektaş Joachim Vadian'a, Missa ayininin ve tasvirlerin Chur'da kaldırıldığını bildirdi; yaklaşık aynı zamanda Sankt Gallen'de ilk Reform efkaristiyası ayini düzenlendi. Reformasyon, doğu İsviçre kırsalında da kazanımlar elde etti. Burada dinin "komünleşmesi," Blickle'nin iç bölgelerdeki kantonlar için belirttiğinden çok daha az belirgindi. 1525'te Thurgau'da, Toggenburg'da, Graubünden'in kimi kesimlerinde kayda değer köylü ayaklanmaları çıktı. Bu isyanların yakıtı, ruhban karşıtlığı ve hem ekonomik hem dinî değişim çağrılarıydı. Siyasi ve ruhani egemenliğin o güne dek Chur Piskoposunun şahsında birleştiği Graubünden'de köylüler, taleplerinin büyük oranda kantonun anayasasına alınmasını başardı; onların bu başarısı orta Avrupa'da neredeyse tek örnektir. İkinci Ilanz Madde-leri, *beneficium* verme hakkını Raetia Bağımsız Kantonunun üye komünlerinin eline bırakıyor, ayrıca her birine, Reformasyonu benimsemeye kendi başına karar verme yetkisi tanıyordu. Appenzell sakinleri çoktan benzer bir önlem üzerinde fikir birliğine varmıştı (Nisan 1525).

Beş Katolik kanton, bu gelişmelere, Zürich'i tecrit etme girişimiyle karşılık verdi. Mayıs 1526'da Baden'de kendi münazaralarını düzenlediler. Niyetleri, dinî meseleyi bütün Konfederasyon için çözüme kavuşturmaktı. Zürich meclisi, güvenliğiyle ilgili kaygılarından ötürü Zwingli'nin katılmasını reddettiği için, evanjelik davayı savunmak Basel'li Johannes Oekolampadius'a düştü. Oekolampadius'un, Katolik cephesinde bir araya gelen ağır sıklet ekibe denk bir münazaracı olmadığı görüldü. Bu ekibin başını, Ingolstadt'lı teolog Johann Eck çekiyordu. Rakibinin, efkaristi-

ayla ilgili Katolik öğreti aleyhine savlarındaki tutarsızlıkları acımasızca ifşa etti. Sonuçta mevcut İsviçre kantonlarının temsilcileri, statükoyu tamamen benimsedi. Fakat orta vadede Baden münazarası, ilk görüntüye kıyasla İsviçre'deki Reformasyona o denli ağır darbe indirmede. Fiilen beş inatçı Katolik kanton ile Bern, Basel, Solothurn gibi aracı rolü üstlenmeye eğilimli diğer kantonların arasını açtı. Bern bilhassa, İsviçre'nin iç bölgelerindeki kantonların, yayımlanmadan önce münazara maddelerini incelemesine izin vermediğine sinirlendi. 1527'de Paskalyada Bern meclis seçimleri, şehrin evanjelik cephesine kesin kazanımlar getirdi, önde gelen iki Katoliğin, Sebastian von Stein ile Kaspar von Mülinen'in devre dışı kalmasıyla sonuçlandı. Bern yetkilileri, Temmuz sonuna geldiğinde manastırların idaresini devralmıştı. Sonraki aylarda Missa ayini, bazı kırsal cemaatlerde kaldırıldı. Basel'de de güç dengesi evanjeliklerin lehine kaydı. Eylül 1527'de yurttaşların Missa ayinine katılma yükümlülüğü kaldırıldı ve üç şehir kilisesi, Reform ibadetine ayrıldı.

Ertesi sene Bern'in, tam ölçekli reforma geçişin başlangıç aşaması olarak münazara düzenleme kararının ertesinde daha da göz alıcı başarılar elde edildi. Vadian ile Oekolampadius'un yanı sıra Zwingli'nin ve geniş bir Zürih heyetinin katıldığı münazara nihayet Zürih'in Konfederasyon içindeki resmî tecridini sona erdirdi. Bern, İsviçre içinde uzak ara en geniş, en güçlü kantondur. Reform cephesine geçmesi, başkalarını da kervana katılmaya teşvik etti. O senenin ileriki safhalarında Thurgau sakinlerinden oluşan bir meclis, reform lehine oy kullandı. Sankt Gallen'de yetkililer, Zürih'in cesaret aşılması sayesinde Şubat 1529'da şehrin katedral kilisesinin denetimini baş rahipten devraldı. Bu esnada Basel'de muhafazakâr şehir meclisi, evanjelik loncaların artan baskısı karşısında rakip dinî taraflar arasında uzlaşma sağlamak için sıkı mücadele veriyordu. 30 Mayıs 1529 tarihi için bir münazara ayarlandı, ama 9 Şubat'ta şiddete dönüşen ikonoklazm hareketi bu münazaraya engel oldu. Bunun üzerine meclis, Reformasyonla kader birliği yapmaya ikna oldu. Meclisteki pek çok kişinin gözünde Reformasyon, seçenekler içinde "ehvenişer"di; Loncalar da şehrin oligarşik anayasasının temelden reform geçirmesi için bastırıyordu. Basel'in yönetici seçkinleri muhtemelen, onların dinî taleplerine taviz vererek programlarının bu yönünü etkisiz kılmayı umuyordu.

Kappel Savaşları

Evanjeliklerin kazanımları, Reform kantonları ile Katolik kantonlar arası ihtilafta olası kazançları ve kayıpları inanılmaz artırdı. Katolik kantonlar, Habsburglarla ittifak yapma peşine düşerek tepki verdi (ni-

hayatinde 22 Nisan 1529'da anlaşmaya varıldı). 1528'in ikinci yarısına gelindiğinde, iki cephenin açıkça ihtilafa sürüklendiği belliydi. Kasım ayında Katolik Unterwaldenliler, idarenin, Bern Alplerinde Reform ibadetini tesis etme girişimlerine direnen isyancılara askerî yardım teklif etti. Bern, Diet'e, Unterwalden'e karşı resmî şikayet göndererek karşılık verdi. Bu hadise 1529'un ilk aylarında tartışma konusu olmayı sürdürdü. Züriç, eylemlerinin cezası olarak Unterwalden'in, ortak yönetim idaresinden geçici süre çıkarılmasını savunuyordu. Bu noktadan itibaren ortak yönetimin gelecekteki mezhep statüsü, iki taraf arasında başlıca mesele olacaktı. Schwyz, Mayıs 1529'da Gaster ortak yönetimini evanjelik inanca çekmeye çalışan Züriçli rahip Jakob Kaiser'i idam etti. Bundan kısa süre sonra Züriç ve Bern, iç bölgelerdeki kantonlara saldırmak amacıyla kuvvetlerini seferber ettiler.

Kappel Savaşı tabir edilen savaşların ilki kansız geçti. Basel'in ve öteki tarafsız kantonların aracılığıyla derhal sona erdirildi. Yapılan barış antlaşmasında Katolik kantonlar, Reform rakiplerinin Konfederasyon içinde üstünlüğü ele geçirmesini zımnen kabul ediyordu. Ortak yönetimlerde, din meseleleri için *Gemeindeprinzip* (müşterek ilke) tesis edildi. Bu, Protestanlığa daha fazla insanın geçmesinin yolunu döşedi. Katolik kantonların Avusturya'yla paktı feshedildi ve evanjelik kantonlarda zaten yürürlükte olan reform önlemleri, yasal tanınırlık kazandı.

Fakat antlaşma, Zwingli'nin pek çok kilit önemdeki talebini karşılamıyordu. Hepsinden önce, Katolik kantonları, kendi topraklarında evanjelik vaazlara izin vermeye mecbur tutmuyordu: Protestanlık, yakın gelecekte İsviçre topraklarının büyük bir kısmına yine erişemeyecekti. İlk Kappel barışı, Züriç'in değil Bern'in İsviçre politikası yaklaşımını yansıtıyordu. Bu politikada başat ses, ressam, oyun yazarı, meclis üyesi Niklaus Manuel'e aitti. Manuel'in Protestan sicili su götürmez. Daha 1523'te, koyu papalık karşıtı pek çok oyun kaleme almıştı. Fakat Manuel, Konfederasyon içinde çatışmadan kaçınmak da istiyordu, üstelik bu, din meselesinde ideal sonucu elde edememiş bir uzlaşma anlamına gelse bile.¹² Bern'in tamamı, herhangi bir kantonun iç işlerine dışarıdan müdahale etme ilkesine hazır değildi, oysa Konfederasyon'un bütününde özgürce vaaz verme talebi böyle bir müdahale anlamına gelirdi.

Zwingli'nin kanaatine göre, İsviçre'nin iç bölgelerindeki Reformasyonu, Katolik kantonlardaki yozlaşmış seçkinlerin inatçı direnişi engelliyordu. Müdahale etmeme ilkesinin, Tanrı Kelamına herkesin erişmesini

¹² B. Gordon, "Toleration in the Early Swiss Reformation: The Art and Politics of Niklaus Manuel of Bern," O. Grell ve R. Scribner (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996) içinde, s. 128-44.

sağlamaya ilişkin ilahi yükümlülüğün yanında tali olduğunu ileri sürüyordu. Bu görüşüne Bern'den destek bulamayan Zwingli, nihai hedefi olan Reform Konfederasyonu kurma yolunda müttefik bulmak için daha uzaklara bakmak zorunda kaldı. Zwingli, henüz 1525'te tüm Protestanları kapsayan bir ittifaka dair belli belirsiz ilgisini ifade etti. Aralık 1527'de Zürich, Konstanz'la savunma paktı (*Burgrecht*) yaptı. Müteakiben bu paktın menzili Bern'e, Biel'e, Basel'e, Mühlhausen'e, Schaffhausen'e genişletildi (Reformasyon buraya ilk Kappel Savaşı'nın ardından mevcut Reform kantonlarının baskısıyla girmişti). Şimdi Zwingli, Hessen prensi Philipp'le temaslarını pekiştiriyordu. Philipp'in uzun süredir hedefi, İsviçre'nin Reform kantonları ile Lutherci Saksonya'nın anlaşmasına aracılık etmektir.

Bu tür bir ittifakın yoluna, efkariyet konusunda Zwingli'nin Luther'le görüş ayrılığı taş koyuyordu. 1527'nin başından itibaren bu konuda birbirlerine acı sözler sarf etmişlerdi. Philipp'in Ekim 1529'un ilk yarısında düzenlediği ünlü Marburg diyalogu, Zwingli ile Luther'i ilk kez yüz yüze buluşturdu, ama sakramentte İsa'nın mevcudiyetinin niteliğine ilişkin olarak iki tarafın da kabul edebileceği bir formül üretmedi. Luther'in, Zwingli'yi, "Schwärmer" (hayalci) tabir ettiği Thomas Müntzer ve Anabaptistler gibi radikal reformcularla aynı kefeye koyması alışkanlığı, İsviçre ve Almanya Protestanlıkları arasında uzlaşma sağlamaya dönük sonraki girişimleri baltaladı. Zürich, Ocak 1531'de Saksonya'nın, Schmalkalden Birliği'ne katılım şartlarını reddetti (şartlar arasında Augsburg İtikatnamesi'ne imza atmak da vardı), böylece ortak bir Katolik karşıtı cephe kurma umutları suya düştü. Zwingli'nin reform tarzının rağbet gördüğü güneybatı Almanya imparatorluk şehirleri, imparatorluğun ana gövdesinden ayrılmaktan ziyade Luthercilerle kader birliği yapmayı kerhen tercih etti. Zwingli, 1531'in ilk yarısında Fransa'yla, Venedik'le ve Habsburgların öbür karşıtlarıyla ittifak kurmak gibi gerçekçi olmayan planlara başvurmak zorunda kaldı.

Konfederasyon içinde ortak yönetimler eskisi gibi en olası tartışma hususu olmaya devam etti. Zwingli, Zürich'in dış politikasını dayatmıyordu, ama reformu Zürich'in sınırları dışında destekleme arzusu ile yetkililerinin kuzeydoğu İsviçre'nin daha büyük kısmını kendi nüfuz sahasına taşıma dileği arasında bir çıkar çakışması vardı. Birinci ve ikinci Kappel Savaşları arası dönemde Zürich, Thurgau'da ve Toggenburg'da Reformun yükselişinin pekişmesine yardımcı oldu; Sankt Gallen manastır başrahibinin bağlılarına, onun egemenliğini reddetmeleri için cesaret aşıladı. Reformasyon, Bremgarten ile Freie Ämter'de gedik açıp buralara girmeye koyuldu. Bu topraklar, İsviçre'nin iç bölgeleriyle Habsburg Breisgau arasında stratejik açıdan elzem bir koridor teşkil ediyordu. Batıda, Bern kaynaklı baskı, Reform ibadetinin Neuchâtel ile Biel'e girişine yol açtı.

Zwingli, Nisan 1531'in ilk yarısına gelindiğinde Katolik kantonlara ilave darbe indirilmesi için bastırıyordu. Bu kantonları, Habsburglarla, İtalyan paralı askerlerin komutanı Giangiacomo de Medici'yle ve Musso'lu Castellan'la koalisyon kurup Reforma büyük bir saldırı planlamakla itham ediyordu. Bern ile Zürih'in yaklaşım farkları bir kez daha yüzeye çıktı. Bern, askerî eylem yerine, İsviçre'nin iç bölgelerine yalnızca ekonomik abluka uygulanmasını teklif etti. Sonrasında, bu önlemi bile iptal etmek istediğini ifade etti. Ablukanın doğuracağı Katolik tepkisine, Reform safları içindeki bölünmeler yüzünden yeterince hazırlanamadılar. 11 Ekimde Zürih kuvvetleri Kappel'de bozguna uğradı; hayatını kaybedenler arasında Zwingli de vardı. İki hafta sonra Gubel'de alınan yenilgi de, Reform cephesini barış istemek zorunda bıraktı.

Muzaffer Katolik kantonların dayattığı koşullar şaşırtıcı nispette ılımlıydı. Zürih'i ve müttefiklerini, eski imana dönmeye zorlama girişiminde bulunulmadı: Bern gibi İsviçre'nin iç bölgelerinde yer alan kantonlar da hiçbir kantonun iç işlerine müdahale etmeme ilkesine saygılıydı. Her halükârda, gaddar bir anlaşma yapmayı zorlayacak imkânlardan muhtemelen yoksunlardı. İkinci Kappel barışının asıl önemi, ortak yönetimler meselesini ele alan maddelerden kaynaklanır. Antlaşmada "hakiki, su götürmez Hristiyan imanı" olarak betimlenen Katoliklik, burada açıkça ayrıcalıklı bir konuma yerleşti. Reformasyonu kabul etmiş toplulukların eski dine dönmesine izin verildi, ama tersi geçişe müsaade yoktu. Katolik azınlıkların ağırlıkla Reform topraklarında ibadetine, kilise binalarından ve gelirden pay almasına imkân tanıyan hükümler de kondu. Bremgarten, Mellingen, Freie Ämter ortak yönetimlerinde Katolik kantonlara, Missa ayinini zor yoluyla yeniden tesis etme yetkisi tanındı.

Tasarruf ve Sağlamaştırma

Zwingli'nin, Protestanlığın kurulmasına yardımcı olduğu pek çok bölgede, Kappel'den sonraki aylarda Protestanlıktan vazgeçildi. Sankt Gallen'e yeni başrahip Diethelm Blarer yerleştirildi. Cemaatini tekrar Katolik yapmaya gayretle koyuldu. Sargans ve Ren Vadisi ortak yönetimlerinde Katolik kantonlar, Protestan azınlığın, özellikle de Reform ruhbanının nefes almasını neredeyse imkânsız kılmak amacıyla ikinci Kappel barışındaki *Schmähverbot* adlı yasaktan (karşı imanı karalayan herkese ceza öngörüyordu) yararlandı. Nihayetinde tüm Protestan vaazları, Katolik kilisesinin itibarına saldırı olarak yorumlanabilirdi. Reformun, iki şehir kilisesini kullanmaya izinli olduğu Solothurn'da Katolikliğe riayet derhal yeniden dayatıldı. Aynı zamanda Appenzell'de ve Glarus'ta Refor-

masyondan vazgeçenler oldu, oysa Protestanların yenilgisinden önce tamamen Reforma geçme yolunda ilerliyorlardı.

Anlaşmanın etkisi bütün İsviçre’de eşit hissedilmedi. Savaşın ana zayıyatı Zürih’ti. Kuzeydoğu ortak yönetimlerinde nüfuzunun büyük kısmını kaybettiği için en büyük bedeli ödeyen Zürih oldu. Katolik kantonlar, burada bile Katolikliğin ancak kısmî restorasyonunu sağlamayı başardı. Thurgau, Protestanlığını büyük ölçüde korudu ve Altstätten, Ren Vadisi gibi kimi yerlerde yeni Reform cemaatleri, Kappel şartları ihlal edilerek kuruldu.¹³ *Zugewandte Orte*’nin, ikinci Kappel barışının içerdiği Reform karşıtı maddelerden etkilenmemesi göze çarpar. Graubünden’de Reformasyonun en etkileyici ilerleyişi, Kappel sonrası yıllarda gerçekleşti. 1530’ların sonundan itibaren Protestan topluluklar önce Romanş dili konuşan Engadin’de, ardından güney Raetia’nın İtalyanca konuşan topluluklarında ve tâbi topraklar Valtellina ile Chiavenna’da boy gösterdi. Reform genişlemesinin bu yeni dalgasına, İtalya’dan gelen evanjelik sürgünlerin akını yardım etti. O sürgünlerin gözünde Raetia, yedek bir misyonerlik sahasıydı. Rahipler, sürgünlerin sunduğu yetenek havuzundan, yeni oluşan cemaatlere başkanlık ederken faydalanabilirdi. Bunlar arasında Pier Paolo Vergerio (eski Capodistria Piskoposu), Piemonte’li Agostino Mainardi ve Napoli’li Scipione Lentolo vardı.

Aynı şekilde Kappel, batı İsviçre’de ilave Protestan kazanımları olasılığına kapıyı kapamadı. Zürih’in aksine Bern, 1531 yenilgisini hiç güç kaybetmeksizin sağ salim atlattı. Bunun önemi 1536’nın ilk yarısında gösterildi. Bu tarihte Bern, Reforma yeni katılmış Cenevre’nin yardım başvurusuna, Savoy’dan gelecek olası bir saldırıya karşı Vaud kantonunu işgal ederek yanıt verdi. Bern yetkilileri, fetihin ardından aylar içinde ibadet reformunu yürürlüğe soktu. Sonrasında, artık aşına olunan bir örüntü geldi: eski piskoposluk şehri Lozan’da düzenlenen münazarada evanjelik imanın “hakikati” gösterildikten sonra, bu bölge için Reformasyon fermanları yürürlüğe kondu. Sonraki onyıllarda Cenevre’nin yanı sıra Vaud kantonu, sırf *Suisse romande* (Batı İsviçre’de Fransızca konuşulan bölge) için değil bizzat Fransa için de Protestan matbaacılığının ve eğitiminin merkezi oldu.

İsviçre Reformasyonunun oluşum yılları olan 1520’lere gerek Zwingli gerekse Katolik ve Reform kantonlarının ihtilafı hakimdi. Zürihli reformcuların sahneden çekilmesiyle ve rakip itikat cepheleri arasında sıkıntılı bir *modus vivendi* tesis edilmesiyle, tek tek İsviçre Reform kiliseleri içindeki ve arasındaki fikir ayrılıkları ve gerilimler keskinlik kazandı.

¹³ H. Meyer, *Der zweite Kappeler Krieg: Die Krise der Schweizerischen Reformation* (Zürich, 1976), s. 241.

Kappel yenilgisi, Zürich'te, kırsal kesimleri merkez alan, kantonu felakete sürüklediğine inanılan "yabancı" papazların aleyhine tepki doğurdu. Zwingli'nin halefi Heinrich Bullinger, bunun sonucunda siyasi karar alma sürecinde ruhban için daha kısıtlı role razı gelmek zorunda kaldı, gerçi perde arkasında hâlâ fevkalade nüfuzluydu. Hem kilisede hem kantonda Zürich siyasetinin vurgusu, reformu yurtdışında desteklemekten çıkıp Zwingli düzenini içeride pekiştirmeye kaydı. 1520'lerin ikinci yarısında, kutsal kitabın okunmasında ve yorumlanmasında gündelik uygulama *Prophezei*; eskiden Konstanz'da piskoposluk mahkemesinin icra ettiği yetkileri üstlenen evlilik ve ahlak mahkemesi *Ehegericht*; ruhbanın yılda iki kez toplandığı bir sinod gibi birtakım çekirdek Reform kurumların tesis edildiği görüldü. Fakat bu organlara kalıcı zemin kazandırma işi Bullinger'e ve meslektaşlarına düştü. *Prophezei* gelişip tam teşekküllü Reform akademisi *Carolinum*'a dönüştü. Bu akademi, Bern'de, Lozan'da, Cenevre'de ve imparatorlukta ileride kurulan bu tür kurumlar için model olarak hizmet etmiştir. Konrad Pellikan, Konrad Gesner, Peter Martyr Vermigli gibi aydınların oradaki varlığı, Zürich'in, Avrupa Protestanlığı içinde düşünsel ve teolojik gelişmelerin ön cephesinde yer almasını sağladı. Bu esnada sinod, Zürich ruhbanının eğitim, ahlak, din adamı standartlarını, Reform önderliğinin talep ettiği düzeye yükseltmede kilit bir vasıta haline geldi.

Zürich bütün Konfederasyon içinde, özellikle de doğu İsviçre'de Protestanların akıbetine hâlâ ilgi gösteriyordu, ama artık destek daha dolaylı bir şekilde veriliyordu. Örneğin *Carolinum* önemli sayıda yabancıyı cezbetti: 1559 ile 1620 arasında bu akademiye kayıt yaptıran 529 öğrencinin 156'sı İsviçre'nin başka köşelerinden geldi; en az 64'ü Graubünden'liydi.¹⁴ Üstelik bu alanların birçoğunda, örneğin 1531-1597 döneminde kayıtlara girmiş rahiplerin yarısından fazlasının Zürich'li olduğu Reform Appenzell kantonunda, rahip adaylarının çoğunun köneni Zürich'ti.¹⁵ Fakat Zwingli'nin, askeri yöntemlerle Reformasyonu destekleme stratejisi artık söz konusu olamazdı. Mart 1555'te Katolik kantonlar, Locarno ortak yönetiminden evanjelik azınlığı kovduğunda, Zürich'in seyirci kalmaktan başka çaresi yoktu.

İsviçre'nin öbür Reform kilisesi kurumları, ilk başta Zürich'in kurumlarını örnek alıyordu. Fakat Kappel'in ardından birçoğu başka çizgide gelişmeye başladı. Zwingli, Anabaptistlerle münazaralarında kilise iktidarı

¹⁴ K. Maag, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1540-1620* (Aldershot, 1995), s. 136.

¹⁵ H. Büchler, *Die Politik des Landes Appenzell zwischen dem zweiten Kappeler Landfrieden und dem Goldenen Bund 1531-1584* (Bamberg, 1969), s. 112.

ile sivil iktidar arasında herhangi bir ayrılık düşüncesini kesinlikle reddetmişti. Kilise ile devletin, toplumu arındırmak ve hakiki ibadetin yapılmasını sağlamak için birlikte çalışması bekleniyordu. Uygulamada bunun anlamı, kilisenin, erken modern devlet aygıtıyla bütünleşmesiydi. Rahipler, toplumu denetleme görevlisine dönüştü. Doğumların, evliliklerin kaydını tutuyorlardı; sarhoşluk, dans ve öteki "haramlar" aleyhine vaaz veriyorlardı; cemaatlerini, konsilin kararı hakkında bilgilendiriyorlardı. Fakat Zürich'te kilise, kurumsal bağımsızlığını bir ölçüye kadar koruyordu: Sinod içinde ruhban, konsil siyasetini yorumlayabiliyor, ara sıra eleştiriyordu. Bern'de durum farklıydı. Her ne kadar özgün Reformasyon buyrukları, sinodların üç senede bir toplanmasını öngörmüşse de, bu tür toplantıların arası git gide açıldı, on yedinci yüzyılda ise tamamen kesildi. Graubünden de Zürich'in kilise-devlet ilişkileri modelinden uzaklaştı, ama zıt doğrultuda. Orada sinod, ana idari otoritenin zayıflığı yüzünden, kilise disiplininin bağımsız icrasını nihayet onaylamak zorunda kaldı; bu icraya, Fransız Reform kiliselerinde faaliyet gösteren türde kongreler ve bölgesel toplantılar eliyle men etme (aforoza ya da sakramentlerden dışlanma) dahildi. Zwingli'nin, dindar sivil idareciye destek veren ruhban görüşünü, iki mezhepli devlet bağlamında uygulamak düpedüz imkânsızdı.¹⁶

Kimi İsviçre kiliseleri Kappel'den sonra teoloji alanında Zürich'le aralarına mesafe koymaya başladı. Zwingli, 1520'lerde bile İsviçreli evanjeliklerin hepsinden destek görmedi. Örneğin Bern münazarasında Schaffhausen'li Benedikt Burgauer, Zürich'li reformcunun efkaristiya yorumuna itiraz etti. Zwingli'nin ölümü, İsviçre'nin "Luthercilerine" özgüven kazanma fırsatı tanıdı. *Synodus* adlı yeni anayasa 1532'de Strasbourg'lu reformcu Wolfgang Capito tarafından kilise için hazırlandı. Bu belge, tınısı Lutherci, hatta Schwenckfeldçi ifadeler içeriyordu. Erasmus Ritter ile Kaspar Megander'in önderlik ettiği papazların büyük kısmı, Zwingli'nin öğretilerine sadık kalmış olsa da, Peter Krunz ile Sebastian Meyer idaresindeki bu Lutherleşme eğilimi, Bern kilisesinin önderliği içinde başat hale geldi. Fakat Megander, Martin Bucer'in Bern ilmi halinde yapılmasını teklif ettiği değişikliklere muhalefet ettiği için 1537'de kovuldu, yerine başka bir Luther yanlısı Simon Sulzer getirildi. Kunz'un Şubat 1544'teki ölümüne dek, iktidar dengesi, Zwinglicilerin lehine dönmeyecekti. Kasım 1547'de Thomas Grynaeus, Lutherci fikirleri tanıttığı için Bern akademisinden uzaklaştırıldı, ayrıca Wittenberg'de ve başka Alman üniversitelerinde kayıtlı Bernli öğrenciler geri çağırıldı. Sulzer ve Lutherci meslektaşları Beat Gering ile Konrad Schmid ertesi sene

¹⁶ U. Pfister, "Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.-18. Jahrhundert," *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996), s. 287-333.

atıldılar. Böylece Bullinger'in yakın arkadaşı Johannes Haller'in *Antistes* (kıdemli rahip) makamına atanmasının yolu açıldı.

Basel'de kilisenin itikat kimliği daha da uzun süre tartışmalı seyretti. Basel, Bern'e ya da Zürich'e kıyasla imparatorlukla bağlarına daha fazla önem veriyordu; İsviçre Konfederasyonu içinde hem coğrafi olarak hem siyasi bakından çeper konumunda olduğundan, bu tutumu anlaşılabilir. Kappel'in kısa süre ardından Oekolampadius'un ölümü, Luthercilerle ilişkileri iyileştirmeye hevesli Basel'lilere yeşil ışık yaktı. Oswald Myconius'un başkanlık ettiği Basel kilisesi, 1530'ların ortasında bu tür bir uzlaşmaya aracılık etme girişimlerine faal katılım gösterdi. Basel kilisesi, 1536'da Bucer'in Luther'le müzakere ettiği, çökmeye mahkûm olan Wittenberg Konkordatosu'na katılmak istedi, ama Zürichliler tarafından reddedildi. Myconius'un ardından *Antistes* makamına Simon Sulzer oturdu. Sulzer aynı zamanda (Lutherci) Baden markgraflığının müfettişiydi. Basel, Sulzer'in görev süresinde İsviçre'nin öteki Reform kantonlarından gitgide uzaklaştı. Sulzer, org kullanımı ve çok sesli şarkılar gibi Lutherci ibadet uygulamalarını başlattı, ayrıca Eylül 1563'te Augsburg İtikatnamesi'ni alenen benimseyerek Zürichlileri öfkelen-dirdi.¹⁷ 1585'te öldüğünde, Lutherci Konkordato Formülünü, Basel ruhbanının onaylaması için kampanya yürütüyordu.

Genel olarak Basel'in din kültürü, Reform komşularınıninkine kıyasla daha çoğulcuymdu. Şehir hem Lutherci yerleşik görüşlerden hem yerleşik Reform görüşlerinden farklılaşan fikirlere sahip düşünürleri cezbetmeye meyilliydi. Bunlar arasında Felemenk Anabaptist David Joris, Michael Servetus'un idamında Calvin'in rolü aleyhine itirazları eşgüdümleyen Savoy'lu Sebastian Castellio, bir dolu İtalyan muhalif vardı: Celio Secondo Curione, Lucca'lı matbaacı Pietro Perna ve Teslis karşıtı Fausto Sozzini. Basel, zaman zaman iddia edildiği gibi dini hoşgörü merkezi değildi. Bu şehirde Bruges'lu Johann mahlasıyla yaşamış olan David Joris'in cesedinden geriye kalanlar, gerçek kimliği ifşa olunca şehir yönetiminin emriyle mezarından çıkarılıp halkın gözü önünde yakıldı. Castellio'nun, Curione'nin, Perna'nın faaliyetleri ise farklı zamanlarda incelemelere konu oldu. Bununla birlikte, genele bakınca Basel'li yetkililerin, başka yerlerdeki muadillerine kıyasla aykırı görüşlere daha merhametli davrandığı görülüyor. Hans Guggisberg, taktik sebeplerden ötürü Sulzer'in, radikallerin peşini kovalamaktan geri durduğunu ileri sürer: Radikallerin eleştirileri esasen Cenevre'deki ve başka İsviçre kiliselerindeki kendi muhaliflerine yöneldiği müddetçe, onlara rahatsızlık vermemeyi dert etmiyordu.¹⁸

¹⁷ A. Nelson Burnett, "Simon Sulzer and the Consequences of the 1563 Strasbourg Consensus in Switzerland," *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992), s. 154-79.

¹⁸ H. Guggisberg, "Reformierter Stadtstaat und Zentrum der Spätrenaissance: Basel in der zwe-

Erken modern Avrupalıların gözünde, dinî ve siyasi birliğin sıkı sıkıya bağlı olması sorgulanmaya gerek duyulmayan bir gerçektir. Nitekim uzun vadede İsviçre Konfederasyonu'nun iki itikatlî bir yapı olarak hayatta kalabileceğine inanan azdı. Heinrich Bullinger'in Eylül 1532'de tespit ettiği üzere: "Bizlerin [İsviçreli] artık eskisi gibi tek bir iman yok, bu da tüm işlerimizde bölünmeye yol açıyor, üstelik hiçbir ittifak, bizi bir arada tutacak denli güçlü olamaz." Bullinger, Konfederasyonun lağvedilmesini, ortak yönetimlerin de eski üye kantonlar arasında bölüşülmesini teklif ediyordu.¹⁹ Aslında Konfederasyonun yıkılacağına ilişkin bu tür tahminlerin asılsız olduğu görülecekti. Diet gibi merkezî kurumların daha da güçlendirilmesi artık söz konusu değildi, ama Katolik ve Reform kantonları, mevcut müşterek yetki sahalarında işbirliğini sürdürdü, özellikle ortak yönetimlerin idaresinde. On beşinci yüzyıl sırasında belirmiş olan İsviçreli kimliğinin yerine bu yeni mezhep aidiyetleri geçmedi. İsviçreli Katolikler ile Protestanlar arası ilişkiler çoğunlukla dostaneydi: Örneğin, 1547'de Zürih'te düzenlenen bir atıcılık müsabakası, Reform kantonlarının yanı sıra Katolik Luzern'den, Schwyz'den, Zug'dan, Solothurn'dan da katılımcı çekti.²⁰ Protestan Basel şehrinin, aynı adı taşıyan Katolik Piskoposlukla münasebeti, farklı dinî kesimlerin siyasi işbirliğine dair güzel bir örnektir. Yakın tarihli bir çalışmada Hans Berner, piskoposun Protestan bağlılarının, Basel kilisesi kurumlarının kendilerine de getirilmesi ricalarını Basel'in tekrar tekrar geri çevirdiğini, piskoposlukta Reformasyonu yayma fırsatlarını görmezden geldiğini belirtiyor. Şehir yönetimi, piskoposluk topraklarında konumu güçlendirmek için müdahale ettiğinde, bunun amacı, Bern ve Solothurn gibi bölgeyle ilgili planları olabilecek rakip kantonlardan önce davranmaktır.

Pek çok yerde Katolik ile Protestanlar arasındaki sınır, on altıncı yüzyılın ilk yarısı boyunca görece değişken olarak kaldı. Rakip mezheplerin aynı kilise binasını paylaşması, Glarus'ta, Graubünden'in kimi köşelerinde, Thurgau'da dinî yaşamın bir özelliği idi; 1627'de söz konusu yerlerde bu tür yaklaşık otuz "paritätische Gemeiden" vardı.²¹ Yetki sahasının Bern ile Basel Piskoposluğu arasında paylaşıldığı Diesse'de ve Nods'ta papaz, 1556'ya kadar Missa ayinini ve Reform ayinini Pazar günleri ayrı ayrı

iten Hälfte des 16. Jahrhunderts," A. Buck (ed.), *Renaissance- Reformation: Gegensätze und Gemeinsamkeiten* (Wiesbaden, 1984) içinde, s. 197-216 (210).

¹⁹ H. U. Bächtold, "Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532," U. Gähler ve E. Herkenrath (ed.), *Heinrich Bullinger, 1502-1575: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag* (2 cilt; Zürich, 1975) içinde, c. 1, s. 269-89 (284-8).

²⁰ K. Maeder, *Die Via Media in der Schweizerischen Reformation: Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung* (Zürich, 1970), s. 187.

²¹ Meyer, *Der zweite Kappeler Krieg*, s. 241.

yönetiyordu.²² On sene sonra Bullinger'in, Katolik ve Reform rahiplerinin Ren vadisinde müşterek sinodlar toplanmasından yakındığını görüyoruz; Appenzell'de 1603 gibi geç bir tarihe kadar üç Reform kilisesinde hâlâ altar vardı.²³ Protestanlar Katolik öğrenim kurumlarına devam ediyordu; Basel'in gelecekteki hekimi Felix Platter'in 1550'lerde Fransa'da yaptığı yolculuklar bunun kanıtıdır.²⁴ Reform bölgelerinin ve Katolik bölgelerin yakınlığı (örneğin Bern Alpleri ve Valais), akıllarına koyarlarsa Protestanların, komşu Katolik topraklarda Missa ayinine katılabilecekleri, hac yerlerini ziyaret edebilecekleri anlamına geliyordu. Ölülere tapınmak gibi geleneksel ibadet biçimleri, Reform topluluklarında ismen de olsa varlığını sürdürdü, özellikle kırsalda. Örneğin 1567'de Zürich sinoduna, Freiamt'tan, insan kalıntılarının mezarlıklardan çıkarılıp "Beinhäuser"de ("kemik evleri") tekrar defnedildiği, burada büyü ayini için kullanıldıkları yönünde raporlar geliyordu.²⁵ Gerek Zürich gerekse Raetia sinodlarının disiplin kayıtları, katolikleşmenin, Reform ruhbanı arasında bile nükse-den bir sorun olduğunu göz önüne seriyor; elbette bu ruhbanın pek çoğu eskiden rahipti.

Fakat 1550 civarından itibaren hem konfederasyon seviyesinde hem yerel seviyede dinî gerilimde belirgin yükseliş oldu. 1555-1564'teki *Glarnerhandel* yani *Tschudikrieg* (Glarus çatışması), bu eğilime kanıt teşkil ediyor. Protestan sayısının eski iman yanlılarını dörde katladığı Glarus'ta Katolik azınlık, Reform komşularını, Kasım 1532 tarihli *Landesvertrag*'ın (toprak antlaşması) koşullarına uymamakla suçluyordu. Bu koşullar, iki mezhep arasındaki ilişkileri düzenliyordu. Bir başka ihtilafta, İsviçre'nin iç bölgelerinde yer alan beş kanton, dindaşları adına müdahalede bulundu, hatta bir aşamada Glarus'un güç yoluyla tekrar Katolikleştirilmesini düşündüler. Her ne kadar tartışma nihayetinde barış yoluyla çözüme kavuştuysa da, Glarus'ta Katolikler ile Protestanlar arası bölünmenin derinleştiği ortaya çıktı. Katolik azınlık, kendilerini savunmak üzere kendi otorite yapılarını örneğin Gizli Konsil'i (*Geheimer Rat*) kurdu; bunun, "hükümet içinde hükümet" olduğu söyleniyordu.²⁶ Appenzell'de iki dinî

²² K. Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte*, s. 185.

²³ Büchler, *Politik des Landes Appenzell*, s. 89, 116.

²⁴ E. Le Roy Ladurie, *The Beggar and the Professor: A Sixteenth-Century Family Saga* (Chicago, 1997).

²⁵ H. U. Bächtold, *Heinrich Bullinger vor dem Rat: Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575* (Bern, 1982), s. 76; B. Gordon, *Clerical Discipline and the Rural Reformation: The Synod in Zürich, 1532-1580* (Bern, 1991), s. 175.

²⁶ M. Wick, "Der Glarnerhandel: Strukturgeschichtliche und konfliktsoziologische Hypothesen zum Glarner Konfessionsgegensatz," *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus* 69 (1982), s. 47-240 (128).

grup arası ihtilaf daha da aşırı bir sonuç doğurdu: 1595'de kanton fiilen Katolik *Innerrhoden* ile Reform *Ausserhoden* arasında bölüştürüldü.

Bu gelişmelere hem Katolik tarafın hem Protestan tarafın mezhepsel kimliğinin güçlendirilmesi eşlik etti. Trento reformunun etkisi Katolik İsviçre'de hissedilmeye başlamıştı. Kuzey İtalya'da Karşı-Reformasyonun itici gücü Carlo Borromeo, İsviçre'yi dört kez ziyaret etti: 1567, 1570, 1581, 1583'te. Aynı dönemde Luzern'de Cizvit okulu kuruldu (1574), Kapuçinlertarikatı Altdorf'a, Stans'a, Luzern'e, Schwyz'e girdi. İsviçre Katolikliği yeni bir militanlığın emarelerini de sergiliyordu: Örneğin Protestan ibadeti Basel Katolikliğinde 1580'lerde bastırıldı. Konfederasyonun Katolik kantonları 1586'da *Goldener Bund* (altın kuşak) adlı bir itikat paketi imzaladı. Çok geçmeden bu kantonların çoğunluğu, İspanya'yla ittifak kurdu. İspanya açısından Alpleri kat eden Gotthard geçidi hayati stratejik önem taşıyordu.

Aynı şekilde İsviçre Protestanlığı, daha yerleşik bir görüntü kazanıyordu. Her ne kadar İsviçre, Protestan Almanya'nın kimi köşelerine yerleşen "İkinci Reformasyonun" bir muadilini yaşamamış olsa da, çeşitli İsviçre Reform kiliselerinin teolojisi ve genel bakış açısı arasında belirli bir uyum olduğuna dair kanıt vardır. Bu süreçte kilit etken, İsviçre kiliselerinin, Cenevre'yle ilişkilerinin gelişmesiydi. En başta iki taraf arası anlaşma beklentisi nispeten karamsardı. Calvin ile İsviçrelilerin sakrament, kader ve kilise idaresi konularındaki yaklaşımları temelden farklıydı. Vaud kantonu 1550'lerde yerel "Zwinglici" papazların desteklediği Bern konsili ile Lozan'ın kıdemli rahibi ve Calvin'in yakın müttefiki Pierre Viret arasında acı bir tartışmaya sahne oldu. Viret'nin Vaud kantonunda Kalvinci çizgide özerk bir kilise disiplini sistemi kurulmasını defalarca talep etmesi, sonunda 1558'de kovulmasına yol açtı. Bir aşamada Bern, uyruklarının Cenevre'de komünryona katılmasını yasakladı. Fakat bu güçlükler rağmen Cenevre ve İsviçre kiliseleri ağır ağır ortak bir doktrin görüşüne doğru ilerlediler. Bullinger ve Calvin, yoğun bir yazışmanın ardından Temmuz 1549'da sakramentlerle ilgili ortak bir bildiri olan *Consensus Tigurinus*'a imzalarını koydular. Ocak 1560'ta Calvin'in kaderle ilgili öğretisini Zürih'te en gür sesle eleştiren Theodore Bibliander, *Carolinum*'daki görevinden alındı, böylece bu meselede de Zürih ile Cenevre'nin anlaşmasının yolu döşendi. Nihayet Bern bile Kalvinci çifte mukadderat öğretisiyle ilgili çekincelerini bir kenara bıraktı.

Bullinger'in 1566 tarihli İkinci Helvetia İtikatnamesi, mezhep inşası sürecini kesinlikle onayladı. ılımlı ve nispeten hoşgörölü tınıya sahip bu belge, İsviçre kiliseleri arasında kalıcı doktrin birliğinin zemini haline geldi. Cenevre'yle birlikte Graubünden'in Reform kilisesi ve Zürih, Bern,

Schaffhausen, Sankt Gallen ilk imzacılar arasındaydı. Yalnızca, Sulzer'in Lutherçiliğinin hâlâ egemen olduğu Basel ilgisiz kaldı. Fakat Sulzer'den sonra *Antites* makamına oturan Johann Jakob Grynaeus, 1580'lerde şehri yine Reform saflarına döndürdü. İsviçre Protestanlığı, önderlik bağlamında hem daha homojenleşti hem de Avrupa'yı kapsayan "Kalvinci" hareketle daha sıkı bütünleşti. Fransa'dan Macaristan'a kadar Reform kiliselerinin İkinci Helvetia İtikatnamesi'ni kabul etmesi, bu uluslararası bağlantıların önemini belirginleştirdi. Bullinger ve Zürih'teki yoldaşları, hacimli yazışmalarında bu bağlantıları beslemek için çok uğraşmıştır.

İsviçre Reform kiliseleri, 1600'e gelindiğinde sağlam bir doktrin ve kurum zeminine yerleşmişti. İkinci nesil reformcuların, eğitimli din adamları yaratmak gibi kimi hedeflerine az çok ulaşmıştı. Reform bölgelerinde Katolik itikadın kalıntılarının en bariz tezahürleri o kadar belirgin değildi. Ne var ki, ağırlıkla kırsal olan nüfusta Reform öğretilerine sahici bir bağlılık ve davranış standartları tesis etmek, uzun erimli bir görevdi. Daniel Müsli'nin (on sekizinci yüzyılın başında Bern yakınlarındaki Vechigen'in rahibi) tanıklığına inanılırsa, bu görev, Reform kilisesi yetkililerinin kabiliyetlerini aşmıştır. 1727 civarında Müsli, onca çabasına rağmen cemaatinin, "yüreğinde Tanrı sevgisi ya da Tanrı korkusu taşımadığını, Hristiyan dininin en temel hakikatlerini öğrenemediğini" yazıyordu.²⁷

İlave Okuma Listesi

İsviçre Reformasyonunu ele alan iyi yazılmış bazı incelemeler mevcuttur. Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz Bd. 2: Von der Reformation bis zum Zweiten Villmerger Krieg* (Zürich, 1974), şu esere kıyasla bütün olarak İsviçre'yi daha dengeli işliyor: Gottfried Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen, 1979); bu eserde Zürih'teki olaylara vurgu yapıyor. İngilizcede en düzgün kısa açıklama: Bruce Gordon, "Switzerland," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 70-93.

Geç ortaçağda İsviçre'de din hakkında, özellikle kilise ile yerel toplumların ilişkisi hakkında bkz. Carl Pfaff, "Pfarrei und Pfarreileben: Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte," *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft: Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft* (2 cilt; Olten, 1990) içinde, c. 1, s. 203-82. Oskar Vasella, *Reform und Re-*

²⁷ Aktaran: H. R. Schmidt, *Dorf und Religion: Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, 1995), s. 157.

formation in der Schweiz: Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskri-se (Münster, 1958), Reformasyon öncesi ruhbanın yetersizliklerine odaklanıyor. Kilise otoritesinin "sekülerleşmesi" hakkında bkz. Hans Morf, "Obrigkeith und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation," *Zwingliana* 13 (1969-73), s. 164-205.

İngilizcede Zwingli üzerine standart biyografi: G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976). Şu eserler de faydalıdır: Martin Haas, *Huldrych Zwingli und seine Zeit: Leben und Werk des Zürcher Reformators* (Zürich, 1969), ve Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work* (Edinburgh, 1987). Zwingli'nin düşünceleri üstüne bkz. W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, 1986). Bullinger'in yazışmalarının süregiden basımı, Zwingli'nin halefinin modern biyografisinin henüz dengi değildir. Fakat bkz. Ulrich Gähler ve Erland Herkenrath, *Heinrich Bullinger 1504-1575: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag* (2 cilt; Zürich, 1975). İngilizcede Bullinger'in teolojisine dair başlıca çalışma: J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, OH, 1980). Oekolampadius hakkında bkz. Ernst Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads* (Leipzig, 1939). Vadian hakkında bkz. Werner Näf, *Vadian und seine Stadt St Gallen* (2 cilt; Sankt Gallen, 1944, 1957).

Zürich meclisi içindeki Zwingli destekçileri hakkında bkz. Walter Jacob, *Politische Führungsschicht und Reformation: Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519-1528* (Zürich, 1970). Zürich Reformasyonunun erken döneminin toplumsal, kurumsal yönlerine şu eserlerde değiniliyor: Lee Palmer Wandel, *Always Among Us: Images of the Poor in Zwingli's Zurich* (Cambridge, 1990), ve Bruce Gordon, "Die Entwicklung der Kirchenzucht in Zürich am Beginn der Reformation," Heinz Schilling (ed.), *Kirchenezucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (Berlin, 1994) içinde, s. 65-90. Helmut Meyer, *Der zweite Kappeler Krieg: Die Krise der Schweizerischen Reformation* (Zürich, 1976), ikinci Kappel Savaşı ve sonrasındaki gelişmeler için en iyi rehberdir. Bullinger yönetimindeki Zürich kilisesi şu çalışmalarda inceleniyor: Hans-Ulrich Bächtold, *Heinrich Bullinger vor dem Rat: Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575* (Bern, 1982); Pamela Biel, *Doorkeepers at the House of Righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535-1575* (Bern, 1991); ve Bruce Gordon, *Clerical Discipline and the Rural Reformation: The Synod in Zürich, 1532-1580* (Bern, 1991).

Bern'deki Reformasyonunun genel incelemesi için bkz. Kurt Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte* (Bern, 1958). 1531'den sonraki

gelişmeler hakkında bkz. André Holenstein, "Reformierte Konfessionalisierung und bernischer Territorialstaat," Meinrad Schaab (ed.), *Territorialstaat und Calvinismus* (Stuttgart, 1993) içinde, s. 5-33. Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion: Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, 1995), inanç ve davranış örüntüleri üzerinde Reformasyonun uzun soluklu etkisini tartışıyor. Vaud kantonu için şu eserin ilk cildine bkz. Henri Vuilleumier, *Histoire de l'église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois* (Lozan, 1927-33); hâlâ önemli bir referans noktasıdır. Ayrıca bkz. Eric Junod (ed.), *La dispute de Lausanne (1536): La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin* (Lozan, 1986).

Basel'de reformun yürürlüğe sokulmasının arka planı hakkında bkz. Paul Roth, *Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel* (Basel, 1942). Şubat 1529'daki ikonoklazm hareketi şu kitapta inceleniyor: Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel* (Cambridge, 1995). 1531 sonrasında Basel'in muğlak statüsü hakkında bkz. Julia Gauss, "Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit," *Zwingliana* 15 (1982), s. 509-48. Uwe Plath, *Calvin und Basel 1552-1556* (Zürich, 1974), ve Hans Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen, 1996), Basel'deki radikallerin dünyası hakkında bir içgörü sunuyor.

Graubünden'de Reformasyonun ekonomik ve anayasal yönleri hakkında bkz. Oskar Vasella, *Geistliche und Bauern: Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten* (Chur, 1996). İtalyanca konuşan bölgeler için bkz. E. Camenisch, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens* (Chur, 1950), ve Conradin Bonorand'ın yayıma hazırlanan çalışması.

Katolik-Protestan ilişkileri hakkında bkz. Kurt Maeder, *Die Via Media in der Schweizerischen Reformation: Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung* (Zürich, 1970), ve Hans Berner, 'Die gute correspondenz': *Die Politik der Stadt Basel gegenüber dem Fürstbistum Basel in den Jahren 1525-1585* (Basel, 1989). İsviçreli-iler ile Cenevre arası temaslar hakkında bkz. Bruce Gordon, "Calvin and the Swiss Reformed Churches," Andrew Pettegree, Alistair Duke ve Gillian Lewis (ed.), *Calvinism in Europe 1540-1620* (Cambridge, 1994) içinde, s. 64-81.

Doğu Avrupa

Graeme Murdock

Doğu Avrupa, Protestan reformundan müthiş derecede etkilendi. Reformun etkisi bölgede hızla yayıldı. On altıncı yüzyıla gelindiğinde doğu Avrupa toplumlarının büyük çoğunluğu Protestanlığa geçmişti. Katolik Karşı-Reformasyonunun gücü, bu Protestan başarısını önce yavaş yavaş, ardından 1620'lerde aniden ve şiddetle zayıflattı. Katolikliğin toparlanması öyle geniş çaplı ve kalıcıydı ki, bölgede Protestanlığın eski önemini neredeyse hiç fark edilmez hale getirmiştir. Pek çok kilise binasına eklenen ayrıntılı Barok süsler, Roma kilisesinin bariz zaferini bildiriyordu; ama bu özgüvenli tavır, Katoliklerin, ibadetini daha yalın ortamda yapmaktan rahatsız olmayan nesillerin mirasından duyduğu kaygıyı gizlemiyordu.

Protestanlık, dinî yenilenmeyle ilgili fikirlerinin cazip bulunmasından ve ayrıca on altıncı yüzyılın başından ortasına kadarki dönemde var olan siyasi koşullarından ötürü doğu Avrupa'da hızla ilerledi. Osmanlının güçlenmesinin Macaristan'a, Avusturya'ya, Bohemya'ya karşı oluşturduğu tehdit, bu süreçte temel etkendi. Ayrıca, saltanat süren Habsbug hanedanı ile yerel soylular arasındaki rekabet, Protestan din reformuna verilen desteğin artmasında etkili oldu. Protestanlıktan ilk etkilenenler, Almanca konuşulan bölgelerdi, ama on altıncı yüzyılın ortasına gelindiğinde Bohemya ve Macar soyluları da reformculara destek veriyordu. Bütün bölgede yerel reform girişimlerinden çeşitli Protestan kiliseleri doğdu. Hiçbir Protestan topluluk, Katolik kilisesini tek başına gölgede bırakacak kadar güçlü değildi. Bunun yerine Protestan kiliselerinin her biri, Katolik kralların kendilerini hukuken tanıması için çarpıştı. Sonuçta büyük toplu şiddet olayları yaşanmadan farklı din grupları yan yana var olabildi, böylece o dönemde doğu Avrupa'da büyük ölçüde dinî hoşgörü yaşandı. Fakat on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde Protestan kiliseleri, Katolik karşı-reform programı yüzünden giderek savunmaya çekildi. Sonuçta kayda değer Macaristan istilasıyla birlikte, 1620'lere gelindiğinde Protestanlık her yerde bozguna uğratıldı.



Resim 11.1 On altıncı yüzyılın ortasında doğu Avrupa. (Ian Johnston)

Siyasi Manzara

On altıncı yüzyılda doğu Avrupa'daki siyaseti, öncelikle Kanuni Sultan Süleyman'ın ordularının Balkanların kuzeyinde zaferler kazanarak ilerlemesi şekillendirdi. Süleyman'ın yeniçerileri ve sipahileri 1521'de Belgrad'ın ele geçirilmesinden itibaren savaşı nihayet sona erdiren 1568 Edirne barış antlaşmasına dek Hristiyan ordularına yenilgi ardına yenilgi tattırdı. 1520'lerde Osmanlı ilerleyişini durdurmanın yükü, Bohemya ile Macaristan'ın kralı II. Lajos Jagiello'nun omuzlarına binmişti. Ağustos 1526 sonunda Macaristan'ın güneyindeki Mohaç mevkiinde Osmanlılara karşı Macar ordusuna Lajos önderlik etti. Fakat Macarlar feci bir şekilde bozguna uğradı. Macaristan ve Bohemya, çarpışmanın sonucunda krallarını, ayrıca önde gelen pek çok Macar soylusunu kaybetti. Ordunun en az dörtte üçünün yanında hem Macar başpiskoposlar hem de beş piskopos cansız yatıyordu. Bu felaketin ertesinde Bohemya ve Macaristan zümreleri yeni krallar seçmek zorundaydı. Habsburg hanedanına mensup, Avusturya vilayetleri arşidükü Ferdinand, Lajos'un kızkardeşiyle, kendi kızkardeşinin de Lajos'la evli olmasından ötürü iki tahtta da hak iddia etti. Ferdinand Ekim 1526'da Bohemya dieti tarafından kral seçildi. Fakat Ferdinand, kendisi kral seçildiği takdirde Macaristan'ın kötü talihini yeneceği vaadiyle henüz yeterli destek toplayamadığı için Macar dieti, 1510'dan beri Erdel valisi olan János Zápolyai'yi seçti.

Ardından hem Zápolyai hem Ferdinand, bütün Macaristan'da denetim kurmaya uğraştılar, fakat Osmanlı orduları 1541'de daha da kuzeye ilerledi, Buda ile Estergon'u ele geçirdi. Macaristan krallığının geri kalanı ise ikiye bölündü: Habsburg denetimindeki batı krallığı ile Zápolyai'nin denetimindeki doğu krallığı. İki krallık anlaşmaya ancak 1570'te ulaştı. İmparator II. Maximilian, János Zsigmond Zápolyai'nin Erdel prensi olarak otoritesini tanıdı; bunun karşılığında János Zsigmond da Maximilian'ı, kendi prensliği üzerinde egemenlik dahil Macaristan kralı olarak kabul etti. Fakat Erdel dieti, János Zsigmond 1571'de öldüğünde, Habsburgların veraset iddiasını reddetti, prensliğe Osmanlı'nın hükmetmesini kabul edip István Báthori'yi yeni prens seçti. Macaristan Krallığı ile Erdel Prensliği arasındaki bölünme 1570'ten sonra pekişti. Erdel prensliği, güney Macaristan'da Osmanlıya doğrudan boyun eğmiş topraklar olan Eflak ve Boğdan'ın arasında nazik bir konuma yerleşmiş olmasına rağmen, bu dönem boyunca gevşek Osmanlı hakimiyeti altında yarı özerk statüsünü korudu.

Osmanlı istilasının Macaristan yönetiminde ve kilisesinde yol açtığı tahribat, düzeni koruma ve yerel işlere yön verme yükünü soyluların sırtına bindirdi. Savaşın doğrudan etkilemediği doğu Avrupa bölgelerin-

de bile kraliyet otoritesi, zümrelerin gücüyle dengeleniyordu ve bu bölünmüş hakimiyet, Protestan reformunun ilerleyişinde elzem olacaktı. Erdel'de prensler, asıl Erdel'in (*partes transilvanicae regni Hungariae*) Macarca, Almanca, Rumence konuşan halklarına ve Tisza ırmağının doğusuna düşen, Partium adıyla tanınan Macar vilayetlerine hükmediyordu. Prensleri, üç Erdel milletin delegelelerinden oluşan tek kamaralı bir meclis, Macar soylular, Sakson kasabaları ve 1437'den itibaren siyasi birliğe katılmış olan Sekeller* seçiyordu. Seçilmiş prensler, prenslik görevlerini ve sınırsız sayıdaki seçkin "kralcı" soyluyu meclise katılmaya davet edebiliyor, onların vergilendirme isteklerine çoğunlukla rıza gösteriyordu. Prensler, Erdel'de merkezî ve yerel yönetim üzerinde etkili bir şekilde otorite kurabiliyor, adalet divanının ve hazinenin yetkilerini artırabiliyor, konsil üyelerini kovabiliyor, çoğu Erdel vilayeti için şerif seçebiliyordu. Kent merkezlerinin ekonomik gücü ve toplumsal önemi Erdel'de nispeten cılızdı. Ne en büyük Alman kasabası Kronstadt'ın (Braşov) ne de Macar şehri Kolozsvár'ın (Cluj) nüfusu 10.000'i aşıyordu.

Habsburg monarkları, Macar Krallığı üzerinde kontrolü yeniden ele geçirdi. Hırvat kıyısından Alman kasabalarına, Yukarı Macaristan'ın Slovak, Rutanya, Macar köylerine uzanan bir toprak şeridinde hükmediyorlardı. Macar soylular, krallarının mecliste seçimle belirlenmesini savunuyordu. Bu ilke ancak 1687'de feshedildi. Kralın yokluğunda, yönetimin, bir palatin" vasıtasıyla faaliyet göstermesi gerekiyordu; Macaristan başyargıcı ve meclis başkanı unvanlarına sahip palatini, diet seçiyordu. Fakat 1562'den sonra Habsburg kralları, başkent Pozsony'de (Bratislava) özenle denetim altında tutulan naiplik konseyi aracılığıyla yönetmişlerdir. Bu yönetim şeklini haksız bulan soylular kızgınlıklarını, meclis içinde ifade ettiler. Meclisin ileri gelenleri, Üst Mecliste başpiskoposların ve piskoposların yanı sıra bireysel temsil hakkına sahipti. Vilayetlerden gelen orta tabaka temsilcileri, Alt Mecliste yer alıyordu. Ağırlıkla, özgür kraliyet şehirlerinden ve madencilik kasabalarından gelmiş delegelerden oluşuyordu. Meclisin baş-

* Sekeller veya Székely, Romanya'da Mureş ve Olt nehirlerinin yukarı vadilerinde yaşayan halk. Kendi sözlü geleneklerinde soylarını Hunlara dayandırıyorlar -ed.n.

Palatin (Lat. *palatinus*): Ortaçağ ve sonrasında birçok Avrupa ülkesinde çeşitli resmi görevlere verilen unvan; Almancadaki karşılığı *Pfalz*. Ren Pfalz Kontluğu ya da kısaca Pfalz, İmparator I. Friedrich (Barbarossa) döneminden (1152-1190) itibaren büyük bir bölgesel güç haline gelmiştir. Palatin terimi 14. yüzyılda yeniden önem kazandı; IV. Karl sarayında bir 'palatin kontları kurulu' oluşturdu; ama bu kurulun yargısal yetkileri sınırlıydı ve sadece kimi onursal görevleri yerine getiriyordu. İngiltere'de palatin terimi, ortaçağda normalde krala ait olan bazı yetkilere sahip soylular veya din adamları tarafından yönetilen kontlukları ifade etmiştir. Doğu Avrupa'da da bazı yüksek makamlar için *palatinus* ve *örneğin* Polonya'da bir eyaletin, krallığa bağlı özel askerî valisi anlamına gelen voyvoda terimi kullanılmıştır -ed.n.

lica işlevi, kraliyetin vergi taleplerini kabul etmektir. İki kamara, kraliyetin tekliflerini dinledikten sonra, zümrelere, kendi dilekçelerini sunma hakkı tanıyordu. Macaristan'da hukuki ayrıcalığı bulunan çok sayıda toprak sahibi mevcuttu. Nüfusun yüzde beşini teşkil ediyor, Macar taşra toplumunda ağır basıyorlardı. Az sayıda önde gelen aile, kırsalda geniş mülklere sahipti. Soylular da güçlü vilayet mahkemelerine ve meclislere hakimdi. Vergi toplamak, askerî savunmayı örgütlemek onların sorumluluğuna giriyordu. Özgür kraliyet şehirlerinin ancak küçük bir kısmı vilayet mahkemelerinin yetki sahasından muafı. Öteki ticaret ve maden şehirlerinin meclislerinin yargısal ve idari yeterliğinin derecesi değişiyordu.

Habsburg ailesi aynı zamanda Avusturya vilayetlerinin de kalıtsal hükümdarıydı, ama burada bile saray ve kançılara, zümreler üzerinde ancak nispeten zayıf bir merkezî denetim kurabiliyordu. Habsburg otoritesi kendi içinde bölünmüştü. Hanedanın kolları, Orta Avusturya'da Graz'a ve Tirol'de Innsbruck'a yerleşmişti. Aşağı Avusturya, Viyana'dan yönetiliyordu. Hem Erns ırmağının ötesindeki Yukarı Avusturya'ya hem de Orta Avusturya vilayetleri Kranj'a, Kärnten'e, Steiermark'a hükmetmeye meyilliydi. Vilayet yönetimi, yüksek şerifin elindeydi, ama bağımsız zihniyetli ruhban dietleri, ileri gelenler, şövalyeler ve kasabalar, her vilayetin tüzel haklarını, yerel imtiyazlarını savunuyordu, üstelik vergi koyup askerî savunmayı örgütleme hakkına sahiplerdi. Vilayet dietlerini çoğunlukla nüfuzlu aileler yönetiyordu. Bunların pek çoğunun farklı Avusturya vilayetlerinde, zaman zaman da komşu krallıklarda toprakları vardı.

Kuzeyde Bohemya krallığının toprakları yer alıyordu. Tarihsel Moravya markgraflığından Alman düklükleri Silezya ile Lausitz'e kadar uzanıyordu. Kral, bütün Bohemya'ya şansölye, Moravya'ya vali atarken, Prag hisar muhafızı, hükümdar Bohemya krallığında mevcut değilken onun adına faaliyet gösteriyordu. Çek çoğunluk, Bohemya kırsalını mesken tutmuşken, Almanca konuşan azınlık şehirlerde, kuzey ve batı bölgelerinde yoğunlaşmıştı. İmtiyazlı soylu safları, Macaristan'dakine kıyasla Bohemya'da daha dar çaplı olsa da, Habsburg kralları, her vilayette güçlü meclislerle ve yerel idaredaki güçlü soylu hakimiyetiyle çekişmek zorundaydı. Ruhban, Husçu devrimin ardından krallığın birinci zümresi olma vasfını yitirinişti. On altıncı yüzyıla gelindiğinde diet sadece, katılım için bireysel davet almış ileri gelenlerden, toplu olarak davet edilmiş şövalyelerden, şehir temsilcilerinden oluşuyordu. Bohemya dietinin elinde geniş yetkiler vardı; örneğin vergi koyma, yeni yasaları onaylama, kraliyet görevlilerinin ve meclis üyelerinin atamasını yapma hakları. Moravya'daki diet, bölgesel bağımsızlığını azimle savundu. Bu diete de ileri gelen büyük aileler hâkimdi; gerçi şövalyeler, şehir temsilcileri ve Katolik başrahipler de diette temsil ediliyordu.

Bohemya kralı sıfatıyla Habsburgların savunmakla yükümlü olduğu tüzel haklar arasında, doğu Avrupa'nın ilk dinî reform dalgasının ardından Katolik olmayanlara sunulmuş özgürlükler de vardı. Jan Hus'un 1415'te idam edilmesi, 1420'lerde ve 1430'larda Husçu devrimin yayılmasını, Bohemya'da iç savaş çıkmasını önlemeye yetmedi. Hus, ruhani yenilenme ihtiyacını, dinî yaşamda Kitabı Mukaddes'in önemini, kurtuluş için İsa'nın önceliğini anlatmıştı. Husçu reformun başlıca pratik meselesi, Missa ayininde kadehi erişilebilir kılmaktı. Bunun amacı, İsa'nın yakında dönmesini bekleyen ve Tanrı'nın yasalarını savunmak için güçlenmiş müminlerin, kardeşlik kurmasıydı. Husçular, iki kanada ayrılıyordu. Büyük çoğunluk, sıradan halka iki türde de komünyon (*sub utraque specie*) teklif eden Utrakist kilisesine dahildi; Taborlular ise rahipliği reddeden ve dinî reformun toplumsal sonuçlarına ilişkin olarak daha keskin bir eskatolojik görüşe sahip bir azınlıktı.

İmparator 1436'da Basel Sözleşmeleri vasıtasıyla Prag Utrakistleriyle uzlaşmaya vardı. Buna göre sıradan halka komünyonda şarap sunulmasına izin veriliyordu. Fakat Basel anlaşması, iki tarafın da farklı yorumlarına açık kapı bırakıyordu. Papalık bu anlaşmayı asla onaylamadı. Taborlular da reddetti. Ama Basel Sözleşmeleri 1485'te Bohemya hukukuna dahil edildi. Nitekim Bohemya kralları, seçildiklerinde, hem Katolik kilisesinin hem Utrakist kilisesinin özgürlüğünü savunacağına yemin etmekle yükümlüydü. Utrakistler, on altıncı yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde Bohemya'nın dinî yaşamında hâkim güçtü. Zümrelerin seçtiği idareci ve kilise kurulu, kilise işlerini Prag'dan yönetiyordu. Ruhban, Prag Üniversitesi'nde eğitiliyordu. Çoğu kent okuluna Utrakistler hâkimdi. Öte yandan Katolik yapılar Bohemya'da feci hasar almıştı. Prag başpiskoposluğu 1471'den 1561'e dek boş kaldı; üstelik Katolik *beneficium*, kilise toprakları büyük ölçüde soyluların denetimine geçtikten sonra fakirleşti. Bu esnada Taborlular hukuki güvencelerden yoksundu ve sayıları yavaş yavaş azaldı. Fakat 1450'lerden itibaren Bohemyalı Kardeşler Birliği (*Jednota Bratrská*) [Unitas Fratrum], Husçu reformun daha radikal bir eğilimini temsil eder oldu. Seçilmiş üstlerinin idaresindeki Kardeşlik cemaatleri, töz dönüşümünü ve Missa ayinini reddediyordu, ama yalnızca kendilerine olumlu gözle bakan soyluların kanatları altına sığındıkları yerlerde hayatta kaldılar.¹

¹ Frantisek Kavka, "Bohemia," Robert Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994) içinde, s. 131-54. Frederick Heymann, "The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961), s. 1-26.

Reformun Zaferi

1520'lerin başında doğu Avrupa'da din reformu davası taze bir itici güç kazandı. Saksonya'dan Luther, sadece Kitabı Mukaddes üzerine kurulu bir dine dönüşü savunuyor, sadece İsa'ya iman etmenin kurtuluş için yeterli olduğunu vaaz ediyor, papalığı, ruhbanı, manastır tarikatlarını eleştiriyordu. Luther'in mesajı, güçlü hümanist etkileri ifşa ediyordu, aynı zamanda Husçu reformlarla benzerlikler de taşıyordu. Dolayısıyla Prag ve Almanya üniversiteleri aracılığıyla hümanist ilimle temas halinde olan Bohemya'daki pek çok Utrakist ruhbanın, Lutherci fikirleri de desteklemesi hiç şaşırtıcı değildir. Lutherci vaaz önce Saksonya sınırındaki Silezya ile Lausitz'deki Almanlar arasında ve Bohemya'nın kuzey ve güney bölgelerinde Almanca konuşan Katolikler arasında yayıldı. Ardından evanjelik vaaz, kent yöneticileri ile soylularının koruması altında hızla bütün Bohemya'ya uzandı. Reformcu görüşlere sahip Utrakist ruhban, daha muhafazakâr meslektaşlarından giderek uzaklaştı. Muhafazakârlar iki cins komünyardan vazgeçmeksizin Roma'yla birleşme peşindeydi. Ferdinand 1526'da bu bölünmeden yararlanmaya kalkıştı, muhafazakâr Utrakistler ile Katolikleri birleşmeye zorladı. Kralın onca çabasına rağmen reformcuların Bohemya'daki konumu 1530'larda ve 1540'larda muntazaman güçlendi. Birçok ruhban üyesi, evanjelik Yeni-Utrakistçiliğe ve Lutherciliğe geçti.

Bohemya'nın evanjelik davaya bağlılığı çok geçmeden sınanacaktı. Ferdinand, diete danışmaksızın, soylulara, Alman Protestan prenslere karşı Schmalkalden Savaşı'nda kendisini destekleyecek bir ordu kurmayı buyurdu. Bu gelişme kimi soyluları 1547'de isyana sevk etti. Amaçları hem dinî özgürlüklerini hem de Bohemya'daki siyasi özgürlüklerini savunmaktı. İsyan bozguna uğrayınca, Ferdinand, Utrakist kilisesinin içinden Lutherci vaizlerin kovulmasını emredip Bohemyalı Kardeşler'i, Polonya'ya ve Moravya'ya sürgüne gitmek zorunda bıraktı. Fakat 1555'te imparatorlukta Augsburg barışına varıldığında, Lutherci vaaz Bohemya'da tekrar çiçeklendi. Soylular, Augsburg barışının, krala, Bohemya'da istediği gibi dinî reformu yapma hakkı tanıyıp tanımadığını sorguluyor ve soylu imtiyazları arasında, kendi topraklarında dinî reform yapma hakkı bulunduğunu ileri sürüyorlardı. Her halükârda 1550'ler ve 1560'larda pek çok soylu hami ve kent idarecisi, kilise cemaatlerinde hizmet etmesi için Lutherci oldukları bilinen rahipleri seçti. Bununla birlikte, Bohemya'da Protestan kiliselerinin örgütlenmesi hâlâ belirsiz ve dağınıktı. Lutherci rahipler artık Prag kilise kurulunun otoritesini tanımıyor, bunun yerine önderlik için Saksonya'ya bakıyorlardı.

Moravya'da soyluların ve kilise cemaatlerinin çoğunluğu da on beşinci yüzyılda Utrakist oldu, üstelik diet, Utrakist kilisesini hukuken tanıdı. Gerçi Katolik kilisesi, Bohemya'dakine kıyasla Moravya'da daha büyük destek görüyordu, özellikle şehirlerde ve Almanca konuşulan bölgelerde. Ruhban, şehirlerde, ileri gelenler ile şövalyeler arasında Lutherci mesajı yayarken, evanjelik Protestan fikirler Moravya'da Katoliklerin de Utrakistlerin de hızla desteğini kazandı. Bazı Moravya şehirleri, Köylüler Savaşı'nın ardından 1520'lerde Alman Anabaptistlere sığınma imkânı sağladı. Balthasar Hubmaier, Nikolsburg'a (Mikulov) 1526'da ulaştı. Binyılcılık teolojisini benimsemiş Hans Hut ve güney Almanyalı pek çok Anabaptist sığınmacı da buraya geldi. Ardından Jakob Hutter, güneydoğu Moravya'daki Anabaptist toplulukları, müşterek ekonomik faaliyet ve ortak mülkiyet ilkeleri etrafında birleştirmeye uğraştı. Her ne kadar Anabaptistler 1535'te kent yetkililerinin giderek artan zulmüne maruz kalsa da, kendilerine destek veren soyluların topraklarına sığındılar. Örneğin Bohemyalı Kardeşler 1526'da ve sonra tekrar 1547'de Moravya'ya sürgün edildiğinde bu yolu tercih etti. 1550'de Moravya dietinin Brunn'deki (Brno) toplantısında ezici çoğunluk, zümrelerin, dinde reform yapma hakkına sahip olduğunu kuvvetle savundu. Bunun üzerine Ferdinand'ın, siyasi sadakat sözü karşılığında Moravya soylularına dinî özgürlük tanımaktan başka çaresi neredeyse yoktu. Böylece Lutherciler, Anabaptistler ve Bohemyalı Kardeşler, soyluların korumasına girdikleri Moravya kırsalının birtakım korunaklı yerlerinde zulümden korunabildi. Zümreler, Moravya'da Protestan dininin özgürce icra edilmesini güvence altına almışken, o dönemde Protestan grupları birleştirme ya da etkili kilise örgütleri kurma yolunda pek adım atılmadı.

Avusturya ruhbanı, Viyana Üniversitesi'ndeki hümanist öğretisi ile Wittenberg kaynaklı Protestan fikirlerin bir harmanından etkileniyordu. Aşağı ve Yukarı Avusturya'da vaizlerin evanjelik sloganları 1520'lerden itibaren kentli seçkinlerin ve soyluların çoğunluğundan coşkulu bir karşılık görüyordu. Katoliklik icrası düpedüz kuruyup gitti. Manastır binalarının yıkılması ve anadile çevrilmiş Kitabı Mukaddeslerin giderek daha fazla dolaşıma girmesi, dindarlık örüntüsündeki ani değişime işaret eder. Avusturya'da Protestan reformunun temposunu ve doğrultusunu yine soylular belirledi. Reformun soylu hamileri önce Passau Piskoposunu, muhalif ruhbanı yetkilerini dayatmaktan alıkoydu, ardından 1540'lardan itibaren daha bariz Lutherci cemaatlerin oluşmasını destekledi; evli ruhban, Missa yerine komünyon hizmetlerini yönetiyordu. Viyana dieti 1556'da Lutherci Augsburg İtikatnamesi'ne desteğini duyurdu. Osmanlıyla girilen savaşlara finansmanını sürdürmek için alınacak vergilere vi-

layet dietlerini razı etme şartı, Ferdinand'ın, Protestanlığın yayılmasına karşı koyma kabiliyetine ket vuruyordu. Fakat Avusturya vilayetlerinde Lutherci cemaatlerin örgütlenmesi hâlâ yerel çaplı ve yetersizdi, idari yapıları zayıftı ve Protestan cemaati ruhbanı çeşitli inançları ve uygulamaları benimsemişti.²

Macaristan'da 1520'lerden itibaren din reformuna verilen desteğin itici gücü, Katolik kilisesini saflaştırma arzusuydu. Bu kilisenin ruhani gücünün itibarı, Osmanlı istilasını yüzünden fena halde zedelenmişti. Macaristan'ın savaştan etkilenmiş bölgelerinde Katolik kilise örgütleri zayıf düştü. Bu topraklarda, Krakow ile Wittenberg'de aldıkları eğitimden etkilenmiş reformcu rahiplere karşı etkili kurumsal direniş cılızdı. Macar dieti, ruhbanın Alman ilim merkezleriyle bağlantısından, henüz 1523'te zındıkları cezalandıracak önlemleri yasalaştıracak ölçüde endişe duyuyordu. Aslında, Protestanlık önce Almanca konuşulan şehirlere bulaştı, çünkü gezgin vaizler ve tacirler 1530'larda, 1540'larda Yukarı Macaristan ve Erdel şehirleri arasında gidip geliyordu. Katolik teolojisinden ve geleneksel ayinlerden tatmin olmayan yerel din adamları, neredeyse her yerde kent yöneticilerince hoş karşılanıyordu. Yukarı Macaristan'ın Alman kasabaları 1544'e kadar Augsburg İtikatnamesi'nin bir çeşidini çoktan benimsemişti. 1548'de Macar dieti sakramentle ilgili Kalvinci görüşleri açıkça kınamasına rağmen bu itikatnameyi ısrarla savundular. Krakow'da, Viyana'da, Basel'de okumuş olan Johannes Honter, Erdel'in Kronstadt şehrinde Lutherci litürji değişiklikleri yaptı. Erdel'in diğer Sakson kasabaları bu değişiklikleri hızla kopyaladı. Erdel'in Katolik prensleri kendi iktidarlarını pekiştirmek amacıyla Alman ve Macar ruhbanın reforma giderek daha fazla destek vermesinden yararlandılar. Meclis 1556'da tüm kilise mülklerinin, prensin denetimine verilmesini kararlaştırdı. János Zsigmond böylece dietin, Protestan dininin hukuken tanınması taleplerini kabul etti ve Sakson kasabalar 1557'de Lutherçiliği özgürce icra etme onayı aldı.³

² Winfried Eberhard, "Bohemia, Moravia and Austria," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 23-48.

³ Jenő Zoványi, *A reformáció magyarországon 1565-ig* (Budapeşte, 1921). Katalin Péter, "Hungary," Scribner ve diğ., *The Reformation in National Context*, s. 155-68. David Daniel, "Hungary," Pettegree, *The Early Reformation*, s. 49-69. William Toth, "Highlights of the Hungarian Reformation," *Church History* 9 (1940), s. 141-56. Kálmán Benda, "La réforme en Hongrie," *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français* 122 (1976), s. 30-53. László Makkai, "The Crown and the Diets of Hungary and Transylvania in the Sixteenth Century," Robert Evans ve Trevor Thomas (ed.), *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Londra, 1993) içinde, s. 80-91.

Yarışan İtikatlar

On altıncı yüzyılın ortasından itibaren Kalvinci teologların etkisi bütün doğu Avrupa'da hissedilmeye başladı. Bohemyalı Kardeşler ile Reform Protestanları arasındaki temaslar 1560'larda batı Avrupa'ya uzandı. Kardeşler'in 1567 tarihli itikatnamesi, Kalvinci teolojiiyi pek çok yönüyle aktarıyordu. Macaristan ile Erdel Macarları 1550'lerden itibaren çoğunlukla Protestan vaazlarına maruz kaldı. Bu dönemde güney Almanya ve İsviçre şehirleri, kıta Avrupasında Protestan reformunun en dinamik merkezlerine dönüştü. Dolayısıyla Lutherci ve Melanchthoncu etkiler, ilk dönem Macar reformcuları içinde güçlü olsa da, cemaat ruhbanı giderek Reform Protestanlığı dinine eğilim gösteriyordu. Macar reformcular, Alman meslektaşlarına kıyasla kent yöneticilerinden daha az destek görüyor, bunun yerine Török, Nádasdy, Thurzó, Perényi, Drágfi aileleri gibi büyük soylu ailelerin hamiliğini arıyorlardı. Soylular tek tek, dinî yenilenme gerekliliğine hiç şüphesiz kanaat getirinişlerse de, pek çok Macar soylusunun Protestan doktrinine ait fikirlere geniş destek vermesi, bölgede Osmanlı gücünün varlığının uyandırdığı güvensizlik hissini ve Habsburg saltanatından duyulan hoşnutsuzluğu yansıtıyordu. Macar soylular, taht egemenliğinin giderek çoğalan hak iddialarına karşı kendi tüzel imtiyazlarını savunmaya istekliydi. Bu kaygı, yüzyılın ortasından itibaren dinî özgürlükleri savunma ihtiyacında yeni bir odak bulmuş oldu.

Reform dini, Partium'un küçük ticaret kasabalarında da güçlü destek buldu, özellikle 1550'lerde Márton Kálmáncsehi idaresindeki Debrecen'de. Bu bölgede sıradan ruhbanın ve cemaat üyelerinin, Katolik kilisesini topluca terk etmesi, dini, putperestlikten arındırma tutkusuna işaret ediyordu. Bu kaçış, Osmanlı istilasının ve Macaristan'ın süregelen işgalinin işaret ettiği, ilahi hükmün kıyamet alâmetlerine verilen bir tepkiydi. Macaristan'da kıyamete duyulan ilgi, 1560'ların ikinci yarısında zirvesine ulaştı. Önde gelen bir vaiz, 1570'te Deccal'in gazabının yakın olduğu kehanetinde bulundu. 1569'da yerel meraklıların gökte alâmetler tespit etmesiyle ve Osmanlılara karşı din ordusuna önderlik edecek "siyah adamın" keşfiyle birlikte, doğu Macaristan'da beklentiler iyice tırmandı. György Karácsony adlı bu kahin, 1569'da ve 1570'te destekçileriyle birlikte Debrecen civarını mesken tuttu. Eger'de Macar sınır kalesi komutanı Simon Forgách, garnizonunun, Karácsony'ye katılmaktan caydırılması gerektiğini "yıldırım çarpmış gibi" dinin pençesine düştüklerini yazıyordu. Mucizevi bir zafer kazanmayı uman Karácsony, 600 kişilik çetesini Törökszentmiklós'daki komşu sınır garnizonuna götürdü, ama Osmalı kuvvetleri karşısında bozguna uğrayıp çil yavrusu gibi dağıldılar.

1550'lerin ikinci yarısından itibaren Macaristan'da ve Erdel'de yavaş yavaş bir Reform kilisesi belirdi. Fakat Macaristan ile Cenevre arası temas asgari düzeyde seyrediyordu. Macar din adamlarından meydana gelen sinodlar 1560'larda günah çıkarma beyanları üzerine fikirbirliğine vardığında, bunların nispeten Kalvinci, Bèzeci, Zwinglici, Melanchthoncu fikirlerin eklektik bir harmanı olduğu görüldü. 1559'da Erdel'li, Partium'lu, kuzeydoğu Macaristanlı din adamları, Marosvásárhely'de (Tîrgu Mureş) ortak bir sinodda toplanıp komünyon hizmetlerinin, İsa'nın ölümünün hatırası vasfıyla yapılmasıyla ilgili bir beyanname üzerinde anlaştılar. Debrecen'de bir sinod 1567'de Bullinger'in İkinci Helvetia İtikatnamesi'ni kabul edip Péter Méliusz ile Gergely Szegedi'nin 1562'de yayımlanmış *Confessio Catholica*'sıyla (Katolik İtikatnamesi) hemfikir olunca, bu din adamlarının Reform sicili daha sağlam tescillenmiş oldu. Macar soylularının büyük çoğunluğu 1570'e gelindiğinde Protestan kiliselerinden birine bağlıyken, kraliyet şehirleri ve batı Macaristan illerinin soyluları büyük oranda Lutherciyken, Kalvincilik doğu illerinin soyluları, eşrafı, ticaret kasabaları arasında yaygın destek kazanmıştı. Tuna'nın batısına düşen Protestan kiliseler aslında ayrı Evanjelik ve Reform dallarına bölünmekte ağır kaldı. Ayrı Reform kilise yapıları ancak 1590'larda belirdi. Bunun sebebi kısmen, Macar zümrelerinin, Luthercilere ve Kalvincilere yasal haklar tanımak için Habsburg krallarının rızasını alamayıydı. Gerçekte 1560'larda ve 1570'lerde hâlâ Kalvincilerin aleyhine kraliyet fermanları çıkarılıyordu. Protestan din adamları, soyluların desteğine tamamen muhtaçtı. Çoğunluğu kolaylıkla yerel hami bulabilse de, bu durum, Protestan kiliselerinin örgütlenmesini geciktirdi. Bu esnada Osmanlı işgali altındaki Macaristan topraklarında tüm Hristiyan kiliselerine katı bir denetim uygulanıyor, dinin müdahalesiz icrasını güvence altına almak için otoritelerden onay belgesi gerekiyordu. Ama yine de bu topraklarda bile Protestan reformu davası ilerleme kaydetti ve Reform ruhbanı büyük oranda, güney Macaristan cemaatlerinde hakimiyeti ele geçirdi.⁴

Erdel'de 1558 dieti, Kalvinci komünyon görüşlerini kınadı, ama Macar ruhban, yerel Lutherciler aleyhine bir dizi doktrin münazarasında sakramentlerle ilgili Reform fikirlerine verilen desteği ifade etti. Erdel dieti 1564'te Sakson ve Macar ruhbanın, ihtilaflı teolojik hususların çözüme kavuşturmasını talep etti. İki taraf hiçbir fikirbirliğine ulaşamayınca, meclis, Erdel'de biri Saksonların, öteki Macarların olan iki ayrı Protestan kilisesinin varlığını kabul edip cemaat rahiplerinin, kendi yerel cemaat-

⁴ David Daniel, "Calvinism in Hungary: The Theological and Ecclesiastical Transition to the Reformed Faith," Andrew Pettegree, Alistair Duke ve Gillian Lewis (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1620* (Cambridge, 1994), s. 205-30.

lerinin isteğine göre vaaz vermesi gerektiğini duyurdu. Ardından, Erdel toplumu içinde hukuken üç kilise kuruldu. Reform kilisesi, çoğu Macar soylunun desteğini alıyordu. İki Protestan kilisesinin müfettişini ruhban sinodu seçiyor, görevi prens tarafından onanıyordu. Prens, müfettişlere, sinod düzenleme, papaz atama, cemaat teftişi yapma hakkı bahşetti. Bu müfettişlerin kendi ruhbanını terbiye etme yetkileri zamanla arttı. Macar din adamlarının Teslis doktrinini sorguladığı 1560'larda, dördüncü bir din Erdel'de zemin kazanmaya başladı. O dönemde Macar kilisesinin müfettişi olan Ferenc Dávid'in önderlik ettiği Teslis karşıtları, Leh ve İtalyan hümanist aydınlardan etkilenmişti. Haziran 1568'de Erdel dieti Torda'da (Turda) toplandı ve bu ilave itikat bölünmesine, Erdel'in üç milleti içinde "kabul edilmiş dört dinin" anayasal geçerliliğini onaylayarak karşılık verdi. Roma Katolik, Lutherci, Reform, Teslis karşıtı kiliselere hukuki statü tanındı. Dört dinin de destekçilerine ibadet özgürlüğü bahşedildi. Diet, din adamlarına, Hristiyan dinini kendi anlayışları uyarınca öğretmesi talimatını verdi.

1568 Torda anlaşması, Erdel'de merkezî siyasi otoritenin görece zayıflığını yansıtıyordu. Anlaşma, diette temsil edilen üç milletin menfaatleri arasında denge kurmaya niyetliydi. Erdel'in uluslararası konumu nazik olduğundan, dinî bölünmeyi kabullenmenin, henüz olgunluğa erişmemiş devletin itikat ihtilafı yüzünden çökmesini engelleyeceği umuluyordu. Her ne kadar siyasi hesaplar Erdel'de dinî hoşgörüyü tesis etmede muhtemelen belirleyici olsa da, prenslik içinde farklı etnik ve dinî zümreler uzun süredir barış içinde yan yana yaşama deneyimine sahipti. Dolayısıyla teoloji tartışmalarına dahil olan ruhban, doktrin ve litürji meseleleri üzerine hararetli tartışmalara girse de, Erdel'de itikatların kayda değer çoğulluğu, bölgesel topluluklar, kasabalar, mahalleler, hatta aileler içinde dinî farklılıkları başarıyla uzlaştırmayı içeren yerel gelenekleri besledi. 1568 Torda dieti, imanı, Tanrı'nın hediyesi sayıyordu. Zorla kabul ettirilemezdi. Dolayısıyla Erdel'de dinî zulüm asgari düzeyde seyredecekti. Cebren din değiştirme her halükârda kanunen yasaklanmıştı. İtikat tartışmaları ancak nadiren şiddete dönüşüyordu. Diet, 1564'te kilise binalarının mülkiyetiyle ilgili ihtilafli meseleye dair gelecekte yapılması muhtemel tartışmalardan kaçınmaya çalıştı. Bu amaçla, kiliselerin, her cemaat içinde çoğunluk desteğine sahip itikata ait olacağına karar verdiler. Kiliselerin yeni sakinlerinin, yerinden edilmiş her azınlık için alternatif bir ibadet mekânı sağlaması şarttı. Hatta yerel din adamlarını seçme hakkı bulunan arazi sahiplerinin, farklı bir dinin cemaatine ruhban ataması yasaktı. Bununla birlikte fiiliyatta Erdel'de dinî sadakat örüntüleri, ister Macar soylular, ister Sakson şehirliler, ister Sekel lordları olsun hâlâ

büyük ölçüde imtiyazlı seçkinlerin hamilik hakları ve toplumsal gücü tarafından belirlenecekti.⁵

Teslis karşıtı vaizler, 1571'deki ölümünden önce János Zsigmond'dan bir parça kabul gördü. Teslis karşıtlığına verilen destek özellikle doğu Erdel'deki Sekel halkı arasında, ayrıca Macarca konuşulan kasabalarda güçlüydü. Fakat yeni Katolik prens István Báthori döneminde Teslis karşıtlığına destek daralmaya başladı. 1576 dieti, kilise müfettişlerinin ziyaret yetkilerini Kolozsvár ve Torda alanlarıyla sınırlayıp başka yerlerdeki Teslis karşıtlarını Reform müfettişlerinin kalkanı altına alınca bu kilise zayıfladı. Báthori 1572'de dieti, kabul gören dört dinin rahipleri arasında herhangi bir teolojik yeniliği yasa dışı saymaya teşvik etti; prenslikte daha fazla dinî topluluk oluşmasını engellemeye çalışıyordu. Bu kanun öncelikle, Teslis karşıtı ruhbanın Şabbatçı olarak bilinen sağcı kanadının ortaya çıkmasından ötürü Teslis karşıtı kiliseyi hedef almıştı. Bunlar, İsa'nın ilahlığını reddediyordu. Ferenc Dávid 1572 kanunu kapsamında Şabbatçılık şüphesiyle tutuklandı. 1579'da zindanda can verdi. Teslis karşıtı kilise, Şabbatçılık üzerine iç ihtilaflar yüzünden cidden zayıflamışken, Erdel'de Lutherçiler, Sakson topluluğu içinde büyük ölçüde yalıtılmıştı. Erdel'in Rumenleri bu esnada çoğunlukla Doğu Ortodoksluğuna sadık kaldı, gerçi 1560'lardan itibaren kimi Rumen eşraf, Macarların hamilik ettiği Kalvinci kiliseyi cazip buluyordu. Rumenler diette ayrı bir millet olarak temsil edilmediğinden, 1568 anlaşmasına dinleri dahil edilmedi, ama prensler, Ortodoks dininin özgürce icra edilmesini imtiyaz olarak bahşediyordu. Erdel'in Ortodoks ruhbanı, Protestanlığa geçişe direnirken Rumen prensliklerindeki kardeş kiliselerden destek aldılar. Yalnızca başına buyruk bir Boğdan prensi, Despot İakob Heraklid, on altıncı yüzyılda Ortodoks kilisesinde reform yapmak amacıyla adımlar attı. Ama bütün yapabildiği ruhbanı ve Boğdan soylularını birbirine düşürmekti ve 1563'te suikasta kurban gitti.⁶

Protestanlığın Yükselişi

On altıncı yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, doğu Avrupa toplumu-na Protestanlık hâkimdi. 1600 yıllarında Macaristan'da 5000'i aşkın kilise cemaatinin yüzde seksenden fazlası Protestandı, üstelik Protestan cema-

⁵ Katalin Péter, "Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Hungary," Ole Grell ve Robert Scribner (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996) içinde, s. 249-61.

⁶ Róbert Dán ve Antal Pirnát (ed.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the Sixteenth Century* (Budapeşte, 1982). Earl Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* (Cambridge, MA, 1952), s. 99-126.

atlerin çoğunluğu, Reform kilisesinin elindeydi. Bohemya'daki 1600 civarı kilise cemaatinin 1400'ü Protestandı. 200'ü eski Utrakist idarecinin yetki sahasındaydı ve sadece 200 kadar kilise cemaati, Prag Başpiskoposunun denetimindeydi. Bu dinî aidiyet örüntüsünü, coğrafya ve iletişim ağlarının bir karışımı, Reformasyon öncesi dindarlık örüntüleri, feodal, bölgesel, yerel, ailevi sadakatler kadar kilise örgütlenmesi de belirliyordu. Anabaptistler ve Bohemyalı Kardeşler dışında, bölgede dinî mülteci yerleşimleri yoktu, üstelik toplumun geri kalanında, kendi dinî mensubiyeti hakkında yalnızca ayrıcalıklı seçkinler tercihte bulunabilirdi. Doğu Avrupa'da Reformasyonun sonucunun belirlenmesinde etnik aidiyetin oynadığı rol çok tartışılmıştır. Luthercilik, Almanca konuşanlardan hiç şüphesiz yaygın destek görüyordu, ama Çekler, kimi Macarlar ve yukarı Macaristan'da Slovaklar da Lutherci oldu. Gerçi Kalvinciliği neredeyse sadece Macar topluluklar benimsiyordu ve Erdel'de Kalvinci kilise, hemen hemen sadece bir Macar olayıydı. Dolayısıyla belirli bir dinin yerleşmesinde, daha da önemlisi, bir dine bağlılığı pekiştirmede etnik tutkal tamamen hesap dışında tutulamaz. Fakat hâlâ pek çok anomali mevcuttu: Önde gelen Macar reformcular Gáspár Heltai ile Ferenc Dávid esasen Sakson kökenliydi, üstelik Erdel'de Macarca konuşan herkes Kalvinci olmadı; kimileri Lutherciliğe geçti, bazıları Katolik kaldı, Teslis karşıtlığını seçenler de oldu.

Protestan dindarlığı doğu Avrupa şehirlerine ve cemaatlerine yavaş yavaş yayıldı. Her ne kadar Protestan inanç sistemleri, kutsal kitaba erişime yüksek değer verse de, Reform rahibi Gáspár Károlyi'nin, Kitabı Mukaddes'in ilk tam Macarca tercümesini yayımlaması 1590 yılını bulurken, Bohemyalı Kardeşler anadilde Kitabı Mukaddesi Moravya'da ancak 1593'te tamamladı. On altıncı yüzyılın ilerleyen yıllarında Protestanların anadilde kaleme aldığı kitapların üretiminde keskin bir yükseliş olsa da, okuryazarlık oranının düşüklüğü yüzünden fikirleri yerel topluluklara aktarmanın başlıca vasıtası kitaplardan, broşürlerden ziyade vaaz ve sözlü eğitimdi. Doğu Avrupalı Lutherciler ve Kalvinciler her halükârda doğuştan yetenekli olağanüstü teologlar olmakla böbürlenemezdi; bu bölgede teolojik yeniliklerin başlıca kaynağı, radikal Teslis karşıtları ve Anabaptistlerdi. Fakat Protestan ruhbanın eğitim standartları, Alman üniversiteleriyle kapsamlı temaslar sayesinde kesinlikle yükseldi; ayrıca yerel Protestan Latince okulları, dinî yaşamın önemli merkezlerine dönüştü. Yeni ruhban seçkinler yavaş yavaş belirip Protestan kilise örgütlerine önderlik etti; gerçi cemaat kilisesi ruhbanı üzerindeki merkezi denetim kesin değildi ve seküler hamiler, müfettişlere ve ruhban sinodlarına hak tanınmasını kısıkanıyordu.

Doğu Avrupa ruhbanı ve kilise binaları, Reformasyon sayesinde görü-
nür bir değişim geçirdi. Protestan din adamları evlenebiliyordu ve sinod-

lar, ağırbaşlı giyimini katı kuralları uyarınca hem rahiplerin hem eşlerinin dış görünüşünü düzenlemeye hevesliydi. Kiliseler de açıkça reformdan geçti, özellikle Kalvincilerin elinden; gerçi Macaristan'da bile ancak münferit tasvir kırıcılık hadiseleri yaşanmıştır. Bunun yerine Reform rahipleri ve kilise hamileri, kilise binalarından tasvirlerin, heykellerin, süslü pencerelerin, orgların, mumların, altarlardan uygun bir şekilde kaldırılmasını teşvik etti. Protestan kilise hizmetleri de Kitabı Mukaddes'in anadilde okunmasına ve vaaza önem vererek adım adım tesis edildi. Kalvinci cemaatlerde sakrament litürjisi hayli sadeleşti. Geleneksel uygulamalar alenen terk edildi. Bebeklerin vaftizi sıradan suyla yapılıyor, komünyon ayinlerinde ekmek yılda sadece yedi kez kullanılıyordu. Her yerde Protestan dinî yaşamı gösterişli kutlamalardan yoksundu, merasimler batıl inanç sayılıyordu. İbadette müzik aleti kullanmaya özellikle şüpheyile bakan Macar Kalvinciler, kilise müziğinde değişiklikler yaptı. Bütün bölgede yerel toplulukların kilise uygulamalarındaki ve dinî yaşamdaki bu değişiklikleri farklı hızlarda ve hevesle benimsediğine dair sınırlı kanıt var. Kimi din adamları, Katolik suiistimallerin hâlâ sürdüğünden yakınırken, başka yerlerde Protestan dininin farklı biçimlerini halkın heyecanla karşıladığını gösteren açık işaretler bulunuyor.

Katolik Karşı Saldırı

Çok geçmeden Katolik hiyerarşisi ile Habsburg hanedanının karşı-reform baskısı ve 1590'larda Osmanlılara karşı verilen yeni savaşta uğranılan bozgun, doğu Avrupa'da bu Protestan başarısının ölçeğini sinayacaktı. Katolik kilisesi pek çok alanda, toparlanmaya hayli aşağı bir noktadan başladı. Katolik kilisesi Erdel'de piskoposluk topraklarının, kilise binalarının ve ruhbanın büyük kısmının kaybedilmesinin ardından yok olmaya yüz tutmuştu. Kilise topraklarının sekülerleştirilmesinden ötürü, Katolik dirilişini engellemek prenslerin ve birçok soylunun doğrudan çıkarıydı, hatta eski Gyulafehérvár (Alba Iulia) Piskoposunun sarayı, ağırlıkla prensin ikametine tahsis edilmişti. Erdel'de tüm Protestan kiliselerini müfettişler yönetirken, 1542'den itibaren Katolik kilisesinin bir piskoposu yoktu. Papalık ile Habsburglar arasındaki anlaşmazlık, yeni atama yapılmasını engelliyordu. Erdel'de geriye kalan Katolik ruhban, bu dine sıcak bakan bir avuç Macar soylunun ve Sekel lordun topraklarına çekilmişti. István Báthori 1579'da Gyulefehérvár'da, Kolozsvár'da, Nagyvárada'da (Oradea) öğretim merkezleri açmaları için Cizvitleri davet ettiğinde bile, diet, bunların misyonerlik çalışmalarına katılmasını yasakladı. Cizvitler, dietten gelen baskılardan dolayı 1588'de prenslikten püskürtüldü ve tarikat, tekrar

kabul edilene dek 1606'dan önce iki kez daha kovuldu; bu şekilde Erdel içinde Karşı-Reformasyonun dura kalka da olsa ilerleyişine ayrıca zarar verdi. Katolik kilisesi Erdel'e kıyasla Macaristan Krallığı'nda daha önemli bir kurumsal gücü; çünkü dietin Üst Kamarasında piskopos düzeyinde temsil ediliyor, ayrıca şansölye daima piskoposlar ya da başpiskoposlar arasından seçiliyordu. Protestan kiliselerine kaptırılan rahiplerin yerini doldurmak için yeni bir Katolik rahip nesli yetiştirme uğraşında müthiş çaba sarf edildi; 1590'da başkent yakınında Nagyszombat'ta (Trnava) yeni bir ruhban okulu açıldı.

Avusturya vilayetlerinde ve Bohemya'da Katoliklerin toparlanması on altıncı yüzyılın daha geç safhalarında bir parça ivme kazandı. 1560'lardan itibaren bütün Avusturya'da ve Moravya topraklarında Prag'da, Brünn'de, Olmütz'de (Olomouc) Cizvit kolejlerinin kurulması bu toparlanmaya önayak oldu. Tüm bunlar, zümrelerin dikkatini, Protestan özgürlükleri için yasal koruma sağlama ihtiyacına çevirdi. 1568'de Aşağı Avusturyalı soylular, Maximilian'ı, soylu topraklarında Lutherçiliğin serbestçe icra edilmesini kabule zorladı. Her ne kadar bu haklar Aşağı Avusturya şehirlerini kapsamasa da, 1574'ten itibaren Lutherci soylular Viyana'da da serbestçe ibadet edebiliyordu. 1572'de Orta Avusturyalı soylular, Lutherci kilise ibadetlerine dokunulmayacağına dair sözlü teminat aldı. Bu söz, 1576'da para yardımı karşılığında diyet teyit edildi. Fakat 1570'lerin ikinci yarısında Katolik komisyonu, Orta Avusturya'da Protestan özgürlüklerini budadı. Steiermark'lı Ferdinand 1596'da Orta Avusturya valisi olunca bu saldırılar tekrar başladı. Protestan ruhbanın şehirlere girmesi yasaklandı, Protestan okulları kapatıldı. 1600'e gelindiğinde Graz bir kez daha bütünüyle Katolikti. Yeni yüzyıla girerken Avusturya şehirlerinde Protestanlık ciddi tehdit altındayken, Habsburglar ile soylular arasında varılan anlaşmalar, Avusturya kırsalında Protestanlığın, karşı-reform önlemlerinden büyük ölçüde etkilenmemesini sağladı.

Katolik toparlanmasının Bohemya'daki ilerleyişi de 1590'lardan önce hayli yavaştı; gerçi Katolik kilisesi, Vilém Slavata ve Karel Liechtenstein dahil kimi önemli soyluları kendi safına çekebildi. Kraliyetin, karşı-reform önlemlerinin ilerleyişinde eşgüdüm sağlama girişimine zümrelerin tepkisi, ruhbanı, teolojik farklılıklar konusunda uzlaşmaya varıp birleşik bir Protestan mezhebi kurmaya teşvik etmek oldu. Bohemya'nın Protestan ruhbanının çoğunluğu, Lutherci Alman itikat beyannamelerine bağlıydı. Bu da Melanchtoncu fikirler üzerinde bölücü tartışmalara yol açtı. 1575'te Protestan soylular, her renkten Luthercinin, reformcu Utrakistlerin, Bohemyalı Kardeşler'in *Confessio Bohemica* (Bohemya İtikatnamesi) üzerinde anlaşmasına aracılık etmeyi başardı. Bu belge çoğunlukla, 1530

Augsburg İtikatnamesi'nin Melanchthoncu versiyonunun çizgisine ayak uyduruyordu. Ardından diet, soyluların bu Bohemya itikatnamesi'ne göre Protestan dinini icra etmesine Maximilian'ın rıza göstermesini sağladı. Piskoposluk talimatnameleri, Bohemyalı Protestanları, zümrelerin atadığı on beş savunucunun koruması altında örgütledi. Diet, bu tavizlerin karşılığında yeni vergiler belirledi ve Maximilian'ın yerine II. Rudolf'u geçirdi.⁷

Habsburgların, topraklarını Osmanlılara karşı savunmanın maliyeti yüzünden, kendi otoriteleri altında yaşayan Protestanlara karşı etkili bir şekilde eyleme geçme kabiliyeti uzun süredir kısıtlıydı. Osmanlı işgali altındaki Macaristan'ın sınır boyunda çatışmalar 1590'ların ilk yarısında tekrar canlandı. Osmanlıları Macaristan'dan püskürtme amacıyla 1540'ların ilk yarısından sonra kalkışılan ilk büyük girişimde çarpışmalar şiddetlendi. Müşterek Habsburg ve Erdel ordusu sahaya indi. 1596'da Mezökeresztes çarpışmasında mağlup edildi. 1606'ya dek kesin sonuç vermeyen ufak çarpışmalar yaşandı. Müzmin istikrarsız Erdel prensi Zsigmond Báthori, önce Osmanlı egemenliğini reddedip bu seferlere katıldı, ardından Erdel mülklerini terk edip prensliğin önce Eflak Prensi Mihai Viteazul tarafından, ardından da 1603'te General Giorgio Basta idaresindeki Habsburg ordusu tarafından istilasına karşı mücadele verdi. Erdel'de beş sene süren karışıklığın ardından, önde gelen Kalvinci soylu István Bocksay, Erdel'in denetiminin Habsburgların eline geçmesinin, Osmanlı hakimiyetine kıyasla yurtiçi istikrara, soylu imtiyazlarına ve dinî özgürlüklere daha büyük tehdit oluşturacağına hükmetti. Dolayısıyla Bocksay, kendilerini Habsburg idaresi karşıtı ilan eden muhalif soylulara katıldı. Macaristan Krallığı'nın soyluları arasında bir Habsburg düşmanlığı hissiyatı büyüyordu. Bu düşmanlığı, Osmanlı savaşının bir yere varmayan sonuçlarının yarattığı kızgınlık ve Rudolf'un, Osmanlı hakimiyeti dışındaki Macaristan'da hem kendi hanedanının hem de Katolik kilisesinin menfaati için Habsburg egemenliğini yeniden tesis etmeye dönük zalim girişimlerinin doğurduğu kızgınlık tetikliyordu. Savaş sırasında Basta'nın Erdel'deki gaddar yönetimine, Yukarı Macaristan'da General Jacob Belgiojoso büyük katkıda bulundu. Protestanlar şehirlerden kovuldu ve önde gelen Protestanlardan István Illésházy, isyana tahrik suçlamasıyla yargılandı. Kassa (Košice) şehri özellikle hareketli bir mevkimdi. Ocak 1604'te Katolik piskopos, Azize Elizabeth kilisesini işgal edip Lutherci rahipleri şehirden kovarken imparatorluk as-

⁷ David Daniel, "Ecumenicity or Orthodoxy: The Dilemma of the Protestants in the Lands of the Austrian Habsburgs," *Church History* 49 (1980), s. 387-400. Okatar Odložilik, "Bohemian Protestants and the Calvinist Churches," *Church History* 8 (1939), 342. Ivana Cornejová, "The Religious Situation in Rudolfine Prague," Eliska Fuciková ve arkadaşları (ed.), *Rudolf II and Prague* (Londra, 1997) içinde, s. 310-22.

kerlerinden yardım aldı. Kassa'daki olaylarla ilgili şikayetler Şubat 1604'te Macar dietinde dile getirildiğinde, Rudolf'a vekalet eden Arşidük Matthias, diette din meselelerini açan herkesin, vatana ihanetten suçlu olduğu yanıtını verdi.

Macar zümrelerinin, askerî, siyasi, dinî sıkıntıların bu güçlü karışımına verdiği tepki, Habsburg otoritesinde Macaristan'ı yönetme konusunda bir özgüven krizi doğurdu ve yerel kurumsal hakların isyan vasıtasıyla sahiplenilmesine yol açtı. İsyana István Bocksay önderlik ediyordu. Önce Haydut paralı asker çeteleri, ardından ileri gelenler, eşraf ve doğu Macaristan şehirleri destekledi. Bocksay, Belgiojoso'nun sağlam direnişine rağmen Kasım 1604'te zafer kazanıp Kassa'ya girebildi. Bocksay, Şubat 1605'e gelindiğinde Erdel'in ilk Kalvinci prensi seçildi ve isyancı ordusu Nisan 1605'te Pozsony'ye ilerlerken, Osmanlı kuvvetlerinin arka çıktığı Haydut çeteleri, Aşağı Avusturya'ya ve Moravya'ya kadar uzandı. Nisan 1605'te Macar meclisi Szerencs'te toplandı ve Bocksay'ı, Macaristan'ın Koruyucu Prensi, yani "Macarların Musa'sı" seçti.⁸

Dietin, Bocksay'ı betimlerken Eski Ahit imgelemine başvurması, Reform vaizlerinin yeni prensi nasıl mütemadiyen idealleştirip hakiki dinin koruyucusu, Macaristan'ı zorba Habsburg idaresinden kurtarması için Tanrı'nın gönderdiği kişi saydıklarını yansıtıyor. Bocksay, bir *Apology*'de isyandaki hedefinin, "kendimizi, ulusumuzun yaşamını, dahası dinimizi, özgürlüğümüzü ve mülklerimizi korumak" olduğunu bizzat ilan ediyordu. Bu, Huguenotların mutlakîyetçi karşıtı metinlerinin nispeten kısık sesli yankısı gibi görünebilir; ama bu tür iddialar, Bocksay'ın isyanını büyük ölçüde, günahkâr yüksek otoriteye karşı direniş hakkını vaaz eden Kalvinci kuramlara dayandığını düşündürüyor. Gerçi Bocksay, dinî retoriği sınırlı kullanmaya özen gösterdi. Sırf Macar Kalvincilere değil, Lutherci soylulara ve kasabalara da cazip görünmek istiyordu. Bunun yerine, eylemlerini çoğunlukla II. András'ın 1222 tarihli Altın Mühürlü Ferman'ının otuz birinci maddesine dayandırıyor. Bu madde, Macar toprak sahiplerine, soylu imtiyazlarını görmezden gelen her hükümdara direnme hakkı tanıyordu. Dolayısıyla Bocksay'ın isyanı, Macar siyaseti üzerinde Kalvinci etkinin doğrudan sonucu olmasa da, Reform ruhbanı, Macaristan'da iktidarın Habsburgların ve Katolik hiyerarşinin elinde merkezleşmesini engellemek isteyen soylulara manevi destek vererek isyana memnuniyetle ayak uydurdu.⁹

⁸ David Daniel, "The Fifteen Years' War and the Protestant Response to Habsburg Absolutism in Hungary," *East Central Europe* 8 (1981), s. 38-51.

⁹ Kálmán Benda, "Le calvinisme et le droit de résistance des ordres hongrois au commencement du XVIIe siècle," *Études Européennes: Mélanges offerts à Victor-Lucien Tapié* (Publications de la Sorbonne 6; Paris, 1973), s. 235-43.

Rudolf müzakere edip Bocksay'ın Erdel Prensi olarak hükmetmesine rıza göstermeye yanaşınca, Bocksay, Macar tahtı iddiasından vazgeçmeye razı geldi. Haziran 1606'da Bocksay ile Rudolf arasında varılan Viyana barışının şartları, Macar soylularının sıkıntılarını da ele aldı ve Kraliyet Macaristanında itikat bölünmesi olgusunu nihayet kabul etti. Antlaşma, dinin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesinin menzilini soylulara, kraliyet şehirlerine, askerî garnizonlara genişletti ve hem Lutherci hem Reform kiliselerinin kendi işlerini özgürce düzenleme hakkını tanıdı. Ne var ki, Viyana barış antlaşması sayesinde Macar Protestanların elde ettiği kazanımları Macar dietinin de onaylaması gerekiyordu. Protestan soylular, 1608'de Habsburg hanedanından Rudolf ile Matthias kardeşler arasında cereyan eden, Bohemya'yı ve Macaristan'ı denetim altına alma kavgasından yararlandı. Matthias'ı destekleme karşılığında, Viyana barışının kabul görmesini elde ettiler. 1608 dietinde varılan bu anlaşma fiiliyatta Macar soylulara, yerel kiliseler üzerinde mutlak dinî hamilik haklarını devrediyordu. Fakat dietin maddeleri aynı zamanda bütün Macaristan'da köylülerin dinî özgürlükler kazanacağını zımnen ima ediyordu. Aslında pek çok Protestan soylu, ibadet özgürlüğünün köylüleri de kapsayacak şekilde genişletilmesini destekliyordu; çünkü böylece Katolik soyluların topraklarında yaşayan köylülerin Protestanlığa geçmesine imkân tanınmış oluyordu; bunu da Protestan topraklarındaki köylüleri Katolik kilisesine kaptırma riskini azaltan bir avantaj olarak görüyorlardı.

1610'lardan itibaren nice soylunun tekrar Katolik kilisesine dönmesiyle birlikte, Macar Protestanların geleceğe dair özgüveninin yersiz olduğu görüldü. Katolik toprak sahiplerinin özellikle Macaristan Krallığı'nın batı ve kuzeybatı vilayetlerinde sayısının artması sayesinde kilise binalarının denetimini tekrar ele geçirdiler; Protestan din adamlarını ve öğretmenlerini topraklarından kovdular. Bu nazik durumla karşı karşıya kalan Protestan soylular, 1608 dietinin tesis ettiği din özgürlüğünün ancak ibadet mekânlarına erişimi içerdiği takdirde bir anlamı olacağını ileri sürmeye başladı. Bu sav, 1619 Pozsony meclisinin huzuruna getirildi. O dönemde Katolikler, Üst Kamarada çoğunluğu ele geçirmişti. Altmış altı nüfuzlu Katolik yanında on beş Katolik piskopos otururken, diette sadece altmış bir nüfuzlu Protestan yer alıyordu. Protestanların, Katoliklerin iki kamarada da Protestan özgürlüklerine müdahale etmesiyle ilgili, özellikle de kilise binalarına erişimlerinin kısıtlanmasıyla ilgili şikâyetleri, Kalvinci Erdel prensi Gábor Bethlen'den de destek gördü. Diet, Macaristan'da din özgürlüğü *una cum templis* midir, yani kiliselerin, kilise çanlarının, mezarlıkların serbestçe kullanımını gerektirir mi, konusunda anlaşmazlık olduğunu kabul ediyordu. Bu beyan aynı zamanda, cemaatin itikatını belirlerken önce-

liğin kilise hamisi olarak arazi sahiplerinin mi yoksa yerel topluluk içinde çoğunluğun mu hakkı olduğu konusunda görüş ayrılıklarının varlığını da kabul ediyordu.

Protestanlığın Yenilgisi

Macar toprak sahiplerinin, monarşik merkezileşmeye ve Karşı-Reformasyona direnmeleri örneği, Bohemya'nın, Moravya'nın ve Avusturya'nın Protestan soyluları üzerinde kayba uğramadı. Buralarda da büyük toprak sahipleri, Rudolf ile Matthias arasındaki iktidar kavgasından faydalana-bilmişlerdi. Moravya'nın, Yukarı ve Aşağı Avusturya'nın yüksek zümre-leri 1608'de destek vermeleri karşılığında Matthias'ın eski dinî özgürlük duyurularını yeniden beyan etmesini sağladı. Bohemya yüksek zümreleri Rudolf'a sadık kaldı. Temmuz 1609'da, hem soylulara hem de ilk kez şe-hirlere dinî özgürlük teklif eden Majestelerinin Mektubu'na^{*} razı geldiler. Silezya'daki toprak sahipleri de Rudolf'a sadakatlerinden ötürü Ağustos 1609'da ödüllendirildi. Rudolf, tüm Silezya düklüklerinde Lutherci kilisele-rin haklarını kabul etti. Yönetici hanedan içindeki kriz Matthias'ın lehine çözüme kavuşunca, Habsburg krallığında Protestanlar üzerindeki baskı yeniden arttı. Matthias 1611'de Bohemya kralı seçildiğinde Majesteleri-nin Mektubu'nu onaylamış olsa da, Protestan kiliselerini savunan büyük toprak sahipleri, hukuki özgürlüklerinin çiğnendiğini defalarca iddia etti. 1618'de Braunau'da (Broumov) ve Klostergrab'da (Hrob) krala ait topraklar-da Protestan kiliselerinin yıkılmasıyla birlikte Habsburglar ile Bohemyalı yüksek zümreler arasında kriz patlak verdi. Bohemyalı yüksek zümreler, yılmaz Katolik Steiermark'lı Ferdinand'ı makamından azledip kurumsal imtiyazlarını ve Protestan özgürlüklerini savunmak amacıyla ayaklandılar. Yukarı Avusturyalı zümreler, Bohemya'ya güçlü destek verdi. Bunun karşı-lığında Aşağı Avusturya'da, Silezya'da, Lausitz'de ve Moravya'da soylular, Protestan zümrelerin konfederasyonuna katılıp II. Ferdinand'ın saltanatı-nı reddettiler. Bu direnişin perde arkasında Kalvincilerin eşgüdümü oldu-ğuna ve Bohemyalı soylular ile Yukarı Avusturyalı Kalvinci Georg Tschernembl, Alman Reform mahkemeleri, özellikle de Palatinlik topraklarındaki Heidelberg mahkemesi arasında ilişkiler kurulduğuna dair bazı kanıtlar vardır.¹⁰

* Rudolf'un Protestanlara hoşgörüsünü kayda geçiren 1609 tarihli belge –çn.

¹⁰ Karin MacHardy, "The Rise of Absolutism and Noble Rebellion in Early Modern Habsburg Austria, 1570-1620," *Comparative Studies in Society and History* 34 (1992), s. 407-38. Jaroslav Pánek, "The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain," Evans ve Thomas, *Crown, Church and Estates* (Londra, 1991) içinde, s. 129-48. Joachim Bahlcke, "Calvinism and Estate Liberation Movements in Bohemia

Habsburg otoritesine bu taze başkaldırı, Ağustos 1619'da Macaristan'a sıçradı, çünkü Gábor Bethlen, Ren-Pfalz elektörü Friedrich'le ve Bohemyalı isyancılarla ittifak kurarak Erdel ordusunu Pozsony'ye yürütmüştü. Bocksay'ın isyanı, Erdel devletine, Habsburgların Macaristan üzerindeki egemenlik iddiasına ve karşı-reformu dayatma çabalarına direnmeyi içeren net bir Protestan görev duygusu aşıladı. Bethlen'in 1619'da Macaristan Krallığı'na hücumu, prensliğin rolüne dair bu algıyı diriltip güçlendirdi. Bethlen, 1620'ye gelindiğinde Osmanlıların ve pek çok Macar soylusunun da desteğini alarak, Macaristan Krallığı'nı açıkça fethetti. Diet, Ağustos 1620'de Bethlen'e Macar tacını teklif etti. Fakat Bethlen tacı takınayı reddetti. Dietin sınırlı hükümdarlık görüşünün göstermelik kralı olmak istemiyordu, ayrıca göz kamaştırıcı başarısına Bab-ı Âli'nin olasılıkla hasmane tepki vermesinden endişe ediyordu. Bethlen'in ihtiyatı gerçekten de zekiceydi, çünkü doğu Avrupa'da Protestan toprak sahiplerinin oluşturduğu konfederasyonun zaferi kısa ömürlü oldu. Bohemyalı isyancıların Kasım 1620'de Bethlen'in gönderdiği 8000 askerin varlığına rağmen Beyaz Dağlarda aldığı yenilgi, bölgede Protestan zümrelerin hak iddialarına ağır darbe indirdi. Müttefiklerinden büyük oranda yoksun kalan Bethlen, Aralık 1621'de Ferdinand'la Nikolsburg barış antlaşmasını yapmaya razı oldu. Böylece Ferdinand, kuzeydoğu Macaristan'da bir kısım toprağı Bethlen'in idaresine bırakıyordu.

1620'de Bohemya direnişinin çökmesi ve 1621'de Bethlen'le yapılan barış sayesinde Ferdinand, krallığı içinde Protestanlığı ve büyük toprak sahiplerinin gücünü ezmeye yönelebildi. Ferdinand, Protestanlığı, siyasi sadakatsizlikle doğrudan bir tutuyordu. Protestan hürriyetine tanınmış teminatları derhal feshetti. 1625'e gelindiğinde Protestan ibadeti Bohemya'da fiilen sona ermişti ve 1627'de yenilenen anayasa, özetle Majestelerinin Mektubu'nu iptal ediyor, Bohemya tahtı için yapılan seçimleri lağvediyor, yalnızca Katolik kilisesinin yasal meşruiyetini tanıyordu. Protestanlar ya yeni düzene uyum gösterecek ya da Bohemya'yı terk edecekti. Önde gelen isyancıların ve Protestan soyluların idam edilmesi ya da sürgüne gönderilmesi sayesinde geniş topraklara el konup Katolik mülkiyetine aktarıldı. Yenilenmiş anayasa 1628'de Moravya'yı da kapsamına aldı. Soyluları ve ruhbanı yine sürgüne zorladı. Lutherci özgürlükler sadece Silezya'da olduğu gibi kaldı. Bohemyalı isyancılarla dava birliği etmiş olan Yukarı Avusturya Protestan soyluları 1626'da sürgün edildi, Protestan ruhbanın ise vilayete girmesi yasaklandı. 1630'a gelindiğinde 800 Orta Avusturya Protestan soylusu da sürgündeydi, hatta pek çok soylunun Habsburglara sadık kaldığı Aşağı Avusturya'da

and Hungary (1570-1620)," Karin Maag (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe* (Aldershot, 1997) içinde, s. 72-91.

Protestan vaizler sınır dışı edildi, soylulara da din değiştirme baskısı uygulandı. Soyluların korumasından ve ruhbanın önderliğinden yoksun kalan Protestan cemaatleri bütün Avusturya'da Katolik ruhbanın ve ibadetin dayatılmasına pek az direniş gösterebildi.¹¹

On yedinci yüzyılın ilk yirmi yılında Habsburgların Karşı-Reformasyonunu yürürlüğe sokma girişimlerine Protestanların itirazı hiç şüphesiz bir halk hareketi değildi. Bilakis Protestan özgürlüklerinin elde edilmesi ve savunulması neredeyse sadece soylular zümresine bel bağlıyordu. Macaristan meclisi ise sadece 1606'da Viyana'da Rudolf'tan koparılmış ödünleri muhafaza edebildi. Macar Protestanların kesinlikle birtakım avantajları vardı. Bunlar sayesinde Habsburg krallığının başka köşelerindeki din kardeşleri kadar zulme maruz kalmadılar. Birincisi, Macaristan'da belirgin şekilde Lutherci ve Reform itikat kimliklerinin sağladığı savaş gücü, karşı-reform önlemlerine direnişi pekiştirmiş olabilir. İkincisi, Macar Protestanlar, özgürlüklerinin savunulması için sırf diete bel bağlamak zorunda değildi. Erdel'in Kalvinci prenslerinin askerî gücü, Macaristan'da Habsburg iktidarına sınırlar getirebiliyordu. Fakat hem Bocksay'a hem Bethlen'e Osmanlılar dolaysız destek verdiği için, Macaristan'daki Katolikler, Protestanların Osmanlılarla pakt yaptığını haklı olarak iddia edebildi.

Protestan kiliselerin yasal özgürlükleri Macaristan'da baki kalmış olsa da, 1620'den sonra önde gelen birçok büyük aile Katolik kilisesine döndü. Bazılarının kişisel inancı samimiyetle değişmişse de, pek çoğu, Habsburg dinine sadakat sayesinde makam ve terfi elde etmeyi umuyordu. Protestan seçkinler, dietin Alt Kamarasında güçlü bir şekilde temsil edilirken, karşılarında tahtın, büyük ailelerin, Katolik hiyerarşinin birleşik kuvvetleri vardı. Protestanlar, güç bela elde ettikleri imtiyazlarını korumak için 1630'lardan itibaren uzun soluklu bir mücadele verdi, ama nihayetinde başarısız oldular. Protestanlar, Erdel Prensi I. György Rákóczi'nin askerî müdahalesinin ardından 1647 dietinde birtakım tavizler elde ettiler. Fakat Katolik soylular pek çok yörede Protestanlığın özgürce icrasına tekrar kısıtlamalar dayatınca, bu anlaşma yavaş yavaş devre dışı kaldı. Protestanlar 1648'den sonra sıkıntılarının tazmini için boş yere diete başvurdu. Rahipler kilise cemaatlerinden kovuldu, kiliselerin kapısı Protestanlara kapatıldı, kitaplara el kondu, definlere saygısızlık edildi, Protestanlar Katolik bayramlarını kabul etmeye zorlandı, Protestan lonca üyeliğinin önüne engeller çıkarıldı, Katolik rahipler için zorla para talep edildi. Bu önlemler, Protestan kiliselerinin ve okullarının

¹¹ Gottfried Schramm, "Armed Conflict in East-Central Europe: Protestant Noble Opposition and Catholic Royalist Factions, 1604-1620," Evans ve Thomas, *Crown, Church and Estates*, s. 176-95.

düpedüz yıkılmasıyla birlikte 1606 Viyana barışının şartlarını tamamen boşa çıkardı. 1650'lere gelindiğinde, Osmanlı idaresindeki Macar topraklarında Protestan rahipler, Macaristan Krallığı'ndaki meslektaşlarına kıyasla pek çok bakımdan daha güvendedi.

Dolayısıyla Macar Protestanlığı, on yedinci yüzyılın ilk yarısı boyunca Erdel prenslerinin siyasi desteğine giderek daha fazla bel bağlar oldu. Protestan ruhban yüzyılın başında Macaristan'da ağırlıkla soyluların desteğine muhtaçtı ve yüzyılın sonuna gelindiğinde Reform rahipleri, kral otoritesine karşı soyluların isyanını şevkle destekliyordu. Artık Erdel'de Reform kilisesi, Kalvinci prenslerin artan otoritesiyle ve iktidarıyla sıkı bir ittifak içindeydi. Erdel'de Reform kilisesi aslında prensliğin halk dini ve kurumsal din statüsünü edindi. Erdel prensleri, başka itikatların yasal haklarını korurken, Reform kilisesinin ve ruhbanının çıkarlarını kararlılıkla destekliyordu. Bu ruhban 1629'da Bethlen'den topluca soylu unvanı aldı. Prensler Bethlen ve Rákóczi, Reform yanlısı öğrenci rahiplerin eğitimine mali destek verirken de cömert davrandılar. Öğrencilere burs verildi, batı üniversitelerine, çoğunlukla da Almanya'ya ve Felemenk Cumhuriyeti'ne gönderildiler; ayrıca prensler, yerel Reform akademilerinin, okullarının ve matbaalarının kurulmasına para ayırdı. Prensler, Reform kesiminin, Şabbatçılığa karşı harekete geçilmesi taleplerine de karşılık verdi; hatta 1638'de Üniteryen kilisesinde ana akım Teslis karşıtlarına kaba saba birtakım denetimler getirdiler.

Kimi Kalvinci Macar rahipler, on yedinci yüzyılın ilk yarısında batılı dindaşlarıyla temas kurmaları sayesinde, kilise ibadetlerinde ve din yaşamında ilave reform öngören gündemi destekledi. Felemenk Cumhuriyeti'nde ve İngiltere'de okumuş pek çok ruhban, 1640'larda cemaatlerin davranışı ve ahlakı üzerinde daha sıkı denetim kurulmasını savunuyordu. Püriten denen rahipler, sıradan müminlerin şahsen iyice sofulaşmasını, eğitim fırsatlarının daha geniş kesime ulaşmasını, ayakta kalan Katolik etkileriyle benzerliği defetmek için litürji ve sakrament uygulamalarında ilave reform yapılmasını, bu reformların yürürlüğe girmesini kolaylaştırmak için cemaatlerin idaresinde laiklerden daha fazla insanın yer almasını teşvik ediyordu. Aslında kilise içinde ve Reformun hamileri arasında, daha yüksek ahlaki ve toplumsal disiplin ihtiyacına dair yaygın bir kabul vardı. Fakat bunun içinde cemaatlere yaşlı kilise önderlerinin (*presbyteros*) girmesi ve hiyerarşik kilise yönetimi modelinde toptan değişiklik yapılması iması, reformcu rahiplerin, püriten baş belaları ve bölücüler olarak yaftalanmasına yol açtı. Reform planlarının artıları, eksileri 1630'ların ikinci yarısından 1650'lere dek tekrar tekrar tartışıldı. Fakat II. György Rákóczi'nin 1657'de Polonya'da felaketle biten

seferinin ardından, prenslik çok zayıf düştü. Nitekim Reform kilisesi artık iç tartışma lüksünü kaldıramazdı. Erdel'in gerilemesi yüzünden Reform ve Protestan kiliseleri, artan Katolik zulümleri ve soylu desteğinin kaybedilmesi karşısında geri kalan imtiyazlarını, özgürlüklerini, kiliselerini, okullarını var güçle savunmak zorunda kaldı.¹²

Doğu Avrupa Reformasyonunun büyük ölçüde soylu meselesi olduğu görülmüştür. Protestanlığa verilen desteğin muazzam yükselişinin en büyük açıklaması, on altıncı yüzyılın siyasi koşullarıdır. Soylu seçkinler hem samimi kanaatlerinden ötürü hem de kraliyet iktidarından özerklik kazanmaya dönük siyasi iddialarını pekiştirmek için Reform dinini ya da Lutherci dini benimsedi. Protestan kilise işlerine, Bohemya'da Lobkovic ailesinden, Moravya'da Budovec ve Zerotin ailelerinden tutun kuzeybatı Macaristan'da Thurzós ve Partium ile Erdel'de Rákóczi ailelerine varana kadar soylular hâkimdi. Dolayısıyla Protestanların gücü, doğu Avrupa dietlerinin siyasi akıbetine sımsıkı bağlıydı ve din değiştiren soyluların sadakatinin derinliği, Protestan kiliselerinin akıbeti açısından elzem olacaktı. Önde gelen Protestan aristokratlar, Habsburg monarşisiyle bağlarını geliştirip konumlarını pekiştirmeye çalışıyordu. Alman saraylarıyla birtakım ilişkiler kurdular. Bohemya'daki Protestanlar da teolojik ayrılıklarını uzlaştırmaya, Katolik kralların karşısına birleşik cephe halinde çıkmaya çalışıyordu, ama iç bölünmeleri perdeleyemediler ya da sağlam yerel sadakatleri kıramadılar. Karşı-Reformasyon fırtınası geldiğinde, Protestanlığın doğu Avrupa'daki temellerinin, Habsburgların mezhepsel mutlakiyetçiliğinin hücumuna direnemeyecek ölçüde düpedüz sığ olduğu görüldü. Protestanlığa artık yalnızca Macaristan'da önemli bir destek veriliyordu. Burada hem Lutherci kilise hem Reform kilisesi, güçlü itikat kimlikleri geliştirmiş, kilise örgütleri inşa etmişti. Bu örgütlerin, Katolik baskısına dirençli oldukları görüldü. Macar soylular, Habsburglarla ihtilaflarda da en güçlü pazarlık konumundaydı, çünkü dinî özgürlükler karşılığında kraliyete para ödemeyi ve yerel idarede siyasi sadakat göstermeyi önermekle kalmıyorlar, Osmanlılara karşı askerî işbirliği imkânı da sunuyorlardı. Gerçi en önemlisi, Macar Protestanlığı, Erdel prenslerince desteklenmiş ve savunulmuştur. Erdel devletinden gelen destek, Protestanlığın ayakta kalmasını sağlama alırken, doğu Avrupa'nın öbür kesimlerinde Protestanlar, Katolik devletlerin artan gücü yüzünden ötekileştirilmiş ve zulme uğramıştır.

¹² László Makkai, "The Hungarian Puritans and the English Revolution," *Acta Historica* 5 (1958), s. 13-45.

İlave Okuma Listesi

Habsburg monarşisi ve doğu Avrupa'da reformun siyasi, toplumsal bağlamı üzerine çok sayıdaki çalışmanın içinde Robert Evans'ın *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700* (Oxford, 1979) kitabı hâlâ bu sahanın en önde gelen eseridir. Şu kitaptaki sunuş kısmı ve pek çok makalesi de faydalıdır: Robert Evans ve Trevor Thomas (ed.), *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Londra, 1991). İlave arka plan bilgisi için şu eserlere göz gezdiriniz: Robert Kann ve Zdenek David, *The Peoples of the Eastern Habsburg Lands, 1526-1918: A History of East Central Europe* (Londra, 1984), c. 6; Peter Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804: A History of East Central Europe* (Londra, 1977), c. 5, ve Orest Subtelny, *Domination of Eastern Europe: Native Nobilities and Foreign Absolutism* (Gloucester, 1986). Doğu Avrupa Reformasyonunun pek çok yönü hakkında etkili inceleme yelpazesinde müzmin bir kıtlık var. Karin Maag'ın (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe* (Aldershot, 1997) kitabındaki denemeler derlemesi bir başlangıç noktasıdır. Winfried Eberhard, sağlam bir genel inceleme kaleme almıştır: "Reformation and Counter-Reformation in East Central Europe," James Tracey, Thomas Brady ve Heike Oberman (ed.), *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, vol. 2, Visions, Programs and Outcomes* (2 cilt; Leiden, 1995) içinde. Bölgedeki Kalvincilik hakkında bkz. Robert Evans, "Calvinism in East Central Europe: Hungary and Her Neighbours," Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541-1715* (Oxford, 1985) içinde, ayrıca umuyoruz ki şu kitap yakında piyasaya çıkacak: Graeme Murdock, *International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*. Yine Macar Protestanlığı konusunda Mihály Bucsay'ın *Der Protestantismus in Ungarn, 1521-1978: Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, vol. 1, Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Viyana, 1977) kitabı hâlâ batı dillerindeki en ünlü incelemedir. George Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962), doğu Avrupa'yı kapsıyor. Radikal din hakkında Earl Wilbur'ın *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents* (Cambridge, MA, 1946) kitabı Erdel'li Teslis karşıtlarını uzun uzadıya işliyor. Şu eser de faydalıdır: Jarold Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526-1628* (Lahey, 1969). Robert Bireley, *Religion and Politics in the Age of the Counter-Reformation: Emperor Ferdinand II, Williamam La-mormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill, 1981), Katolik bakış açısını sunuyor.

Fransa

Jonathan A. Reid

Protestan kiliseleri Fransa'da 1555'ten önce kurulmadı. Fakat takip eden yedi yıllık dönemde bir azınlık Reform kilisesi tomurcuklandı. Bu kilise, kırk yıllık dinî iç savaşın ardından Katolik Fransa içinde kendine yer bulacak kadar güçlenmişti. Bu çarpıcı olgu, daha erken döneme dair yorumu renklendiriyor. Pek çok araştırmacı, Reformasyonu, iman yoluyla aklanma ve iman ile uygulamanın yegâne otoritesi olarak kutsal kitap şeklindeki temel doktrinlerden güç bulan, kilise karşıtı bir isyan olarak resmetmiştir. Yeni kilise yapılarına, ruhbana, disiplin kurumlarına, ritüellere, fikirlere sahip Protestan toplulukların, toplumsal yaşamın ritmini değiştirdiğini, hatta halkın dünya görüşünü dönüştürdüğünü vurgulayanlar da oldu. Fransız Huguenotlar bu çifte tarihsel görevi yerine getirdiği için, erken dönem Fransız Reformasyonu sıklıkla, onların etkin meydan okuyuşlarının giriş faslı olarak ele alınır. Hikâye, resmî baskıya rağmen Reformasyon doktrinlerinin Fransa'ya girmesini, ama yeni bir dinî tarikat oluşturamayışını açıklama etrafında dönüyor.

Ne var ki en erken Fransız reformcular olan "Evanjelikler," bu senaryoyu altüst eder. Alman ve İsviçreli Protestanlarla benzer doktrinlere sahip olsalar da, çoğunun aklında bölünme yoktu. Bunun yerine, zulme katlanırken, kiliseyi içerden ıslah etmeye kalkıştılar. Ancak 1540'tan sonra, sürgündeki Fransız reformcuların etkisiyle klasik bir Protestan hareketi yavaş yavaş şekillendi; bu etki ağırlıkla, net bir Reform doktrini sistemi ve örnek kilise önererek kararlı bir şekilde Katolikliği reddetmeye davet eden Jean Calvin'den kaynaklanıyordu.

Evanjelik Büyüme

On beşinci yüzyılın sonunda dindarlık, Avrupa'daki pek çok bölge gibi Fransa'da da yükseliyordu. Yüzyıl Savaşları'nın yol açtığı yıkımın ardından, din kardeşliği cemiyetleri çoğalmış, yaklaşık 900 kilise çok daha gösterişli süslemelerle birlikte tekrar inşa edilmiş, seküler ruhban ve dilenci keşiş tarikatları kalabalıklaşmış ve insanlar, tespih çekmek gibi yeni dindarlık uygulamalarını benimsemişti. Ateşli dilenci vaizler, dinleyicileri-

ni, ahlaki yozlaşmayı lanetleyerek daha takvalı olmaya sevk ediyorlardı. Kimi araştırmacıların yorumuna göre, ruhbandan olmayanların endüljans satın alma ve ölüleri anma ayini düzenleme konusundaki yoğun gayreti, kurtuluşlarını garantilese bile arafın işkencelerinden duyulan derin korkuları açığa vuruyordu. Kilise öğretmenleri bu korkuları kamçılıyor, ama korkular kilisenin ilahi lütuf ekonomisiyle yatışmıyordu.

Her halükârda sıradan halkın yükselen dindarlığı, kilisenin, olması gerektiği gibi işlemediği algısını kuvvetlendiriyordu. Kurumsal olarak, on dördüncü yüzyıldaki Büyük Bölünme'yi müteakiben kilisenin "başı ve uzuvları"nda (papadan ruhban saflarına kadar) reform yapamaması, ruhban karşıtı hislerin çoğalmasına yol açtı. Kimi "gevşek" Benedikten, Dominiken ve Fransisken tarikatları, 1510'a gelindiğinde kurallarına katıyetle uyulmasını yeniden sağlamışken, tutarlı kraliyet desteğinin eksikliğinden ötürü hareketi dağıldı. Seküler ruhban içinde piskoposların ruhani yönlendirmesi kısıtlıydı, üstelik kilise cemaati rahiplerinin aldığı eğitim hâlâ berbattı; çünkü Paris Üniversitesi'nin ileri eğitim programlarına çok azı erişebiliyordu.

Hıristiyan hümanistler (ön cephede Rotterdam'lı Erasmus) 1500'ün ardından ilham verici kılavuzlar oldular. Ruhbanın kusurlarını ve batıl inanışları kötüleyen hümanistler, skolastik geri kafalılıktan arındırılmış dinî öğretinin yalın mesajının vaaz edilmesinin, imanı tazeleyeceğini ilan ettiler. Önde gelen Fransız kutsal kitap hümanisti Jacques Lefèvre d'Étaples, 1509'da Mezmurlar'la başlayarak Vulgata üzerine tefsirler kaleme alıp derleyerek bu hedefe maddi destek verdi. Bu tefsirlerde, kutsal kitapların sade, "neşelendirici" mealini izah etti. Buna karşılık skolastik teologlar, kendi kutsal kitap çalışmalarında kilisenin kabul gören doktrinlerinin yanı sıra Vulgata'nın otoritesini sorguladığı için Lefèvre gibi hümanistlere saldırdılar. Bu esnada Paris'te Teoloji Fakültesi (Sorbonne adıyla bilinir) ve Parlamento, I. François (1515-1547) ile X. Leo (1513-1521) arasında imzalanan Bologna Konkordatosu'na (1516) karşı çaresizce savaştı. Bu konkordato, Fransız kilisesinin mali ve idari özgürlüğüne son verdi. Reformasyon çağı açılırken, dinî beklentiler yüksekti, ama bu beklentiler tam anlamıyla yerine getirilmemişti. Rakip topluluklar, ilerleme kaydedilmemesinden ötürü birbirlerini suçluyordu.

Martin Luther'in fikirleri etrafında cereyan eden kavga 1518'de Fransa'ya ulaştığında, doktrine ve kiliseye dair gerilimleri kamçıladi. Çağın tanıklarının bildirdiğine göre hümanistler, ruhban, hatta Sorbonne teologları, Luther'in kitaplarını heyecanla okumuştur. Lefèvre 1519'da Luther'i samimi duygularla selamladı. Yabancı topraklarla kuşatılmış papalık bölgesi Avignon'da, Alman öğrenci Boniface Amerbach, Luther'in

eserlerini ülkeye soktu. Bu eserler, Fransisken François Lambert'e, 1522'de Wittenberg'e yolculuk yapma ilhamı verdi. Uzun lafın kısası, Luther'in hayranları muhalefetle karşılaşüyordu. 1521'de papanın izinden giden Paris Teoloji Fakültesi, bölünme yanlısı keşişlerin doktrinlerini, zındıklıkla suçladı. Paris Parlamentosu, bu görüşleri içeren kitapları yasadışı ilan etti. Bunun ardından, kiliseden hoşnut olmayıp o doktrinlere yakınlık besleyenler (nitelikleri ya da kökenleri ne olursa olsun uzun süre "Lutherci" oldukları iftirasına uğramışlardır), bu tür fikirleri, zulüm görme tehdidi altında incelemek zorundaydılar. Seküler makamların, ağırlıkla da kralın, hakiki doktrini nasıl tanımladığı ve mevcut öğretiyi ne ölçüde uyguladığı, Fransa'da Reformasyonun yayılmasıyla ilgili aydınlatıcı sorulardı.

1518'de Piskopos Guillaume Briçonnet, Paris dolayında Meaux piskoposluk bölgesinde yeni bir reform başlattı. Böylece burası, o soruların sınanma zeminine dönüşmüş oldu. Din eğitimi iyileştirmek için ruhbanın gönülsüz davranmasından dehşete kapılan Briçonnet, Paris'ten Lefèvre ile talebelerini 1521'de yoğun bir vaaz kampanyasına öncülük etmeye çağırdı. Bu gruba Michel d'Arande, Gérard Roussel, Guillaume Farel, Pierre Caroli, Martial Masurier dahildi.

Lefèvre, grubun programını, *Dört İncil Üzerine Tanıtıcı Özet* eserinde "İncil'i tanımak, her yerde İncil'i tanıtmak" sözleriyle özetliyordu. Rahipler, bu mesajı, piskoposluk bölgesinin otuz iki vaaz çevresinde yayarken, Lefèvre ve en yakın müritleri, grubun kutsal kitap ilmine uyuyordu. Buna, Protestan reformcuların eserlerini okumak da dahildi. Bu eserlere duydukları hayranlık giderek artıyordu, ama eleştirel nitelikli değildi. Bu çalışmalara dayanarak, Kitabı Mukaddes'i Fransızcaya çevirmeye koyuldular, ayrıca anadilde bir vaaz elkitabı kaleme aldılar. Briçonnet, Lefèvre'in Kitabı Mukaddes çevirilerini ruhbandan olmayanlara dağıttı. O dönemde bu kesim, Roussel'in Pavlus'un Romalılarına mektubu ile daha ileri seviyedeki Mezmurlar hakkında verdiği günlük seminerlere katılacak denli donanımlıydı.

Meaux grubuyla ilişkili kişiler, ülkenin her yerinde evanjelik yenilenmeyi de teşvik ediyordu. Sarayda kralın kız kardeşi Marguerite D'Angoulême (1527'den sonra Marguerite de Navarre), vaaz vermesi için d'Arande'yi çağırdı; Lefèvre'in Pavlus'un Mektupları çevirisi yanında Briçonnet'nin ruhani talimat mektuplarını da dolaşıma soktu. 1523-1524'te Marguerite, Alençon ile Bourges'daki topraklarında d'Arande'ye vaaz verdirtti, bu esnada Aimé Meigret ile Sébiville'in Rouen, Lyon ve Grenoble'daki benzer çabalarını destekledi.

Bütün Fransa'da Katolik muhafazakârlar, her seferinde zındıklık sayılan "Lutherci" görüşleri tespit ediyordu. Bu yola öncülük eden Paris Teoloji



Resim 12.1 Marguerite de Navarre ve Jacques Lefevre d'Etaples. Fransız evanjelizminin bu iki önde gelen şahsiyeti sonuçta Roma kilisesiyle bağlarını koparıp Reformasyo-



nu kucaklamamıştır. Buna rağmen, Bêze'nin Reformasyon kahramanları portre galerisi *Icones*'te yer edindiler. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

Fakültesi ve Parlamentosu, azizlere tapınmayı, Meryem'e ibadeti, arafı, endüljansı, Missa ayini ücretlerini eleştirdikleri için bu vaizleri resmen Lutherci zındık olmakla suçluyordu. D'Arande'nin mahkemede, Masurier'in ise Meaux'da savundukları tebliğler bu korkuların varlığını doğrular: "Aziz Hieronymus'un Origenes hakkında dediği gibi, Luther'in doğru sözünün, kimse daha doğrusunu söylememiştir ve hatalı sözünün, kimse daha beterini söylememiştir."¹ Bir sulh hakimi 1524'te Le Puy'da (Auvergne), şehrinin mucizeler gösteren Kara Bakire'sinin yıllık hac ziyaretine düşük sayıdaki katılıminin sebebini, d'Arande ile Meigret'nin Bourges'daki ve Lyon'daki saldırılarına bağladı. O kış halk, Meryem Ana dualarını ve papalık endüljansını duyuran afişleri yırtıp attıktan sonra, insanlar "Meaux'lu Lutherciler" terimini uydurdu. Alman Köylüler Savaşı 1525 baharında Lorraine'e yayıldığında, tedirgin Parisliler, "Lutherci" istila söylentileri karşısında telaşa kapıldı.

I. François'nın Pavia Savaşı'nda (Şubat 1525) tutsak edilmesi, meseleleri dönüm noktasına getirdi. Paris Parlamentosu, naip Louis de Savoy'u uyardı; uğranan felaketin, sarayın başka kusurları yanı sıra zındıklık sayılan görüşleri korumasından ötürü Tanrı'nın hükmü olduğunu bildirdi. Ashında kraliyetin müdahalesi, Meaux grubu üyelerini, bir dizi zındıklık suçlamasından kurtardı. Hatta saray 1523'te Luther'in eserleriyle suçüstü yakalanan saray mensubu Louis de Berquin'i, ki bu eserleri tercüme etmişti, özgürlüğüne kavuşturdu. Kralın esareti sırasında, muhafazakârlar nihayet özgürce eyleme geçebildi. Briçonnet, Berquin ve bazı vaizler, ayrıca Meaux'dan on kişi yargılanırken; Lefèvre, Roussel, d'Arande, Caroli Strasbourg'a kaçtılar. 1526'da geri dönen I. François, bu yargılamaları iptal etti. Sürgündekileri geri çağıran Marguerite, Lefèvre'yi, kraliyet ailesinin çocuklarına öğretmen yaptı; d'Arande'ye piskoposluk bahsetti; Caroli'yi Alençon'a papaz atadı ve Roussel'i şahsi rahibi olarak yanına aldı.

Lutherci tehdit 1526'ya gelindiğinde ulusal bir meseleye dönüşmüştü, ama Reformasyon doktrinlerini çok az kişi anlıyordu. Zulüm yüzünden yerel reformcular görüşlerini netleştirmek zorunda kaldı. Üç cephe belirdi. Bu bölünme, Reform kilisesi kurulana dek devam edecekti. Kutsal kitap hümanizminin eğitimle ilgili vaadinin cazibesine kapılmış olan Reformcu piskoposlar, evanjelik reformlar insanları radikal eylemlere kışkırtıp adli soruşturmayı tetiklediğinde bu reformdan desteğini çeken Briçonnet'nin tavrını taklit ediyordu. Briçonnet, 1523'te bir dizi zındıklık ithamının ardından, Lutherci yanlıgıları resmen lanetledi, Farel gibi en dobra vaizlerin ehliyetini iptal etti, araf öğretisini ve azizlere tapınmayı onayladı.

¹ Michel Veissière, *L'Évêque Guillaume Briçonnet, 1470-1534* (Provins, 1986), s. 332-3.

1526 sonrasında, gerçi yetkin bir piskopos olsa da, ruhban suiistimalleri aleyhine mahkeme emirlerini tekrarlayanın ötesine geçmedi. Alman ve İsviçreli reformcuların izinden giderek hakikate itaat etmenin, geleneksel kiliseyi reddetmeyi gerektireceğine kanaat getirenler, ya Farel'in yolunu seçip sürgüne gidebilir ya da olduğu yerde kalıp sonuçlarına katlanma riskini alabilirlerdi. Marguerite'in yardıma koştuğu isimler misali geride kalan grup, yani "evanjelikler," içeriden reform yapmayı teşvik edebilecekleri stratejik konumların peşine düştüler. Protestan doktrinleri cazip gelse de, başlıca hedefleri sıradan halktaki "canlı iman" beslemektir; ama "İsa'nın öğretisinin saf ışığından" bakınca ne kadar çarpık görünürse görünsün kiliseyi bir yana atmaya yanaşmıyorlardı.

Çağdaşların fark ettiği gibi, kralın kararı, Fransa'nın dinî yönelimini belirlemede en önemli etkeni. Katolik muhafazakârlar 1526'nın sonrasında hayal kırıklığına uğradı; çünkü François, yeni doktrinlere sert tepki vermedi. Taç giyme töreninde, "Kilisenin işaret ettiği ve lanetlediği zındıklık sayılan tüm görüşleri yok etmeye, kendi yetki sahasına giren topraklardan kovmaya" ant içmişti.² Yine de zındıkların peşine düşülmesine ancak 1539'dan sonra tam destek verdi. O zamana dek bir *modus vivendi* hüküm sürdü: Muhalifler, imana uluorta saldırmadığı müddetçe, kral, muhafazakârların muhalifleri yeryüzünden silme ricalarına kulak asmadı.

Çoğunlukla tereddüt olarak yorumlansa da, François'nın duruşu, kendi menfaatini gözetiyordu. Teologların zındıklık tanımını kabul edemezdi; çünkü Erasmus'un, Lefèvre'in, Luther'in hasımlarını hiç ayırım yapmaksızın imanın düşmanı sıfatıyla aynı sepete doldurmuşlardı. Rönesans belgelerinin hevesli hamisi François, daha önce Erasmus'u hizmetine girmeye davet etmişti ve uluslararası üne kavuşmuş Lefèvre'e saygı duyuyordu. Dahası, Teoloji Fakültesi ve Paris Parlamentosu, kraliyet siyasetlerine saldırmanın vasıtası olarak kralın kol kanat gerdiği kişiler aleyhine zındıklık suçlaması yöneltiyordu. Konkordato uyarınca kilise üzerindeki denetimini sağlama alan François'nın, muhafazakârların suçlamalarına kulak verme sebebi pek yoktu; çünkü böyle yaparsa, onlara, kendi rejimini baltalama fırsatı tanımış olurdu.

Evanjelizm Krizi

I. François'nın konumu, hâkimane Reformasyonu destekleyebileceği izlenimi doğurdu. Kraliyet reformu beklentileri 1530'ların ilk yarısında hiç olmadığı kadar yüksekti. 1533'te Marguerite, Roussel'e Paris'te Büyük

² J. H. Shennan, *Government and Society in France, 1461-1561* (Londra, 1969), s. 79.

Perhiz vaazlarını verdirdi. Bu vaazlar beş bin istekli dinleyici çekti. Rakip kürsülerde, Sorbonne'dan gönderilmiş vaizler, kral harekete geçmediği için halkın Roussel'e karşı ayaklanmasını istiyordu. I. François, isyana teşvik ettikleri gerekçesiyle başlıca kışkırtıcıları sürgüne gönderince ve Teoloji Fakültesi'ni, Marguerite'in yeni yayımlanmış *Günahkâr Bir Ruhun Aynası* eseri üzerindeki sansürü kaldırmaya zorlayınca, reform yanlıları, zaferin yakın olduğunu sandı.

Bu fırsatı değerlendiren Nicholas Cop, Paris Üniversitesi toplantısında yaptığı Tüm Azizler Yortusu konuşmasını (1533), dinî zulmü lanetleme ve hakikatin halka anlatılmasını savunma platformu olarak kullandı. Muhtemelen genç arkadaşı Jean Calvin'le birlikte kaleme aldıkları nutuk, Luther ile Erasmus'tan alınma teoloji konularını açıklıyor, sonuçları ne olursa olsun eyleme geçme çağrısıyla bitiyordu. Cop açısından bunun sonucu derhal kaçınayı gerektiriyordu:

Gerek dünya hayatı gerekse günahkâr kişi genelde zındık, sahtekâr, ayartıcı sıfatlarıyla yaftalanır, müminlerin aklına İncil vasıtasıyla girmeye çalışan samimi kişilere şeytanın sözcüsü denir... Fakat tüm bunlara sabırla katlanıp çile çekerken Tanrı'ya şükredenlere ne mutlu; onlar ne mübarek kişilerdir... O halde Hristiyanlar ileri! Her bir kasımızla, bu büyük mutluluğa erişmeye uğraşalım.³

Cop'un sakınmadan sarf ettiği sözler bir eleştiri fırtınası başlattı. Onun çevresinden birçok insan Paris'i geçici süreliğine terk etmek zorunda bırakıldı. Bu iş kısa sürede unutulabilirdi, ama ertesi yıl daha ciddi bir öfke dalgası, evanjelik davayı fiilen ölüme mahkûm etti. 17-18 Ekim 1534 gecesini Paris'te, birkaç vilayet şehrinde, hatta söylentilere göre Amboise'de kraliyet yatak odasında duvarlara, "Son Akşam Yemeğine aykırı şekilde tasarlanmış korkunç, büyük ve katlanılmaz papalık Missa ayini" aleyhindeki şiddetli sözcüklerle bezeli afişlerin asılması, muhafazakârların düpedüz işine yaradı. Missa ayini için "dine küfür," rahipler için "şarlatan, haşşere, düzmece deccal" ve töz dönüşümü için "şeytanın öğretisi" diyen afişler, yetkilileri öfkeliendirdi. Dinî bir ihtilalle yüz yüze gelen kral, amansız bastırma eylemine destek verdi. Yirmi dört kişi idam edildi, kimileri zindana atıldı, zındık olduğundan şüphelenilen yetmiş aşkın kişi kaçtı, ki bunlar arasında ünlü saray şairi Clément Marot, Pierre Caroli, Calvin de bulunuyordu.

I. François 16 Temmuz 1535'te Coucy Fermanıyla birlikte zulmü sona erdirdi. Cezaevlerinin kapıları açıldı, altı ay içinde hatalarından dönme

³ Ek III, şu kitapta: John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1536 edisyonu, İngilizceye çeviren Ford Lewis Battles (Grand Rapids, 1989), s. 371.

şartıyla sürgündeki herkese af çıktı, ama "Sakramentalistler" (afişlerde dile getirilen Zwinglici efkariyeti savunuyorlardı) hariç. François'nın niyeti, Alman Protestan prenslerin öfkesini derhal yatıştırmaktı. Prenslerle, Philipp Melanchthon'un katılacağı dinî görüşmeler düzenleme önerisi üzerine kurulu bir siyasi ittifak kurmaya çalışıyordu. Fakat bu müzakereler suya düşse bile, 1536'da affın kapsamını genişletip Sakramentalistleri de dahil etti ve böylece rejiminin *modus vivendi*'sini tekrar tesis etmiş oldu.

Roussel'in vaazları, Cop'un nutku ve afişler, Fransız Reformasyonunun erken döneminde Evanjelik ve Protestan fikirlerin ekseriyetle gizli kapaklı yayılmasında sarsıcı istisnalar idi. Zulümler, görünür bir halk önderliğinin oluşmasını engelledi, ama kolluk faaliyetleri, yeni öğretilerin gizlice sızmasına izin verecek denli geçirendi. Ara sıra kilise cemaati kürsüsünde, çoğunlukla da okul dersliklerinde, soyluların saraylarında, evlerde ve atölyelerde insanlar şifahî yolla ve git gide yeni dinî kitap seli aracılığıyla bu fikirlerle karşılaşuyordu. Her ne kadar bu yayılmanın genişliği tam olarak net değilse de, zındıklık davalarının kayıtları ve dinî kitaplar, artan hızı ve içeriği hakkında pek çok hususu ifşa etti.

Yayılanın seçkinler kesimindeki merkezleri arasında, Fransa'nın on beş üniversitesi önemli rol oynuyordu. Paris'de Luther'in uyandırdığı ilk heyecan, Caen'deki (1530) ve Toulouse'daki (1532) heyecana denkti. Burarlarda yetkililer, bir öğretmen çevresinin, şehir ileri gelenleriyle Protestan yazarların eserlerini tartıştığını ortaya çıkardı. Aynı zamanda Bourges ile Orleans'da Calvin, Théodore de Bèze (Calvin'in Cenevre'deki halefi) ve öğrenci dostları, ustalarının açıkladığı yeni öğretileri dinliyordu. Üniversite öğrencileri toplum içinde makam elde ettikçe, yeni fikirleri bütün Fransa'ya taşıdılar. Kimileri Fransa'da sayısız çoğalan belediye okullarına müdür oldu (1530-1560'ta en az otuz yeni *colleges* kuruldu). Bir sayıma göre, 1550 itibarıyla yirmi beş şehirde okul müdürlerinin, şüpheli doktrinleri öğrettiği biliniyordu.

Eğitimsiz halka uzanan iletişim hatları o denli düzenli değildi. Toulouse'da (1510-1560) ve Paris'te (1547-1549) meslekleri belirtilmiş sanık zındıkların üçte birinin rahip olması kayda değerdir. Bununla birlikte, birinci zümrenin (ruhban) büyük kısmı kiliseye sadık kaldı. O çağın insanların, zındıklık sayılan görüşleri yayan gezgin vaizlerden sık sık şikayetçi olması, kendi cemaatlerinde din propagandası yapan dönme papazların yaşadığı olağanüstü güçlüğü gösteriyor. Meaux kaynaklı aydınlatıcı kanıtlar, halkın birbirlerine ders verdiğini gün yüzüne çıkarıyor. Yörenin radikal vaizlerinden ilham alan yün tarakçısı Jean Le Clerc, Metz'de vaaz verdiği için 1525'te hüküm giymişti. Onun son sözleri, İncil öğretisini du-

yurma ilhamıyla dolu bütün bu sıradan insanların duygularına tercüman oluyordu. "Efendilerim, beni [yani basit bir zanaatkârı] burada gördüğünüze, imandan ve hakikatten yana olduğum için öleceğime şaşırmayın... Tanrı bana ağız vermiş ki konuşabileyim, bana sahici imanı vermiş ki ona şükredeyim."⁴ Yetkililer, sonraki on yıllarda Champagne'de ve komşu bölgelerde meslektaşlarına ders veren başka Meaux'lu zanaatkârları da tutukladı. Benzer bir olay Normandiya'da da görüldü. Bu topraklar 1530'a gelindiğinde "küçük Almanya" adıyla tanınıyordu.

Geniş çaplı bir vaaz faaliyeti olmadığında, Reformasyon fikirlerinin tüm seviyelerde yayılmasını dinî kitaplar mümkün kılıyordu. Luther'in, Melancthon'un, Bucer'in, Zwingli'nin ve başka reformcuların Latince eserleri, sadece âlimler arasında dolaşımdaydı; zira sansür, onların kitaplarının yalnızca dağıtılmasını değil yurtiçinde yayımlanmasını da engelliyordu. Fransızca kitaplar çok daha geniş bir okur kitlesine ulaştı, her ne kadar okuryazarlık oranı düşük olsa da insanların gruplar halinde yüksek sesle okuma alışkanlığı vardı.

İmparatorluk'taki dolaşımına kıyasla anadilde kaleme alınmış din kitapları Fransa'da çok daha az dolaşıma girdi. Oysa İmparatorluk'ta hem halka hitap eden vaazlar hem de 1525'e dek yayımlanmış yaklaşık 3 milyon broşür, Reformasyonun itici gücü olmuştu. Yerleşik inanç aleyhtarı Fransızca kitaplar ancak bu tarihten sonra yayımlanmaya başladı. Fransızca din kitaplarının 1300 baskısının önemli bir yüzdesini bu tür eserler meydana getiriyordu, yani 1511-1551 döneminde toplamı neredeyse 1 milyon nüsha ediyor; üstelik bu, ihtiyatlı bir kestirim. Hiç şüphesiz bu kadarı, büyük oranda kentli, geniş bir kesime ulaşmak için yeterliydi. Okuryazarlığın yüksek seyrettiği ve Reformasyonun nihayetinde en derinlere sızdığı şehirler, Fransa'nın tahmin edilen on beş ila yirmi milyon nüfusunun yüzde on beşini barındırıyordu.

İnsanların tüm metinler içinde en fazla satın aldığı, Kitabı Mukaddes tercümeleriydi, üstelik 1525 tarihli bir fermanla bu tercümeler yasaklanmış olmasına rağmen. Dua ve ilahi kitabı olarak kullanılan Mezmurlar Kitabı, yetmiş beş baskı yaptı. Elli ikisi, Marot'nun yasaklanmış uyaklı metniydi. Kitabı Mukaddesler ve Yeni Ahitler, Lefèvre'nin çevirisinden basıldı (otuz sekiz edisyon) ve 1535'ten sonra Olivétan'ın rağbet gören Protestan çevirisiyle birlikte (otuz dokuz edisyon), iki geleneksel versiyonun yerini aldılar (1521'den sonra on dört edisyon).

1530'ların ortasına dek, Kitabı Mukaddeslere ilaveten evanjelik yazarlar ve matbaacılar, din talimatları içeren kısa elkitapları yayımladı. Me-

⁴ Nathaniel Weiss, "Notes et documents sur la Réforme en Brie," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 46 (1897), s. 642-3.

aux grubunun ortaklarından Simon Du Bois ve Basel'de, Strasbourg'da, Anvers'te başka matbaacılar, Erasmus'un, Luther'in ve öteki reformcuların ibadet ve ilmiyal metinlerini piyasaya sürdüler. Bunlar, sıradan halkın dindarlığını pekiştirmek üzere tasarlanmıştı. Kiliseye ya da doktrinine düpedüz saldırmaktan kaçınan bu risaleler yine de reform ihtiyacının altını çiziyordu. Luther'in eserlerinin çevirileri öne çıkıyordu. Ne var ki okur, katı bir papalık muhalifiyle değil, isimsiz bir öğretmenle, metinleri izah eden bir uzmanla, maneviyat danışmanıya karşılaşıyordu. On üç yeni baskısıyla Fransızcada en fazla rağbet gören ibadet metni *Hakiki ve Tam Dua Kitabı* (1528), Farel'in ve daha geleneksel Katolik yazarların metinlerinin yanı sıra Luther'in Rabbin Duasına ve Amentüye getirdiği açıklamadan parçalar da içeriyordu. *Evanjelik Öğretinin Özünün ve Temelinin Kısa Özeti* (Du Bois, 1525), bu tür eserlerin niyetinin iyi bir örneğidir. İsmi belirtilmeyen yazar, "imanlı okurlarına," "Tanrı Kelamına" susuzluk duymalarını söyler; çünkü artık bu kelamı halka açık olarak vaaz etmek mümkün değildir. Metin şöyle devam ediyor: "dolayısıyla sizi terk etmediğimizden, imanınıza en azından metinlerimiz yoluyla yardım etmemiz hâlâ mümkün." "Hakikate zulmedenlerden" intikam almamaları için okuru uyarır, bunun yerine kralı da zalimleri de hakikat yoluna sokması için Tanrı'ya yakarmalarını ister.⁵

Farel 1533'ten sonra Fransa'nın doğusunda Fransızca konuşulan topraklarda Reformasyonu tesis etmeyi başarınca aleni bir Protestan edebiyatı boy gösterdi. Hepsi de sürgüne gönderilmiş olan Farel, Antoine Marcourt ve matbaacı Pierre de Vingle, Neuchâtel'de Katolik doktrini ve pratiği aleyhine polemikler yayımladılar. 1534 tarihli afiş özellikle yakıcı bir örnekti. 1536'dan sonra bu faaliyet Cenevre'yi merkez aldı; çünkü Calvin, Fransız Protestanlığının baskın sesine dönüşmüş, *Hristiyan Dininin Esasları* eseri vasıtasıyla kendine isim yapmıştı (Latince olan ilk baskısı 1536'da yayımlanmıştır).

Reformun Yükselişi

Reform Protestanlığı Fransa'da 1540'tan sonra büyük ölçüde Calvin'in, Farel'in ve İsviçreli meslektaşları Pierre Viret'nin çabaları sayesinde yekvücut oldu. Fransız tahtı, zındıklık sayılan görüşleri söküp atmak için sistemli araçlar geliştirirken, heyecan uyandıran Protestan "Reform" doktrinini yurtdışından yaymayı başardılar.

⁵ *Brief recueil de la substance et principal fondement de la doctrine Evangelique* (Paris, Simon Du Bois (1525)), sig. A ii r-v.

Esaslar'ın Fransızcasının yayımlanmasıyla birlikte (1541), Calvin Fransa'da alenen nüfuz kazandı. Kitap, bu metinden alıntı yaptığı için Rouen'de bir zındığın kazıkta yakılmasıyla aynı sene (1542), halkta ilgi uyandıran etkisi yüzünden kraliyet fermanıyla yasaklandı. "Zındıklığa" dair emareler çoğalırken, I. François ve II. Henri, toplum düzenine açık tehdit gibi görünen gelişmelere karşı art arda önlemler aldılar. I. François, Teoloji Fakültesi'nden, İmanın Maddelerini belirlemesini istedi. Bu maddeleri, ülkenin kanunu olarak yayımladı (1543), ayrıca yasaklanmış kitapların bir listesini de çıkardı (1544). Calvin'in eserleri bu listede büyük yer kaplıyordu. En başta kent yöneticileri (kimileri yeni öğretilere sıcak bakarken, kimileri kayıtsızdı), zındıklık kanununu etkili şekilde uygulamadılar. II. Henri, kent yöneticilerine, geleneksel inançlara bağlılıklarını kanıtlamalarını şart koştuğunda ve kitap tezgâhlarında, evlerde düzenli arama yapılmasını buyurmasıyla (27 Haziran 1551, Châteaubriand Fermanı), zulüm de arttı. 1549-1560 döneminin mültecilerine dair Cenevre kayıtları, bu önlemlerin ne kadar etkili olduğunu ifşa ediyor. Fransız Protestanlar büyüyen dalgalar halinde kaçıyordu. 1550'lerin ilk yarısında bunlara âlimler, matbaacılar ve Bèze, Robert Estienne, Laurent de Normandie gibi soylular dahildi. 1550'den sonra Cenevre kaynaklı din propagandasının geniş çaplı yayılmasına katkıda bulundular. Dolayısıyla zulümler, Fransız Protestanları baskı altına alsa da, Cenevre'nin onlara yurtdışında önderlik etme becerisini güçlendirdi.

Zulmün menzili genişlerken, Calvin'in, Fransız Protestan hareketinin başına geçmesine pek çok etken katkıda bulundu: kaleminin kuvvetli oluşu, arkadaşlarından ve hayranlarından oluşan geniş şebeke, yurtiçinde önderliğin olmayışı, Cenevre'nin Lyon'a (Fransa'da iletişim ağının merkezi) yakınlığı, bu küçük şehrin çok sayıdaki matbaasının göz kamaştırıcı üretim kapasitesi. En ikna edici unsur, Calvin'in öğretisiydi. *Esaslar* adlı çalışması, Fransızcada ilk açık öğreti sistemini sunuyordu. Hristiyan yaşamına ve kilisesine dair yeni bir ufuk içeriyordu. Afişlerin ertesinde I. François'ya ithaf ettiği mektup, koyu Protestanlar adına bir savunma işlevi gördü. Seküler otoriteye itaat ettiklerini teyit ediyor, ama din meselelerinde Tanrı'ya daha büyük sadakat sergiledikleri uyarısında da bulunuyordu. Polemik yazıları (*Sadolet'ye Yanıt*, *Kutsal Emanetler Üzerine Risale*, *Rabbin Sofrası Ayini Üzerine Küçük Bir Risale*, *İmanlı İnsanın Papacılar Arasında Ne Yapması Gerekliğini Gösteren Küçük Risale*, *Nikodimlere Özür*), Katoliklerin "bâtıl" inançlarına ve pratiklerine, ayrıca bunlara razı gelen yüreksiz Evanjeliklere sataşıyordu. Calvin, hakiki müminlere, kraliyetin onayını beklemeksizin ya da zulüm görme korkusu yüzünden inançlarını saklamaksızın Tanrı'nın hakikatine sadık kalma nasihati veriyordu.



Resim 12.2 Lefevre'in 1530 tarihli Kitabı Mukaddes çevirisinin kapak sayfası. Halktan muazzam ilgi görmesine rağmen, yerleşik anlayışın, Kitabı Mukaddes'in anadile çevrilmesini lanetlemesi yüzünden 1525'ten sonra Lefevre'in çevirisinin baskıları yurtdışında yayımlandı, dolayısıyla Parisli matbaacılar, kârlı bir piyasanın dışında kaldıkları için hüsrana uğradı. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

Bazı evanjeliklerin gözünde bu talepler haddinden fazla ağırdı. Parla-
menter Antoine Fumée 1544'te Fransız evanjelikler adına içi kan ağ-
layarak itiraz etti. Calvin'in, müminlere Missa ayininden uzak durmayı
söyleyerek en güç fedakârlığı şart koymasından yakınıyordu. Bu ayini
bir suiistimal olarak görseler de, Calvin'in isteğine uydukları takdirde
yurtdışına göçmeleri ya da ölümle yüz yüze gelmeleri gerekecekti. Cal-
vin, "Tanrı bedenini ve ruhunu hakikaten onurlandırmak" için, sonuçları
ne olursa olsun kaçmanın ya da sakınmanın, kişinin kendini "kirletmesi"
karşısında yegâne seçenekler olduğunu bildirerek kendi görüşünü savu-
nuyordu.

Protestanlığın yükselişine Calvin'in kendine has katkısı, 1520'lerin ilk
yarısından itibaren filizlenen gizli evanjelik din toplantılarına yön kazan-
dırmak oldu. İnsanlar, bu tür toplantılarda kutsal metinleri okuyor, dinî
risaleler üzerine tartışıyor, dua ediyor, daha iyi bir yaşam için birbirleri-
ne öğütler veriyordu. Calvin'in ve meslektaşlarının kitapları, bu toplan-
tılar zenginleştiren bir malzeme sağlıyordu. Dahası Calvin, bu insanları
sağlam durmaya teşvik ediyor, mahpuslara avutucu mesajlar yolluyor,
tohum halindeki Protestan cemaatlere tavsiye mektupları gönderiyordu.
Meaux'da erken olgunlaşmış halk, Calvin'in Strasbourg'da kurduğu mül-
teci kilisesini örnek alarak 1545'te kilise kurdu, ama yetkililer bu kiliseyi
acımasızca ezdi. On dört önder cayır cayır yakıldı. On sene boyunca bu
deneyi tekrarlayan çıkmadı.

Calvin, sert baskıyla karşılaşan bu tür toplulukları, mektuplaşma ve
kendisini ziyaret etmiş önderlerle doğrudan temas vasıtasıyla, Cenevre
etrafında şekillenmiş bir ağ içinde topluyordu. Calvin, 1550'ye gelin-
diğinde Paris, Orleas, Bourges, Poitiers, Angoulême, Rouen, Lyon, Agen
şehirlerindeki müminlerle, ayrıca Brie, Provence, Dauphiné, Languedoc
bölgeleriyle bağlantılar kurmuştu. O sene Nîmes'de naip Claude Badu-
el, Philipp Melanchthon'a gönderdiği tebliğde Calvin'in rehber rolünden
bahseder. Marguerite de Navarre'ın ölümünden sonra (Aralık 1549), Fran-
sız müminlerin yegâne teselliyi "Tanrı Kelamı öğretisinde," "Cenevre ki-
lisesinde" ve "Jean Calvin'de" bulduğunu ilan eder: "Calvin, bu dindarlık,
sağlam öğreti ve çok iyi bildiğiniz manevi gücü sayesinde, en derin talih-
sizliğimizi mektuplarıyla sık sık ve kuvvetle avutuyor."⁶

Baudel'in mektubu nasıl Calvin'in yükselişine işaret ediyorsa,
Fransa'da evanjelik önderliğin çöküşünü de belirtiyordu. 1530'ların orta-
sından sonra Marguerite'in kendi erkek kardeşi üzerindeki etkisi azaldı.
İlk nesil arasında, örneğin 1536'dan beri Oloron Piskoposu olan Gérard

M. J. Ganfrès, "Lettre de Claude Baduel à Phil. Melanchthon (1550)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 23 (1874), s. 547.

Roussel gibi reform çabalarını sürdüren çok az şahsiyet kaldı. Roussel, etrafını sarmış güçlüklerle boğuşuyor olsa da, selametin kökü olarak sadece İsa'ya iman etmeye vurgu yapan evanjelik görüşle uyumlu olarak Missa ayinini ve başka ritüelleri dönüştürmeye teşebbüs etti, hatta bu uğraşısında Calvin'in yazılarından alıntılar yaptı. Fransız Evanjelikler ibadetle ilgi pek fazla yeni eser üretmiyordu. Bunun yerine evanjelizm, edebiyata saptı. En fazla rağbet gören Fransız yazarlar arasında Marguerite, François Rabelais, Clément Marot, Victor Brodeau, Nicholas de Bourbon, Etienne Dolet ve Charles de St-Marthe şiirlere, tiyatro oyunlarına, hicivlere, kısa romanlara samimiyetle inandıklarını ifade ediyorlardı. Suiistimalleri, "Sorbonlulara," yozlaşmış ruhbana ve keşişlere, zaman zaman da Cenevreli reformcuların inatçılığına bağlasalar da, "imanı yaşama" çağrısına incelikli bir kültürel ifade kazandırıyorlar, ama net bir yenileme programı önermiyorlardı.

Peki, Calvin'in safına geçen gizli Protestanlar kimlerdi? Kanıtlar maa- lesef bu soruya adamakıllı yanıt veremeyecek denli cılız. Fransız Protestanların coğrafi dağılımına ve toplumsal kökenlerine ilişkin en sağlam istatistikler, yerleşik Reform kiliseleri üzerine yapılmış çalışmalardan geliyor. Protestan hareketi, 1555-1562'de hızlı büyümesi sırasında muazzam bir dönüşüm geçirmişti. Fakat daha eski döneme ait Cenevre mültecisi tutanakları ve mahkeme kayıtları benzer örüntüleri göz önüne seriyor. Coğrafi bakımdan Protestan doktrinlerin Bretonya hariç bütün Fransa'da taraftarları vardı, gerçi müteakiben ağırlıklı olarak Loire'in güneyinde ve Normandiya'da toplanmış olduklarını tespit etmek güçtür. Sadık Protestanların sayısı muhtemelen nüfusun yüzde 10'undan azdı. Zirve noktasına 1560'larda ulaştılar. Fakat İsa'nın öğretisi temelinde bir reform talep edenlerin sayısı, ileride azınlık Reform kilisesine katılacak olanlardan kesinlikle daha kalabalıktı. Peki, hangi toplumsal grupları cezbediyordu? Mahkeme kayıtları, zındıklıkla suçlanan ruhban ve kent seçkinlerinin oranının daha yüksek olduğunu gösteriyor. Fakat bu sayı, itham eden tarafın, eğer zanlı suçlu bulunursa mallarından pay alma beklentisi yüzünden şişmiş olabilir. Öte yandan Cenevre'ye kaçmış olanların toplumsal kökeni, kent nüfusu içindeki oranlarına kabaca denk, örneğin kaçanlar arasında pek çok zanaatçı bulunuyordu. O insanları bu yeni dine çeken neydi? Bu zorlu, belki de çözülemez soruna gelince, pek çok akademisyen, kent zanaatkârlarının yaşadığı genişleyen toplumsal-ekonomik kriz ile çok sayıda zanaatkârın reformu cazip bulması arasında bağlantı kuran eski tezi reddediyor. Bu tezin başlıca taraftarı Henry Heller bile Calvin'in zanaatkarlar kadar seçkinleri de cezbetmeye yarayan çok yönlü yeteneğinin altı-

nı çizer.⁷ Denis Crouzet, Fransa acımasız Din Savaşlarına doğru ilerlerken, kıyametçilik ile müneccimlerin felaket tahminlerine duyulan ilginin, dinî tutkuları körüklediğini kısa süre önce ileri sürdü.⁸ Akademisyenler, Protestanlığın büyümesine dair bu tezin olası sonuçlarını henüz tartmadı, ama bu tür içgörüler, çağın insanların dinî tercihler yaparken hesaba kattıkları tüm siyasi, ekonomik, toplumsal ve zihinsel koordinatları gözden geçirme şartını perçinliyor. Herkes, dünyada Tanrı'nın ve Şeytan'ın işleyen elini görüyordu, ama dinî seçeneklerin perde arkasında hangisinin olduğuna karar vermek, yaşam kitabını ve kutsal metinleri birlikte okumanın karmaşık etkileşimine bel bağlıyordu.

Sonuç

1555'ten önce, bağımsız bir Reform kilisesinin, kraliyet desteği almaksızın hayatta kalabileceği kestirilemezdi. Evanjelistlerin, hâkimane Reformasyon umudu, Pavia'da alınan yenilgi, afişler ve uluslararası işlerin tatsız gidişatı gibi birtakım olaylar yüzünden engellendi. Dolayısıyla İsa'nın öğretisini tesis etmenin, şiddet doğurmayacağı farklı bir geleceğe ilişkin basit arzuları sönüp gitti. Calvin ve Cenevre örneği, Fransız müminleri, alternatifi kabullenmemeye ikna etti. Fakat bir yeraltı hareketini görünür kiliseye dönüştürmek, koşulların kökten değişmesine muhtaçtı. Lutherciler 1555'te Augsburg'da geleceklerini henüz sağlama almışken, Calvin cephesi Cenevre'de siyasi nüfuz kazandı, böylece ileriki yıllarda Fransa'ya 200'ü aşkın misyoner papaz gönderebildi. Aynı sene, ilk kalıcı Fransız Protestan kilisesi bir soylunun koruması altında Paris'te kuruldu. Bu gelişme, Reform kilisesinin yükselişi ve iç savaş çıkması yolunda anahtar bileşenin, yani soyluların bu yeni imana silahlı destek vermesinin alâmetiydi.

İlave Okuma Listesi

Mark Greengrass, *The Reformation in France* (Oxford, 1987), İngilizcede en düzgün tanıtımdır. Kapsamlı bir inceleme için Denis Crouzet'nin *La genèse de la réforme française, 1520-1562* (Paris, 1996) kitabı, onun yaratıcı görüşleri etrafında çerçevelenmiş güncel bir sentez sunuyor. Pierre Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme* (4 cilt; yeniden baskısı, Cenevre, 1978), tüm modern çalışmaların atıfta bulunduğu klasik bir yorum ve kanıt sunuyor.

⁷ Henry Heller, *The Conquest of Poverty. The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France* (Leiden, 1986), özellikle bölüm 4.

⁸ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de Religion vers 1525 - vers 1610* (2 cilt, Seyssel, 1990).

Konuyla ilgili önemli çalışmalar arasında şunlar var: dinî hassasiyetler hakkında sahayı tanımlayan görüşler için Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle* (Paris, 1983); siyasi bağlam için R. J. Knecht, *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I* (Cambridge, 1994); toplumsal tarih için Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975), ve David J. Nicholls, "Social Change and Early Protestantism in France: Normandy, 1520-62," *European Studies Review*, 10 (1980), s. 279-308; sosyo-ekonomik yorum için (genelde görmezden gelinse de ayrıntı bakımından zengindir) Henry Heller, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France* (Leiden, 1986); muhafazakâr Katoliklerin tepkisi için James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543* (Leiden, 1985). Calvin'ın Fransa misyonu için Heiko A. Oberman, "Europa afflicta: The Reformation of the Refugees," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 83 (1992), s. 91-111.

Dinî kitaplar üzerine çalışmalar daima bu alanın itici gücü oldu. Alanın kapsamlı literatürüne erişim için Francis M. Higman'ın makale derlemesine bakınız (pek çoğu İngilizcedir), *Lire et découvrir: La circulation des idées au temps de la Réforme* (Droz, 1998), ayrıca Fransızca din kitaplarının kapsamlı bir biyografisi için *Piety and the People: Religious Printing in French, 1511-1551* (Aldershot, 1996). Reform teologları etrafıca araştırılmıştır, Fransız Evanjeliklerin ise hakkı pek verilmemiştir. Calvin, Farel, Viret Briçonnet, Lefèvre, Roussel, Marguerite de Navarre, Marot ve Rabelais üzerine araştırmalar için yukarıda atıfta bulunulan eserlerin kaynakça kısımlarına bakınız.

İngiltere

Helen Parish

Önce Majesteleri Kral VIII. Henry, 24 yıllık saltanatında meşru karısı lütufkâr Aragonlu Catherine'den haksız bir şekilde boşanıp Leydi Anne Boleyn'le evlendi. Anne Boleyn, Paskalyadan sonra yedinci pazar İngiltere Kraliçesi tacını giydi. Fakat ertesi sene (1533) Roma'nın Papasının bu diyardaki bütün otoritesi ve yetkisi ilga edildi, böylece Majesteleri Kral, Tanrı'dan sonra İngiltere ve İrlanda Kilisesinin başı ilan edildi.¹

Devlet Reformasyonu

Yorkshire'lı muhafazakâr rahip Robert Parkyn'in Reformasyon anlatısında bu iki olay (kralın boşanması ve papanın otoritesinin ilgası), sonraki otuz sene İngiliz kilisesini içine alacak dramın açılış sahnesiydi. Kralın ikinci evliliği, ve kraliyetin devlet ve kilise üzerindeki üstünlük iddiası, Parkyn ile cemaatinin üyelerinin fiziksel ve zihinsel dünyasını parçalayacak, İngiltere kilisesi yapısını yeniden şekillendirecek bir dizi fiil ve beyanın ilkiydi. İngiltere'deki Reformasyon Parkyn'in anlatısına göre, devletin bir dizi fiilidir. Bu reformu küçük bir kesim yürütmüşse de, geniş bir kesimi etkilemiştir. Bu sürece, yüksek siyasetin değişen koşulları hükmetti, ama hem bu dünyada hem öteki dünyada insanların yaşamına hâkim oldu. VIII. Henry'nin veraseti sağlama alma çabası, müteakip olaylar zincirine ivme kazandırdı. İngiltere'de Reformasyonu Protestanlık değil siyaset doğurdu.

Kraliyetin üstünlüğü imgesi, erken dönem İngiliz Reformasyonunda kesinlikle güçlü bir yankı buldu. 1539 tarihli Büyük Kitabı Mukaddes'in kapak sayfasında, VIII. Henry, Tanrı Kelamını insanlara taşıyan, kilise ile devlet otoritesini kabul ettiren yeni Davud olarak resmedilmiştir. Henry'nin, İngiltere kilisesinin başına geçme ve ruhbana otoritesini kabul ettirme iddiasını haklı çıkarmak için Davud'un, tapınak rahipleri

¹ A. G. Dickens (ed.), "Robert Parkyn's Narrative of the Reformation," *Reformation Studies* (London, 1982), s. 293.

üzerindeki yetkisine atıfta bulunuluyordu. Cuthbert Tunstall, en üst makamın icaplarını yerine getiren Henry'nin, "İsrail krallarının başı ve en üstünü gibi davrandığını" ileri sürüyordu.² Bu anlayışa göre, Henry'nin Reformasyonu yenilikten ziyade yenilemeydi, kilisenin el koyduğu otoritenin krala devredilmesi idi. Bu kral imgesinin desteklenmesi, etkili bir kolluk gücünden ya da daimi ordudan yoksun bir ülkede açıkça kıymetliydi, ama İngiltere yine de epey merkezileşmiş bir devlettir. V. Karl'ın geniş bir sahaya yayılan imparatorluğunun aksine İngiltere'nin boyutu ve yapısı, dinin yasalar yoluyla düzenlenmesine imkân tanıyordu. Kral ve danışmanları, bu olasılığı denemek istiyorlardı. Kralın üstünlüğü ideolojisi, kilise cemaatlerinde dinî ibadetlerin kralın yetki alanına alınmasıyla hayata geçebilirdi. Bizzat Henry, kralın kilise üzerindeki teorik otoritesinin, uygulamada gerçeklik kazanması gerektiğine kaniydi. Henry'nin, 1537 tarihli *Piskoposlar Kitabı*'nda Rabbin Duasının sözlerini değiştirme girişimine başpiskopos engel oldu, ama kral hâlâ, kendi adıyla yasalaşan kilise reformu üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Aralık 1538'de John Lambert'in idam edilmesi kilise öğretisini belirleme hakkının krala ait olduğunun canlı bir örneğidir. Henry, suçlanan kişiye, "kendini benim hükmüme teslim ediyorsan, ölmen şart, çünkü zındıkların hamisi olacak değilim," demiştir.³

Her ne kadar kaprisli bir karakterin aklıysa da, kralın aklına uyma zorunluluğu Temmuz 1540'ta yeniden sahnelendi. Cromwell'in ölümünden iki gün sonra, Londra'da üç evanjelik, üç muhafazakâr papazla birlikte idam edildi. İdam edilen üç evanjeliğin (Barnes, Garrett, Jerome) başlarına gelenlerin sebebi, ilahi Reformasyonla ilgili görüşlerinin, kralınkinden daha hızlı ve daha öteye gitmiş olmasıydı. Katolikler (Abell, Feathertone, Powell), zindanda uzun süre tutulduktan sonra hain suçlamasıyla darağacında sallandırıldı, çünkü papanın önceliğini ve Aragon prensesiyle evliliğin geçerliliğini savunuyorlardı. Kralın üstünlüğü, siyasi ve dinî hoşnutsuzluk arasında bağ kurmuş, krala, iki meselede de hakem rolü oynama izni tanımıştı.

VIII. Henry'nin 1530'larda yaptığı işler, yüce başkanlığın, zındıklık sayılan inançları meşrulaştırmak için kullanılabileceğini eskiden beri kabul etmeyenleri telaşa sürüklemeye yetti. Ruhani meselelerde kral otoritesine dayanan kanun gücünün ve fermanların birleşimi sayesinde, papanın İngiliz kilisesi üzerindeki yetkisi feshedildi, manastırlar baskı altına alındı, Kitabı Mukaddes anadile tercüme edildi. Kilise hamiliği, Roma'yla bağların koparılmasına ve kilisede reform yapılmasına sıcak bakan pisko-

² Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (Basingstoke, 1993), s. 174.

³ Christopher Haish, *English Reformations* (Oxford, 1993), s. 137.

posların atanmasını sağladı: Cranmer'in ta kendisi, Worcester'da Latimer, Salisbury'de Shaxton. Papanın üstünlüğünü savunurken şehit düşen John Fisher'in yerine Rochester'a John Hilsey geçti. 1538'de tasvirler ve kutsal emanetler aleyhine kampanyanın başını çekti. İki sene önce bir dizi kraliyet yasağı, tasvirlerin batıl inanç kapsamında kullanılmasına ve mali kazanç için suiistimal edilmelerini eleştiriyordu. Azizlere tapınma yüzünden yortuların çoğalmasının, ahlaklılığı teşvik ettiği ileri sürülüyordu; Dolayısıyla hasat zamanına rastlayan önemsiz yortular kaldırılacaktı. Tasvirlerin öğretici rolü kabul ediliyordu, ama ruhbanın kulağı çekiliyor, cemaatlerine, azizlerin aracı rolünü hatırlatmaları, ibadeti azize ya da azizin görüntüsüne değil, doğrudan Tanrı'ya yöneltmeleri isteniyordu. Böylece puta tapınma ve batıl inanç tehlikelerinden sakınarak, halk dindarlığı ve ibadeti üzerindeki doğrudan etkisi bertaraf edilebilirdi. 1538'de ikinci bir Yasaklar kümesi bu ölçülü eleştirilerin ötesine geçti, geleneksel kültlerin kalbine yönelen bir saldırı başlattı. Artık sırf suiistimaller yok edilmeye çalışılmıyordu, ayrıca "Tanrı'nın ağır tehditlerini ve lanetlerini" doğuracağı düşünülen kültlerin ve kutsal emanetlerin de kökü kazınmaya uğraşılıyordu. Reformasyon öncesinde zaten kuşkuyla bakılan Hailes Manastırı Kutsal Kanının düzmece olduğu söylenip kınandı; Boxley Haçı ise Londra'ya getirilip imha edildi. Yasaklar, hac yolculuklarını yasadışı ilan etti, tasvirler önünde mum yakılmasını yasakladı. İkonoklazm öğretisini sahiplenen bu yasa, halk dindarlığının görsel çerçevesini parçaladı. Shaxton misali daha hiddetli evanjeliklerin elinde Yasaklar, kilisenin arındırılması manifesto-suydu, ama Yasaklar, imanlıların yüreğinde ikonoklazm ateşini yaktı. Kutsal emanetler ve tasvirler aleyhine Reformasyon öncesi düşmanlığa rağmen, İngiliz Reformasyonuna, kitlesel şiddet ve vandallık olayları damga vurmamıştır. Kimileri, meseleyle bizzat ilgilenecek kadar coşkuluydu ve 1538'de St Margaret Pattens'de ve 1548'de St Pauls'da altar panolarının yok edilmesinin ardından tesadüfen çıkan büyük yangınlar, geniş kesimler tarafından ilahi intikam eylemleri olarak yorumlandı.

Kral 1538'den sonra daha muhafazakâr bir zihniyete kavuşunca, daha zorlu yeni ortam, Protestan yazarlar için hem fiziki hem felsefi sorunlara yol açtı; oysa kralın üstünlüğüne kuvvetli destek vermişlerdi. Bir kraliyet bildirisi, matbu risalelerde boy gösteren "kavgacı ve sinsî" fikirleri lanetliyor, ruhsat alınmadan İngilizce kitap ithal etmeyi yasaklıyor, efkaristiya konusunda daha fazla teolojik tartışma yapılmasına yasak getiriyordu. Paskalya yortusundan önceki cuma haça sürünerek gitmek gibi merasimler kaldırıldı. Evlendiği farz edilen ruhban üyeleri, *beneficium*'larından edildiler. Altı Madde Kanunuyla (1539) daha da sert önlemler gelecekti. Kanunun nispeten iddialı bir amacı vardı. Kanaat çe-

şitliliğini yok etmeyi hedeflemişti. Ruhbanın bekâr kalmasında ısrarını sürdüren ve şahsi Missa ayinlerini, mahrem günah çıkarmayı savunan bu kanun, imanlı bir Protestan kralın eseri sayılamaz. Yakın tarihli bir çalışma, bu yasanın ardındaki başlıca kuvvetin muhafazakâr piskoposlardan ziyade bizzat kralın bulunduğunu ikna edici kanıtlarla sundu. Söz konusu yasaklar, geçmiş yıllarda Henry'nin beyanlarında boy göstermişti ve 1538 güzünde Alman Lutherçilerle anlaşmanın önüne geçen, çözüme kavuşmamış meseleleri kapsıyordu. Dış gözlemciler, bu yasada kralın dahlini görmekte gecikmedi: Philipp Melanchthon, papalık otoritesine çatması vesilesiyle Henry'yi övüyordu, ama kralın, "aynı zamanda Romalı Deccalin yasalarını neden savunup sürdürdüğünü" açıklamasını da talep ediyordu.⁴ İngiliz evanjelik yazarlar Kıta Avrupasına sığındı, yeni ulusal İngiliz Kilisesinde Katolik doktrininin ve uygulamalarının devam etmesini kınayan risaleler kaleme aldılar. Kitabı Mukaddesi İngiliz halkına kazandıran imanlı kral VIII. Henry, on sene geçmeden halkın büyük kısmından kitabı geri alacaktı. 1543 tarihli Hakiki Dinin İlerlemesi Yasası, Kitabı Mukaddesin, yerleşik anlayışın dışına taşan çevirilerini lanetliyor, toplumda artık kutsal metinleri okumasına ve yorumlamasına izin verilmeyen toplulukları sıralıyordu: bunlar arasında "kadınlar, esnaf, çıraklar, rençperler, emekçiler" vardı. Evanjelik yazarların ve propagandacıların gözünde Henry'nin saltanatının son yılları iki soru doğurdu: 1547 itibarıyla Reformasyon, İngiliz halkının kalbini ve aklını ne ölçüde kazanmıştı ve daha önemlisi, Henry'nin kilisesi, hakikaten reform geçirdiğini ne ölçüde iddia edebilirdi?

VI. Edward

Henry'nin ölümünün öncesindeki yıllarda muhafazakâr ve evanjelik hizipler, sarayda üstünlüğü ele geçirme mücadelesi veriyordu. Kralın Katherine Parr'la evlenmesi, reformculara bir parça umut aşıladı, ama 1546 gibi geç bir tarihte bile konumları hâlâ hiç sağlam değildi. Londralı vaiz Edward Crome, fikirlerinden caymaya zorlandı. Temmuz ayında, aralarında John Lascells ve Anne Askew'un da bulunduğu Londralı dört evanjelik, inançlarından ötürü yakıldı. Saltanatın son aylarındaki olayların, Reformasyonun geleceği açısından muazzam sonuçları olacaktı. Hertford Kontu Edward Seymour, yurtdışında elde ettiği askerî başarılar sayesinde güçlendi. Seymour, Dudley'nin ve Parr'ın desteğini alırken, Piskopos Gardiner ile Norfolk Dükünün himayesinde toplanan muhafazakâr cephe,

* Aktaran John Foxe, *The Actes and Monumentes of these Latter and Perillous Dayes* (Londra, 1570), s. 1343.

Norfolk'un oğluna yöneltilen vatana ihanet ithamları yüzünden feci zayıfladı. Saltanatın son gününde Surrey idam edildi, böylece ülkeyi çocuk Kral Edward yerine yönetecek naiplik kurulunun denetimi, Seymour ile müttefiklerinin eline geçti. Edward'ın tahta çıkması reformcuların umutlarını yeşertti. Thomas Cranmer, taç giyme nutkunda yeni krala görevini ve işini şöyle hatırlatıyordu:

Majesteleri, kendi topraklarınızda siz Tanrı'nın temsilcisi, İsa'nın vekilisiniz. Selefiniz Yoşiya gibi, Tanrı'ya gerçekten ibadet edilmesi ni, puta tapmanın yok edilmesini, Romalı piskoposların uyrukları nıza uyguladığı zorbalığın engellenmesini, tasvirlerin kaldırılmasını sağlamalısınız. Bu işler, kendi saltanatında Tanrı'nın kilisesinde reform yapmış Yoşiya'nın devamı olduğunuzun işaretleridir.⁵

Hugh Latimer, Nisan 1549'da sarayın huzurunda verilen vaazda bu konuya tekrar değiniyor, dinleyicilere, "Yoşiya'nın, puta tapma yoluna giren babasını nasıl ıslah ettiğini" hatırlatıyordu.⁶

VI. Edward'ın yeni Yoşiya sıfatıyla tanıtılması, Edward Reformasyonu için ikonoklazm yolunu hem betimliyor hem de meşru kılıyordu. Eski Ahit'te Yoşiya'nın saltanatında dini reform öne çıkıyordu. Tanrı tasvirlerinin yok edilmesi, o reformun önemli bir parçasıydı. Edward'a dair bu imge, saltanatı boyunca saray vaazlarında ve John Bale, William Turner gibi Protestan yazarların eserlerinde teşvik edildi. İki yazar da Kral Vekili Somerset'in hamiliğinden yararlanıyordu. İkonoklazm, teolojinin ritüelde sahnelendiği, tören ve heykellerde vücut bulduğu Katolik dindarlığının kalbine kadar ulaştı. 1547 Maddeleri bu ilişkiyi fark etti, "benzer durumdakilerden geriye hiçbir hatıra kalmasın diye" türbelerin, tasvirlerin ve "uydurma mucizelere adanmış tüm anıtların" kaldırılmasını talep etti. 1549 Toplu Dua Kitabı, takdis edilmiş ekmek ve şarabın havaya kaldırılmasını iptal etti; oysa bu, kurban teolojisinin fiziksel temsili ve geç ortaçağ efkaristiya ibadeti ve tapınmasının en önemli parçasıydı. 1550 tarihli yeni Kilise Ayinleri Kitabı, papaz atama ve kutsama töreninde kendini kurban etmeye dayalı bir rahiplik anlayışına her türlü göndermeyi iptal etti ve aynı sene içinde kiliselerden altarlara kaldırıldı. Fiziksel değişimin kökeni, öğretisel düzeydeki gelişmelere uzanıyordu. Nasıl kilise içinde heykelin varlığı, azizlere tapınma teolojisinin bir tezahürüyse, Somerset yıllarının maddi değişiklikleri de (tasvirlerin yok edilmesi, altar panolarının kaldırılması, kanunen evli ruhbanın boy göstermesi) 1550'den sonra meyve veren kararlı Protestanlığın dışa yansıyan sonuçlarıydı.

⁵ J. E. Cox (ed.), *The Works of Archbishop Crammer* (2 cilt, Cambridge, 1844), c. 2, s. 127

⁶ G. E. Corrie (ed.), *Sermons by Hugh Latimer* (Cambridge, 1844), s. 175.

İngiltere ve Kıta Avrupası

İngiliz Reformasyonu, özellikle de Edward saltanatında, sadece bir İngiliz hadisesi değildi. VIII. Henry'nin Luther'e karşı kişisel nefretine rağmen, 1538'de Alman teologlarla görüşmeler düzenlendi ve Thomas Cranmer, Philipp Melanchthon'u İngiltere'ye getirmeyi defalarca denedi. Altı Maddenin ertesinde Kıta Avrupasına sığınmış olan evanjelik yazarlar, yeni doğan ulusal kiliseye dair heveslerle 1547'den sonra İngiltere'ye döndüler. Dışarıdan bakıldığında Thomas Cranmer'in görüntüsü kilise cemaatiyle çok uzak düşüyordu: evli oluşu, Osiander'le ve Alman Reformasyonu'yla arasında bir bağ kurulmasını sağlıyordu; üstelik 1548'in sonuna gelindiğinde Kıta Avrupasının birtakım seçkin din adamları İngiltere'ye ulaşmıştı. Bu isimlere Peter Martyr Vermigli, Bernardino Ochino, John à Lasco ve Martin Bucer de dahildi. Kıta Avrupası Protestanlığının hızla değişen akıbeti, 1547'de imparatorlukta Katolik güçlerin askerî ilerleyişinin ardından İngiltere'yi sığınağa dönüştürdü. Fransız ve Hollandalı mültecilerin gelişi, sonrasında da Londra'da "Yabancılar Kilisesinin" kurulması, değişime zaten açık olan bu topluluğu, yeni teolojilerle, yeni litürjilerle, kilise idaresine dair yeni fikirlerle tanıştırdı. Fakat à Lasco ile cemaatinin reform ateşi, John Hooper'ın İngiliz kilisesini Roma'nın kalıntılarından arındırma kararlılığıyla birleşince, Ridley'nin piskoposluk bölgesinin, aslında Edward kilisesinin düzenini ve birliğini tehdit etti. Hooper, 1550'de Gloucester katedrali önerildiğinde, aynı yılın Kilise Ayınları Kitabı'na uygun şekilde görev yapmayı reddetti ve güya reform geçirmiş İngiliz kilisesinde cüppe kullanılmasına iğneleyici bir dille yüklendi. Hem Ridley hem Cranmer, sözlerini sakınmadan Hooper'ın eylemlerini kınadılar, ama kınamanın nedeni, kilisede reformun niteliğini belirlemede seküler güçlerin birörnekliliğine ve üstünlüğüne karşı oluşturdıkları tehditti. 1550 ve 1551'deki çatışmalar, ortaçağ mirasını kurtarma ve Katolik geçmişle uzlaşma girişimleri değildi kesinlikle.

İngiliz Reformasyonu açısından kralın üstünlüğünün merkezde yer alması, öğretisel tartışmaların, fiili siyaset alanından çok uzaklaşmasını sağlıyordu. Dolayısıyla 1530'lar ve 1540'ların kurumsal değişikliklerinin tam içerimleri daima Henry kilisesinin teolojisinden doğuyor değildi. Edward Reformunun ilk yıllarında reformun radikalleşmesine karşı muhafazakâr muhalefet, azınlık adına yürütülen öğreti değişikliğinin meşruiyeti meselesine odaklandı. 1553 kışında çocuk kralın sağlığı bozulunca, ulusal kilisenin denetiminin Katolik kraliçenin eline geçeceği korkusu gerçek oldu.

Mary: Tepki ve Zulüm

Veraset sırasını değiştirip Jane Grey'in taç giymesini hedefleyen Northumberland'ın "büyük tasarısı" başarısızlıkla sonuçlandı, böylece Protestanlık ile ihanetin bir ve aynı olduğu düşüncesi perçinlendi. Northumberland'ın teslim olup son anında inancından cayması, imanlı Yoşya'nın işlerinin kolaylıkla tersine çevrilebileceğini akla getirdi, ayrıca meşru varisin tahta çıkmasına halkın ve seçkinlerin verdiği desteğin düzeyi, Roma'ya dönüşün de aynı seviyede destek göreceği inancına ilham verdi. Robert Parkyn'in Temmuz 1553 kutlamalarına ilişkin değerlendirmesi kesinlikle bu yöndeydi: St Paul katedralinde Te Deum ilahisi okundu ve "kuzey kesimlerdeki topluluklar büyük ateşler yaktı, şarap ve bira içtiler, Tanrı'ya dua ettiler."⁷

Her ne kadar Mary'nin tahta çıkmasının, son onyılların din değişikliklerini sona erdirmesine dair yaygın bir beklenti olsa da, Katolikliğin nasıl bir toparlanmaya gireceği net değildi. Başta, halkı yoldan çıkarınış gürlütücü evanjelik azınlığın sesi kesilince, Katolik ibadetlerin kolaylıkla tekrar tesis edileceği yorumları yapıyordu. Ağustos 1553 tarihli kraliyet duyurusu, o an için kilise kurallarına uyma zorlaması olmayacağını ima ediyordu, ama aynı belge yeni rejimin hedeflerini, Tanrı Kelamını izah etmeyi kendine görev edinen ve "sahte aşk kitapları ve balatları" basan "kötü niyetli insanlar... Hristiyan dininin en önemli hususlarına ve gizemlerine temas ediyor" şeklinde özetliyordu. Yabancı Protestanlar, ülkeden ayrılmaya teşvik edildi, önde gelen İngiliz evanjelikler (Cranmer, Hooper, Rogers dahil) hapse tıkıldı ve parlamento Ekim 1553'te Reformasyonun hukuki temellerini sökme çalışmalarına başlamak amacıyla toplandı. Restorasyon yolu ne dolambaçsız ne de pürüzsüzdü; kilise topraklarının akıbetiyle ilgili kafa karıştırıcı mesele ve papalık elçisi Pole'nin İngiliz topraklarına geç varması, bu restorasyonu çetrefilleştiriyordu. Vaazları ve papazların hizmetini iyileştirmek ve kilisenin maliyesini güçlendirmek için çaba sarf edildi, fakat Mary Katolikliği, yürürlüğe girişinin erken aşamalarında, bu unvandan iğreniyor idiyse de kraliçenin, kilisenin başı konumuna hâlâ bel bağlıyordu. Edward Protestanlığının en göze çarpan tezahürlerinden biri olan evli rahipler, tepkinin ilk hedefleri arasındaydı. Saltanatın birinci parlamentosunda tüm Edwardçı din yasaları iptal edildi, ruhban evliliği üzerindeki yasağı kaldıran 1549 yasası buna dahildi. 1553-1554 Mart Yasakları, evli ruhbanın, geçim imkânlarından

* Bu ilahi ismini açılış cümlesi olan Latince "Te Deum laudamus" "Ey Tanrının sana hamdederiz" anlamına gelen sözlerinden alır -ed.n.

⁷ Dickens, *Parkyn's Narrative*, s. 307.

yoksun bırakılmasını buyuruyordu. Bu karar, yaklaşık 2000 cemaat ruhbanını etkiledi. Onları küstürme riski taşıyordu.

Zındıklık karşıtı kampanya, Pole'nin gelişile ve 1555'te ortaçağ ihanet yasalarının diriltilmesiyle birlikte, daha kararlı ve geniş menzilli bir havaya büründü. Şubat 1555'te Kitabı Mukaddes çevirmeni John Rogers, Smithfield'da yakıldı. Saltanatın sona ermesinden önce inançlarından ötürü ölecek yaklaşık 300 kadın ve erkeğin ilkiydi. Din adına zulüm yapılması, on altıncı yüzyılın bir yeniliği değildi; aslında İngiltere'deki yakma olayları, Kıta Avrupasında zındıklık karşıtı kampanyalarda kıyılan candan çok daha azına mal olmuştur. Fakat kampanya sürerken, genel nüfusun yaşamları üzerinde fiziksel ve zihinsel etkisi arttı: idamları izlemeye daha az insan geliyordu ve devlet, şehitlere sempati gösterilerinin sesini kısma çabasıyla bir bildiri çıkarmak zorunda kalmıştı. Şehitlik korkusu, Katolikliğe yaygın dönüşe yol açmadı ya da Katoliklik heyecanı doğurmadı, bilakis şehitler, ölümleri vasıtasıyla hakiki din uğruna sebat etmenin kahramanına ve örneğine dönüştü. Mary dönemi kovuşturmalarının, İngiliz Protestanlığının geleceği üzerinde muazzam etkisi oldu. İngiltere'de kalan Edward dönemi Protestanları, bir evanjelik yeraltı cemaatinin bileşeni olacaktı. Edmund Scambler gibi bu cemaatin önderleri, Elizabeth dönemi kilisesinin kilit şahsiyetleri olarak boy gösterecekti. Mary'nin saltanatını yurtiçinde sürgünde geçirilmiş olan Parker ile Alleyn'in terfi ettirilmesi, Edward Protestanlığı ile 1559 düzenlemesi arasında devamlılık olduğu izlenimini doğurdu. Yaklaşık 800 kişi Kıta Avrupasında sürgüne gitti. Frankfurt ile Cenevre'de sürgünler arası tartışmalar, bölünmeler, Elizabeth dönemi kilisesinin bütünlüğüne yönelik daha sonraki itirazların habercisiydi. Sürgündeki yazarların, memleketlerindeki kiliseyi ve yönetimi topa tuttıkları edebi yayılım ateşi de keza önemliydi. Bu çalışmalar arasında, hükümdara direnişi meşru gösteren, puta tapmaya ve sahte dine saldıran, anadilde kaleme alınmış eserler, İngiliz Protestanlığının sıkıntılarını uluslararası kamuoyunun dikkatine taşıyan Latince risaleler ve şehit menkıbeleri vardı.

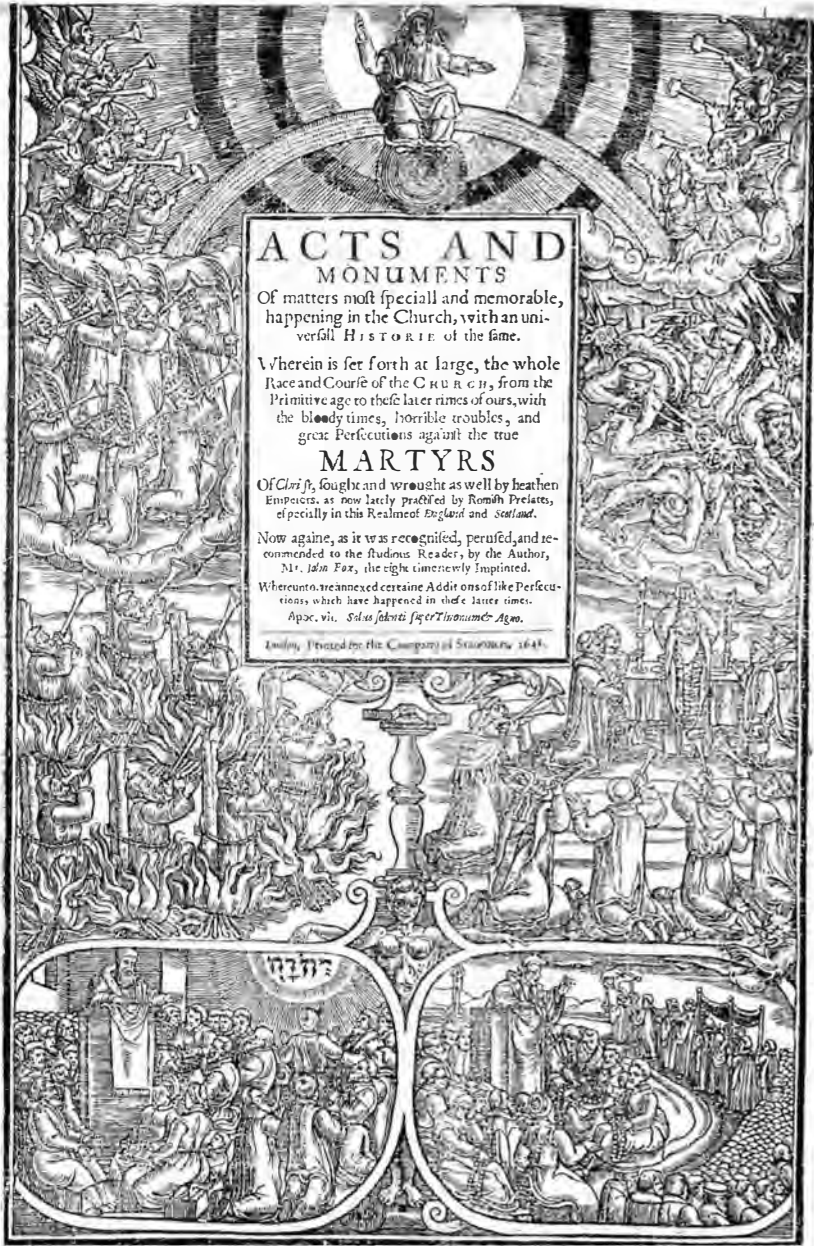
1554'te sürgünde kalem oynatan John Foxe, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda zındıklık sayılan görüşlere uygulanan zulmü Latince olarak derledi. Beş yıl sonra bu projenin kapsamı genişletildi ve Mary saltanatının şehitleri de kitaba dahil edildi. 1563'te çok daha geniş bir baskı, yeni kraliçe Elizabeth'e ithaf edildi. Foxe'un tarihçesi, kilise tarihinin, özellikle de İngiltere'deki kilisenin bir resmini sunuyordu. Gelecek yüzyıllarda Reformasyonun tarihinin yazılmasını etkileyecekti. Foxe, *Actes and Monuments of these latter and perillous dayes* [Bu Son ve Tehlikeli Günlerin İşleri ve Abideleri] isimli çalışmasının en başından itibaren ta-

rihçesinin yapısını, Habil ile Kabil'in zamanından beri insanlığın gerçek kilise ve sahte kilise arasında bölünmesi, özellikle de gerçek kilisenin, sahte kilisenin zulmüne uğraması şeklinde oluşturmuştur. Eserin kapak sayfasında bu konu resimle ifade edilir. İki kilisenin zıt sahneleri yan yana konmuştur (bkz. Resim 13.1). Sol alt köşede bir vaaz verilirken, reform cemaati ellerinde kitaplarla, yüzlerini Tanrı'ya dönmüş halde pür dikkat dinler. Sağ köşede, Katolik ibadetinin karikatürünü görüyoruz: erkekler ve kadınlar ellerinde tespihle otururken keşiş vaaz vermekte ve arka planda Corpus Christi geçit alayı uzaklaşmakta. Bunların yukarısında rahip, sırtı cemaate dönük bir şekilde Missa ayinini yönetirken, hakiki kilise adına şehit düşenler, inançları uğruna canlarından oluyor. Resmin tepesinde, şehitler cennette taçlarına kavuşuyor, hatalı ve zalim papacılar ise cehennemin ağzından içeri yuvarlanıyor.

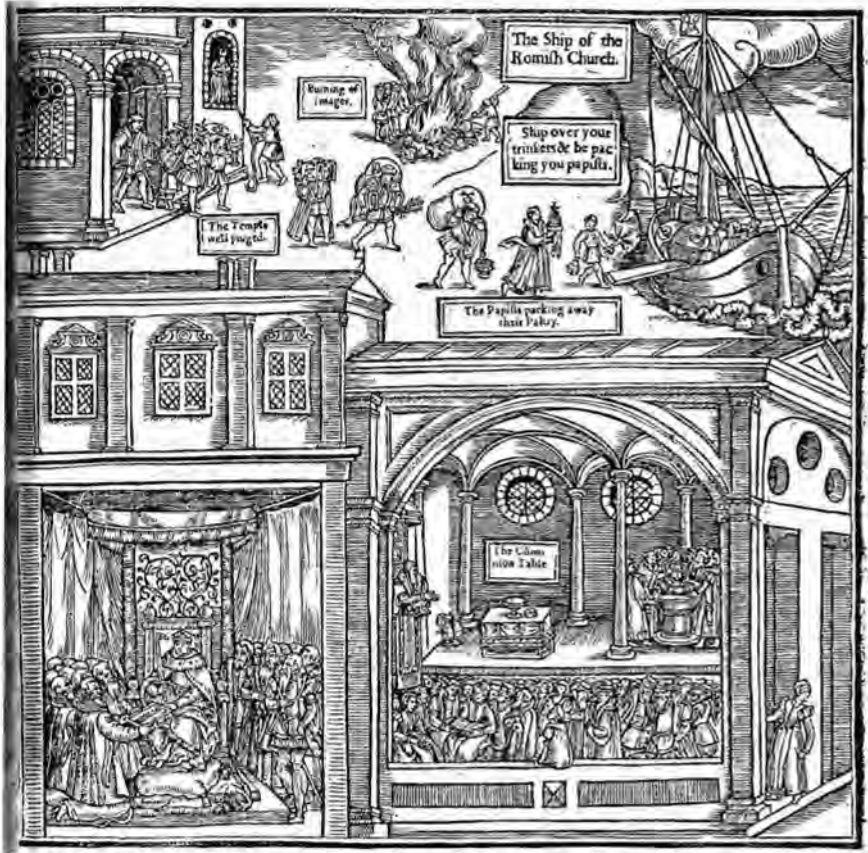
İki kilisenin bölünmesi konusu, *Actes and Monuments*'in dokuzuncu kitabında VI. Edward'ın saltanatıyla ilgili ahşap baskı kinayede de işleniyor (bkz. Resim 13.2). Bu sefer görüntü, yatay düzlemde ikiye bölünmüş. Katolik ibadetin temsili üst yarıdayken, yeni reform geçirmiş İngiliz kilisesi alt yarıdadır. Resmin üst yarısında kaçışan papacılar, tapınağın arındırılmasından kurtarabildiklerini alırken (Missa Ayini Kitapları, papaz asası, buhurdan, papalık tacı), bir tasvir aşağı indiriliyor. Sol alt panel, Kitabı Mukaddes'i piskoposlara getiren Edward'ı gösteriyor. Tüm tasvirlerden, süslerden temizlenmiş kilisede erkekler, kadınlar ve çocuklardan oluşan cemaat, vaizin açıkladığı Tanrı Kelamını dinlemek için toplanmış. Ahşap baskı, Edward dönemi Reformasyonunda tasvir kırıkcılığın, aslında Yoşiya propagandasının ne kadar merkezde olduğunu anlatıyor. İki-kilise ideolojisi ve bunu saran polemik edebiyatı, temelde bölücüydü. Bu iki çizimin iki yarısı arasındaki fiziksel ve davranışsal bölünme, gönülsüzlüğe yer olmadığına işaret ediyor: Birey, ya hakiki kilisenin ya da sahte kilisenin üyesidir ve iyi ile kötü, İsa ile Deccal arasında uzlaşma olamaz.

Dinî Değişimin Etkisi

Fakat insanlığın hakiki kilise ve sahte kilise olarak keskin bir şekilde bölünmesi, Reformasyonun doğurduğu sorulara bireylerin verdiği yanıtlarda yansıyor mu? Kilise cemaatinde propagandanın etkisi neydi? Son onyıllarda İngiliz Reformasyon tarihçiliği, iki kilit soruya odaklanmaya meylediyordu: Reformasyon yukarıdan mı dayatıldı yoksa aşağıdan mı talep edildi ve ayrıca Protestanlığa geçiş, gönüllü din değiştirmenin mi, yoksa zorlamanın mı sonucudur? Bu tür belgelerin günümüze ulaştığı yerlerde miraslar, vasiyetler, kilise mütevellisi raporları, filizlenmek-



Resim 13.1 Foxe'un *Actes and Monuments* isimli eseri. Foxe'un *Book of Martyrs*'inin (Şehitler Kitabı) kapak sayfası, klasik bir Protestan antiteziyle, Protestan karşısında Katoliki, hakiki kilise karşısında sahte kiliseyi resmediyor. Kitabın zengin çizimleri, sözlü aktarılan dini, genelde okuma yazma bilmeyen toplumun tanınmasını kolaylaştırmıştır. (Oxford, Bodleian Kütüphanesi)



Resim 13.2 VI. Edward döneminde kiliselerin Reformasyonu. Aşağıda, genç kral halkına Kitabı Mukaddes veriyor ve dindar cemaat, Protestan sakramentlerine katılıyor. Yukarıda, kiliseler "arındırılıyor" ve papacılar kaçıyor. (Oxford, Bodleian Kütüphanesi)

te olan ve rağbet gören bir ortaçağ cemaat dini tablosu resmetmek için kullanılmıştır. Reformasyon öncesi yıllarda sıradan halkın çok sayıda vasiyetinde kilise bakımı isteği görülüyor: Bristol'de St Mary Redcliffe, Bodmin'de ve Cirencester'de köy kiliseleri, Doğu Anglia'nın "ahşap kilise" tabir edilen kiliseleri. Ashburton'da ve Morebath'da aziz tasvirleri dikildi ya da onarıldı, Lincoln'de, Northampton'da, Sussex'de loncalar ve kardeşlik cemiyetleri serpildi. Halk dindarlığının bu tezahürleri, Reformasyonun yukarıdan dayatıldığı kuramına destek verir, fakat bu onun etkili olduğundan şüphelenmek anlamına gelmez. Aslında bu tür kanıtların ışığında, Reformasyon yıkımının yol açtığı tehcirler, çok daha büyük ve

tehditkâr görünür. Muhafazakâr güneybatıda bile ölümler için Missa ayini düzenlenmesi hemen hemen kesildi, hac ziyaretleri kaldırıldı, tasvirlerle zarar verildi. Edward döneminin ikonoklazm eylemleri, kutsal emanetleri, dinî ayinleri ve törenleri ilahi, hatta azizlerden gelen bir müdahalenin savunmaması, eski kiliseye güveni sarstı. İkonoklazm, Katolikliğin inanç sistemini düpedüz mahvetmekle kalmadı, geleneksel inancın temellerini de baltaladı.

Katolikliğin görsel ve maddi yönlerinin yok edilmesi çekiçle başarılabildi, ama tasvirden ziyade kelimeler üzerine kurulu Protestan topluluğunu inşa etmek bundan çok daha fazlasını gerektirdi. Thomas Hancock'un Missa ayini aleyhtarı vaazları, 1548'de Poole'da şiddeti körükledi. 1549'da West Country'de çıkan isyan, en azından nüfusun kimi kesimlerinde dinî tutkuların yüksek seyrettiğini düşündürüyor. Reformasyonun Londra'daki etkisi üzerine yakın tarihli bir çalışma, 1553'e gelindiğinde toplumun din konusunda derinden bölündüğünü ifşa ediyor. Roger Edgeworth, Mary'nin saltanatının başında Bristol'deki durumu şöyle bildiriyordu: "kimileri missa dinliyor, kimileri dinlemiyor... kimileri günah çıkartıyor, kimileri çıkartmıyordu... kimileri ölmüşlerin ruhuna dua ediyor, kimileri etmiyordu."⁸ 1553'ün ardından Katolikliğe ayak uydurmaktansa sürgünü ya da şehitliği yeğleyenlerin sayısı, Edward dönemi Protestanlığının kilise cemaatlerine girmeye başladığına işaret eder. Ama bu gruplar, ülke nüfusunun sadece ufak bir kısmını oluştuyordu. Başkalarının gözünde Mary'nin tahta çıkması, iman formüllerinde yine bir değişimin işaretiydi ve kalıcı olacağının teminatı yoktu. Ruhbanın tutumu, reforma verilen tepkiler üzerinde muhtemelen güçlü etkide bulunacaktı. Reformasyonun etkisi bu alanda bilhassa hasara yol açtı. 1549'dan sonra evlenmiş rahipler, Edward Protestanlığının özelliklerinden birini gönüllü benimsemişti, fakat bunların pek çoğu, hem Reformasyon öncesi Katolikliğinin hem de Henry dönemi Reformasyonunun icaplarını yerine getiriyordu. Ezici çoğunluk, Mary'nin saltanatında Katolik restorasyonunu isteyerek kabul edecekti. Evlenmelerine izin veren dinî değişiklikleri savunmaya çok az kişi hazırlıklıydı; hemen hepsi disiplin prosedürlerine boyun eğdi, eşlerini terk ettiler, tekrar Katolik rahip olarak atanma peşine düştüler. Demirci ustası Richard Woodman, Chichester piskoposluk bölgesinde Tarring Neville'de evli rahip George Fairbank'ın tutumunu şiddetle eleştirmişti. Fairbank hakkındaki iddiası şuydu: "Çoğunlukla insanları, Kral Edward zamanında vaaz ettiği, öğrettiği, ortaya koyduğu doktrin dışında başka bir öğretiyeye paye vermemeye ikna etti. Sonrasında, kraliçe Mary'nin sal-

⁸ David Palliser, "Popular Reactions to the Reformation During the Years of Uncertainty 1530-1570," Christopher Haigh (ed.), *The English Reformation Revised* (Cambridge, 1987), s. 105.

tanatının başında, adı geçen Fairbank, baştan aşağı ağız değiştirdi, daha önce anlattıklarının tam zıddını vaaz eder oldu.” Woodman, Fairbank’ın evliliğine itiraz etmiyor, bilâkis “yedi sene önce Missa ayının ve tüm tasvire tapma âdetlerinin aleyhine ateşli vaazlar verirken, şimdi bunları savunmasına” karşı çıkıyordu.⁹ Fairbank örneği, birçok İngiliz ruhbanın durumunu ve otuz yıllık dönemde dinî değişimlerin ve ihtilafın yol açtığı kafa karışıklığını pekâlâ anlatıyor. Fairbank’ın tutumu, aslında Edward döneminde evlenmiş ruhbanın çoğunluğunun tutumu, Mary dönemi kilisesinin, daha doğrusu on altıncı yüzyıl İngiliz kilisesinin bütününün karşılaştığı kimi sorunları ifşa ediyor. İngiliz kilise cemaatlerinin Reformasyonu için donanımlı sadık din adamları yetiştirmek kolay iş olmayacaktı, hem de ruhbanın, kendi inançlarını savunurken başkaldırmak yerine boyun eğme yatkınlığı düşünülünce. Reform yanlısı bir rahip, Protestan mesajını vaaz etse bile, aynı rahibin 1549’da evlenip, 1554’te ise karısından ayrıldığını, Missa ayinini yönettiğini görenler bu mesaja şüpheyle yaklaşırdı.

Fakat iki kilisenin ağız kavgasına girdikleri görüntüsü, kitlelerin davranışlarına örnek teşkil etmese de, kilisenin başı olan krala itaat etme mesajı, Reformasyonun ilk günlerinden itibaren bir parça etkili oldu. 1539 tarihli Altı Maddenin ertesinde, John Foster adlı rahip, bir rahibeyle evlendiğini Cromwell’e itiraf etti, bu tür evliliklerin, Tanrı’nın yasası uyarınca meşru olduğuna inandığını öne sürdü. Foster’ın itirafı şöyleydi: “Talihsizliğim, Tanrı Kelamını yanlış algılamak oldu ve bunu sırf aklımla düşünmedim, ama harici olarak ve gerçekten sözü bire bir yerine getirdim.” Foster, Cromwell’i, VIII. Henry’nin ruhban evliliğine düşmanlığının farkına vardığında, karısını altmış mil öteye, muhtemelen baştan çıkmayacağı bir mesafeye gönderdiğine ikna etti. Kralın yasasıyla karşı karşıya gelen Foster, Tanrı’nın yasasının, yanlış yoruma açık olduğunu kabul etmeye hazırды. İngiliz Reformasyonunun tarihini meydana getiren bariz çelişkiler ve anlam karmaşaları, aynı pragmatik ilkeye dayanarak iş görmüş pek çok kişinin eseri olabilir.

İlave Okuma Listesi

İngiliz Reformasyonu tarihi alanında yeni tartışmaların örnekleri şu eserlerde: A. G. Dickens, *The English Reformation* (Londra, 1989); Christopher Haigh, *English Reformations: Politics, Religion and Society under the Tudors* (Oxford, 1993); Peter Marshall (ed.), *The Impact of the English Reformation* (Londra, 1997).

⁹ West Sussex Record Office, Ep 1/1/96. John Foxe, *Actes and Monumentes*, s. 2171-95.

VIII. Henry'nin saltanatı ve 1530'ların, 1540'ların Reformasyonu üzerine araştırmalar arasında: G. R. Elton, *Policy and Police: The Enforcement of the Henrician Reformation* (Cambridge, 1972); A. Fox ve J. Guy, *Reassessing the Henrician Age* (Oxford, 1988); D. MacCulloch (ed.), *The Reign of Henry VIII* (Londra, 1995).

Edward dönemi Reformasyonunu özel olarak işleyen yakın tarihli çalışma mevcut değil, ama siyaset ve din şu kitaplarda ele alınıyor: M. L. Bush, *The Government Policy of Protector Somerset* (Londra, 1975), ve W. K. Jordan'ın daha eski iki ciltlik biyografisi, *Edward VI: The Young King* (Londra, 1968) ve *Edward VI: The Threshold of Power* (Londra, 1970). Edward dönemi Reformasyonu ile ilgili en iyi yeni inceleme, şu kitapta: D. MacCulloch, *Thomas Cranmer* (New Haven, 1996). Mary döneminde Katolikliğin restorasyonu şu kitapta ele alınıyor: David Loades, *The Reign of Mary Tudor* (Londra, 1979). Andrew Pettegree'nin *Marian Protestantism: Six Studies* (Aldershot, 1996) kitabı ise Protestan cemaatlerine ve aynı dönemde İngiltere'de yaşadıkları sorunlara gerekli ilgiyi gösteriyor.

Reformasyonun kilise cemaatlerindeki etkisine dair daha ayrıntılı araştırmalar: Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven, 1992); Margaret Bowker, *The Henrician Reformation: The Diocese of Lincoln under John Longland, 1521-1547* (Cambridge, 1981); Susan Brigden, *London and the Reformation* (Oxford, 1989); J. F. Davis, *Heresy and Reformation in the South-West of England, 1520-1559* (Londra, 1983); Robert Whiting, *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation* (Cambridge, 1989).

Reformasyon imgelemi ve görsel simgeleri üzerine yakın tarihli çalışmalar arasında: John King, *English Reformation Literature* (Princeton, 1982) ve *Tudor Royal Iconography* (Princeton, 1989); Margaret Aston, *The King's Bedpost* (Cambridge, 1993); Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (Basingstoke, 1993).

Anabaptizm

Sigrun Haude

Rotterdam'lı Anna Jansz, Hollandalı Anabaptistlerin safına 1535'te katıldı. Zulümler yüzünden kocasıyla birlikte İngiltere'ye kaçtılar. Eşinin ölümü üzerine Hollanda'ya geri döndü. Yine kaçaktı. 1538'de dinî kanaatlerinden ötürü tutuklandı. Anna, inançlarından dönmediği için Ocak 1539'da suda boğularak öldürüldü. Yirmi sekiz yaşındaydı, arkasında on beş aylık bebeğini bıraktı. İdama götürülürken, oğluna bakacak birini bulmak için kalabalığa döndü. Bir fırıncı öne çıktı, teklif edilen keseyle birlikte çocuğu aldı. Anna'nın, oğlu için bıraktığı vasiyetin bir bölümüne göz atalım:

Annenin talimatlarına kulak ver oğlum. Bugün peygamberlerin, havarilerin, şehitlerin yolundan gidiyorum; benden önce hepsinin içtiği kadehten içiyorum; bu kadehten içmiş olan İsa Mesih'in yolundan gidiyorum. Senden, İsa'nın boyunduruğuna teslim olmanı istiyorum; buna memnuniyetle katlan, çünkü büyük bir onur ve keyiftir. Çoğunluğa uyma; ama dünyanın dışına itilmiş bir avuç yoksul, sade, reddedilmiş insanı ışıttığında, onlara katıl. İncancı itiraf etmekten utanma. Çoğunluğun seni korkutmasına izin verme. Hakikatten sapmaktansa, canından olmak yeğdir.¹

Anna Jansz'ın vasiyeti, bir Anabaptistin kendi inançları uğruna hayatını feda etme isteğinin beyanıdır. Bir önderin sesi değil, hem Protestanların hem Katoliklerin zulmettiği onca din şehidinin sesidir.

Anna gibi insanları kiliselerini bırakmaya, zulmü ve ölümü seçmeye iten neydi? Varlıklı bir kadın olan Anna, kendi hayatını kurtarmak, böylece çocuğuna bakmak için Katolikliğe geçmesi yeterliydi. Takiyye de yapabiliyordu. Bunun yerine kendisi için ölümü, çocuğunu koruması için de kalabalık içinden bir yabancıyı seçti. Açıkçası Anna gibi insanların gözünde Katolik ve Protestan kiliselerinin noksan yanları vardı.

¹ Bu özetlenmiş ve modernleştirilmiş versiyonun özgün hali için bkz. Thielmann J. Van Bracht (ed.), *The Bloody Theater or Martyrs' Mirror* (Scottsdale, 1950), s. 453-4. Felemenk Anabaptizmi içinde Anna'nın rolüne ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bkz. C. Arnold Snyder ve Linda A. Huebert Hecht (ed.), *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers* (Waterloo, Ont., 1998), s. 336-43.



Resim 14.1 Rotterdam'lı Anna Jansz idama götürülürken oğlunu kalabalık içinde bir adama emanet ediyor. Jan Luyken'in gravürü, Tielman Jansz van Bracht'ın eserinde: *Het bloedig tooneel of martelaers spiegel* (Şehitlerin Aynası) (İkinci edisyon; Amsterdam, 1685). (North Newton, KS, Martyrs' Mirror Vakfı: Kaufman Müzesi; Goshen Koleji, Mennonite Tarih Kütüphanesi)

Anabaptistler Kimdir?

Anabaptistler, on altıncı yüzyıl Reformasyon dünyasında toplumun kanun kaçaklarıydı. Günümüzde “radikal Reformasyon” tabir edilen gruba mensuplardı. Bu terimi George Hunston Williams uydurmuştur. Bu yeni terim, Roland Bainton'ın koyduğu eski ismin, “Reformasyonun sol kanadı” tanımlamasının yerini aldı. O tanım, Anabaptizmi, toplumun dinî ve siyasi çeperiyle sınırlıyordu. Anabaptizm, toplumun çeperindeki bir olay değildi; Reformasyonun merkezlerinden türemiştir. Dolayısıyla bu diyalektik ilişki uyarınca anlaşılması gerekir. Bazı akademisyenler rahatsız olsa da, “radikal Reformasyon,” Lutherci, Zwinglici, Kalvinci, Anglikan, Katolik başlıkları altına sığmayan birçok hareket ve birey için kullanışlı bir şemsiye etiket sayılmıştır. Ne var ki bu insanların hangi yanının radikal olduğu, çeşitli tarihçilerce farklı şekillerde tanımlandı. Williams'ın

kanaatine göre “radikal” terimi, reformcuların, “hâkimane Reformasyondan” ayrılmasını ifade eder.

“Anabaptist,” “yeniden vaftiz etmek” anlamına gelir. Bu adı, onların muarızları kullanıyordu. Anabaptistlerin gözünde bebeklerin vaftiz edilmesi, doğru ve meşru vaftiz olmadığından, “Anabaptist,” bu zümrenin inançlarını yansıtmayan, grup dışında doğmuş bir tanımlamadır: Müminin vaftizi tek ve birdir, ikinci bir vaftiz değildir. Anabaptistler kendilerine sıklıkla “Kardeş” (Brethren) derdi. Son yirmi-otuz yılda Alman akademisyenler, bu olguyu hesaba kattılar ve “Wiedertäufer” (anabaptist) yerine “Täufer” (vaftizciler) sözcüğünü kullanıyorlar. Bu çözüm, ABD’de ya da İngilizce konuşulan dünyanın geri kalanında geçerli değildir, çünkü günümüzün Baptistleriyle kolaylıkla karıştırılabilir.

Anabaptizmin tanımıyla ilgili bir parça fikir uyuşmazlığı mevcuttur. Tarihçilerin çoğunluğu, Anabaptistlerin, bebeklerin vaftiz edilmesini reddeden ve mümin vaftizinin görünür bir biçimini icra eden kişiler olduğunu ileri sürer. Bu tanıma göre, bebeklerin vaftiz edilmesine karşı çıkan, ama mümin vaftizini de yerine getirmeyen Thomas Müntzer (ö. 1525), Kardeşlerin bir bölümü üzerinde büyük etkisi olmuşsa da bir Anabaptist değildi. Anabaptistlerin bebek vaftizini reddetmesinin nedeni, bir Hristiyanın vaftizde İsa’yı bilinçli seçtiğini, bebeklerin ise bunu yapamayacağını savunmalarıydı. Mümin, Mesih’e iman etmenin ötesinde disiplinli, Hristiyanca ve “ıslah edilmiş” bir yaşam süreceğine de ant içer.

Dinî ve Toplumsal Eleştiri

Hans-Jürgen Goertz, ruhban karşıtlığının, genel olarak Reformasyon çağı sırasında, özelde ise Anabaptizm için bir kuvvet olmasının önemini altını çizer. Evanjelik reformcular gibi Anabaptistler de papalığı eleştiriyordu. Fakat Anabaptistlerin nazarında evanjelik reformcular, kilisenin durumunu iyileştirmede. Luther ve Zwingli, “mukaddes papalığın” hilesini hurdasını ayyuka çıkarmıştı çıkarmasına ama bunun yerine daha iyisini inşa edememişlerdi. İnsanlar tövbe edip dine uygun yaşam için mücadele etmek yerine, eski günahkâr usulleri sürdürüyordu. Anabaptistlerin kanaatine göre iyileştirme yapılamamasının sorumlusu, ortaçağ Katolik kilisesinden tamamen kopamayan reformculardı. Bebek vaftizi ile efkaristiyanın kaldırılmaması, Hristiyan yaşam tarzını olanaksız kılıyordu. Kişi, vaftiz koşullarına uyan bir Hristiyan yaşamına iman edip kendini bağlamazsa (bebekler bunu yapamaz), samimi Hristiyan olamazdı. Dolayısıyla Anabaptistler, Luther ile Zwingli’nin doğru yola koyulduğunu, ama görevlerini yarı yolda terk ettiklerini dü-

şünüyordu. Anabaptistlerin suçlamasına göre bunun yerine seküler makamlara tavizler vermişlerdi.

Ahlak yoksunluğu, efkaristiyanın ve bebek vaftizinin muhafazası ve seküler otoriteyle yeni ittifaklar kurmak, Anabaptistlerin evanjelik reformculardan kopmasının nedenleri arasında üst sıralarda yer alır. Ama yine de bu tür bir hüsrana, zulümlere ve idama katlanmalarını açıklamaya yetmiyor. Anna Jansz'ın vasiyeti, Anabaptistlerin yaslandığı ruhani kaynaklara göz gezdirmemizi sağlıyor. İsa Mesih'le ve havarileriyle başlayan, erken dönem kilisenin şehitleriyle devam eden, o zamandan beri zulüm görmüş Hristiyanlara uzanan uzun bir silsilede yer aldıklarına inanıyorlardı. Anabaptistler, uzun soluklu, soylu bir geleneğin mirasçısı olduklarını, kendilerinden önce İsa Mesih ile pek çok başkasının katlandığı yükü taşıdıkları bilincinden güç buluyorlardı. Müritlik, acı çekmek anlamına geliyordu. Onların gözünde rahat bir Hristiyan yaşamı, kendi içinde çelişen bir sözdü. Aslında şehitlik, cennete uzanan doğru yolda ilerlemenin bir kanıtı sayılıyordu.

Anabaptistlerin eleştirisi, sırf teolojiye ve dinî pratiklere odaklanmıyordu. Pek çok vakada din eleştirisi, toplumsal ve ekonomik yakınmalarla iç içe geçmiştir. James Stayer'in gösterdiği üzere Anabaptizm ile Köylüler Savaşı arasındaki karmaşık bağlantı ağı, özellikle Güney Almanya ve Avusturya Anabaptistlerinin toplumsal ve ekonomik kaygılarına açık bir kanıt teşkil ediyor. Keza yaygın bir uygulama olan malların ortaklaşa kullanımı (Elçilerin İşleri 2 ve 4'e uyarak), Stayer'e göre, Anabaptistlerin toplumsal sömürüye yanıtıydı. Dahası Anabaptistler, Münster'deki saltanatları sırasında (1534-1535), mevcut düzen karşısında sırf dinî değil toplumsal ve siyasi bir karşı kültür kurdular. Bu örnekler, din eleştirisinin, toplumsal, ekonomik, siyasi itirazlardan nadiren bağımsız olduğunun altını çiziyor. Bu tür bir harman, kimi tarihçileri, Anabaptizmin fiilen bir sosyo-ekonomik hareket meydana getirdiği, maddi kaygılarını din diliyle ifade ettiği sonucuna varmaya itmiştir. Fakat bu akademik görüş, on altıncı yüzyıl gerçeklerinin yakından ele alınmasından ziyade yirminci yüzyıl bakış açısından kaynaklanıyor. Dinî, siyasi, ekonomik ve toplumsal kaygıların iyice iç içe geçtiği, genelde etle tırnak gibi olduğu bir toplumda Anabaptist eleştirinin, benzer şekilde bütünleşen kaygıların bir yelpazesini yansıtmaları doğaldır.

Anapatizmin İdeolojik Bağlamları

Anabaptizm karmaşık bir ortamda doğdu. Önemli bağlamlardan birini Reformasyon sağladı. Bazı Anabaptist önderler, Luther ile Zwingli'nin çevresinden çıktığından dolayı bu bağlantılar yadsınamaz, tıpkı Anabap-

tistlerin ilk yoldaşlarından hüsrana uğramasının ve kopmasının yadsınamayacağı gibi. Pek çok tarihçi, Anabaptistlerin ortaçağ kilisesine ve Reformasyon öncesi gelişmelere (farkında olmadıkları) borcunu vurgulamıştır. Bazı Anabaptist grupların mistik özelliği, ayrıca kıyametçi görüş unsurları ve pek çok önderi üzerinde Yeni Dindarlık* ile hümanizmin tesiri, bu borcun fiilen kanıtı olsa da, bu tür özellikler Anabaptistleri Evanjelik ya da Katolik reformculardan mutlak surette ayırmaz. Anabaptistlerin arınmaya, ahlaki açıdan örnek olmaya ve saf bir hayat sürmeye odaklanması daha aydınlatıcıdır. Ortaçağ Katolik kilisesinin reformcuları, ayrıca Erasmus gibi hümanistler de bu görüşü paylaşıyordu.

Anabaptistler, Evanjelik reformculara bir miktar borçlu olduklarını kabul etseler de, Katolik kilisesiyle herhangi bir bağlantıyı kabullenmiyorlardı. Aslında Anabaptistlerin Evanjeliklere dönük eleştirisi, onların Katolik kilisesinden tam ve *kökten* kopamamış olmalarından kaynaklanır. Bunun yerine Anabaptistler, çok daha uzak bir bağlamla, erken dönem Hristiyan kilisesinin mensupları ve öğretileriyle irtibatları olduğunu düşünüyorlardı. Kendilerini, Mesih'in kilisesinin gerçek mirasçıları sayıyorlardı. Katolik ve Evanjelik eleştirmenler, Anabaptistlerin şecerelelerinin erken dönem kiliseye kadar geri gittiğini kabul ediyordu. Fakat onların gözünde Anabaptistlerin mirasçısı oldukları asıl kişiler, havariler değil ilk zındıklardı (örneğin Donatusçular ve Maniciler). Keza muhaliflerine göre Anabaptistlerin ortaçağla bağlantıları, ortaçağın meşru reform hareketleriyle değil, Katharosçular, Valdocular gibi mülhit gruplarıyla idi. Katoliklerin nazarında Anabaptistlerin en yakın tarihli ve doğrudan atası, bizzat Evanjeliklerdi; Luther'in gözünde ise Anabaptistler yeni papacılardı, çünkü insani amelleri ve insan iradesini, vaftizin ve ilahi kabulün ön koşullarına dönüştürmüşlerdi. Bu anlayışta selamet, ahlaki davranışlara bağlıydı. Luther, Zwingli ve öteki Evanjelik reformcular, eski yoldaşlarıyla aralarına mesafe koymaya epey uğraşmıştır. Anabaptistlerin, kendi reform çabalarını gasp ettiklerini düşünüyorlardı.

Son olarak, radikal reformculardan oluşan bir grup (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt [ö. 1541], Caspar Schwenckfeld [ö. 1561], Sebastian Franck [ö. 1542]), ilk Anabaptist önderler için en etkili bağlamı sağladı. Bu reformcuların hiçbiri mümin vaftizini icra etmemiş olsa da, bebeklerin

* Yeni Dindarlık (*Devotio Moderna*): Taraftarlarını tevazu, itaat ve sade hayat gibi takva sahiplerinin amellerini yeniden keşfederek Havarilerin Hristiyanlığıyla yenilenmeye çağıran hareket. 15. yüzyılda Alçak Ülkeler'de ve Almanya'da köksaldı, fakat Reformasyonla son buldu. Martin Luther'in 1496-1497 yıllarında yanlarında kaldığı bazı hocaları bu hareketten etkilenmiş kişilerdi -ed.n.

vaftiz edilmesini eleştirmişler ve daha geç Anabaptist görüşlerin birçoğunu sistemli bir şekilde ifade etmişlerdir.

Coğrafi ve İdeolojik Kökenler

Son yirmi-otuz yılda Anabaptizmin kökenine dair anlayışımız etraflıca gözden geçirilip düzeltilmiştir. Harold Bender'in izinden giden tarihçiler, Anabaptizmin, İsviçre'de tek kaynaktan doğduğunu uzun süre boyunca varsaydı. 1970'lerin ilk yarısında Klaus Deppermann, Werner Packull ve James Stayer, çığır açan bir makalede, Anabaptizmin kökenini tekbaşlangıcın (tek köken) değil, çokbaşlangıcın (birden fazla köken) daha doğru açıkladığını ikna edici bir biçimde ileri sürdüler. Dahası, Bender ile takipçileri normatif bir Anabaptizm peşine düşmüşken, 1970'ten itibaren yapılan çalışmalar, Anabaptizm içindeki çeşitliliği vurguluyordu. "Hakiki Anabaptizm" arayışında önemli meselelerden biri, hakiki Kardeşleri barışçıl müminler olarak resmetmek, şiddete başvuranları dışlamaktır. James Stayer'in *Anabaptism and Sword* [Anabaptizm ve Kılıç] adlı eseri, "on altıncı yüzyılda hakikaten birleşik, direniş göstermeyen bir Anabaptist hareketin hiç var olmadığını" ispatlayarak bu girişimi sona erdirdi.² Stayer'e göre, "tipik olarak Anabaptist olan şey, şiddet veya şiddet dışılık değil, müesses kilise ve hükümet tarafından temsil edilen dünyadaki kötülüğün reddiydi."³

Anabaptistler üzerine akademik çalışmalar son zamanlarda odağını bir kez daha değiştirdi. Anabaptizmin çeşitliliğini kabul eden tarihçiler, bizi, muhtelif hareketlerin üzerinde birleştiği konulara geri götürmeye koyuldu. James Stayer, malların ortaklaşa kullanımı görüşünün, dini grupları birbirinden ayıran sınırları aştığını keşfetti; Werner Packull'un Hutterciler üzerine çalışması, onu benzer yargılara taşıdı. Walter Klaassen, kıyametçiliğin, sırf Güney Almanya ve Hollanda Anabaptistleri için değil, değiştirilmiş bir biçimiyle İsviçreli Kardeşler için de önemli bir mesele olduğunu gösterdi. Hans-Jürgen Goertz'in, müminler arasında birden fazla teolojinin varlığına vurgu yapmasına, Arnold Snyder itiraz eder: "erken dönem Anabaptizmde, kendi içinde teolojik bakımdan birliği ve tutarlılığı sağlamış bir hareket görüyoruz."⁴ Anabaptist önderliği içinde dini birliğin çok kısıtlı olduğunu savunan Goertz bile kısa süre önce dikkatini, daha büyük homojenlik görülen alanlara, yani Anabaptistlerin halk kitlesine çevirdi. Goertz, dini inaçları birbirine çok daha fazla

² James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, 1976), s. 334.

³ James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal, 1991), s. 123.

C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, Ont., 1995), s. 97.

benzeyen "sıradan" Anabaptistlere baktığımızda, fikir uyuşmazlıklarının gözden kaybolduğunu ileri sürer.⁵

Anabaptizm, hem benzer hem farklı fikirleri benimseyen birkaç gruptan oluşuyordu. Çeşitli Anabaptist grupları birbirinden ayıran husus ne olursa olsun, çoğunluğunun, sahililik ve basitlik arayışı ortaktı. Hristiyanlık dördüncü yüzyılda zulme uğrayan bir hizip olmaktan çıkıp devlet kilisesine dönüşünce ortaya çıkan tüm eklemeleri ve gelişmeleri ortadan kaldırmayı arzuluyorlardı. Kilise hiyerarşisi, büyük yükümlülükler getiren idare, törenler ve ayrıntılı dualar, süslü kıyafetler, yedi sakramentin tesisi, görkemli kilise binaları... bunların hiçbirinin, İsa'nın, müritlerine verdiği mesajla alakası yoktu. Anabaptistlerin nazarında kilise, kurumlaşmasıyla ve ardından siyasete karışmasıyla, Mesih'in asıl görevini terk etmişti. Dolayısıyla Anabaptistlerin ortak özellikleri arasında, erken dönem Hristiyanlığa, süsten yoksun imana ve Mesih'e samimi bir bağlılığa dönüş vardır. Bebeklerin vaftiz edilmesini reddetmeleri (ikinci ortak özellik) tıpkı üçüncü birleştirici özellik olan mümin vaftizini icra etmek gibi bu samimiyet duygusunu ifade eder.

Benzerliklere rağmen Anabaptist hareket birçok meselede bölünmüştü. Farkların bazıları, çeşitli Anabaptist grupların farklı kökenlere sahip olmasından kaynaklanıyordu. Günümüzde çoğu araştırmacı, en az üç ayrı hareket olduğunu kabul ediyor: İsviçreli Kardeşler, Güney/Orta Almanya ve Avusturya Anabaptistleri, Kuzey Almanya ve Hollanda Anabaptistleri. Arnold Snyder, başlangıçta bunlar arasında büyük geçişkenlik olduğuna, fakat zamanla bu hareketlerin ayrı özellikler geliştirdiğine dikkat çeker. Örneğin, her ne kadar İsviçreli Kardeşler kutsal metne kuvvetli bağlılıklarıyla, Güney Almanya Anabaptistleri ise Kutsal Ruhu kucaklamalarıyla ayırt edilse de, bu ayırıcı sınırlar başlangıçta hiç kalın değildi, sık sık da aşılıyordu. Dahası, bu hareketler, farklı grupların temas ettiği, zaman zaman da örtüştüğü çepere yerleşmiş çeşitli insanları (örneğin Pilgram Marpeck, ö. 1556) kapsayacak denli iç içe geçmişti.

Bu hareketlerin en eskisi, İsviçreli Kardeşler'di. Konrad Grebel (ö. 1526) ve Felix Mantz (ö. 1527) dahil bazı önderleri başta Huldrych Zwingli'nin Zürich'teki yoldaşlarıydı. Öşür vergisi meselesi ve daha önemlisi bebek vaftizi yüzünden aralarındaki ittifak bozuldu. Reformasyon hareketinin dışına itilen Grebel ile Mantz'ın safına çok geçmeden şehirden ve kırsaldan insanlar katılacaktı. İsviçreli Kardeşler, 21 Ocak 1525'te, muhtemelen Mantz'ın annesinin Zürich'teki evinde, Anabaptist hareketlerin kayıtlara geçen ilk mümin vaftizini icra etti. Müminler topluluğuna yemin eden-

⁵ Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists* (Londra, 1996), s. 112.

ler, yoldan saparlarsa disiplin yöntemi olarak kovulmayı kabul ediyordu. Mükerrer uyarıların ardından, pişmanlık göstermeyen üyeler, cemaatin saflığını ve birliğini tehlikeye attıkları gerekçesiyle kovulabiliyordu. Fakat Michael Sattler'in (ö. 1527) teşvik edeceği üzere yasak, heveskârlıkla değil sevgiyle uygulanmalıydı. Rabbin Sofrası'nın anlamı, Mesih'in anılması ve bir oluşlarının ve yoldaşlıklarının kutlanmasıydı.

Her ne kadar zamanla ayrılıkçılık, barış yanlılığı ve kutsal metne bağlılık, "İsviçre" Anabaptizminin kendine has özellikleri olarak boy gösterse de ("İsviçreli" sözü, coğrafi konumundan ziyade Anabaptizmin türüne işaret eder oldu), başlangıçta İsviçreli Anabaptistler ne ayrılıkçıydı ne şiddetten uzak durma konusunda birleşiyorlardı ne de kutsal kitaba titizlikle uyma yanlısıydılar. Onların erken dönem reform görüşleri bütün toplumu içeriyordu, ne var ki zulümler yüzünden tarikat yaşamı sürmek dışında çareleri kalmamıştı. Keza, Kardeşliğin tüm üyeleri şiddetten uzak duruyor değildi. Grebel ile Mantz, şiddete başvurulmamasını savunsalar da, örneğin Waldshut reformcusu Balthasar Hubmaier (ö. 1528), Köylüler Savaşı'na (1524-1525) katıldı. İsviçreli, Kitabı Mukaddes'in sözüne her zaman büyük önem verse de, başlangıçta ruhani meselelerde yoruma da yer bırakıyorlardı.

Anabaptist önderliğini fiilen yok eden Köylüler Savaşı bozgunu ve 1527 zulümlerinin ardından, görüşlerdeki eski akışkanlık büyük oranda ortadan kayboldu. Michael Sattler, 1526'ya gelindiğinde İsviçreli Anabaptistlerin önderi konumuna oturdu. Şubat 1527'de Schleithem'de düzenlenen toplantıya katılanlar, İsviçre Anabaptizminin gelecekteki rotasını belirledi. Schleithem Maddeleri, kutsal metne tam bağlılığın, kafirlerden ayrılmanın ve şiddete başvurmamanın altını çiziyordu. İsviçreli Kardeşlerin ayrılıkçı niteliği, siyasete bulaşmamaları, dolayısıyla kamu makamlarında çalışmayı, yemin etmeyi, ülkeyi savunmak için silaha sarılmayı reddetmeleri anlamına geliyordu. Pek çok İsviçreli Kardeş, bu zulüm iklimi yüzünden daha hoşgörülü topraklara kaçtı.

Güney Almanya (daha doğrusu Güney ve Orta Almanya, ayrıca Avusturya) Anabaptistleri, ikinci büyük hareketi meydana getirdi. Merkezi Augsburg'da bulunan bu kesim, Thomas Müntzer'den ve Köylüler Savaşı'ndan ciddi bir şekilde etkilendi. Burada da çeşitli görüşlere sahip grupların geniş bir yelpazesini görüyoruz. Erken aşamaları sırasında en önde gelen önderleri, Hans Hut (ö. 1527), Melchior Rinck (ö. 1533-1560 arası) ve Hans Denck'ti (ö. 1527). Hut, bütün Güney Almanya'yı, Avusturya'yı dolaşan, hatta Wittenberg kadar kuzeye uzanan bir kitap işportacısıydı. Hut, eski Lutherci vaiz Rinck, hatta muhtemelen Denck (eskiden Nürnberg'de okul müdürlüğü yapmıştı), Köylüler Savaşı'nda

Müntzer'in yanında savaştılar, ama sağ çıktılar. Denck, 1526'da Hamsin yortusunda Augsburg'da Hut'u vaftiz etti. Hut'un Anabaptizm yaklaşımı, İsviçreli Kardeşlerinkine göre bazı açılardan farklıydı. Bebeklerin vaftiz edilmesini reddedip müminlerin vaftizini savunsa da, teolojisine ve pratiğine daha belirgin bir şekilde militanlık damga vuruyor, Kutsal Ruh'a daha büyük vurgu yapıyordu. Ateşli bir mistisizmi ve kıyametçiliği destekleyen Hut, dünyanın sonunun yaklaştığına inanıyordu. Ateşli misyonerlik faaliyetinin açıklaması burada yatıyor. Stayer, Hut ile öteki Güney Almanya Anabaptist önderlerin, mesajlarıyla, özellikle Köylüler Savaşı'nı sağ salim atlatmış, ama hüsrana uğramış kişilere hitap ettiğini göstermiştir. Bu kesim içinde kolaylıkla mürit buldular. Stayer, bunların mesajının içeriğinin, "Köylüler Savaşı'nın intikamının kıyamette alınacağını" vurguladığına işaret eder.⁶ İsviçrelilerin anlayışından farklı olarak burada vaftiz, seçilmişleri güvenceye almak anlamına geliyordu. Vaftiz edilenler, Son Günler için seçilmiş dar kesime mensuptu. Buna ilaveten Hut, dünyanın sonunun ne zaman geleceğini tahmin edebileceğine inanıyordu.

Ağustos 1527'de Güney Almanya Anabaptist önderleri (ve kimi İsviçreli Kardeşler), Augsburg'da bir araya gelip üç gün boyunca özellikle Hut'un dünyanın sonuna dair tahminlerini tartıştı. Bu toplantı, "Şehitler Sinodu" ismini hak etmiştir, çünkü bundan kısa süre sonra pek çok katılımcısı, canını iman yolunda verecekti. Kutsal Ruha vurgu yaptığı için ve dünyanın sonunun yakın olduğu beklentisinden ötürü, hareketin örgütlenmesi ve türdeşliği küçük çaplıydı. 1527'den sonra önderliğin kaybedilmesi ve Hut'un kehanetlerinin boş çıkması yüzünden, Güney Almanya Anabaptistleri farklı gruplara bölündü.

Üçüncü hareket, Kuzey Almanya ve Hollanda Anabaptistleri (ya da kurucusunun hatırına Melchiorcular) 1530'da kuruldu. Köylüler Savaşı deneyimleri bu grubu büyük ölçüde es geçti. Bunun yerine Hollanda'da, ülkenin kendine özgü erken dönem Reformasyon hareketi olan sakramentalizmi büyük oranda soğurdu. Araştırmacılar Kuzey Almanya ve Hollanda Anabaptizminin tarihini genelde üç aşamaya ayırıyor: ilki 1530'dan 1533'e dek sürer. En önemli önderi Svabyalı kürkçü Melchior Hoffman (ö. 1543), Anabaptist olmadan önce kuzey Avrupa'da Reformasyonun laik bir vaiziydi. Fakat Baltık bölgesindeki ilk öğretileri bile Luther'in meslektaşları Karlstadt'ın fikirlerini, dolayısıyla bizzat Luther'in fikirlerini yansıtıyordu. Hoffman daha sonra Strasbourg'a gitti. Orada yerleşik görüşlerin dışında çeşit çeşit insanla karşılaştı, Anabaptist düşünceden epey beslendi. Kehanetlerle meşgul olan Melchior, kendi Anabaptist ha-

⁶ Stayer, *German Peasants' War*, s. 86.

reketi olan Melchiorcuları kurdu. 1531'de zindana atılmaktan kaçarak, öğretisini Hollanda'ya taşıdı, burada Holland eyaletinin şehirlerine, ayrıca Friesland'a ve Overijssel'e yaydı. Hoffman'ın müritleri, onun fikirlerini Anvers'e ve kuzey Almanya'ya götürdü: Münster, Köln, Aachen, Wesel onların varış istikametleri arasındaydı. Klaus Deppermann ve Albert Mellink, insanların Melchiorculara katılmasının ana sebebi olarak, 1530'ların ilk yarısında Hollanda'nın kötüye giden ekonomik koşullarına işaret ettiler. Fakat Samme Zijlstra bu savı reddeder. Onun araştırması bu dönemde gıda fiyatlarının müthiş yükselmediğini, gelirlerin de azalmadığını gösterdi. Dolayısıyla ekonomik neden o kadar güçlü olamazdı.

Hoffman'ın öğretilerine, amansız ruhban karşıtlığı, kıyametçiliğin güçlenmesi ve Mesih'in gerçekte ete kemiğe bürünmediği görüşü (erken dönem Hristiyan zındıklığı Doketizmin yaklaşımı) damga vuruyordu. İsa'nın İkinci Gelişinden önce dünyanın dinsizlerden temizleneceğini vaaz ediyordu, ama Hoffman, seçilmişlerin bu amaçla kılıca sarılmasına izin vermiyordu. Bunun yerine sofu hükümdarların, yeni gökyüzünü ve yeni yeryüzünü ortaya çıkarınada Tanrı'nın aygıtı olabileceğine inanıyordu. Fakat Hoffman'ın şiddeti ret etme tavrına tüm kuzeyli Anabaptistler katılmadı. Melchior Hoffman, kendini kıyamet habercisi sayıyordu. Kıyametin 1533'te kopacağını ileri sürdü, Strasbourg'u da 144.000 seçilmiş kişinin, dünyanın sonunu beklemek için toplanacağı Yeni Kudüs ilan etti. 1533'te Strasbourg'a döndüğünde, Son Günleri başlatacak bir olay olmasını umarak tutuklanmaya göz yumdu. Bunun yerine on yıl sonra zindanda can verdi.

Hoffman'ın kıyamet vaazları, ayrıca Kuzey Almanya'da ve Hollanda'daki misyonerlik faaliyetleri, Münster'de Anabaptist bir yönetimin (1534-1535) kurulması için zemin hazırladı. Bu, hareketin ikinci evresi olacaktı. Protestanlığa kısa süre önce geçmiş olan Westphalia'nın Münster şehri 1533 yazında Anabaptizme kaymaya başladı. Protestanlıktan Anabaptizme geçiş için elzem olan kişiler, Münster'in en nüfuzlu teoloğu Bernhard Rothmann (ö. 1535?), ayrıca aşağı Ren bölgesinden ve Hollanda'dan gelen Anabaptistlerdi. İki bölge de Melchior Hoffman'ın ayağını bastığı zemindi. Anabaptizmin Westphalia şehrinde yakaladığı başarı, Felemenk mülteci kalabalıkların Münster'e akın etmesine yol açtı. Bunlar arasında bulunan terzi Jan van Leiden (ö. 1536), Münsterlilerin kralı olacaktı. Anabaptistler yasal oylarla iktidara geldi ve tarihçi Karl-Heinz Kirchoff'un gösterdiği gibi, şehir duvarları dışında piskoposun saldırgan tutumu, şehir içinde Anabaptistlerin denk yanıtını kışkırtana dek Münster'de barışçıl bir Anabaptist topluluk var oldu. Dolayısıyla Münsterliler nihayetinde tıpkı Hollanda'daki kimi Anabaptist gruplar gibi Hoffman'ın teolojisini, edilgen kıyametçilikten etkin kıyametçiliğe dönüştürdü.

Münsterliler, imparatorluktan gelen askeri kuvvetlerin sayısının giderek artmasına karşı şehri on altı ay boyunca savunmayı başardılar. Başlangıçta, mümin vaftizini kabul etmeye gönülsüz kişileri, şehri terk etmeye zorladılar. Özel mülkiyeti kaldırdılar, eski siyasi, ruhani yetki alanına işaret eden tüm belgeleri, örneğin mahkeme kayıtlarını, tapu senetlerini, muhasebe defterlerini, yurttaşlık ayrıcalıklarını yok ettiler. Münster piskoposu Waldeck'li Franz 1534'te Anabaptistleri iki kez devirmeye çalıştı, ama düzensiz askerleri, kararlı ve hayli disiplinli Münsterliler karşısında utanç verici yenilgiler aldı. Planlı ve kararlı saldırıları başarısız olan Franz, şehrin etrafında koruganlardan bir çember inşa etmeye odaklandı. Amacı, erzak sevkiyatını kesip nüfusu açlıktan ölüme mahkûm etmektir. Anabaptistler 1534 Paskalyasında ilk önderleri Jan Matthijs'i kaybetti. Matthijs, kuşatma birliklerine saldırarak Tanrı'nın Krallığına can vermeye çalışmıştı. Fakat canından oldu. Onun yerini Jan van Leiden aldı. Çok geçmeden kral ilan edilecek olan yeni önder, bir kraliyet hanedanı tesis etti ve hedefinin, dünyada egemenlik olduğunu duyurdu. Anabaptist önderliği, malların ortak kullanımına ilaveten, Temmuz 1534'te erkekler için çok eşliliği getirdi. Jan van Leiden'in düşmanları, bunun sebebinin, zaten evli olan önderin, Jan Matthijs'in güzel duluna da göz koyması olduğunu ileri sürdüler. Bu doğru olsa bile, o sıralar Münster'in kadın nüfusu erkek nüfusunun üç katına çıkmıştı ve çok karılılık, kadınlar için güvenlik sağlamanın bir yoluydu. Anabaptist önderliğinin, kadınları erkeklerin denetiminde tutma kaygısı taşıdığına dair emareler de mevcut.

Çok karılılığın gelişi, gözlemcileri dehşete düşürmekle kalmıyor, şehir içinde huzursuzluğa da yol açıyordu. On iki yaşında ya da daha büyük kadınlar evlenmeye zorlanıyordu. Pek çok kişi bu düzenlemeye direniyordu. Bizzat Jan on altı eş aldı ve kuşatmanın son aylarında sert bir yönetim yürüttü. Şimdiden gıda kıtlamış, moral azalmıştı. Şehir nihayet 25 Haziran 1535'te ihanet yüzünden düştü. Şehre giren askerler çoğu erkeği ve bazı kadınları öldürdü. Münsterlilerin önderleri tutuklandı, sorgulandı, yargılandı. Ateşte kızdırılmış eldivenlerle işkence yapılan, şişlenen, ardından kellesi uçurulan bedenleri, demir kafeslere kondu ve zındıkları bekleyen korkunç cezayı teşhir etmek üzere Münster'de Lamberti Kilisesi'nin kulesine asıldı. Boş kafeslerin kopyaları bugün hâlâ aynı yerde asılıdır.

Münster'in düşüşünün ardından, üçüncü evre sırasında, Kuzey Almanya ve Hollanda Anabaptistleri birkaç hizbe bölündü. Jan van Batenburg'un (ö. 1538) müritleri haricinde, Melchiorcuların ezici bir kısmı barış yanlısıydı. Çeşitli önderleri arasında en etkilisi, Meinnocuların kurucusu Menno Simons (ö. 1561) olacaktır.

Toplumsal Dölyatağı

Tarihçiler ve teologlar, Anabaptizmin devrimci bir hareket olduğunu, toplumsal koşullarını iyileştirme arzusuyla yoksul ve imtiyazsız kesimlerin bu harekete yön verdiğini sık sık savunmuştur. Anabaptist hareketlerin esasen farklı nitelikleri düşünülüğünde, bunların toplumsal alaşımı hakkında genel bir beyanda bulunmak güçtür. Yerel çalışmalar, çeşitli bölgeler için farklı sonuçlar doğurdu. Anabaptizmi bütünüyle alt sınıf hareketi kefesine koyan düşüncenin yanıltıcı ve hatalı olduğu açıktır: İsviçreli Kardeşlerin önderi Konrad Grebel, bir asilzadenin oğluydu; Felix Mantz hümanist tedrisattan geçmişti; Anabaptistlerin birçoğu eski keşiş ya da rahipti, bir kısmı ise âlim zanaatkârdı. Bazı vakalarda soylu sınıf üyeleri Anabaptistlere sıcak bakmış, koruma sağlayarak onlarla işbirliği yapmıştır. Yakın tarihli araştırmalar, Anabaptist hareketin, toplumun sadece tek kesimini temsil etmediği görüşünü güçlendirdi. Albert Mellink ve Samme Zijlstra, Hollanda'ya ilişkin olarak, en büyük kesimi zanaatkârlar meydana getirse de, Hollanda Anabaptizminin, on altıncı yüzyıl toplumunun olağan bir kesitini yansıttığını ileri sürüyorlar. Başka bölgelerde ise (örneğin Grisons), alt sınıflar, ötekilere kıyasla normalden daha kalabalıktı. Antonio Rotondó'nun işaret ettiği üzere, İtalya'da da Anabaptizm özellikle yoksullar arasında taraftar bulmuştur.

Akademik çalışmalarda başka bir düzeltme, Anabaptizmin toplumsal dölyatağının öncelikle şehirde mi yoksa kırsalda mı olduğu meselesine odaklanıyor. 1520'lerde İsviçre ve Güney Almanya Anabaptistlerinin neredeyse üçte ikisinin kent bölgelerinden çıktığını tespit eden Claus-Peter Clasen, Anabaptizmin toplumsal kökeninin şehre uzandığını ileri sürdü. Daha geç bir evrede Anabaptizm, zulümler yüzünden kent tabanı yok edilince, ağırlıklı kırsal bir nitelik kazanmıştır. Aslında, der Clasen, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında şehirliilerin sayısı büyük oranda azaldı, yüzde 16'ya kadar indi.⁷ Anabaptizm başta genelde şehir hareketi olduğundan, Clasen şu değerlendirmeyi de ekler: "kanıtlar... köylü ayaklanması ile Anabaptist hareket arasında bağ bulunduğunu göstermiyor."⁸ Genel olarak Reformasyon üzerine çalışan, özelde ise Köylüler Savaşı'nı inceleyen araştırmacılar, on altıncı yüzyılda "kent" ve "kırsal" net şekilde ayırt edilemeyeceğine işaret etmişlerdir. Kır ve şehir iki ayrı âlem değildi, pek çok açıdan birbirleriyle bağlantılıydı. Dahası, "Köylüler Savaşı" yanıltıcı

⁷ Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany* (Ithaca, 1972), s. 305. Ayrıca bkz. Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit: Eine religionssoziologische Untersuchung* (Karlsruhe, 1954).

⁸ Clasen, *Anabaptism*, s. 157.

bir etikettir, çünkü başkaldırı sırasında köylüler ile şehirlerin ve kasabaların yoksul kesimleri, daha iyi koşullara kavuşmak için omuz omuza savaşımıştır.

Dolayısıyla Stayer, Clasen'in aksine, başlangıcında bile İsviçre ve Güney Almanya Anabaptizminin, kentli olmaktan ziyade kırsal hareket olduğunu, yalnızca yüzde 30 ila 40'ının ticaret şehirlerinden ve zanaat kasabalarından geldiğini ileri sürer. Stayer'in Anabaptizmle ve Köylüler Savaşı'yla ilgili bulguları belki daha da önemli. Günümüzde çoğu araştırmacı, bu iki olay arasında belirgin bağlantı olduğuna inanıyor. James Stayer, aralarındaki bağları yakından inceledi ve Anabaptizmin Köylüler Savaşı'nı etkilemesinden ziyade, Köylüler Savaşı'nın Anabaptizmi etkilediğini ortaya koydu. Her ne kadar ilk Anabaptist önderlerin bazıları isyanlara katılmış olsa da, isyanın olumsuz sonucu, Anabaptizmi epey şekillendirdi. Her bölgenin Köylüler Savaşı'yla irtibatı eşit değildi, ama Stayer'e göre Köylüler Savaşı'nın, Güney Almanya ile İsviçre'de erken dönem Anabaptizmin büyük oranda sebebi olduğuna hiç şüphe yoktur.⁹

Anabaptistlerin kaçının kadın olduğunu belirlemek zor. Clasen, güneydeki hareketin toplumsal yapısını araştırırken, az sayıda kadının varlığını tespit etti, böylece kadınların, bu zümrenin ancak üçte birini oluşturduğu kanaatini edindi; fakat kimi bölgelerde kadınların, topluluğun yüzde 70'ine kadar çıktığına işaret etti. Güvenilir tahminlere ulaşmak zor, çünkü yetkili makamlar çoğunlukla ele geçirilen ya da bildirilen Anabaptistlerin sayısını kaydetmiştir sadece. Dahası, yetkililerin, kadın Anabaptistlerin rolünü gözden kaçırmaya eğilimli olduğunu gösteren kanıtlar var. Kadınlar, muhakemeden yoksun sayılıyor, kocaları yüzünden kolaylıkla yoldan çıkabilecekleri düşünülüyordu. Kadınların inisiyatif alabileceğinin bu şekilde görmezden gelinmesinin, kaydedilen kadın sayısına da yansımış olması muhtemeldir.

Anabaptist Kadınlar

Son yirmi yılda Anabaptizm üzerine çalışmalar giderek kadınlara ve Anabaptist hareketler içindeki rollerine eğilir oldu. Tarihçiler, kadınların fırsatlarına dair değerlendirmelerinde farklılaşıyor. Claus-Peter Clasen ve Joyce Irwin, Anabaptist kadınların, on altıncı yüzyılın öteki kadınlarından daha büyük rol üstlenmediğini ileri sürerken, George Williams ve Jennifer Reid, Anabaptist erkekler ile kadınlar arasında neredeyse eşitlik olduğunu iddia ediyorlar. Kadın Anabaptistlerin vaaz ve eğitim verdiğine, kutsal kitabı yorumladığına, Tanrı Kelamını anlattığına, teolojik tartış-

⁹ Stayer, *German Peasants' War*, s. 4.

malara katıldığına, Anabaptist çevrelerde önderlik ettiğine hiç şüphe yok, ama bu vakalar muhtemelen Anabaptist kadınlar arasında istisnadır. Linda Huebert Hecht'in işaret ettiği üzere, kadınların insanları vaftiz ettiğine dair kesin kanıt yok. Çoğu kadın, hareketlerin yükünü taşıyan pek çok küçük ama önemli görevi yerine getiriyordu; örneğin toplantılar için ulaklık yapmak, mektup yazıp taşımak ve evlerini toplantılara açmak. Seküler makamlar, kadınları erkekler kadar ciddiye almadığından, tutuklanmadan etrafta gezinmeleri daha kolaydı. Ashında kadınlar, kendilerini ahlak yerine koyan erkek algısından sık sık yararlanmıştı.

Belli ki kadınların rolleri, Anabaptist grubun niteliğine göre değişiyordu. Kutsal kitap'a kıyasla öngörülere, kehanetlere, Kutsal Ruh'a vurgu yapan topluluklarda kadınlar erkeklerle daha büyük eşitlik tatmıştı. Strasbourg'da, Saksonya'da, Franken'de Anabaptist kadın kahinler, kendi toplulukları içinde istisnai bir konuma sahipti. Bu kadınlar, faaliyetlerini doğrudan Tanrı'nın çağrısına dayandırıyor, dolayısıyla başka bir otoriteyi reddediyorlardı. Dahası kadınlar, Kutsal Ruh'un işaret ettiğine inandıkları kişilerden boşanıp başkalarıyla evlenebiliyorlardı. Çok karılılığın uygulandığı, birçok kadının tek kocayla evlenmek zorunda bırakıldığı Münster'in aksine (erkek önderlerin eseri bir uygulama), başka yerlerde kadınlar eşlerini seçebiliyordu. Dolayısıyla Kutsal Ruh'un önderlik ettiği topluluklar, kadınlara, rollerini artırımları için en büyük fırsatları sunuyordu.

Araştırmacılar, örgütlenmeden yoksun erken aşama ile daha kurumlaşmış geç dönem arasında ayrım yapmaya eğilimlidirler. Erken safhada Anabaptist kadınların daha fazla özgürlüğü varken, geç safhada kadınlar geleneksel toplumsal rollerine geri itilmiştir. Bununla birlikte, bu iki-evreli model, diğer başkaldırı dönemlerinde kadınların durumu için pekâlâ geçerliken, çok daha karmaşık bir gerçeklik için fazlasıyla kolaya kaçan bir yanıt olabilir. Zulümlerin devam etmesi, kadınların geniş desteğini gerekli kılmakla kalmıyordu, ayrıca kadınlar erkek çağdaşlarının önlerine çıkardığı kısıtlamalarla kendi yöntemleriyle başa çıkmak zorundaydı.

Anabaptizmin Demografik Büyüklüğü

Anabaptizmin demografik büyüklüğü tarihçiler arasında yine ihtilafli bir konudur. Claus-Peter Clasen, yaptığı sosyolojik çalışma sonucunda Anabaptizm hareketinin, demografik bakımdan önemsiz olduğu yargısına varınca, 1972'de bir çalkantı yarattı. Clasen'in mütevazı istatistikleri, on binlerce Anabaptist şehitten bahseden eski tahminlere ters düşer. Ashında akademisyenlerin verdiği sayılar günümüzde belirgin şekilde düştü. 2000 sayısının, daha isabetli bir tahmin olduğunu varsayıyorlar.

Bununla birlikte, Anabaptist hareket için hem niceliği hem niteliği açısından “on altıncı yüzyıl Alman toplumunun tarihinde ufak bir olay” diyen Clasen’in bu hükmünün, Anabaptist tarihçilerin itirazıyla karşılaşması hiç şaşırtıcı değil.¹⁰ Akademisyenler, Clasen’in araştırdığı bölgeler olan Güney Almanya ile İsviçre’de Anabaptizmin şiddetle zulme uğradığına ve bastırıldığına işaret ettiler. Anabaptistlerin kaçtığı kuzey Avrupa ve Moravya gibi bölgelere baktığımızda oldukça farklı bir tablo beliriyor. Werner Packull, Anabaptistlerin, Güney Doğu Moravya nüfusunun yüzde onunu oluşturduğunu tahmin ediyor. Samme Zijlstra, Anabaptistlerin kuzey Hollanda’da nüfusun yüzde 20 ila 30’unu meydana getirdiğini ileri sürüyor. Kuzey Avrupa için yapılmış başka çalışmalarda benzer sonuçlar elde ediliyor. Dolayısıyla daha hoşgörülü bölgelerde Anabaptizm daha görünürdü. Kardeşlerin daha büyük zulümlere maruz kaldıkları yerlerde sayılarının çok daha az olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat yeraltı hareketinin kapsamını tespit etmenin güçlüğünü de unutmamak gerekir.

Anabaptizme Tepkiler

Anabaptizm, Kutsal Roma İmparatorluğu’nda hoş karşılanmıyordu. 1529 İmparatorluk Dieti Karar Bildirisinde, yeniden vaftiz edilmiş herkesin, ölüm cezasına çarptırılması şart koşuldu. Dininden dönenlere affedilme fırsatı tanınıyordu, ama Anabaptist önderler, dik başlı müminler, daha önce affedilip suçunu tekrarlamış kişiler müsamaha görmeyecekti. Bu bildiri, *Codex Justinianus*’a (533) yani Roma İmparatorluğu’nun geç döneminde hazırlanmış hukuka dayanıyordu. Bu hukuk, söz konusu vakada erken dönem Hristiyan zındıklığını ele alır (Donatusçuluk, Manicilik, yeniden vaftizcilik). Hans-Jürgen Goertz’e göre 1529 bildirisi, âdeta “Anabaptizmin ölüm çanıydı,” ama Clasen, zulmetmenin imparatorluğun değil eyaletlerin ve şehirlerin elinde olduğuna işaret eder. Bunun sonucunda hiçbir otorite, Anabaptizmi geçerli bir din biçimi saymasa da, imparatorluk buyruğu, farklı farklı uygulanıyordu. Anabaptistleri ifşa etmek kolay değildi. Sıradan halk, Anabaptist komşularını nadiren ele veriyordu. Papazlar, 1525’teki ilk yetişkin vaftizinin kısa süre ardından, bebek vaftizini reddedenleri tespit etme vasıtası olarak vaftiz kayıtlarını başlattı. Nihayetinde kilise cemaati teftiş ziyaretleri, ki yetkililer bu ziyaretler sırasında kiliseye ya da efkaristiyaya gelmeyenleri sorgulayacaktı, Anabaptistleri bulmanın en etkili yöntemi olarak belirdi.

Anabaptistlere uygulanan geleneksel cezalar arasında idam, zindana atma, sınır dışı etme vardı, fakat eyaletler ve şehirler bu cezaları farklı

¹⁰ Clasen, *Anabaptism*, s. 423.

uyguluyordu. 1500'lerin ilk yarısında en yaygın idam biçimleri, kazığa bağlayıp yakma (ortaçağda zındıklara reva görülen ceza), boynunu vurma, suda boğmaydı. Yine de pek çok şehir ve eyalet, suçluları bölgeden kovmakla yetiniyordu, gerçi (Strasbourg vakasında) rahiplerin, bu stratejiye karşı çıktığı, bunun yerine mahkûm Anabaptistlerin, topluluk için çalıştırılmasını tavsiye ettiği oluyordu. Aslında kovmak, zındıklık sorununu asla çözüme kavuşturmadı. En iyi ihtimalle, sorunu başka bir bölgeye ihraç ediyordu; en kötü ihtimalle, kovulanların, kendi topluluklarına dönmesini biraz geciktiriyordu.

Katolikler ile Protestanların Anabaptizme muhalefetleri konusunda hemfikir olmalarından, hatta bu sözde zındıklarla mücadele ederken işbirliği yapmalarından ötürü (Münster'deki gibi), araştırmacılar uzun süre boyunca onların Anabaptistlere muamelesinin aynı olduğunu varsaydı. Fakat Clasen'in araştırmaları, bu varsayımın hatalı olduğunu kanıtlamıştır. Katolikler, Anabaptistlere karşı çok daha acımasızdı. Protestan bölgeler nadiren işkenceye başvuruyordu. Dahası, Clasen'in ulaştığı kanıtlara göre, Almanya'da ve İsviçre'de Protestan makamlar 81 Anabaptisti idam ederken, Katolik yönetimler 709 Anabaptisti idam etmişti; "aslında tüm büyük Katolik bölgeler, Anabaptizmin kökünü kazımak için idam cezasına başvurmuştur."¹¹ Son olarak, on altıncı yüzyıl ilerledikçe, Protestan yetkililer, Katoliklere kıyasla Anabaptistlere yönelik çok daha yumuşak başlı bir siyaset benimsedi. Bununla birlikte, Protestanların daha ılımlı davranmasını, hoşgörüyü karıştırmamak lazım. Eski reformcu Martin Bucer'le ve geniş görüşlü siyasetçi Jakob Sturm'la birlikte Protestan Strasbourg (en azından 1530'ların ikinci yarısına dek), muhalifler için sığınacak güvenli bir liman oldu; Protestan savunma birliğinin önderi Hessen prensi Philipp, daha da ileri gidip Anabaptistlerin dertlerine kulak verdi; ama bu olaylar, on altıncı yüzyıl Avrupasında istisnaydı.

Siyasi ve dinî makamların nazarında Anabaptistler zındıktı. Bu görüş bir yandan, tehlikeli bir dinî inanç taşıdıklarını ima ediyordu. Kutsal kitabı çarpıtıp Şeytan'la amaç birliği yapan yalancılar olduklarına hükmedilen Anabaptistler, "zehirli" öğretilerini her yere bulaştırabilirlerdi. Öte yandan, "zındık" yaftası, siyasi ve toplumsal bir tehdide işaret ediyordu. Yönetimler, zındıkların muhakkak surette huzursuzluk doğuracağına, böylece istikrarsız dünyada yaşamsal öneme sahip düzeni ve barışı bozacağına kaniydi. Dahası, resmî duyurular, Anabaptistleri suçlularla, fahişelerle, toplumun çeperindeki başka insanlarla aynı kefeye koyarak Anabaptistlerin toplumsal ve ahlaki çöküntüsünün altını çiziyordu.

¹¹ A.g.e., s. 373.

Dolayısıyla siyasi önderlerin şiddetli tepkisinin nedenlerinden biri, toplumsal ve siyasi kargaşa korkusuydu. Sıradan olanın dışındaki her şey, zayıf kolluk kuvvetinin bir arada tuttuğu kırılgan siyasi sisteme tehdit kabul ediliyordu. Aslında Anabaptist uygulamalar, yerleşik toplumsal sistemin altını oynamaya yatkındı. İmanlılar arasından yeni koca ya da karı bulmak için eşlerini, çocuklarını terk etme alışkanlıkları, toplumun en önemli istikrar etkenlerinden biri olan evliliğin altını oyuyordu. Bu elzem kurum ufalanmaya başladığında, toplumun bütünü sarsılırdı. Anabaptistler, kamu hizmetlerinde bulunmayı, silah taşımayı, yemin etmeyi de reddediyordu. Anabaptistler, kovuşturmalar yüzünden gizli toplantılar düzenliyordu. Fakat idarecileri şüphelendiren tam da bu gizlilik oldu. Dahası, tüm Anabaptistler barışçıl değildi. Yetkililer, Anabaptistler ile 1524-1525 Köylüler Savaşı arasında bağlantı kuruyordu. Onların gözünde bu irtibat, bu zındıkların isyancı olduğunun açık ispatıydı. Anabaptistler on sene sonra 1534-1535'de Münster şehrini ele geçirip orada krallık kurunca bu kanaatleri kuvvetle pekişti. Ortak mal ve çok karılılık uygulamaları başlayınca, etraflarındaki dünya şaşkınlığa uğradı. Elçileri, dinlerine insan çekmek amacıyla bütün Hollanda'yı ve kuzey Almanya'yı arşınıyordu. Münster kapıları önünde, Anabaptistlerle savaşmaları için kiralanan askerler fikir değiştirip onların safına katılıyordu. Üstelik Münsterlilerin kralı Jan van Leiden düpedüz dünyevi egemenlik arzuluyordu. Aslında imparatorluğun siyasi önderleri, Anabaptistlerin şeytani isyan mimarları olduğu görüşlerine ilişkin teyit aramışlarsa, Köylüler Savaşı ve Anabaptistlerin Münster'i devralması bol bol delil sağlamıştır.

Yine de şehirde ve kırsalda komşularının Anabaptistlere dönük tutumları, iktidardakilerin tutumundan oldukça farklı olabiliyordu. Barışçıl Anabaptistlerin hal ve hareketlerinin, komşularını kuvvetle etkilediği anlaşıyor. Komşuları, Anabaptistlerin düzgün yaşam tarzına, ayrıca yoksullara yardım etmelerine, dertlilerin derdine derman olmaya çalışmalarına hayranlık besliyordu. Anabaptistlerin inançları uğruna ölümü kucaklaması da insanların ilgisini çekiyordu. Bu deneyimler sayesinde insanlar, Anabaptistleri fitneci, ahlaksız ve şeytani olarak resmeden resmî tasviri sorgulamaya başladı. Örnek bir yaşam sürmüş evanjelik papaz Nick'in hikâyesine bakalım. Amirlerinin ziyareti sırasında gözyaşlarına boğulmuş, maaşının azlığından, özellikle kış aylarında barınma koşullarının rezilliğinden yakınmış. Bu sefillik öyle bir noktaya varmış ki Anabaptistler ona destek olmayı önermiş. Nick, bu sözde zındıklar sorulduğunda, pek çoğunun iyi yürekli olduğunu, bazılarının, özellikle de bir kadının kavgacı olduğunu anlatmış. Bu Protestan din adamının sözlerinde hayranlık, müsamaha ve teolojik tınılar işitiyoruz.

Hem Katolik hem Protestan dinî önderler, bu Anabaptistlerin pek çok kişiye cazip gelmesi tehlikesinin bilincindeydi. Wittenberg’de Luther’in meslektaşları Philipp Melanchthon, okurlarını uyarıyordu:

Anabaptistlerin tavırları, yaşam tarzları, inançları uğruna şehit düşme istekleri sizi aldatmasın. Tüm olumlu nitelikleri düzmedir, tevazuları göstermeliktir, büyük kardeş sevgileri, ıstıraba sabırla katlanmaları, ölüm karşısında yiğitlikleri, inatları da öyle. Tüm bunlar, şeytanın hileleridir.¹²

Saalfelden’de Fransisken Amandus, kürsüden dinleyicilere benzer uyarıda bulunuyordu: “Anabaptistlerin sebatı ve kayıtsız yiğitlikleri yüzünden kimse kendi Hristiyan imanımızdan şüpheye düşmesin. Onların şehitliği, haklı olduklarını kanıtlamaz.”¹³ Anabaptistlerin cazibesine kapılma aleyhine tekrar tekrar ve inatla uyarı yapılması, dinî önderlerin, kendi hayal güçlerinin eseri olan bir hayaletle karşı savaşmadığına kuvvetle işaret eder. Tam tersine, Anabaptistlerin Katolik ve Protestan cemaatlerinin üyeleri arasında korkutucu başarılar kaydettiklerini gösterir.

1600’e Dek Anabaptizmin Gelişimi

Arnold Snyder, Anabaptizme ilişkin araştırmacılığı, Anabaptizmin kökenine haddinden fazla eğilmekle ve bu esnada kendine has birtakım ilginç dinamiklere sahip sonraki gelişimini ihmal etmekle eleştirmiştir. Erken dönemleri sırasında çeşitli Anabaptist grupların ortak bir teolojik “dilbilgisi” olduğunu ileri süren Snyder, Anabatizmin on altıncı yüzyılda devam eden evrimine baktığında, daha da büyük bir birlik görür.

İlk Anabaptist hareketlerin kökeni, İsviçre’de, Almanya’da, Hollanda’dadır. Anabaptizm, Avrupa’nın başka köşelerine gördükleri zulümler aracılığıyla yayıldı. Almanya ve İsviçre Anabaptistlerinin maruz kaldıkları zulüm 1527’de, 1528’de özellikle çok acımasızdı. Orta Almanya’da Anabaptizm hareketi 1540 civarında sona erdi. Üyeleri ya kaçmış ya da yalnızca Hessen prensi Philipp’in ve Martin Bucer’in teşvikiyle Protestanlığa katılmıştı. İsviçre kırsalı İsviçreli Kardeşlere saklanma ve hayatta kalma imkânı tanıyordu. Dolayısıyla 1520’lerin ikinci yarısından itibaren Anabaptizm daha ziyade kırsal bir harekete dönüştü.

Dahası zulümler, Almanya ile İsviçre içinde, ayrıca bu ülkeler arasında belirgin iç göçlere yol açtı. Anabaptistler daha baskıcı topraklardan ayrılıp daha hoşgörülü topraklara yerleşti. Kimileri daha hoşgörülü güney

¹² Philip Melanchthon, “Verlegung etlicher unchristlicher Artickel Welche die Widerteuffer furgeben” (1536), mikrofış hakkında: *Gustav Freytag Flugschriftensammlung*, no. 3439, sig. eiiiv.

¹³ Amandus’un verdiği vaaz (1535), *Gustav Freytag Flugschriftensammlung*, no. 3431, sig. ajr-ajv.

Almanya şehirleri Strasbourg'a, Augsburg'a, Esslingen'e taşındı. Bu şehirler 1530'lara dek Anabaptistlere sığınak oldu. Bazıları yurdunu terk edip Tirol'e gitti, Avusturya'da Tuna boyunca yayıldılar, ama amansız Habsburg baskısı yüzünden yeni topraklar aramak zorunda kaldılar. Doğu Avrupa'da Anabaptistlerin Moravya'ya yaptıkları toplu göçe katıldılar.

İtalya'nın kimi kısımları, Tirol'den gelen Anabaptistlere geçici sığınak oldu. İtalya'daki Anabaptistlere dair ilk kanıtlar 1526 tarihlidir. Michael Gaismair'ın etrafındaki köylüler zulme uğrayıp bu tarihte Venedik'e sığındı. Manfred Welti'ye göre Anabaptizm, Venedik Cumhuriyeti'nde en fazla rağbet gören Reformasyon hareketine dönüştü.¹⁴ 1530'ların ilk yarısından itibaren Anabaptistlerin yanı sıra Teslis karşıtları da boy gösterdi. İki topluluk ruhanilikleri üzerinden bağlantılıydı, fakat yalnızca –mümin vaftizi uygulayan– birinci gruba Anabaptist demek uygundur. Aldo Stella –yaklaşık 1535'e dek süren– erken devrimci evre ile sessiz geçen ikinci evre arasında ayırım yapar. İkinci safhada, kovuşturınaya uğrayan müritler, isyankârlık suçlamalarına karşı kendilerini savunmaya çalışıyordu. Teslis karşıtları özellikle Padua'da, yani Veneto bölgesinin entelektüel merkezinde kendilerine mürit bulurken, Anabaptistler daha ziyade taşra kasabalarında destekçi kazanıyordu. Her ne kadar Veneto, İtalya'nın başka köşelerinin aksine bu yıllar sırasında belirli bir ölçüde özgür ortam sunsa da, muhalifler 1550'de iki grubu ayıran başlıca meseleleri ele almak için Venedik'te sinod toplayabildi. Bu toplantının hemen öncesinde, yaklaşık kırk Anabaptist ve Teslis karşıtı, ki bazıları gayet tanınıyordu, Mesih'in ilahiliği konusunda uyuşmazlıklarını ele almak amacıyla bir araya geldiler, ama çözüme kavuşturamadılar. 1550'deki toplantı muhtemelen dört yıl önceki gibi göz kamaştıran bir katılımcı grubu toplayamamıştı, ama Venedik cemaatlerinin bir sene sonra başına gelecek felaketten önce hareketin ulaştığı yüksek noktayı işaret eder. Meclis, delegeler grubu dışında İsa Mesih'in Tanrı olmadığı konusunda hemfikir oldu. Bunun kısa süre ardından, konferans katılımcılarının isimleri, Enkizisyonun eline geçince zalim bir kovuşturına başladı. Orada kalanlar, Roma Katolik imanına döndü ya da Nikodimci' oldu. Ne var ki, zulümler bir kez daha Anabaptizmin başka ülkelere yayılmasını körükledi. İnsanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda Selanik'e ve Moravya'da Austerlitz'e kaçtı.

Şeklen Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçası olan Moravya, neredeyse bağımsız bir krallıktı ve mezhep çokluğuna hoşgörüle bakıyordu. Dolaşısıyla bu doğu ülkesi, en fazla gidilmek istenen yerdi, hem de Anabaptistlerin Münster'de hüküm sürmesinin ardından ara sıra zulüm dalgalarının

¹⁴ Manfred E. Welti, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation* (Gütersloh, 1985), s. 77.

¹⁵ Nikodimci: Yuhanna İncilinde adı geçen bir kişiye atfen gerçek dini inancını saklayanlar –ed.n.

burada da yükselmesine rağmen. Bu iltica yerlerinde, farklı Anabaptist hareketlerin üyeleri bir araya geldi. Moravya'nın Nikolsburg şehrinde üç ayrı grup yakın temas içindeydi: ayrılıkçı olmayan Anabaptistler (Hubmaier), ayrılıkçı İsviçreli Kardeşler (Sattler/Schleitheim), kıyametçi Güney Almanya Anabaptistleri. Bir süre boyunca yan yana sürtüşmeden yaşadılar, teolojik farklılıklarını tartıştılar, ama "asâ taşıyanlar" (*Sätbler*) ile "kılıç taşıyanlar" (*Schwertler*) arasındaki fikir uyuşmazlıkları sonuçta bölünmeye yol açtı. Schleitheim ilkelerine uyan *Stäbler*, "ne mızrak ne gürz" taşıyor ve askerlik yapmayı reddediyorken, Hubmaier gibi *Schwertler*, Anabaptist yönetimin ve uyruklarının silah taşıma hakkı olduğuna inanıyordu. *Stäbler*, Nikolsburg'tan ayrılmak zorunda bırakıldı ve komün yerleşimleri kurmak için Moravya'nın başka kısımlarına taşındılar. Fakat Nikolsburg'da çeşitli Anabaptist grupların fikir alışverişi ikliminin, özgün Schleitheim Kardeşleri üzerinde etkide bulunması hiç şaşırtıcı değildir. Ayrılıklarına ve mutlak teslimiyetlerine ilaveten, Hans Hut'un kıyametçilik düşüncelerini benimsiyorlardı. Çok geçmeden buna katı bir komüncülük de eklendi.

James Stayer, komüncü fikirlerin, Anabaptizmin erken döneminin ortak özelliklerinden biri olduğuna işaret etmiştir. Zulüm baskısı altında İsviçreli Kardeşler, ortak mal fikirlerinden cayıp karşılıklı yardımlaşma kavramını kucakladı. Thomas Müntzer'in "maddiyatçı karşıtı ruhanilik" yaklaşımından etkilenmiş olan Güney Almanya ve Avusturya Anabaptistleri, çok daha titiz bir ortak mal anlayışını savunuyordu. Moravya, bu fikirlerin hayata geçmesi için fırsat sundu.

Önderlik ihtilafı ve krizi, Moravya'nın Austerlitz ve Auspitz mevkilerinde ilk komüncü denemeleri berbat etti. Nihayetinde, Tirol'den gelmiş olan Jakob Hutter (ö. 1536) ve destekçileri, 1530'ların ilk yarısında cemaatin geri kalanından ayrıldılar, kendi Hutterci komünlerini kurdular. Anabaptistler, *Bruderhöfe* [kardeş komünleri] tabir edilen bu komünlerde birlikte yaşıyor, çalışıyor ve ibadet ediyordu. Huttercilerin alâmeti farikası olan mal ortaklığı, maddi kazançların önemli olmadığı bir *Gelassenheit* (dinginliğe yol açacak şekilde olurlarına bırakma [teslimiyet]) durumuna ulaştıklarını simgeliyordu; yalnızca Tanrı ve komşu sevgisi önemliydi. Hutterci *Bruderhöfe* öyle sıkı yapılanmış, öyle kararlıydı ki, Hutter'in ölümüyle (Hutter, cemaatine üye toplamak için memleketi Tirol'e yaptığı yolculuk sırasında idam edilmişti) ve zalimliklerle dağılıp gitmediler. On altıncı yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, ki onların gözünde dinî ve ekonomik refah dönemi, her birinde 200-400 Huttercinin bulunduğu 120 *Bruderhöfe* sayıyorlardı. Moravya'da başka barışçıl ve komüncü gruplar var olsa da, Hutterci *Bruderhöfe* Moravya Anabaptizminin en öne çıkan temsilcisidir. Fakat Nikolsburg'un "kılıç taşıyanlarından" artık eser kalmamıştı.

Münsterlilerin yenilgisiyle (1535) birlikte, Hollanda'da ve kuzey Almanya'da Melchiorcular şiddetli bir zulme maruz kaldı. Buna ilaveten 1536 yazında Bocholt'ta bir toplantı, hareket içindeki sürtüşmeyi ifşa etti. Jan van Batenburg'un müritleri misali militan Anabaptist gruplar, barışçıl bir kıyametçi anlayış benimsemiş olanlara kıyasla, Tanrı'nın Krallığını yeryüzünde yaratmada daha faal rol üstlenmeyi hayal ediyordu. Çeşitli taraflar hâlâ birleşme yönünde çalışıyordu. Dirk ve Obbe Philips (ikisinin de ölümü 1568) kardeşlerle birlikte o sıralar kuzey Anabaptizminin en önemli önderi David Joris (ö. 1556), kurnaz bir müzakereci olduğunu gösterdi, gruplar arasında geçici uzlaşma sağlamayı başardı. Battenburg, kendi çevresinin kilise soygunlarına ve cinayetlere bulaşınca, 1538'de idam edildi.

1540'ların ilk yarısına, Kuzey Anabaptizminin eski ana şahsiyeti David Joris (1456'da ayrılıp Basel'e gitti) ile son zamanlarda boy gösteren yeni önder Menno Simons arasındaki şiddetli rekabet damga vurdu. Simons, Friesland'lı eski bir rahipti. Çeşitli Anabaptist grupları bir araya getirip barışçıl bir hareket kurmayı hedefliyordu, ama inançlar ve ibadetler konusunda önderler arası anlaşmazlıklar yüzünden Hollanda ve Kuzey Almanya Anabaptistleri birleşemedi. Dünyadan el etek çekmenin ölçüsünün ne olması gerektiği meselesinde ortaya çıkan fikir anlaşmazlığı, 1554 Wismar Anlaşmasına yol açtı. Leenhaert Bouwens ve Dirk Philips, katı bir ayrılık planını savunurken, Menno Simons, Wismar'da belirlenen rehber ilkeler uyarınca sevginin ve hoşgörünün kullanılmasından yanaydı. Tanrı'nın Krallığıyla ilgili beklenti, vaftiz edilmiş üyelerin şimdiden lütuf çağında yaşadığı inancına dönüştü. Tanrı'nın seçtiklerinden oluşan cemaat, lanetli dünyanın tam ortasında Yeni Kudüs'ü meydana getiriyordu. Mennocular, Mesih'in, Meryem'in bedeninde oluşmadığını, dolayısıyla insanoğluluyla ortak yanı olmadığını söyleyen Melchior Hoffman'ın öğretilerini kabul ediyordu. Bu anlayış, Mennocu cemaatlerde, arılığa ve "lekesiz, kırıksız" topluluğa dönüşmek için bedensel ve dünyevi her şeyin reddedilmesine vurgu yapılmasına dönüştü.

Anabaptizm, Alva Dükü'nün yönetimi altında zulüm dalgalarına ve 1560 civarında Kalvinciliğin ortaya çıkışına dek Hollanda'da Reformasyonun en önemli dışavurumuydu. Hollanda'da Kalvinciliğin hedefi, ülkeyi siyasi ve dinî baskıdan kurtarmaktı. Dolayısıyla militanlığın, milliyetçiliğin ve dinin birleşimi, Anabaptizm karşısında cazip bir seçenek sunuyordu. Mennocular, on yedinci yüzyıla kadar ayakta kalan neredeyse yegâne Melchiorcu gruptu. Anabaptistler yavaş yavaş aktif muhaliflikten edilgen muhalifliğe geçiş yaptı ve "taşrada sessizliğe gömüldüler."

Anabaptizm, 1532-1535 yıllarında Hollanda'daki zulümler yüzünden İngiltere'ye geldi. Manş Denizi üzerinden kaçan Anabaptist mülteciler İngiltere'yi memleketleri olarak benimsedi, böylece Melchiorcu fikirleri bütün adaya yaymaya koyuldular. 1535'e gelindiğinde öyle kalabalıklardı ki İngiliz yetkililer, bunların aleyhine fermanlar çıkararak karşılık veriyordu. Her ne kadar ilk itici güç yurtdışından gelmiş olsa da, Anabaptizm İngiltere'de, Anglikan kilisesine muhalefet eden yerel tavra özgü özelliklerle kısa sürede kazandı. İngiltere'deki Anabaptistlerin, Lollard hareketinin son kalıntılarıyla kaynaşmış olması muhtemeldir, ama bu iddia için kesin kanıttan yoksunuz. Irvin Horst'a göre, İngiliz Anabaptistler ne ayrılıkçı ne de ikinci vaftiz yanlısıydı. İngiliz hareketi eğer gerçekten de mümin vaftizini uygulamamışsa, çoğu akademisyenin, esas Anabaptist özellikleri olarak tanımladığı şartı karşılamıyor demektir. Öte yandan George Williams, *The Radical Reformation* [Radikal Reformasyon] adlı anıtsal eserinde, İngiliz Anabaptizminin pek çok veçhesi olduğunu gösterir. Onlarca yıl boyunca Felemenk Anabaptistler bu ülkeye sığınmayı sürdürdüler, İngiltere'de Anabaptizmi etkilediler. Dahası, Anabaptistlerin ayrı ayrı yerel grupları boy gösterdi. Bunların bazıları yeniden vaftizi uyguluyordu. Özellikle Münster'deki olayların haberleri adaya ulaştıktan sonra belirli ölçüde zulme maruz kalmışlarsa da, İngiltere'nin, Avrupa'daki en hoşgörülü ülkelerden biri olduğu görülecekti.

Zulümlere rağmen Anabaptistler sebat ettiler. Fakat hayatta kalanlar, barışçıl gruplar oldu. Anabaptistler on altıncı yüzyıl boyunca öteki Evanjelik ve Katolik kiliselerin usandırıcı bir yoldaşısıydı. Pek çoğu Avrupa'nın daha güveli limanlarına kaçtı, nihayet birçoğu Eski Dünya'dan ayrılarak Yeni Dünya'ya yelken açtı. Bu Anabaptistler (örneğin Mennocular, Hutterciler, Amishler ve Kardeşliğin birtakım grupları), özellikle Amerika'da özgürlüklerini kazanma fırsatı yakaladı. Aynı zamanda, düşmanlarının korkutğunun ve tahmin ettiğinin aksine, kendi fikirlerinin, kamu düzenini aşındırmadığını gösterdiler. Tam tersine yeni ve diri bir toplumun dokusunun parçası ve dayanaklarından biri oldular.

İlave Okuma Listesi

James M. Stayer, Anabaptizm tarihinin düzeltilmesinde ve yeniden tanımlanmasında en etkili araştırmacılardan biriydi. Onun *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, 1976) kitabı, "normatif" Anabaptizm arayışına son verdi. Normatif Anabaptizm örneği için bkz. Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision," *Mennonite Quarterly Review* 31 (1944), s. 67-88. Klaus Deppermann ve Werner O. Packull'la birlikte bir makale kaleme almıştır:

"From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins," *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), s. 83-122; makale, akademi, Anabaptizm için tek köken arayışından çoklu köken anlayışına taşıdı; Bender dışında ayrıca bkz. Fritz Blanke, *Brüder in Christo: Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde, Zolikon 1525* (Zurich, 1955). Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal, 1991) kitabında, Köylüler Savaşı'nın Anabaptizm için önemini de müşterek mal anlayışının çeşitli Anabaptist gruplara nüfuz etmesini de gösterdi. Anabaptizm ile genel köktenci Reformasyon üzerine hâlâ en anıtsal çalışma, George Hunston Williams'ın *The Radical Reformation* (gözden geçirilmiş 3. baskı; Kirksville, MO, 1992) kitabıdır; yeni bir terminoloji tanıtmış, Roland Bainton'un "The Left Wing of the Reformation," *Journal of Religion* 21 (1941), s. 124-34 makalesinin yerini almıştır. Ayrıca bkz. Heinold Fast (ed.), *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier* (Bremen, 1962). O zamandan beri pek çok önemli makale derlemesi basıldı, örneğin: Hans-Jürgen Goertz (ed.), *Umstrittenes Täuferturn 1525-1975: Neue Forschungen* (Göttingen, 1977); Marc Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism* (Lahey, 1977), ve Hans J. Hillerbrand (ed.), *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives* (Kirksville, MO, 1986). Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution: Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (Münih, 1977), köktencilik üzerine münazarasını, Thomas Müntzer ile Münster'in Anabaptist yönetimine odaklamıştır. Anabaptizm üzerine yakın tarihli önemli çalışmalar şunlardır: Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists* (Londra, 1996), ve C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, Ont., 1995). Ayrıca Snyder'in kısa ve resimli kitabına bkz. *Anabaptist History and Theology: Revised Student Edition* (Kitchener, Ont., 1995).

Anabaptizmin başlıca şahsiyetleri üzerine önemli çalışmalar için bkz. Harold S. Bender, *Conrad Grebel, 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists* (Goshen, 1950); Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier: Anabaptist Theologian and Martyr* (Valley Forge, PA, 1978); Steven B. Boyd, *Pilgram Marpeck: His Life and Social Theology* (Durham, NC, 1992); Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979); Gottfried Seebass, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Erlangen, 1972); C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Kitchener, Ont., 1984); ve Gary K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524-1543* (Waterloo, Ont., 1990). Go-

ertz'in *Profiles of Radical Reformers* (Scottdale, PA, 1982) kitabı, radikal reformcular hakkında kısa özetler sunuyor.

Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany* (Ithaca, 1972), Anabaptizm üstüne en önemli toplumsal çalışma olarak öne çıkıyor. Karl-Heinz Kirchhoff'un *Die Täufer in Münster 1534/35: Untersuchungen zum Umfang der Sozialstruktur der Bewegung* (Münster, 1973) kitabı, Münsterlilerin toplumsal alایشımını irdeliyor. Anabaptizmin toplumsal boyutu üzerine önemli makaleler için bkz. Albert F. Mellink, "Das niederländisch-westfälische Täuferium im 16. Jahrhundert," *Umstrittenes Täuferium* içinde, s. 206-22; Jochen Oltmer ve Anton Schindling, "Der soziale Charakter des Täuferreichs zu Münster 1534/35: Anmerkungen zur Forschungslage," *Historisches Jahrbuch* 110 (1990), s. 476-91; Heinz Schilling, "Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches: Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreiches, 1525-1534," Hans-Ulrich Wehler (ed.), *Der Deutsche Bauernkrieg 1524-26* (Göttingen, 1975) içinde, s. 193-238; ve Gary K. Waite, "The Anabaptist Movement in Amsterdam and the Netherlands, 1531-1535: An Initial Investigation into its Genesis and Social Dynamics," *Sixteenth Century Journal* 18 (1987), s. 249-65. C. Arnold Snyder ve Linda A. Huebert Hecht (ed.), *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers* (Waterloo, Ont., 1998), Anabaptist kadınların değerli kısa biyografilerini ve yazılarından kesitleri sunuyor. Ayrıca bkz. Joyce Irwin, *Womanhood in Radical Protestantism 1525-1675* (New York, 1975); Jennifer H. Reed, "Dutch Anabaptist Female Martyrs and their response to the Reformation" (yüksek lisans tezi, South Florida Üniversitesi, 1991). Sigrun Haude, "Anabaptist Women – Radical Women?," Max Reinhart (ed.), *Infinite Boundaries: Order, Disorder and Reorder in Early Modern German Culture* (Kirksville, MO, 1998) içinde, s. 313-27, akademi çalışmalarındaki genel konuları anlatıyor, yayımlanmamış yüksek lisans tezleri dahil Anabaptist kadınlar hakkında ilave kaynakçalar sunuyor.

İngiltere'de Anabaptizm için şu kitaba başvurabilirsiniz: Irvin B. Horst, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558* (Nieuwkoop, 1972); Hollanda için: Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (Lahey, 1968) ve Albert F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531-1544* (Groningen, 1954); Moravya ve Hutterciler için: Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation* (Baltimore, 1995); İtalya için: Aldo Stella'nın *Anabattismo e Antitrinitarismo in Italia nel XVI Secolo* (Padua, 1969) ve *Dall'Anabattismo*

al Socinianesimo nel Cinquecento Veneto (Padua, 1967) kitapları, ayrıca Antonio Rotondó, "I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento," *Studi e Ricerche di storia ereticale Italiana del Cinquecento* (Torino, 1974), s. 5-56.

Münster'deki Anabaptist saltanatı üzerine pek çok akademik çalışma yapıldı. Carl A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufbruchs* (2 cilt; Leipzig, 1855, 1860), belgeleri düzenlemesi açısından bilhassa tanınır. Karl-Heinz Kirchhoff'un Anabaptist Münster üzerine çalışması paha biçilemezdir. Bazı makaleleri şu eserde toplandı: Franz Petri, Peter Schöller, Heinz Stoob ve Peter Johanek (ed.), *Forschungen zur Geschichte von Stadt und Stift Münster* (Warendorf, 1988). Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster: Stadtreformation und Welterneuerung* (Münster, 1992), Münster olaylarına taze bir bakış açısı getiriyor. Albert F. Mellink, şu konuyu araştırmıştır: "The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands," *Archiv für Reformationsgeschichte* 50 (1959), s. 16-39. Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation* (New York, 1992), Anabaptizm içinde kıyametçilik konusunu işliyor. Günter Vogler, "The Anabaptist Kingdom of Münster in the Tension between Anabaptism and Imperial Policy" (şu kitapta *Radical Tendencies*, s. 99-116) makalesi, Anabaptizm sorununu, imparatorluk siyasetinin genel bağlamına yerleştiriyor.

İskandinavya

Ole Peter Grell

Evanjelik fikirler İskandinavya'da erken bir dönemden itibaren etkili oldu. Söz konusu fikirler bölgeye 1520 civarında ulaştı. 1520'lerin ortasına dek başlıca şehirlerin çoğu sakini, ya Baltık denizinin ana limanları Danzig'e ve Lübeck'e ziyaretleri aracılığıyla ya bölgeye uğrayan Alman tüccarlar ve gezgin Alman vaizler aracılığıyla ya da yanlarında getirdikleri Almanca envanjelik broşürler sayesinde yeni dinî fikirlerle tanıştılar. Ayrıca ilk yerel evanjelik vaizler, vaaz vermeye bu aşamada başladı. Kopenhag, Malmö ve Stockholm gibi büyük şehirlerin hepsinde hatırı sayılır oranda yerleşik Alman tüccar nüfusu vardı. Bu kesim, belirnekte olan şehirli İskandinav ailelerinden kız alıp veriyordu; hep birlikte, dinî reform hareketinin ardındaki itici gücü oluşturdular.

Dolayısıyla Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki gibi, Reformasyona verilen destek öncelikle kent merkezlerinden geldi. Bunu aklımızda tutarsak, evanjelik harekete halktan en fazla desteğin, diğer İskandinav ülkelerine kıyasla Danimarka'dan geldiğini duyunca şaşırmayız. Burada tek başına ruhban karşıtlığı, önemli bir etkendi, oysa Katolik kiliseler, on altıncı yüzyılın başında tabandan pek destek bulamamış gibi görünüyör.

Bu farkların muhtemelen en doğru açıklaması, Kuzey ülkeleri arasında en kentleşmiş ülkenin Danimarka olmasıdır. Nüfusun yüzde 10'dan fazlası kasabalarda yaşıyordu, bunların bazıları (örneğin Kopenhag, Malmö, Elsinore, Odense, Aalborg, Aarhus, Ribe), 2000 ila 8000 kişi barındırıyordu. İsveç'te ise nüfusun yüzde beşinden azı kasabaları mesken tutmuştu ve 4000 ila 6000 sakiniyle sadece Stockholm, kent statüsü iddiasında bulunabilirdi. Öteki İsveç kasabalarının çoğunluğu büyük bir köyden halliceydi. Norveç ve Finlandiya bundan da kırsal nitelikteydi. Dolayısıyla Almanya'nın başlıca evanjelik kent merkezleriyle, en azından coğrafi konumundan ötürü yakın teması bulunan Danimarka, Reformasyonun girişine özellikle elverişli toplumsal koşullara sahipti.

Yeni evanjelik fikirlere halk desteğinin İsveç'e kıyasla Danimarka'da çok daha güçlü olmasına dair kanıt, evanjelik literatürdeki farklarda ve iki ülkede bu literatürün üretilme şeklinde de bulunabilir. Çeviriler da-

hil Danca literatür, Viborg, Malmö, daha sonra da Kopenhag şehirlerinde başlangıçta yerel girişimle ve hükümdarın denetiminin dışında üretiliyordu. Stockholm'de kraliyetin denetimi altında basılan İsveççe evanjelik literatürün aksine, çok çeşitli doktrinler içeriyordu. İsveççe yayınların birörnekliği, Stockholm'deki kısa süreli intermezzo dışında, hemen hemen sadece hükümdarın inisiyatifine ve desteğine bel bağlayan evanjelik bir hareketin göstergesiye, Danca evanjelik eserlerde evanjelik fikirlerin çeşitliliği, bu ülkenin kent nüfusu içinde Reformasyonun gördüğü halk desteğinin gücünü gösterir.

Siyasi Bağlam

Almanya'daki gibi İskandinav'da da dinî değişimi ve yenilenmeyi öngören evanjelik program, geç ortaçağda başlamış siyasi ve toplumsal çalkantılarla iç içe geçmiştir. On altıncı yüzyıla gelindiğinde, feodal yapının çözülme süreci, Kuzey ülkelerinde laik aristokrasi, kilise aristokrasisi, köylüler, şehirliler ve kraliyet arasında büyüyen bir çatışmaya yol açtı. 1524'ten 1542'ye dek art arda köylü isyanları ve büyük bir iç savaş, bu ülkelerdeki olaylara hükmetti. İsyanların kökeni öncelikle toplumsal ve ekonomikti, fakat din sahasında yeni ve eski arasında git gide şiddetlenen ihtilafın da sık sık bu isyanları ateşlediği ve körüklediği oldu.

Almanya'daki gibi, siyasi merkez, çeperin artan baskısı altında kaldı. 1520'ye gelindiğinde Luther, Almanya'daki bölgesel prensler ile Habsburg İmparatoru arasındaki siyasi mücadelede isteyerek ya da istemeyerek piyona dönüşmüştü. Keza İskandinav'da Reformasyon, özünde siyasi merkezin zayıflamasıyla bağlantılıydı ve 1397'de kurulmuş olan Kalmar Birliğinin bölgesel ulus devletlere ayrılması sürecinin hızlanmasına hiç şüphesiz katkıda bulundu. Birlik, on altıncı yüzyılın başında çökmenin eşiğindeydi. Danimarka krallıklarının (o sıralar Skåne'yi, Halland'ı, artık güney İsveç toprakları olan Belkinge'yi içeriyordu), Schleswig ve Holstein düklüklerinin, Norveç'in, İsveç'in, Finlandiya'nın meydana getirdiği Kalmar Birliği daima hantal bir yapı olagelmisti. Fakat Kral II. Christian'ın, başka hamlelerinin yanı sıra Kasım 1520'de Stockholm'daki laik aristokrasi ile kilise aristokrasisinin seksenden fazla üyesinin idamında tezahür eden, iktidarını güçlendirme amaçlı ve çoğu kez keyfi çabaları, İsveç'te isyana neden oldu. İsyanın önderi, İsveçli soylusu Gustav Vasa'ydı. Vasa'nın babası da Stockholm'de idam edilenler arasındaydı. Vasa bir yıl içinde İsveç'i tamamen denetimi altına alırken, II. Christian Danimarka'da giderek artan güçlüklerle boğuşuyordu. 1523'ün başında Danimarka soylularının siyasi nüfuzunu zayıflatma çabaları, Danimar-

ka Konseyi (Rigsrådet) tarafından tahttan indirilmesine yol açtı. Christian isyancılarla yüzleşmek yerine Danimarka'dan Hollanda'ya kaçtı; Habsburg hanedanından akrabalarının korumasına ve desteğine sığındı (1515'te İmparator V. Karl'ın kız kardeşi Elizabeth'le evlenmişti). Danimarka Konseyi, Christian'ın yerine amcasını, isyancıları desteklemiş olan Schleswig-Holstein Dükü Frederick'i seçti. Dolayısıyla 1523 yazında iki gaspçı, Gustav Vasa ve I. Frederick, bu sırayla İsveç/Finlandiya ve Danimarka/Norveç tahtlarına oturdular, Kalmar Birliği de yıkıldı. İki kral da kesinlikle yeni evanjelik fikirlere eğilimlilerdi ve kraliyet denetimi altında ulusal bir kilise kurmak istiyorlardı. Fakat dindarlıkları belirgin şekilde farklıymış gibi görünüyor. Gustav Vasa'nın evanjelik reforma ilgisini ağırlıklı siyasi ve ekonomik kaygılar şekillendirirken, I. Frederick'in görüşleri (daha sonra oğlu III. Christian'ın görüşleri daha da büyük ölçüde) siyasi öncelikler kadar imani esaslar tarafından belirleniyordu.

Tahttan indirilmiş Kral II. Christian ve Habsburg ailesi 1530'lara dek yeni İskandinav hükümdarlara tehlike oluşturmayı sürdürdü. Bu durum, Gustav Vasa ile I. Frederick arasında tereddütlü bir siyasi işbirliğini teşvik etti. Fakat İsveç kralı, I. Frederick'in ve daha sonra oğlu III. Christian'ın siyasi samimiyetinden daima şüphe etti; Christian'ın, Kalmar Birliğini tekrar kurmak, böylece İsveç'i tekrar Danimarka egemenliği altına almak gibi gizli emeller beslediğine inanıyordu. Ayrıca Gustav Vasa'nın krallığı en azından 1540'lara dek hiç güvende değildi, sürekli iç isyanlarla boğuşuyordu ve hükümdarlığının meşruiyeti dışarıda tanınmıyordu. I. Frederick ve ileride oğlu III. Christian, yurtiçinde benzer sorunlarla karşılaşmadılar. Meşruiyetleri sorgulanabilir olsa da, en azından kraliyet ailesi mensubuydular, üstelik II. Christian'ın veraset sırasında onlar vardı. Bu koşullar hiç şüphesiz saltanatlarının uluslararası sahnede daha fazla kabul görmesine yardım etmiştir.

Üç İskandinav kilise bölgesi, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda Katolik kilisesinde olduğu gibi, on beşinci yüzyıl boyunca kilise işlerinde papalığın ve krallığın giderek daha fazla müdahalesine maruz kaldı. Fakat 1520'lere gelindiğinde Kuzey ülkelerinde Katolik kilisesi, Almanya'dakine kıyasla daha kötü durumdaydı. Manastırcılık bütün İskandinav'da geriliyordu. En güçlü konumda bulunduğu, dilenci keşiş tarikatlarının da, geleneksel tarikatların da temsil edildiği, daha büyük ve zengin manastırlarıyla Danimarka'da bile Reformasyona zeminin hazırlandığı yirmi-otuz yılda çoğu tarikatın adam bulması güçleşmişti. Evanjelik hareketin ortaya çıkmasından epey önce bazı manastırlar tasfiyeye yakındı. Personel ve statü bağlamında genel zayıflıkları, pek çoklarını, laik soyluların denetimini ve idaresini kabul etmeye itti.

Fakat yeni evanjelik fikirlere göğüs germe girişiminde kiliseye her şeyden çok zarar verdiği görülen unsur, İskandinav Katolik kilisesi içinde önderliğin eksik oluşuydu. Görev yapan piskoposların niteliği sorgulanmakla kalmıyordu, boş piskoposluk bölgelerinin de sayısı yüksekti. Aralık 1522'de Danimarka Konseyi'nin isyankâr üyeleri, açık mektuplarında, II. Christian'a isyan etmede başlıca sebeplerinin, kralın Katolik kilisesine saygısızlık etmesi ve "Lutherciliği" desteklemesi olduğunu belirtiyorlardı. Şunu da ekliyorlardı: "Maalesef üç krallıkta, Danimarka'da, İsveç'te, Norveç'te kutsal babamız papadan sonra kutsal Hristiyan imanına başkanlık etmesi gereken hiçbir başpiskoposun var olmamasıyla her gün yüzleşiyoruz."¹ Aslında Reformasyonun arifesinde üç başpiskoposluk, Lund, Uppsala, Trondheim makamları sahipsizdi. Danimarka'da Schleswig dahil sekiz piskoposluğun hepsinde görevli varken, Norveç ile İsveç'te piskoposluk bölgelerinin yarısı boştu.²

Kendi krallıklarında kesin siyasi sadakat elde edememelerinin dışında, Gustav Vasa ile I. Frederick'in ortak bir sorunu da bulunuyordu: İki si de borca batmıştı. Gustav Vasa'nın mali sorunları daha ağırdı, çünkü II. Christian'ın İsveç'teki ve Finlandiya'daki destekçilerini ülkeden kovmak için gereken askerî hareket uzamıştı; fakat I. Frederick'in bütün Danimarka'yı aşır Kopenhag'a ulaştığı askerî ilerleyiş genelde direnişle karşılaşmasa da, pahalıya patlamıştı. Bu durum gerek Danimarka'da gerekse İsveç'te ileriki yıllarda ciddi mali sorunlara neden oldu. II. Christian'ın oluşturduğu istila tehdidi yüzünden 1520'lerde sabit savunma harcamalarını artırma ihtiyacı, bu güçlükleri daha da artırdı. Dahası İsveç'te hoşnutsuz, ağırlıkla muhafazakâr ve Katolik kırsal nüfusun birçok kez isyan etmesi bu ülkelerin ekonomik sıkıntılarını ağırlaştırdı; 1534 ile 1536 arasında Danimarka'daki iç savaştan (*Grevens Fejde*) bahsetmiyoruz bile. Tek başına ekonomik zorunluluk, kilisenin servetine el koymayı dayatacaktı, çünkü Kuzey ülkelerinde kilise kurumu, toprakların yaklaşık yüzde 40'ına sahipti, başlıca şehirlerdeki arsaların ve konutların en az üçte birine ortaktı, fakat geleneksel olarak vergiden muafı. Dolayısıyla hem İsveç hem Danimarka yönetimlerinin, evanjelik hareketi

¹ Bu belgeyi alıntılaman C. Paludan-Müller, *De første Konger af den Oldenborgske Slægt* (Kopenhag, 1874), s. 442-3. İlgili kısmın İngilizce çevirisine atıf için bkz. O. P. Grell, "The Catholic church and Its Leadership," O. P. Grell (ed.), *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform* (Cambridge, 1995) içinde, s. 72.

² Lund başpiskoposluğunun dışında sekiz Danimarka piskoposluğu şunlardı: Roskilde, Odense, Berglum, Aarhus, Viborg, Ribe, Schleswig. İsveç kilisesi, Uppsala başpiskoposluğundan ve şu piskoposluklardan meydana geliyordu: Linköping, Skara, Strängnäs, Västerås, Växjö ve Finlandiya'da Åbo. Trondheim başpiskoposluğunun dışında dört Norveç piskoposluğu: Bergen, Oslo, Stavanger, Hamar.

desteklemesi sağlam ekonomik sebeplere dayanıyordu. Bunun sonucunda Katolik kilisesinin İskandinavya'da boşalan önderliği, evanjelik hareket yüzünden ilave sıkıntılarla karşılaşmadan önce, ekonomik ve siyasi sebeplerle savunmaya çekilmek zorunda kaldı.

Schleswig-Holstein

İlk olarak reformasyonun en başarılı olduğu yer, Schleswig-Holstein düklükleriydi. Buradaki ilerleyişini büyük oranda genç Dük Christian'ın (ileride Danimarka ve Norveç Kralı III. Christian) desteğine borçluydu. Dük, 1525'ten itibaren Schleswig-Holstein yönetiminde faal rol üstlenmeye başladı. 1528'de İskandinavya'da ilk evanjelik Kilise Nizamını Schleswig'de kendi kişisel *fief*'i Haderslev-Tønning'e getirdi. Bu, aynı senenin Brunswick ve Saksonya nizamlarıyla birlikte, ilk Lutherci Kilise Nizamlarından biriydi.³ O döneme gelindiğinde Schleswig-Holstein'da kasabaların çoğunluğu, Reformasyon saflarına katılmıştı. Bunun sebebi öncelikle, halk desteğinden ziyade prensin girişimleriydi. Fakat siyasi ve coğrafi sebeplerden ötürü düklükler, reformun hızını sürdüremedi. Bu meselede, karma milliyetleri ve aidiyetleri rol oynadı (Holstein, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçasıyken, Schleswig, Danimarka krallığının *fief*'iydi). Dolayısıyla 1530'larda Danimarka'da meydana gelen evanjelik gelişmelerin gerisinde kaldılar: Danimarka, düklüklerden beş yıl önce 1537'de Lutherci Kilise Nizamını bütünüyle kabul etti.

Schleswig-Holstein'da evanjelik vaazlar 1522'de Husum kasabasında çoktan başlamıştı. Wittenberg'de eğitim görünüş rahip Hermann Tast burada evanjelik mesajı Aşağı Almanca dilinde yaymaya koyuldu. Husum, bereketli bir zemin sunmuş gibi görünüyor. Çok geçmeden kasabanın eski Katolik ruhbanı da Tast'ın saflarına katıldı. Wittenberg bağlantısı, en baştan itibaren düklüklerde Reformun özelliklerini belirleyecekti. 1521'de Worms Dieti'nde hazır bulunan Dük Christian, Lutherciliğe erkenden geçmiştir. Bunun sebebi, Luther'in dietteki etkileyici gösterisinden ziyade, diete katılan Lutherci ve Wittenberg eğitilmiş üyelerin etkisiydi. Genç dükün evanjelizme bağlılığı, en başta kariyerini aksatmış gibi görünüyor; çünkü 1533'ün ilerleyen safhalarında Danimarka tahtına çıkışını geciktirecekti. Babası I. Frederick, düklüklerde laik aristokrasi ile kilise aristokrasisinin muhalefeti yüzünden, genç dükü, 1526'dan önce Schleswig-Holstein yöneticisi yapamadı. Bu esnada, 1525'te Christian'a, siyasi ve idari becerilerini geliştirmesi için Haderslev-Tønning *fief*'i verildi. Ne var ki, o dönemde rüzgâr daha şimdiden Katolik kilisesinin aleyhine dön-

³ Bkz. H. V. Gregersen, *Reformationen i Sønderjylland* (Aabenraa, 1986), s. 244-9.

müştü. 1525 Rendsburg Dieti, laik önderler ile kilise önderlerinin arasındaki geleneksel dayanışmanın çözülmekte olduğunu gösterdi. Devrik kral II. Christian'dan kaynaklanan işgal tehdidini göğüslemek için silahların ve askerlerin maliyetini karşılamak amacıyla vergilerin artırılmasının gerektiği bir durumda laik aristokrasi, kilise içindeki yoldaşlarını yüz üstü bıraktı. Reformculara karşı ruhbana desteklerini sürdürmelerinin koşulu olarak, ruhbanın, artan vergi yükünün en büyük dilimini sırtlanmasını talep ettiler. Razi gelmelerine rağmen Katolik önderler, dietin bu fırsattan istifade edip kilise yetki sahasını daraltıp zayıflattığını, dük-lüklerde İsa'nın öğretisinin gelecekte yalın bir usulle ve anadilde vaaz edilmesini buyurduğunu anlamıştı.

Bu olaylar, Dük Christian'ı, kendi *fief*'inde reformu başlatmaya teşvik etti. Haderslev'deki üniversite idare heyetinin başını görevden alarak, aynı anda öşür vergisinden kilise yetki sahasına kadar her konuda Schleswig ve Ribe piskoposlarıyla çatışarak, kendi kampanyasını başlattı. Dük, bu ilk çatışmaların bazılarını kaybetmesine rağmen, Haderslev-Tønning'de evanjelik davayı desteklemeyi sürdürebildi. Kendi *fief*'inin reformdan geçmesine yardımcı olmaları için 1526'da iki Alman evanjelik teolog Eberhardt Weidensee ve Johann Wentth'i yanına aldı. İki teolog da Schleswig-Holstein'ın Reformasyonunda önemli rol oynayacaktı. Weidensee, müfettiş görevi üstlenirken, Wittenberg mezunu Wentth, 1537-1539 Danimarka Lutherci Kilise Nizamının ve 1542 Schleswig-Holstein Nizamının yazarlarından biri olacaktı. İki nizam da Luther'in arkadaşı ve iş ortağı Johannes Bugenhagen'ın gözetiminde üretildi.

Katolik kilisesi, 1526 Kiel Dieti'nde siyaseten biraz daha zayıfladığında, Christian, Haderslev içinde ve çevresinde sinod toplama fırsatını değerlendirdi. Weidensee ile Wentth'in hazırladıkları yeni evanjelik iman şartları takdim edildi. Bunlar kuvvetle muhtemel ilerideki 1528 Haderslev Kilise Nizamıyla özdeşti. 25 Mayıs 1526'da Schleswig-Holstein'a yönetici olarak atanan dükün siyasi gücü belirgin şekilde yükseldi. 1527 sonuna gelindiğinde kent bölgelerinde çoğu cemaat kilisesine evanjelik vaizler girdi. Bunlar genelde Wittenberg'de eğitim görmüştü. O vaizleri ya Kral I. Frederick ya da Dük Christian şahsen atıyordu. Haderslev'de Johann Wentth, üniversitenin papazlar meclisi-okulunu, İskandinav'da yeni evanjelik rahipler için ilk eğitim kurumuna dönüştürdü. Danimarka'daki benzer okullar için örnek olmuştur. O okullar birkaç sene sonra Malmö'de ve Viborg'da açılacaktı. Schleswig-Holstein'ın kasabalarının Reformasyonu, prensin denetleyip teşvik ettiği, asgari tahribata yol açan sessiz bir olaydı.

Husum örneği, personel bağlamında eski ile yeni arasındaki hatırı sayılır derecedeki devamlılığı yansıtır. Kasabanın on dokuz asıl ra-

hibinin on beşi Reformasyondan sonra yerinde kaldı. İdare ile Katolik kilisesi arasındaki anlaşmada, ruhbana, Missa ayini yönetmekten vazgeçtikleri müddetçe ömür boyu maaş alacaklarının teminatı veriliyordu. Kendi çıkarına göre hareket etmenin, kasaba ruhbanının gözünde Katolik dindarlığa kolaylıkla ağır bastığı sonucuna varılabilir. Bundan itibaren Husum'da yalnızca evanjelik ibadetlere izin verilecekti, ama henüz kısa süre önce papaz sıfatıyla Missa ayini düzenleyen rahiplerin yönettiği "Protestan" ibadetlerine katılan yurttaşlarda güçlü bir devamlılık hissi belirmiş olsa gerek. Aynı anda idare, kiliseye ait tüm mülkleri etüt etmekle kalmadı, bunların yönetimini de üstlendi, bu mülklerin bir kısmının, okul müdürünün ve cemaat ruhbanının maaşını ödemek için kullanılmasına karar verdi.

Dük Christian 1528'de bu sefer Haderslev-Tønning'de tüm ruhbanı içeren yeni bir sinod topladığında, yalnızca kırsalın Reformasyonuna daha büyük ilgi gösterilmesi gerekiyordu. Köy ruhbanına, Haderslev Kilise Nizamı sunuldu. Bu nizamın ilk paragrafı, törenlerde ve öğretilerde birlik olmayışını kınıyor, bu birliğin kurulmasını şart koşuyordu. Evanjelik din adamlarının kıtlığı, Protestanlığa bağlılığı son derece şüpheli olan, ama papanın yerine dükü efendi bellemeye istekli kırsal Katolik rahiplere dönük hoşgörülü ve olumlu tavrın sebebini açıklığa kavuşturuyor. Çoğunlukla papazlar, bütünüyle toplumsal ve gündelik yaşamla ilgili sebeplerden ötürü kalmaya meylediyordu. Evlilik aracılığıyla kendi ev içi düzenlerini meşrulaştırmak fırsatı (pek çoğu, belki de çoğunluğu, "hizmetçileriyle" birlikte yaşıyor, çoğunlukla bu kadınlardan çocukları oluyordu), papazları tavlıyordu. Schleswig-Holstein'dan gelen tüm kanıtlar, kırsalda çoğu Katolik görevlinin yerinde kaldığına, ancak bir avuç köy papazının Haderslev Kilise Nizamını reddedip kovulduğuna işaret ediyor. Başka bir deyişle İsa'nın öğretisinin mutlaka saf bir şekilde vaaz edildiği anlamına gelmese de, hiç din görevlisi olmamasındansa eski Katolik papazların kalması tercih ediliyordu. Fakat bu durumun da, Kilise Nizamında ifade edildiği gibi öğretim ve talimat vasıtasıyla düzeltilmesi bekleniyordu.

Haderslev Nizamının Wittenberg'le bağlantılı olduğu açıktır. Tüm din görevlilerine, kendi hitaplarında Luther'in *Kirchenpostille*'ine uymasını tavsiye ediyor, yalnızca İsa'nın öğretisini vaaz etmeleri için uyarıyordu; bu, eski Katolik usullere dönmeleri için bir hatırlatmaydı. Haderslev ve Ribe kasabalarına bir buçuk kilometreden yakın kilise cemaatleri, bu şehirlerdeki Latince okullarından ruhban almak zorundaydı; böylece en azından, öğrencilere verilen yeni evanjelik öğretimden yararlanmaları sağlanabilirdi. Rahiplere, her Pazar vaazının ardından

cemaatlerine ilmi hali öğretmeleri söyleniyordu. Keza altı aylık vaaz dizileriyle ilmi hali açıklamaları bekleniyordu. Pek çok köy papazının, Philipp Melanchthon'un Saksonya için uygun gördüğü teftiş ziyaretlerine benzer yıllık ziyaretleri dük adına, bir örnekliliği ve iyi idareyi sağlamak amacıyla yapması gerekiyordu.

Christian'ın 1528'de yeni din görevlileri için bir sadakat yemini getirmesinin, sakramentalistlerin ve Anabaptistlerin öğretilerini reddetmesinin nedenlerine sırf Almanya'daki gelişmeler değil, radikal reformcu Melchior Hoffman'ın Şubat 1527'de Kiel'de ortaya çıkışı da ilham verdi. Christian, 1528'e gelindiğinde düklüklerini bu havai vaizden kurtarmaya niyetli olmasa bile, Martin Luther'in yolladığı bir mektup onu eyleme geçmeye itti. Hoffmann ertesi sene düklüklerden kovuldu. Bu yazışmanın Christian ile Wittenberg'in önde gelen teologları arasında başlattığı yakın temaslar ömür boyu sürecekti. Fakat evanjelik davanın ilerleyişi, sonraki on yılda çok daha yavaş seyretti. Christian 1533'te babasının ölümü üzerine Schleswig-Holstein Dükü ilan edildiğinde, Kiel Dieti, din ve kilise meselelerinde nihai kararlar alınmadan önce Almanya ile Danimarka'daki gelişmeleri beklemeye karar verdi. Christian, Katolik ibadetlerin devam etmesini mümkün kılan bu resmî aksamaya rağmen, evanjelikler adına taviz koparmak için baskıyı sürdürdü; Schleswig Piskoposunu, kendi katedralinde Protestan ibadetlerin yapılmasına izin vermeye zorladı. Fakat düklükler, bütün bölgeyi kapsayan yasal bir Protestan Kilise Nizamı için on yıl bekleyecekti.

Christian'ın Danimarka'daki iç savaşta (*Grevens Fejde*) zafer kazanıp Danimarka tahtına çıkması, Schleswig-Holstein'in laik aristokrasi ile kilise aristokrasisinin sadık desteğine hayli bel bağlıyordu. Dolayısıyla yeni Danimarka Kilise Nizamını düklüklerde yürürlüğe sokmaya çalışıp birçok yerel soylunun ve Katolik papazın kayda değer muhalefetiyle karşılaştığında, planından derhal caydı, karşı tarafın ağırlıkla anayasal olan itirazlarını kabul etti. Düklüklerdeki bu "muhafazakâr" ve Katolik soylu hizbi, düklüklerin bağımsızlığını korumak istiyordu, ama aile sadakati ve Schleswig'in yaşlı piskoposu Gottschalk Ahlefeldt'in genelde gördüğü saygı, onların da fikirlerini etkilemiş olabilir. Bunun yerine Christian, dinî değişim yolunda yıllardır yararlandığı, yavaş yavaş ilerleyen, yerelleşmiş yaklaşımı sürdürdü. Dietlerden sakınan dük, düklüklerde sinodu toplanmaya çağırdı. Yeni Kilise Nizamına kafa yoracak bu sinodu rahipler ve yerel laik görevliler (örneğin kasaba meclisi üyeleri) meydana getirecekti. Sinodun pratik sonucu, Haderslev, Husum, Schleswig ve Flensburg şehirleri ve kırsalı için dört müfettişin atanması oldu.

Christian, 1540'ta Schleswig-Holstein'a yine Protestan Kilise Nizamını kabul ettirme girişimi için zamanın geldiğini düşünmüş olmalı. O sıralar, Danimarka Kilise Nizamının Aşağı Almancaya tercüme edilmesini buyurdu. Yine de Flensburg Dieti'nde geniş bir Katolik azınlığı ikna edemedi, planları bir kez daha geri tepti. Christian eskisi gibi bunun yerine pratik reformları tercih etti. Dört müfettişe ilave yetkiler tanındı. Başmüfettişliğe terfi ettirildiler, geri kalan Katolik manastırların ve rahibe manastırlarının reformu örgütlendi, Katolik faaliyetleri durduruldu ve yeni evanjelik öğretileri onlara anlatacak evanjelik okutmanlar tutup parasını ödemek zorunda bırakıldılar. Schleswig Piskoposu Ocak 1541'de ölünce, düklük aristokrasinin zaten daralan Katolik azınlığı, sancaktarını kaybetmiş oldu. On dört ay sonra bütün Schleswig-Holstein için Lutherci Kilise Nizamı yayınlandı. Esasen 1537 Danimarka Kilise Nizamının tercümesiydi. O nizamda da 1528 Haderslev Kilise Nizamından ilham almıştı ve Danca muadili gibi, Johannes Bugenhagen'ın gözetiminde şekillenmişti.

Dolayısıyla Hermann Tast'ın Husum'da evanjelik mesajı yaymaya başlamasının üzerinden yirmi yıl geçmeden, düklükler, tam Reformasyona tanık oldu. Fakat Schleswig-Holstein'ın Reformasyonundaki halk unsuru küçüktü. Reformasyonun bu bölgedeki başarısı, Dük Christian'ın girişimine bel bağlıyordu. Diet, 1542 Kilise Nizamını nihayet kabul etmeden çok önce, kiliseyle ilgili değişimleri sağlayan, Christian'ın, Protestanlığa şahsi bağlılığıydı. Fakat kendi reformları için Christian sırf Bugenhagen'ın ve Wittenberg'in önde gelen teologlarının tavsiyesine değil, Wittenberg'de eğitim almış kayda değer sayıda rahibin doğrudan katkısına da bağımlıydı. Schleswig-Holstein'ın Reformasyonu, baştan sona kadar belirgin bir Lutherci-Melanchthoncu bir havaya sahipmiş gibi görünüyor; Melchior Hoffman'ın kısa süreli akını, bu örüntüde yegâne istisnadır. Elbette bu bize, Reformasyonun, düklüklerdeki halkın gönlünü ne ölçüde, hangi hızla kazandığını anlatmıyor. Katolik gelenekler ve ibadetler hiç şüphesiz nesiller boyu varlığını sürdürdü, özellikle kırsal cemaatlerde; ama Protestanların eğitime ve ilmi hale eğilmesi, birkaç nesil içinde pekâlâ meyve vermiş olabilir. Dolayısıyla Mayıs 1544 Okul Nizamı, düklüklerde, en azından dinî eğitime ilişkin olarak eğitim kurumlarının artmasının ve iyileştirilmesinin zeminini oluşturdu.⁴

Düklüklerde Karşı-Reformasyonun etkisinin sınırlı kalması ve Cizvitlerin bu topraklarda hiç misyonerlik faaliyetine girişmemesi, on altıncı yüzyılın sonuna doğru Katolikliğin burada çok az kaldığının ve belki de

⁴ Bkz. H. F. Rørdam, "En mærkelig Forordning for Hertugdømmerne om Kristendomsundervisningen," *Kirkehistoriske Samlinger* 3, 5 (1884-6), s. 153-9.

tamamen silindiğinin kanıtıdır. Yalnızca Flensburg şehri içinde Cizvitlerin makul bağlantıları varmış gibi görünüyor.

Danimarka

Reformasyon, Danimarka'da hükümdarın desteğini almışsa da, düklüklerdeki Reformasyona kıyasla zamanla epey değişti. Danimarka'da evanjelik hareket, düklüklere göre çok daha aykırı inançlar taşıyordu. İlk on ila on beş yılda ağırlıkla halkın ve yerel idarenin desteğine bel bağladı. II. Christian başlangıçta bu hareketi teşvik ediyordu. Krallığa dair mutlakiyetçi planlarıyla bağlantılı olarak Reformasyonun potansiyel yararını fark etmişti. Kral, Wittenberg eğitilmiş hümanistleri ve teologları bir süreliğine çevresine topladı; bunlar Kopenhag'da vaaz vermeye izinliydi. Burada, özellikle üniversite içinde kendilerini hoş karşılayan bir dinleyici kitlesi bulmuş gibi görünüyorlar. Hümanist ve Erasmusçu çıkarlar, 1519'da Karmelit kolejinin kurulmasıyla zaten pekiştirilmişti. 1520'lerin ikinci yarısında Frants Vormordsen ve Peder Laurensen gibi Danimarka Reformasyonunun önderlerinin bazıları bu kolejde yetişecekti.

I. Frederick, tahttan indirilen yeğeni II. Christian'ın yerine 1523'te kral oldu. Rigsrådet içindeki muhafazakâr ve Katolik çoğunluk, Frederick'in iktidarını cidden kısıtlıyordu. Dolayısıyla kral, evanjelik harekete başta yalnızca edilgen bir şekilde destek verdi. Bu desteği, tek tek evanjelik vaizlerin korunması için kraliyet fermanları çıkarma siyasetiyle destekliyordu. Bundan ilk yararlananlar arasında, Hans Tausen ve Jørgen Jensen Sadolin de vardı. İkisi de Wittenberg eğitilmişti, Jutland kasabası Viborg'da evanjelik davasına kayda değer destek kazanmışlardı. 1526'ya gelindiğinde, Jutland'daki pek çok pazar kasabası, çoğunlukla (Viborg'daki gibi) kasaba yöneticilerinin güçlü desteğiyle, Reformasyon safına katılmış gibi görünüyor.

1526 ve 1527 parlamentoları Roma'yla geleneksel bağları kopardı ve ulusal kiliseyi kurdu (hâlâ Katolikti). O zamana dek Danimarka kilisesi ile Roma arası ilişkiler mükemmel seyretmişti. 1526'ya uzanan on üç yıllık dönemde birbirlerine 800'ü aşkın belge ve mektup gönderdiler. Bunun ardından, 1527'den itibaren 1536'daki resmî Reformasyona kadar dokuz yıl için sadece 60 belge ve mektup mevcut, bunların da çoğunluğu, sürgün edilmiş II. Christian'a ve yoldaşlarına gönderilmiş.⁵ Fakat Danimarkalı piskoposların ve kilise önderlerinin, kralı, ülkede sayıları git gide artan evanjelik vaizlerin aleyhine müdahale etmeye zorlayamadıkları görüldü, oysa taç giyme sözleşmesinde, Luthercilikle savaşacağına söz vermişti. Dinî meselelerdeki ulusal çözümsüzlüğün bir sonucu olarak piskoposlar,

⁵ Bkz. A. Krarup ve J. Lindbæk (ed.), *Acta Pontificium Danica, 1316-1536* (Kopenhag, 1913), c. 6.

kendi piskoposluk bölgeleri içinde evanjelik hareketle yerel düzeyde çatışmayı denedi, bu esnada kral ise tek tek evanjelik vaizleri koruma altına alan kraliyet fermanları çıkarmayı içeren düzensiz siyasetine devam ediyordu.

Fakat Danimarka'daki evanjelik hareket 1528'e gelindiğinde genel olarak Jutland kasabalarından ve Viborg'dan, Büyük Boğaz'daki çok daha büyük ve ticari açıdan çok daha önemli şehirlere, Malmö ve Kopenhag'a taşınmıştı. Hansa ve Alman muadillerine kıyasla bu şehirler küçük olmakla kalmıyordu (nüfusları 6000 ila 8000'di), ayrıca kent merkezi olarak yeniydiler, ama on beşinci yüzyılın ikinci yarısında müthiş genişlemişlerdi. Yakın tarihli bu hızlı büyüme yüzünden kent oligarşisinin gelişmesine vakit olmamıştı. Nitekim, Alman şehirlerinde sık sık görülen, şehir meclislerine hâkim olan eski tüccar ailelerin oluşturduğu muhafazakâr ve Katolik dar çevre ile evanjelik hareketi destekleyen yeni tüccarların ve zanaatkârların geniş muhalefet cephesi arasındaki bölünme bu şehirlerde göze çarpmıyordu.⁶ Özellikle Malmö'de, şehrin güçlü ve birleşik idaresinin teşviki ve yardımıyla Protestanlık yeşerdi. Malmö şehrinin önde gelen belediye başkanı Jørgen Kock'un, yeni öğretileri benimsemesinin özellikle önemli olduğu görüldü. Malmö, Kock'un şehre sağladığı kraliyet imtiyazları sayesinde, 1530'a dek tamamen reform şehri haline geldi. 1529'dan itibaren Danimarka Reformasyonunun önde gelen evanjelik teologlarından ikisinin, Frants Vormordsen ile Peder Lauretsen'in Malmö'deki mevcudiyeti Kock'a yardımcı oldu. Temmuz 1530'da parlamento toplandığında ve I. Frederick, krallığın reform yapma planlarını duyurduğunda bu iki teolog da Kopenhag'daydı. Fakat kral, tahtını kaybetmiş yeğeni II. Christian'ın yaklaşan istila tehdidi yüzünden bu planlardan caymak zorunda kaldı. Bunun sonucunda, yalnızca pazar kasabaları, evanjelik ibadetleri yapmalarına izin veren genel imtiyaz elde etti.

I. Frederik Nisan 1533'te öldüğünde durum bundan ibaretti. Bu iktidar boşluğunda, konseyde Katolik piskoposlar ve laik destekçileri, ki çoğunluk onlardaydı, o yaz Kopenhag'da toplanan parlamentoya hâkim oldular. Piskoposlar, ülkenin tamamen reform safına geçmesini engellemek için tek fırsatlarının bu olduğunun bilincindeydi. Bariz bir alternatif aday teklif edilmese bile, Frederik'in en büyük oğlu Lutherci Dük Christian'ı seçmekten her şeyi göze alarak kaçınmak istiyorlardı. Bunun yerine, er-

⁶ Yakın tarihli Danimarka Reformasyonu tarihçiliğinde, Danimarka Reformasyonunu, Marksizmin geleneksel sınıf mücadelesi çerçevesinde yorumlamaya dönük, ikna edici olmayan birkaç girişim boy gösterdi. Bkz. H. Lundbak, ... *Såfremt som vi skulle være deres lydige borgere* (Odense, 1985), ve A. Wittendorf, "Popular Mentalities and the Danish Reformation," L. Grane ve K. Hørby (ed.), *The Danish Reformation against Its International Background* (Göttingen, 1990) içinde, s. 211-22.



Resim 15.1 İki türde komünyon. Cranach Ekolü tarzında, çağdaş Dan altarı resmi. (Kopenhag, Ulusal Galerisi)

tesisi sene yeni bir parlamento toplanana dek geçici bir meclis hükümeti kuruldu. Hem din hem siyaset alanında zamanı geri döndürme girişimi, iç savaşa yol açtı (*Grevens Fejde*). İsyanı, Mayıs 1534'te Malmö başladı. Bu şehrin Kopenhag'la ve Lübeck'le ittifak kurması, meclis içinde derhal bölünmeye yol açtı. İki ay sonra Jutland'da ve Funen'de aristokrasi, siyasi ve askeri konumlarını savunmanın imkânsız olduğuna hükmedip Dük Christian'ı kral seçti.

Kopenhag iki yıl sonra teslim bayrağını çekince, III. Christian iç savaştan zaferle çıktı. Ülke, hâkimane (*magisterial*) evreye ilaveten halk evresini de tecrübe etmiş olduğundan, kraliyet Reformasyonuna artık hazırды. Laik aristokrasi ile kilise aristokrasisinin büyük çoğunluğu ve özellikle de piskoposlar, 1533 parlamentosunu müteakip olaylardan dolayı büyük itibar kaybına uğramışlardı. İç savaştan piskoposlar sorumlu tutulup 12 Ağustos 1536'da zindana atıldılar. Ertesinde toplanan parlamento, piskoposları görevden almayı, yerlerine başka "Hristiyan piskoposlar ve başmüfettişler" geçirmeyi, evanjelik Kilise Nizamını yürürlüğe sokmayı kararlaştırdı. Bu iş 1537'de, Danimarka Kilise Nizamı kralın onayını alınca halledildi.

Bununla birlikte katedral ruhban meclislerinin, manastırların ve kırsaldaki rahibe manastırlarının varlığına bir süre daha izin verildi. Görevden alınan Katolik piskoposların aksine, ki feodal toprak sahipleri olarak yerleşmekten, hatta kimi örneklerde Lutherçiliğe geçmekten mem-

nun görünüyordular, bu kurumlar, eski imanın görünür son kalesi olacaktı. 1540'larda ve 1550'lerde en itibarlı kilise meclislerinin ikisinde, Lund ve Roskilde meclislerinin heyet üyeleri, Reformasyona karşı artçı savaş veriyordu. Yönetim, bu meclislerin engelleyici ve yıkıcı eylem potansiyelinin farkındaydı, dolayısıyla önde gelen iki reformcu, Hans Tausen ile Peder Laurensen'i, bu kurumlara okutman olarak yerleştirdi, böylece geri kalan kilise meclisleriyle birlikte bunları, tek kişilik evanjelik teoloji okullarına dönüştürdü. Fakat 1540'larda yönetim, dik başlı kilise heyeti üyelerini, yeni Lutherci dine yazılmaya mecbur bırakmak amacıyla doğrudan müdahale etme ihtiyacı hissetti. Bir avuç kilise heyeti üyesinin inadı dışında, Katolik ruhbanın çoğunluğunun, hiç yakınmaksızın ya da ayak sürümeyi denemeksizin yeni Lutherci kiliseye alınmış olduğu görülüyor. Dolayısıyla Katolik ayinleri yapmaya devam eden, sahte öğreti sebebiyle meslekten men edilen sadece bir avuç taşra rahibi örneğine rastlıyoruz.

Ne var ki, ufak bir Katolik ruhban kalıntısıyla başa çıkmak, Danimarka'da Lutherci kilisenin en hayati sorunu değildi. Yeni evanjelik öğretilerin sıradan halk kesimi arasında yayılması gerekiyordu. Reformasyon henüz taşrada etkili olmamıştı. Katolikliği en azından edilgen bir biçimde benimsemiş köylülere Lutherci imanı tanıtmak için eğitimde büyük çaba sarf etmek şarttı; evanjelik vaizler daha 1530'da bu zorunluluğun farkına vardı.

Alman bölgesel kiliselerinde olduğu gibi, Danimarka'da yeni Lutherci kilise de gayretlerinin çoğunu eğitim alanına, toplumun hastane ve yoksullara yardım misali ihtiyaçlarını karşılamaya yoğunlaştırdı. Evanjelizm fikirlerinin yayıldığı ana merkez sayıldığı için 1531'de kapatılan Kopenhag Üniversitesi, 1537'de yeniden açıldı. Kısa süre önce Melanchthon'un yeniden düzenlediği Wittenberg Üniversitesi'ni örnek alıyordu. Fakat mali sıkıntılar ve üniversitenin öğrenci cezbedememesi yüzünden burada hiçbir ilerleme kaydedilmedi, ta ki III. Christian'ın halefi ve oğlu II. Frederik 1570'te yeterli ödenek ayırana dek.

Yönetim, ortaöğretim konusunda çok daha iyi iş çıkardı. III. Christian'ın 1559'daki ölümünden önce, krallıkta neredeyse her şehir Latince okullarıyla donatılmıştı. Fakat idarenin, ortaöğretime eğildiği, nüfusun çoğunluğuna ilköğretim imkânı götürmeye ise kısıtlı ilgi gösterdiği görülüyor. Fakat rahiplerin ve taşra cemaat katiplerinin öğretiminin takviye ettiği ilkökulü eğitiminin, Reformasyonu halka taşımada elzem olduğu düşünülüyordu. Zealand'ın ilk Protestan piskoposu Peder Palladius, bu öğretimden yararlanan çocukların, evanjelik mesajı, büyüklerine öğretmesini umuyordu. Kral ve şansölyesi Johan Friis, eğitime kayda değer bir şahsi ilgi gösteriyor. Danimarkalı öğrencilerin Wittenberg'e gitmesini destekliyor, Latince okul-

larının açılması için sermaye sağlıyorlardı. Fakat eğitim sektörünü ıslah etme planlarının çoğu, II. Frederik saltanatında ekonomik koşulların iyileşmesini bekleyecekti.

Yeni kilise idaresi, ruhbanı ve sıradan halkın Protestan imanına bağlılığının gelişimini gözden geçirdi. Başmüfettişler kendi piskoposluk bölgelerini sürekli teftiş etti, rahip adaylarını inceledi. Onların teftiş ziyaretlerini, yerel seviyede taşra papazları takviye etti. Ulusal seviyeden vilayet aracılığıyla yerel sinodlara kadar uzanan sabit sinod faaliyetleri, belli oranda birörneklik tesis edilmesine yardımcı oldu. Peder Palladius'un ziyaretleri için belirlenen ayrıntılı şartlardan görülebileceği üzere, eğitim ve ilmiyal aracılığıyla Reformasyonun adım adım yürürlüğe sokulması, yeni Lutherci kilise açısından en önemli meseleydi.

1554'ten 1569'a dek Zealand piskoposluk bölgesi sinodlarının yasaları, yerel kiliselerin ve rahiplerin gerekli kitaplara ulaşması yönündeki ihtiyacına sürekli kafa yorduklarını gösteriyor. Bu kitaplar arasında Kitabı Mukaddes, Luther'in, Melanchthon'un, Brenz'in vaaz kitapları, Melanchthon'un *Loci communes* eseri, Brenz ile Palladius'un ilmihalleri vardı; yeni Dan Kilise Nizamından bahsetmeye gerek bile yok. Resmî Reformasyonun ardından gelen yirmini-otuz yılda pek çok eksiklik mevcuttu. Vasıfsız ve yetkisiz rahipler, makamların gözünde sabit bir tehditken, görevliler tekrar tekrar vaaz vermeleri, nutukları kitaplardan okumamaları, ayrıca her Pazar cemaatlerine ilmiyal öğretme yükümlülüğünü yerine getirmeleri için uyarılıyordu. Ruhbanı nasıl sürekli tenkit etmek gerekiyorsa, kırsal nüfusu da azarlamak şarttı. Köylülere, çocuklarını okula gönderme yükümlülüğü hatırlatılıyor, buna uymazlarsa seküler otoritenin onları cezalandıracağı söyleniyordu. Kilise makamlarına kulak asmanın acı sonuçları olabiliyordu, mesela bir kiracı çiftçi 1574'te, altı yıl boyunca kiliseye uğramadığı, bu süre zarfında komüniona hiç katılmadığı gerekçesiyle piskopos vekili tarafında aforoz edildiği için çiftliğini kaybetti.⁷

1626 ile 1641 arasında Odense Piskoposluğu yapan Hans Mikkelsen'in faaliyetlerine bakarak bir hükme varmak gerekirse, Danimarka'da Lutherci piskoposların yeni nesillerinin yıllık teftiş ziyaretleriyle alakasının seyrelmediğini görürüz. Baharın sonundan itibaren Hans Mikkelsen bütün yaz boyunca yollara düşüyor, kendi piskoposluk bölgesindeki yerel cemaatleri ziyaret ediyor, yöre çocuklarının eğitilmesine özel ilgi gösteriyor, iyi öğrenim alıp almadıklarını özenle denetliyordu. Mikkelsen'in günlüğü, sürekli teftişin ve ihtarların hâlâ gerektiğine işaret ediyor olsa

⁷ Piskoposluk bölgesi eylemleri için bkz. H. F. Rørdam, "Forhandlinger paa Roskilde Landemode 1554-1569," *Kirkehistoriske Samlinger, new series*, 2 (1860-2), s. 441-511.

da, Reformasyonun şimdiden başarı yakaladığını gösteriyor. Okuma yazma bilmeyen rahiplere ara sıra rastlandığı oluyordu, zaman zaman da kilise katiplerine terbiye verilmesi, hatta kovulması gerekiyordu. Fakat Hans Mikkelsen'in ziyaretlerinin en kayda değer yönü, yörenin sıradan halkının görüşlerinin belli ölçüde dikkate alınması, şikayetleri üzerine bir yere kadar harekete geçilmesi idi. 1629'da Hørup kilisesine ve cemaatine ziyaretini gerçekleştirirken, cemaat üyeleri Hans Mikkelsen'e rahip hakkında üç şikayet dilekçesi arz etmişti. Belli ki rahip, vaazlarında cemaati aşağılıyor, vaazını makul süreyle kısıtlı tutmuyor, dahası nişanlanan çiftlerden bir taler ücret talep ediyordu. Piskoposun, evlenmek üzere olan genç çiftlerden yöre rahibinin ücret almasını engellemesi yükümlülüğü şaşırtıcı değil, ama cemaat üyelerinin, vaazın tarzına ve süresine ilişkin şikayetlerini kabul etmesi hayret vericidir. Anlaşıyor ki yöre halkının, yeni kurulmuş Lutherci kiliseye katkısı kayda değerdi, üstelik kilise tarihçilerinin düşündüğünden çok daha büyüktü.⁸

Yeni kilisenin disiplini, bu geç tarihte bile herkesten kabul görmemişti. Dolayısıyla piskopos 1627'de Årslev kilisesini ziyaret ederken, yalnızca üç çocuk onunla yüz yüze gelmeye tenezzül etti. Cemaatin çocuklarının geri kalanı ise kilisenin hemen dışında "gürültü patırtı çıkarıyordu." Hans Mikkelsen iki yıl sonra Odense'de Aziz Knud kilisesinde herkesin önünde günahları affedilen köylünün, kahkahalara boğularak bu işi hor gördüğünü belli ettiğini bildirmiş. Müteakiben bu köylü, sokakta zincire vurulmuş ve halkın aşağılamasına maruz bırakılmış.⁹

Dahası pek çok Katolik gelenek; yüksek altarlara, yan altarlara, aziz tasvirlerinin ve fresklerinin çoğunun olduğu gibi kalmasına izin veren Lutherci Kilise içinde yitip gitmeye direndi. Meslek yaşamlarına pekâlâ Katolik papaz olarak başlamış olabilecek pek çok taşra rahibi, komünyon şarabını ve ekmeğini törende havaya kaldırmayı sürdürürken cemaat de Katolik âdetine göre diz çöküyordu. Keza, aynı rahipler sık sık Katolik geleneğine uyuyor, arta kalan komünyon şarabını ve ekmeğini tüketiyor, boş kadehi ve tabağı cemaate gösteriyorlardı. Kimi ruhban, yeni düzene tam uyum göstermekte nasıl zorlanmışsa, cemaat üyelerinin de pek çoğu güçlük çekmiştir. Reform öncesindeki gibi, kırsalda Paskalya döneminde yiyeceklerin ve tohumluk tahılın kutsanmasına dönük halk talebi hâlâ güçlüyken, rağbet gören mabetlere ziyaretler azalmaksızın devam ediyordu. Dolayısıyla Zealand eyaletinde Teslise adanmış Egede'deki mabetler, ayrıca Bistrup'taki mabet, 1560'lar boyunca kalabalıkları cezbetmeyi sürdürdü. Bu mabetlere yüksek meblağlar bağışlanıyordu. Bunların kapanması aleyhine yerel dire-

⁸ A. Riising ve M. Seidelin, *Biskop Hans Mik k elsens dagbøger 1626-1641* (Odense, 1991), s. 42.

⁹ A.g.e., s. 20, 48.

nişin saiki hem ekonomik hem dinîydi; çünkü o para yerel kilise, rahipler ve yoksullar tarafından bölüşülüyordu.¹⁰ Danimarka'da kutsal ayazmaları ziyaret, Reformasyondan sonra bilhassa önem kazandı. Lutherci ruhban bunlara müsamaha ediyordu. Bunun sebebi en azından, Reformasyon teolojisinde Yaratılışa verilen ayrıcalıklı konumdu, fakat halk inançları için dışavurum noktalarının da gerekli olduğunu muhtemelen fark etmişlerdir. Öyle ki bu ayazmalar, eskiden kabul gören, şimdi ise Katolik batıl inancın dışavurumu sayılan başka mucizevi şifa mecralarının yitirilmesini telafi ediyordu.¹¹

III. Christian'ın iç savaştaki zaferinin ardından, 1536'dan itibaren Danimarka'da hüküm süren uzun barış ve dinginlik dönemi Protestan kilisesinin işine yaradı; Almanya'daki çoğu bölgesel Lutherci kilisenin imreneceği koşullar yarattı. Lutherci kilisenin on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında Danimarka'da nasıl işlev gördüğüne ilişkin yerel ve ayrıntılı araştırmaların yokluğuna rağmen, Danimarka Reformasyonunun, resmen başlamasının ardından birkaç nesilde başarı kazandığını gönül rahatlığıyla varsayabiliriz, her ne kadar genel halkın dindarlığı, yeni kilise önderlerinin umduğu kadar ateşli ve kendiliğinden olmasa da.

Norveç

III. Christian'ın 1537'de oldu bittiye getirip Reformasyonu ülkeye sokmasından önce, evanjelik hareketin halk nezdinde ya çok az etkisi olmasının ya da hiç etkide bulunmamasının sebebi, Danimarka'ya kıyasla bile, erken modern çağda Norveç'in ezici kırsal karakteri olabilir. Bu tarihten önce evanjelik vaizlerin faal görüldüğü yegâne yer, Bergen'di. Alman Hansa Birliği'nin buraya damgasını vurması tesadüf değildir. Norveç'e evanjelik mesajı taşıyan ilk kişiler hiç şüphesiz, yerleşik Almanlara cazip gelen gezgin Alman vaizlerdi.

Danimarka Kilise Nizamı, Norveç Reformasyonu için nelerin gerekli olduğunu sıralayan ayrı bir fasıl içeriyordu. Kralın, Norveç piskoposluk bölgelerine en kısa sürede yeni başmüfettişler ataması bekleniyordu. Başmüfettişler de tüm kilise cemaatlerine düzgün evanjelik rahiplerin (yeni Kilise Nizamına itaat etmeye gönüllü rahiplerin) girmesini sağlamalıydı. Daha önemlisi, III. Christian'ın Norveç'i şahsen ziyaret etmesi ve yeni başmüfettişlerle birlikte Lutherci Kilise Nizamının özellikle Norveç koşullarına

¹⁰ Bkz. Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Århundrede* (Kopenhag, 1969).

¹¹ J. C. V. Johansen, "Holy Springs and Protestantism in Early Modern Denmark: A Medical Rationale for a Religious Practice," *Medical History* 41 (1997), s. 59-69.

uygun şekilde yürürlüğe girmesine nezaret etmesi gerektiği açıkça beyan ediliyordu. Kralın yönetimi ve Reformasyon aleyhine faal muhalefet düşünüldüğünde (bunun en büyük yandaşı, Norveç'in son Katolik başpiskoposu Olav Engelbriktsson'du); III. Christian'ın Norveç için kaygıları gayet yerindeymiş gibi görünüyör.

Bununla birlikte uygulamalar bağlamında pek bir iş başırlamadı. Norveç, kendi kilise nizamına 1607'ye dek kavuşamadı. O tarihe kadar Danimarka Nizamına uydu. III. Christian ülkeyi ziyaret edecek vakit bulamadı, üstelik Norveç başmüfettişlikleri ve piskoposlukları için uygun, istekli adaylar bulmanın güç olduğu görüldü. Bergen'e başmüfettiş atanan Geble Pederssøn'un dışında, öbür makamların çoğu yıllar boyunca sahipsiz kaldı. Oslo ve Hamar başrahipliklerinin birleşmesi olayında yönetim, alışılmadık bir adım atıp Oslo'nun eski Katolik Piskoposu Hans Reff'i, görevden alınmasının sadece dört yıl ardından, 1541'de tekrar atadı.

Kopenhag yönetimi, Katolikliğin Norveç'teki gücünü ve yönetimin yarattığı deneyimsiz Lutherci kilisenin sınırlamalarını açıkça biliyordu. Bergen'in kraliyet yöneticisi Esge Bille'ye talimatları, bu kişinin, halkta huzursuzluk ve kargaşa yaratmaktan sakınmak için Katolik rahiplerin yerine yeni evanjelik vaizler atama peşine düşmektense, o rahiplerin yerinde kalmasına sessizce izin verdiğini düşündürüyor. Yönetimin, uygun evanjelik başmüfettişler bulma güçlüğü düşünüldüğünde, Norveç idaresinin, evanjelik rahipler atama ihtimali aslında düşük olsa gerek. On altıncı yüzyıl boyunca Norveç'te Katolikliğin gücü göz önünde bulundurulursa, İskandinavya'da Karşı-Reformasyonu başlatma girişimlerini tasarlayan Cizvitin, Norveçli Lauretius Nicolai olması şaşırtıcı değildir. Aslında, Braunsberg'teki Cizvit kolejine devam etmiş olan İskandinavların çoğunluğu Norveçliydi.

Norveç'e bir Luthercilik biçiminin başarıyla girişi, ikinci nesil başmüfettişlerin/piskoposların atanmasına dek gerçekleşmedi. Seleflerinin aksine hepsi Danimarka kökenliydi. O dönemde Kopenhag yönetimi açıkçası milliyet meselesini göz ardı edip daha güçlü Lutherci reformu tercih edecek kadar özgüvenli hissetmiş olsa gerek. 1548'den 1580'e dek Oslo ve Hamar Piskoposu olarak hizmet eden Frants Berg, Norveç'teki yeni Lutherci kilisenin mali tabanını iyileştirerek yolu açarken, ruhbanın eğitim standartlarını da yükseltmeye yardım etti. 1577'de Bergen'de Geble Pederssøn'un yerini alan Jens Skjelderup, ruhbanın eğitiminin düzeltilmesine önemli katkıda bulundu, ayrıca ülkeyi geleneksel Katolik ayinlerinden kurtarmak için kayda değer gayret sarf etti. Nitekim şehrin kiliselerinden aziz tasvirlerinin kaldırılması girişiminde bulunduğu, Bergen'deki sivil idareyle çatıştı.

Lutherci piskoposların ikinci nesli içinde açık ara en etkili, Skjelderup'un damadı Jørgen Ericksson'du. 1571'de Stavanger Piskoposu seçildi. Ericksson, kendi piskoposluk bölgesinde yorulmak bilmeksizin yaptığı teftiş ziyaretleri ve topladığı sinodlar sayesinde, ruhbanın eğitim profilinin ve sıradan halkın evanjelik farkındalığının yükselmesine epey katkıda bulundu. Ericksson'un önemini, çağdaşlarının ona "Norveçli Luther" demesi gayet güzel bir şekilde ifade ediyor. Bir Norveç Kilise Nizamının olmayışı, yeni Lutherci piskoposların ve rahiplerin işini hiç şüphesiz aksatıyordu. Bu Nizamın yetmiş yıl sonra çıkması, Norveç Reformasyonunun, Danimarka'daki muadilinden ne kadar geri kaldığının göstergesi sayılabilir. 1537'de evanjelik davaya halkın neredeyse hiç destek vermemesini telafi etmek açıkçası birkaç nesil sürecekti.

İsveç

İsveç'te Reformasyon (bu krallığın parçası olan Finlandiya'da da), haddinden uzun sürmüş bir meseledir. Pek çok nüfuzlu Almanın oturduğu Stockholm'ün dışında, on altıncı yüzyılın ortasına dek yaygın halk desteğinden mahrum kaldı. Almanya'da ve Danimarka'da Katolik kilisesini içine çeken manevi krizin, İsveç'e uğramadığı görülüyor. Kıta Avrupasındaki gibi genel olarak manastır tarikatlarına, özelde ise dilenci keşiş tarikatlarına düşmanlığın arttığı bilhassa açıktır, ama kilise cemaati düzeyinde sıradan halkın Katolik kilisesine verdiği destek hâlâ güçlüydü. Bunun sebebi, İsveç ile Finlandiya'da Katolik kilisesinin ademimerkeziyetçi niteliğiyle hiç şüphesiz yakından alakalıdır. Bu topraklarda yerel kiliseler kayda değer oranda bağımsızdı, kilise cemaati seviyesinde sıradan halk işe –özellikle mali işlere– belirgin bir şekilde dahil oluyordu.

Dolayısıyla Reformasyon, hükümdarın inisiyatifine bel bağlıyordu. 1523'te İsveç tahtına el koyan Gustav Vasa, asla samimi bir Protestan olmamış, sadece ortalığı karıştırmaya çalışmıştır. Kral, bir yandan tahtın elde edeceği bariz siyasi ve ekonomik faydalardan ötürü İsveç kilisesinin reformunu tetiklemeye özeniyordu; ama diğer yandan, hakiki Protestan imanına sahip olmaması, hanedan meşruiyetinden yoksun olmasıyla birleşince, İsveç'te Reformasyonun, onun ölümünün epey sonrasına dek itikadi bir zemin bulamaması sonucunu doğurdu. Bu yüzden İsveç, 1571'e dek Protestan Kilise Nizamını benimsemedi, ayrıca 1593 Uppsala Meclisine dek Luthercilik itikatına geçmedi. 1527 ile 1543 arasında Gustav Vasa'nın karşısına çıkan onca toplumsal, ekonomik ve dinî isyan da Vasa'nın davasına zarar verdi.

Danimarka'dan özgürlüğünü kazanma savaşının maliyeti, Gustav Vasa'nın en baştan itibaren kilise işlerine kayda değer ilgi göstermesini getirdi. Faydası açısından kilise, Gustav Vasa'nın, Alman Hansa Birliği'ndeki finansörlerine ödemesi gereken paranın en olası kaynağıydı. Dahası İsveç'te Katolik kilisesi önder kıtlığı çekiyordu, çünkü çoğu piskopos makamı boştu. Uppsala Başpiskoposu dahil piskoposların çoğunluğu, terfilerini II. Christian'a borçluydu, bu nedenle ülkeden kaçmışlardı. Gustav, bunların yerine gelenlerin, Katolik kilisesinden ziyade kendine sadık olmasını sağladı. Gustav Vasa'nın tahta çıkışının ertesinde seçilmiş tüm piskoposlar arasında yalnızca Peder Månsson papalıktan onay alabildi.

En başta Gustav Vasa, yarı bağımsız bir İsveç kilisesi kurma tutkusunu papalık sarayının da paylaşmasını ummuş gibi görünüyor; fakat 1524'e gelindiğinde bu planlardan vazgeçmişti ve ülkede emekleme aşamasında olan evanjelik hareketi alenen teşvik ediyordu. Önde gelen iki evanjelik, Strängnäs Başdiyakozu Laurentius Andreae ve yine Strängnäs'ten teolog Olaus Petri, yüksek mevkilere terfi ettirildiler. Andreae kraliyet şansölyesi yapıldı, Petri ise Stockholm şehrinde önemli bir makama getirildi, kaptip ve papaz olarak atandı. 1530'ların ilk yarısına kadar kralın kanatları altında evanjelik harekete onlar önderlik edecekti. Gustav, ilave reform konusunda o dönemde emin değilmiş gibi görünüyor. En başta reformculara, istedikleri desteği tamamen verdi, matbaalara erişimlerini sağladı, Linköping Piskoposu ve Katolik hizbinin önderi Hans Brask'ın kurup finansmanını üstlendiği matbaayı ise kapattı. Melchior Hoffman'ın Ocak 1527'de Stockholm'den kovulması, o zamana değin İsveç'te evanjelik hareketin karşılaştığı tek aksaklıktı; fakat 1529 yazına gelindiğinde, kral Reformasyona doğru ilerleyişi askıya almaya karar verdi.

Västerås parlamentosu (Riksdag) 1527'de Katolik kilisesinin ekonomik ve siyasi gücünü parçalara ayırmayı başarmasına rağmen, o sene Gustav Vasa ilk ciddi köylü isyanıyla karşılaştı (Daljunkeren isyanı denen başkaldırı). Bu olay, krala, ülkenin değişken toplumsal ve ekonomik durumunu hatırlatmaya yaradı; başkaldırının sebebi büyük oranda, ülkeyi II. Christian'dan kurtarma savaşının masrafları yüzünden kraliyet vergisinin artırılmasıydı. Fakat isyanı körükleyen, yeni Protestan öğretilerden duyulan dinî hoşnutsuzluktu.

1529'da Örebro'da toplanan ulusal sinodun, gerek çoğunlukla Katolik olan köylüleri, gerekse Stockholm'ün evanjelik şehirliilerini tatmin edecek bir kilise uzlaşmasına varamamış olması, Stockholm'de çalkantı yaratmakla kalmadı, Nisan'da güneybatı İsveç'te çok daha tehlikeli bir köylü isyanına yol açtı. Bu sefer evanjelizm karşıtı sesler eskisine kıyasla çok daha güçlüydü. İsyanın önderliğini yerel soylular üstlenmişti. Gustav

Vasa yalnızca dinde statükoyu korumayı vadederek ve çoktan yürürlüğe girmiş reformlarla arasına mesafe koyarak tehlikeyi kontrol altına almayı başardı. Bunun sonucunda Laurentius Andreae ve Olaus Petri artık kralın gözdesi olmaktan çıktılar. Andreae 1531'de şansölye makamını kaybederken, Petri ancak iki yıl sonra görevden alındı (başta Andreae'nın yerine geçmişti).

Gustav Vasa'nın eylemlerinin yegâne saiki, kendi ülkesinde evanjelik hareketin yarattığı toplumsal ve dinî huzursuzluk olmayabilir. Almanya'daki evanjelik hareketin kısmen sergilediği sosyal-radikal eğilimler yüzünden telaşa kapılmış olabilir; ayrıca Danimarka'da I. Frederik'in ölümünün ardından ortaya çıkan Katolik tepki de şüphelerini artırmış olabilir. Sebepleri ne olursa olsun, İsveç'te Reformasyon 1536'ya dek rafa kaldırıldı. O tarihte muzaffer III. Christian, Danimarka kilisesini, bölgesel Lutherci kiliseye dönüştürdü. Aynı sene başka bir ulusal sinodun, İsveç Kilisesi Nizamında ve ritüellerinde büyük değişiklikler yapması önemlidir. Fakat kilise ile devlet arasında büyüyen ihtilafı çözüme kavuşturamadı. Olaus Petri ile Laurentius Andreae'nın önderlik ettiği İsveçli reformcular, sivil otoriteden mümkün mertebe bağımsız bir Lutherci bölgesel kilise isterken, Gustav Vasa, kilisenin, kraliyetin sıkı denetimi altına alınması peşindeydi. Bu tartışma, on yedinci yüzyılda da İsveç kilise siyasetini meşgul edecekti.

Köylüler arasında protestolar devam ediyordu, ayrıca kralın kanaatine göre reformcular, seküler otoriteye itaati vaaz etmeye gönülsüzdü; bu durum, Gustav Vasa'yı, ilave bir eylemin gerekli olduğuna ikna etti. Gustav Vasa, Aralık 1539'da Örebro'da toplanan parlamento esnasında nihayet İsveç kilisesi üzerinde tam bir denetim kurdu. Bu işe girişmesini, sayısı artan Alman danışmanlar teşvik etti, özellikle danışmanı Conrad von Pyhy ve Wittenberg eğitilmiş teolog Georg Norman. Piskoposluk sistemine koşut yeni bir kilise örgütlenmesi getirildi. Dolayısıyla 1540'ta İsveç kilisesi nihayet prens Reformasyonuna denk bir deneyim yaşadı; gerçi sadece kilise idaresinde reform yapıldı. Fakat bu değişikliklerin çoğunluğu kısa ömürlü olacaktı. Ne var ki, 1542'de, kilisedeki değişikliklerden duyulan hoşnutsuzluk kadar ekonomik şikayetlerden ötürü de yeni bir köylü isyanı çıktı (gerçi Georg Norman'ın teftiş ziyaretleri özellikle yakınma konusuydu) ve yeniliklerin çoğunun 1545'ten önce ortadan kaldırılmasına yol açtı. Gustav Vasa 1560'taki ölümüne dek İsveç kilisesinin denetimini sımsıkı elinde tuttu. Fakat yeni yarı-evanjelik kilisenin sağlam bir doktrin zemininden mahrum olması, sonraki onyıllarda haddinden uzun süren ciddi güçlükler neden olacaktı.

Gustav Vasa, üç oğlundan ikisine, Erik ve Karl'a, Dionysius Beurrus ve Jan van Herboville isminde Kalvinci öğretmenler tutmuştu. Doğu Friesland'dan gelen pek çok Kalvinci mülteciyle birlikte, XIV. Erik'in saltanatının ilk yıllarında İsveç'te Kalvinciliği bilfiil teşvik etmeye giriştiler. 1565'te başpiskopos Laurentius Petri'nin Kalvinci görüşe amansız saldırısı sonucu tüm bu girişimler suya düştü. Petri, Erik'i, babasının uyguladığı, zulüm gören Kalvincileri İsveç'te yerleşmeye davet etme siyasetini terk etmeye zorlarken, aynı zamanda krallıkta Kalvinci kışkırtmaların yasaklanmasını sağladı.¹²

III. Johan 1568'de tahttan inen kardeşinin yerine geçtiğinde, İsveç kilisesinin doktrin temelinden yoksun oluşunun potansiyel tehlikeleri bir kez daha göz önüne serildi. Bu sefer başlıca tehlike Katolik Karşı-Reformasyonundan geliyordu. İsveç nihayet 1571'de Protestan Kilise Nizamına kavuşmasına rağmen, 1570'lerin ikinci yarısında Cizvitlerin misyonerlik çabaları için bereketli bir toprak olacaktı.

Katolik Leh prenses Katarina'yla evlenmiş olan III. Johan, Karşı-Reformasyon kilisesinin görkemine kapıldı. Teolojik görüşleri, barışsever fikirlerle sahip Katolik din adamı Georg Casander'in yazılarından fazlasıyla etkilendi; bu, kralın Kilise Nizamına eklediği yasalardan (1575 tarihli *Nova Ordinantia*) belli oluyor. İsveç kilisesinin Katolik saflarına kısa süre içinde dönmesi beklentisi, önde gelen Leh Cizvit Warzewicki tarafından olumlu yorumlandı. Warzewicki, 1574'ten beri Kraliçe Katarina'ya manevi rehberlik yapıyordu. Onun raporları, Papa XIII. Gregorius'u, Norveçli Cizvit Laurentius Nicolai'yi ("Klosterlasse") 1576'da İsveç'e göndermeye teşvik etti. Bu kişi, papalık sarayının gizli ajanı olarak çalıştı ve III. Johan'ı derhal etkisi altına aldı. Kral, Stockholm'de eski Fransisken manastırında bir teoloji okulu açmasına izin verdi. Uppsala Üniversitesi 1516'da kapatıldığından beri eğitim İsveç'te içler acısı durumdaydı. XIV. Erik ile III. Johan'ın üniversiteyi canlandırma girişimlerine rağmen, ülkede rahiplerin doğru düzgün eğitim alabileceği bir okul yoktu.

Bu esnada Johan'ın Papa XIII. Gregorius'a resmî elçi göndermesi, papayı, Cizvit tarikatının eski genel katibi Antonio Possevino'yu İsveç'e göndermeye teşvik etti. Possevino'nun 1577'de İsveç'e varmasıyla ve o sene Johan'ın yeni, daha Katolik bir litürji yürürlüğe sokmasıyla birlikte (kapağından ötürü Kırmızı Kitap adıyla tanınır), Katolik misyonerlik çabaları meyve vermeye başladı, özellikle de İsveç aristokrasisi içinde. Fakat İsveç'te kilise görevlilerinin çoğunluğu yeni litürjiye şiddetle karşı

¹² Bkz. S. Kjölleström, *Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV* (Lund, 1935), ve O. P. Grell "Exile and Tolerance," O. P. Grell ve Bob Scribner (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996) içinde, s. 164-81.

çıkıyordu. 1578'de Laurentius Nicolai, Cizvit olduğunu açıklayınca, ülkeyi yeniden Katolikleştirmeye çalışan papalık komplosu korkuları pekişti. Ertesi yıl o korku, İsveçli Protestanlar arasında telaşa dönüştü, çünkü Possevino (bu sefer tam ruhban kılığıyla Roma'dan geri dönmüştü), Katolik papazlara, sahte kılıklarından kurtulmayı emretti. Bunun ardından gelen Katolik karşıtı tepkilerde şiddete başvuruldu (Stockholm'deki isyanlar dahil), Possevino ve Laurentius Nicolai, kraliyet desteğini yitirdiler, İsveç'ten zorla çıkarıldılar. Bir avuç Katolik papaza, Kraliçenin yanında kalma izni verildi, fakat Katarina'nın öldüğü 1583'e gelindiğinde, İsveç kilisesine yönelik Karşı-Reformasyon tehdidi gerilemişti.¹³

Cizvitlerin İsveç'e sızma girişimi olsa olsa Johan'ın oğlu Katolik Kral Sigismund'un saltanatının kuyusunu kazmaya hizmet etti. Tahtta sadece altı yıl kaldıktan sonra 1598'de tacını kaybetti. Bu yıllarda, yüksek kilisenin Johan ile Sigismund'un gizli Katolik politikalarının Protestan muhalifleri, Johan'ın kardeşi Dük Karl'ın korumasından ve desteğinden yararlandı. 1590'larda İsveç kilisesinin önde gelen Lutherci teologlarının bazıları onun düklüğünün güvenli limanında ortaya çıktı. Kalvinciliğe güçlü ilgi duyan Karl, yeğeni Sigismund'un ardından tahta çıktı, ama kilise işlerinin denetimi konusunda kilise ile devlet arasında süregiden kavgayı çözüme kavuşturamadı. Zulme uğradıkları yıllarda koruduğu ve çoğunlukla Lutherci olan din adamlarının şimdi Karl'ın aleyhine dönmüş olması ironiktir; kralı, dine aykırı görüşler taşımakla suçlarken, kilisenin bağımsızlığını savunuyorlardı. Öte yandan Karl, kilise üzerinde kraliyet egemenliği kurmak için elinden geleni yaptı, fakat 1611'de ölene dek Lutherci piskoposlar onun yol açabileceği hasarı engellemeyi başardı.

Dolayısıyla İsveç Reformasyonu, İskandinav Reformasyonları içinde en yavaş, doktrin açısından en dayanıksız olacaktı. Başta, halk desteğinden mahrum olmakla kalmadı, İskandinav ülkelerindeki en büyük muhalefetle, özellikle köylü nüfusun muhalefetiyle de karşılaştı. Baştan itibaren Gustav Vasa'nın ağırlıkla siyasi ve ekonomik hesaplarına alet oldu. Evanjelik Kilise Nizamı nihayet 1571'de çıkana dek ülkenin kırk yıl beklemesi ve bu dönemde gayet belirsiz bir durumda kalması yüzünden, geçmiş onyılların evanjelik başarıları pekişmedi. Dahası Gustav Vasa'nın oğullarının yerleşik dine aykırı görüşleri yüzünden, teolojik istikrar için 1593 Uppsala Meclisine kadar beklenmesi gerekti. Bu durum, İsveç kilisesinin on altıncı yüzyıl boyunca savunmada kalmasına yol açtı. Bir tür

¹³ Bkz. O. Garstein, *Rome and the Counter Reformation in Scandinavia* (c. 1, Oslo 1963; c. 2, Kopenhag 1980; c. 3 ve 4, Leiden 1992).

Katolik Hristiyanlıkta devamlılığı, piskoposların otoritesini ve sakramentlerin önemini savunan hareket –çn.

yerleşik Lutherci inancı coşkuyla savunurken, aynı anda kraliyetin tecavüzlerine karşı kiliseyi koruma peşindeydi.

İlave Okuma Listesi

İskandinav Reformasyonu ile ilgili en iyi çalışma şudur: O. P. Grell (ed.), *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform* (Cambridge, 1995), on yedinci yüzyılın ortasına dek Kuzey ülkelerindeki olayları kapsıyor. Bu çalışmaya dahil edilmemiş olan İzlanda Reformasyonu için, *Cambridge History of Scandinavia* (Cambridge, 1999) kitabının yayımlanacak ikinci cildindeki makaleme bakınız. Fakat İskandinav Reformasyonunu ele alan yetkin ve ayrıntılı bir çalışma henüz yayımlanmadı.

İskandinav hakkında yakın tarihli iki makalem şu kitaplardadır: A. Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992), ve Bob Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994); bu makaleler, mevcut incelemeye takviye bakış açıları ve ayrıntılar ekliyor. Almanca ve İngilizce yayımlanmış ayrıntılı çalışmalar: L. Grane ve K. Hørby (ed.), *The Danish Reformation against Its International Background* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 46; Göttingen, 1990), Dan Reformasyonu için hümanizmin, prenslerin, öğrenimin, eğitimin, halk algısının, kilise disiplininin ve şehirlerin önemi konusunda ilginç bakış açıları sunuyor. Buna, benim makalem de eklenebilir: "The City of Malmö and the Danish Reformation," *Archiv für Reformationsgeschichte* 79 (1988), s. 311-39.

Reformasyonun İskandinav'da sağlık hizmetleri ve yoksullara yardım üzerine etkileri şu eserde ele alınıyor. E. I. Kouri, E. Ladewig Petersen ve T. Riis, şu kitapta: O. P. Grell ve A. Cunningham (ed.), *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500-1700* (Londra, 1997). Çok rağbet gören, İskandinav Reformasyonunda toplumsal cinsiyet ve kadınların rolü konularındaki iki makaleyi G. Jacobsen yayımlamıştır: "Nordic Women and the Reformation," S. Marshall (ed.), *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Private and Public Worlds* (Bloomington, IN, 1989) içinde, ve "The Reformation of the Women II: A Response from a Northern Perspective," H. R. Guggisberg ve G. G. Krodel (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Sonderland Archiv für Reformationsgeschichte; Gütersloh 1993) içinde. Başlıklarına rağmen, bu makaleler neredeyse sadece Danimarka'yı işliyor.

İtalya

Bruce Gordon

Reformasyonu, on altıncı yüzyıl kuzey Avrupa olayları çizgisinde değerlendirirsek, İtalya'da benzer bir gelişmeyi boş yere ararız. Önde gelen bir tarihçi kısa süre önce, İtalyan Reformasyonunun "gerçekleşmemiş bir olay" olduğunu ilan etti. Gerçekten de burada tek bir şehir, kasaba ya da devlet bile Reformasyonu benimsemedi. Fakat yarımada, on altıncı yüzyılın dinî çalkantılarından tamamen yalıtılmış değildi; Protestan düşüncesi Alplerin güneyine inip kendini kucaklayan bir kitle buldu. Fakat kuzeyli reformcuların ana düşünceleri, çeşitli dinî inanç biçimlerinin ve geleneklerinin birlikte dokunduğu incelikli kumaşta ipliklerden sadece biriydi.

Luther'in, Zwingli'nin, (ileride) Calvin'in gözünde Hakiki Kilise görünmez ve ezeldir, ama Reformasyon, İsa'nın Bedeninin dış tezahürüyle, yani cemaat kilisesiyle ilgiliydi. Bu, ister imparatorluğun elektör prensleri olsun, ister imparatorluk şehirlerinin idarecileri olsun, seküler otoritelerin suç ortaklığını ve göz yummasını gerektirmekle kalmadı, aynı zamanda imanlı prens ve idareci gibi kalıcı kavramların oluşmasına da yol açtı. Protestanlık kuzeyde seküler otoriteyle alelacele barış yaptı. Bu barışın, hareketin bütünü için muazzam sonuçları olacaktı. Protestanlık, iyi Hristiyanların aynı zamanda iyi yurttaş olduğunu ilan ederek, görünür işleri onaylamakla kalmamış, ana ilkeleri *sola fide* ve *sola scriptura* üzerinde şüphe de uyandırmıştı. Protestanlığı eleştirenler bunu daima dile getirmiştir. Söz konusu iki ilke de Ruh'un eseridir, ama siyasi efendilerinin hizmetindeki Protestan din adamlarının kaleme aldığı geniş kilise talimatnamesi yelpazesinin dayattığı kısıtlamalar vasıtasıyla sonuçta ehlileştirildiler. Mesele daha derine uzanıyordu: Devletin fani kaygılarından muaf dizginsiz bir dine kendini adanmış "ruhçuların" saldırılarına direnen Protestan reformcular böylece, doktrin ve gelenek meselelerinde eski Katolik görüşlere minnet borçlarının büyüklüğünü ifşa etmiş oldu. Zwingli, durum gerektirdiğinde ortaçağın skolastik yazarlarına (Duns Scotus'a başvururdu) isteyerek atıfta bulunan yegâne Protestan reformcu değildi. Caspar Schwenkfeld ya da Melchior Hoffman gibi dinin ve

dünyevi otoritenin uzlaşmasına direnen kişiler çabucak azınlıkta kaldı, köktenci ya da ruhçu sıfatıyla yaftalandılar.

Protestan mesajının hem güçlü yanı hem de önündeki en büyük engel olan, ruh ile dünya arası gerilim, İtalya'da da bir hayli hissediliyordu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında papalık saraylarının nefes kesen görkemi, makam ve mevkilerin alınıp satıldığını, yakınların kayırıldığını gözlerden saklamıyordu bile. Girolamo Savonarola'nın Duomo'daki öfkeli vaazları fırtına bulutları yaratırken, Medici Floransası, asabi görkemi ni sergiliyordu. Michelangelo'nun yaşlılığında, kulaklarını kapattığında hâlâ Savonarola'nın sözlerini işittiğini söylemesi ünlüdür. On altıncı yüzyılın başlarında İtalyan din âlemindeki tezatlıkları, 1494'teki Fransız istilasının ardından yarımadanın başına bela kesilen yıkıcı savaşlar yarattı. İtalya, birbirine rakip akbabaların parçalara ayırdığı cesetti. 1527'de Roma'nın yağmalanmasıyla, kemiklerindeki et tamamen sıyrılmış oldu. 1494-1530 arasında İtalya'da hüküm süren yaklaşık kırk yıllık kaos döneminde (o sene İmparator V. Karl, Papa VII. Clemens'le barış yaptı), halkın dinî yaşamında Deccal ve Mahşer Günüyle ilgili kehanetler ağır basıyordu. Gezgin vaizler, din adamları ve kadınları, ozanlar, ayrıca nizami ruhban, doğa olaylarını, felaket ve ceza âlâmetleri olarak yorumluyordu. Her şeyin ötesinde, ucube çocukların doğması, Tanrı'nın hoşnutsuzluğunun göstergesi kabul ediliyordu.¹ Savonarola'nın sözleri ilham vermeye devam ederken, eğitilmiş seçkinler arasında nice ses, reform talebiyle yükseliyordu. Hümanist kültür, kiliseyi kadim köklerine döndürmeye kendini adanmış, cehaletle ve batıl inançla savaşmak için Rönesansın eğitsel ve düşünsel ilerlemelerinden faydalanmaya kararlı bir nesil yarattı. İtalya'da kilisenin hastalıkları, Avrupa'nın başka köşesindeki hastalıkları yansıtırken, İtalyan Rönesans kültürünün çöküşünün yol açtığı koşullar kendine özgüydü.

Her ne kadar Protestan düşüncesi İtalya'ya Reformasyonun ilk yıllarında ulaşmışsa da, 1540'lardan önce İtalyan "Protestanlığından" bahsedemeyiz. 1530'larda ve 1540'larda evanjelik düşüncenin başlıca yandaşları, Katolik kilisesi bünyesinde kök saldı. Bernardino Ochino, Kapuçinlerin başkanıydı; Juan de Valdés, Cuenca piskoposluk bölgesinde *beneficium* sahibiydi ve Peter Martyr Vermigli, Laterano kilise heyetinin üyesiydi. Bu adamların hamileri, Roma hiyerarşisinin kıdemli üyeleri idi. Her ne kadar "evanjelik" terimi on altıncı yüzyıl İtalyan din tarihi çalışmalarında çokça tartışılmış olsa da, Trento Konsili'nden önceki dönemde çiçeklenmiş ve dogmacı olmayan esnek düşüncüyü betimlerken bu terimi kullanacağız.

¹ Şu önemli kitaba bkz. Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, İngilizceye çeviren Lydia G. Cochrane (Princeton, 1990).

İtalya'da Reformasyonun geleneksel tarihyazımı, 1542 yılını, evanjelik hareketin sonunun işareti olarak vurgular. Bernardo Ochino'nun İtalya'dan ayrıldığı (dönemin en sarsıcı olayıydı), Peter Martyr Vermigli'nin (piskoposluk için olası aday sayılıyordu) ülkeyi terk ettiği, Roma Enkizisyonu'nun kurulduğu ve Kardinal Contarini'nin öldüğü yıl hiç şüphesiz kayda değerdir. Fakat ileride göreceğimiz üzere, İtalya'da Reformasyon 1542'den sonraki dönemde kamusal bir olaya dönüştü. Silvana Seidel Menchi kısa süre önce olayların zaman dizinini ortaya koymuştur; Reformasyonun dayanıklılığını göz önüne sermekle kalmıyor, esnekliğini de gösteriyor. Reformasyonu dört evreye ayırıyor: 1518-1542, "teolojide silahlanma çağrısı;" 1542-1555, "kendiliğinden yayılma;" 1555-1571, "baskılama;" 1571-1588 "yok oluş."² Enkizisyon, 1559'a gelindiğinde evanjeliklere ciddi baskı uyguluyordu; "zındıklık" içeren kitaplar barındırmak suçtu, üstelik Enkizisyon, heteredoks inançlar taşıdığı düşünülen grupların her geçen gün biraz daha içine sızıyordu.

İtalya'da Matbaa ve Reformasyon

Kuzey Reformasyonunun fikirleri, erken bir aşamada İtalya'ya girmeye başladı. Zürih'in reformcusu Huldrych Zwingli, 1525'te *Hakiki ve Sahte Din Üzerine* adlı eserinin önsözünde, İtalya'daki ve Fransa'daki din kardeşlerinin, kendisinden, bir Hristiyan doktrini özeti kaleme almasını rica ettiğini yazmıştır. Kanıtlar bölük pörçüktür, ama Napoli'de Peter Martyr gibi insanların, kuzeye kaçmadan önce Zwingli'nin eserlerini İtalya'da okudukları söylenir. İsviçre'nin Chur şehrinde reformcu Johannes Commander, İtalya'da evanjelizm sempatizanlarının kendisinden, kuzeyli reformcuların eserlerini tedarik etmesini istediklerini anlatmıştır. Keza, Luther'in ilk eserleri Venedik'te 1518'de yayımlandı. En başta bu kitapları genelde aristokratlar okudu. Venedik'in İtalya içindeki eşsiz yeri, sıradışı bir din ortamının gelişmesini mümkün kıldı. Var olan fikirler girdabına, kuzeyli Protestanların metinleri de eklendi. Geleneksel doktrin aleyhinde ifade edilen dinî şüphe geleneği mevcuttu; papalık ve kilise hiyerarşisi aleyhine eleştirilerle dolu olan Luther'in eserleri burada sıcak karşılandı. Venedik Enkizisyonundan elde edilen kanıtlar, 1520'lerde ve 1530'larda hiç kimsenin Lutherci beyanlarda bulunmakla suçlanmadığını düşündürüyor. Fransiskanların elinde olan Engizisyon, 1540'lara dek sıradan halkın dinî tutumlarını hedef almayacaktı. Bu noktadan önce Enkizisyon ancak miskin ruhbana karşı faaldi.

² Silvana Seidel Menchi, "Italy," Bob Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994) içinde, s. 181-201.

Protestanlıkla ilgili kuzeyden gelen kitaplara erişim sayesinde 1530'larda evanjelik fikirler İtalya'da tutunabildi. Luther 1518'de aforoz edildikten sonra, açıkça Protestan olan hiçbir kitap İtalya'da basılmadı, dolayısıyla Rozzo ile Seidel Menchi'nin gösterdikleri üzere, İtalya'da evanjelik dinî literatürün yayımlanması, gizli kapaklı cereyan etti.³ Bu literatürü tespit etmeyi güçleştiren unsur, Protestan reformcuların eserlerinin yanı sıra, kuzeyden gelen fikirlerin hepsini olmasa da belirli bir kısmını kucaklayan bir reform literatürünün sürekli akışının olmasıydı. Her ne kadar ülke içinde düzensiz aralıklarla matbaa faaliyeti görülüyorduyse da, İtalya'da tedavülde olan çoğu Protestan literatür, ülke dışından getirilmişti. Örtülü Protestan matbaa faaliyetinin ilk işaretleri Venedik'teydi. 1525'te burada bir diyalog derlemesi basıldı (Luther'in de iki diyalogunu içeriyordu). Protestan metinler 1530-1560 arası dönemde düzenli basılmadı. En faal dönem 1540 ile 1550 arasındaydı, yani Regensburg Görüşmelerinin yapıldığı ve evanjelik davaya halk desteğinin arttığı dönem. Enkizisyonun gayretinin yanı sıra 1559 tarihli ilk Roma Yasaklı Kitaplar Listesinin boy göstermesiyle birlikte üretim 1560'ta sona erdi.

Silvana Seidel Menchi, Erasmus'un eserlerinin, Protestan literatürüne zemin hazırladığını göstermiştir. Erasmus, 1520 ile 1530 arasında İtalya'da yaygınlıkla okunuyordu.⁴ Felemenk hümanistin eserlerini yalnızca entelektüel seçkinler değil, okuryazar zanaatkârlar ve tüccarlar da okuyordu. İtalya'da hümanizmin ve reformun yakınlığı sayesinde Luther'in eserleri boy göstermeye başladığında, bunlar Erasmus'un kitaplarının ruhuyla okundu. 1530'larda İtalya'da Luther'in düşüncelerine Erasmus'un eserleri aracılık etmiş, bu iki şahsiyet özdeşleştirilmiştir. Bu bağdaştırma, İtalyan Katoliklerin gözünde Erasmus'un lekelenmesine yol açtı. Onu zındık sayıyorlardı. Eserleri derhal Yasaklı Kitaplar Listesine alındı.

Pek çok önde gelen İtalyan evanjeliğin kaçtığı 1542 yılından sonra (Peter Martyr Vermigli, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione, Camillo Renato, Francesco Negri, Giulio della Rovere, Pier Paolo Vergerio gibi isimler), İtalyanca evanjelik literatürün büyük kısmı Basel ve Cenevre matbaalarından çıkmaya başladı. Vergerio, kaçışının ardından 1549'da matbaacı Dolfino Landolfi'yle ortak oldu; Landolfi 1547'den beri Grisons'da ve Poschiavo'da iş başındaydı. Pek çok polemik kitabı yayımladılar. Bunlar, İtalya'nın kuzeydoğu topraklarında yaygın bir şekilde do-

³ Ugo Rozzo ve Silvana Seidel Menchi, "The Book and the Reformation in Italy," Jean-François Gilmont (ed.), *The Reformation and the Book*, İngilizceye çeviren Karin Maag (St Andrews Reformasyon Tarihi Araştırmaları; Aldershot, 1998) içinde, s. 321.

⁴ Silvana Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts* (Leiden, 1992), s. 79-83.

laşımaya girdi. İtalyan yazarların kaleme aldığı, İtalya dışında basılan ve en fazla dolaşıma giren kitaplar, Negri'nin *Özgür İradenin Trajedisi* ve Ochino'nun *Prediche ve Beneficio di Cristo* (İsa'nın Bağışı) isimli eserleridir. El altından okunması hedeflendiği için, kitaplar çoğunlukla küçük boyutlardaydı ve aceleyle basılıyorlardı. Boyutları sayesinde kolaylıkla taşınıyor ya da saklanabiliyorlardı.

Protestan fikirlerin İtalya'nın dışından ülke içine sızmasının zirve noktası, 1540 civarıdır. "Zındıklık" içeren metinlerin dolaşımını çoğunlukla öğrenciler, tüccarlar ve ruhban sağlıyordu. Alplerin kuzeyinde basılan kitaplar, bir ay içinde İtalya'ya ulaşabiliyordu. 1535'e dek İtalya'da erişilebilen Protestan literatürde Luther'in eserleri ağır bastı, ama bu tarihten sonra başka yazarlar da boy gösterdi. 1530'ların ikinci yarısında ve 1540'larda İsviçreli Protestan teologlar (Calvin dahil), Wittenbergli reformcudan daha fazla rağbet görür oldu. Basel'e göç etmiş olan Lucca'lı kitap satıcısı Pietro Perna önemli bir şahsiyetti. Baselli matbaacı Oporinus'un temsilciliğini üstlenen Perna, İsviçreli reformcuların yazılarını, orta ve kuzey İtalya şehirlerinde (Venedik, Bologna, Bergamo, Padua, Milano, Lucca) canla başla dolaşıma sokuyordu. 1540'ların ortasına gelindiğinde, en önemlisi açıkça Jean Calvin'in çalışmalarıydı ve 1541'den itibaren Calvin'in *Hristiyan Dininin Esasları* kitabına büyük talep doğdu. Rozzo ile Seidel Menchi'ye kulak verelim: "Yaklaşık 1540'tan itibaren İtalya'da dinî değişim baskısının Jean Calvin'i merkez aldığı yargısına varılabilir; çünkü *Esaslar* kitabının yanı sıra, Calvin'den ilham alan Kitabı Mukaddes tefsirleri İtalya'da sürüsüne bereketi, ayrıca nüfuzlu soylular, zengin tüccarlarla işbirliği yapıyor, 'fiçılar dolusu vaaz getirmek amacıyla' Cenevre'ye gezi düzenliyorlardı."⁵

Her ne kadar Protestanlık içerikli eserler İtalya'ya sürekli getirilse ve memleketteki dar çaplı üretimi takviye etse de, tarihçiler, kitapların oynadığı rolü haddinden fazla büyütmememiz konusunda bizi uyarır: metinlerin çoğu Latinceydi, dolayısıyla okuyabilen azdı, o halde bu fikirlerin yayılmasında başlıca vasıtalar, vaaz ve sözlü aktarımdı.

İtalya'da evanjelik dinin halk unsuruna ileride değineceğiz, ama evanjelik fikirlerin yayılmasının başlıca sorumluları olan nüfuzlu din adamı çevreleri ile laik çevreleri ele almazsak olmaz. Bu çevreleri mesken tutan kişiler, *spirituali* adıyla tanınıyordu. Çağdaşlarının kullandığı bu terimi, günümüzün akademisyenleri de benimsemiştir. Genelde İtalyan toplumunun en yüksek tabakalarından çıkan, ister kilise içinden ister laik kesimden olsun "seçkin hanımlar, hümanistler ve kardinaler" olarak tanımlanabilir. Teolojiyle ve kilisenin reformuyla ilgili meseleleri tartışan gruplar

⁵ Rozzo ve Seidel Menchi, "The Book and the Reformation in Italy," s. 342-3.

kuruyorlardı. En önemlileri, Venedik'te Gasparo Contarini'nin etrafında, Napoli'de Juan de Valdés'in etrafında, (ileride) Viterbo'da Reginald Pole etrafında oluşan gruplardı. Her ne kadar bu grupların kendi ayrı kimlikleri olsa da, üyeleri, mektuplaşma aracılığıyla ve Bernardino Ochino gibi gezgin vaizler aracılığıyla birbirleriyle kayda değer bağlantılar kurabiliyordu.

Grup olarak *spirituali*'nin ömrü uzun olmadı, ama etkileri kalıcıydı. 1534'te papa seçilince III. Paulus adını alan Farnese, reform arzusunu derhal ilan edip ertesi sene önde gelen pek çok *spirituali*'yi (Contarini, Pole, Jacopo Sadoletto) kardinallik makamına terfi ettirdi. Paulus 1536'da piskoposlardan ve kardinallerden meydana gelen seçkin bir grubu, kilise reformuyla ilgili bir taslak oluşturmakla görevlendirdi. Bu grupta da *spirituali* güçlü bir şekilde temsil ediliyordu; gerçi Gianpietro Carafa ve Girolamo Aleandro gibi tutucularla dengelenmişti. 1537'de tamamlanan komisyon raporunun başlığı, *Consilium de emendanda ecclesia* idi. Tavsiyeleri sağlam da olsa, hemen rafa kaldırıldı.

Contarini ve *Spirituali*

Araştırmacılar, 1530'larda ve 1540'ların ilk yarısında İtalyan din reformunun en önemli şahsiyetinin, 1483 doğumlu hümanist asilzade Venedikli Gasparo Contarini olduğunu uzun süredir kabul ediyorlar. Contarini yine önde gelen iki Venedikliyle yakın ilişki içindeydi: Tommaso Giustiniani, Vincenzo Quirini. Hepsi, ruhani yenilenme peşindeydi. Quirini ile Giustiniani, teselliyi, manastır yaşamına çekilmekte bulmuşken, Contarini görmüş geçirmiş biriydi. Kendi zamanının büyük hümanistlerinin peşinden giden Contarini, Pavlus'un metinlerinden, özellikle Romalıları Mektup'tan müthiş etkilendi. Böylece iyi amellerin kurtuluşa ulaştıracağı görüşünü eleştiren bir tutum edindi. Contarini, ilahi lütfun önceliği görüşüne taraftardı ve Luther'in yazıları 1520'lerde İtalya'da boy göstermeye başladığında, bu metinleri beğenerek okudu. Fakat Contarini'nin inançları nihayetinde Wittenberg'li reformcudan ziyade Erasmus'unkilere benziyordu; özgür iradeyi reddetmiyordu, üstelik Roma'ya sarsılmaz sadakatle bağlıydı.

Contarini, *curia*'nın, Luther'in başlattığı krize karşılık verme arzusundan ötürü Roma'ya gelmek zorunda kalmasa bütün ömrünü memleketi Venedik'e diplomasi alanında hizmet ederek geçirebilirdi.⁶ III. Paulus, Contarini'yi Mayıs 1535'te kardinal yaptı. Papa, kurumsal kiliseyi, Avrupa'da gezinen ruhani akımlarla uzlaştırma peşindeydi. Contarini Roma'ya gidip Vatikan'daki makamına yerleşti, papanın en yakın danış-

⁶ John Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City* (Berkeley ve Los Angeles, 1993), s. 37.

manlarından biri oldu. 1537'de Mantua'da toplanacak konsilden önce, 1536'da reform komisyonunun toplanmasını önerdi. Komisyon, 1537'nin ilk üç ayında bir araya geldi ve Mart'ın başında III. Paulus'a raporunu sundu.

Raporu papanın huzuruna bizzat Contarini getirdi. Raporun içeriği, kilise içinde kaşların kalkmasına yol açmış olabilir. Komisyon, bulgularında kimseden sözünü esirgemiordu ve metin, papalık otoritesini açıkça kabul etse de, Petrus'un Piskoposluğunun (papalığının) görevlileri yüzünden kilisenin büyük hasar aldığını da duyuruyordu:

Sözcüklerin gürültü patırtısı olmaksızın gönüllerde konuşan (Augustinus'un dediği gibi) Tanrı'nın Ruhunun eğittiği siz Majesteleri, bu kötülüklerin kökeninin aslında selefleriniz kimi papalar olduğunu doğrulukla kabul ettiniz. Havari Pavlus'un tabiriyle, "kulaklarını okşayan sözler duymak için çevrelerine kendi arzularına uygun öğretmenler toplayacaklar" (Timoteos'a İkinci Mektup 4:3). Yapmaları gerekeni bu sözlerden öğrenmekle kalmayıp o öğretmenlerin zekâsı ve uygulamaları aracılığıyla yapmak istedikleri şeye bahane de buldular. Gölge nasıl bedeni takip ediyorsa, egemenliği de pohpolama takip eder, dolayısıyla hükümdarların kulaklarına hakikatin girişinin çok zor olmasının yanı sıra, bir zamanlar papanın, bütün *beneficium*'ların efendisi olduğunu, bu sebeple hükümdarın, kendisine ait olanı satmak hakkı olduğu için papanın makam satmaktan muaf olduğunu vaaz eden öğretmenler boy gösterdi. Buna göre papanın iradesi, ne tür bir irade olursa olsun, kendi faaliyetlerine ve icraatlarına hükmeden kuraldır; böylece aklına esenin, aynı zamanda hakkı olduğu hiç şüphesiz ispatlanabilir.⁷

III. Paulus, hataların ve suiistimalin, kilise dokusunu yok etmesine izin veren eski papaların aksine, reform şevkinden ötürü metinde övülür. Bununla birlikte komisyon, kilise içinde kötü görüntü veren uygulamaları sıralamaya geçer: birkaç örnek vermek gerekirse, ruhbanın davranışları, kilise makamlarının kötüye kullanılması (özellikle *beneficium*'lar), birden fazla makama sahip olmak, tarikatların gerilemesi, eğitimde puta tapma eğilimleri, dinî makam satanların günah affı satın alması. Komisyon, bizzat Roma şehri hakkında şunu belirtir:

Ayrıca bu şehirde fahişeler, hanım gibi geziyor ya da katır sırtına biniyor, gündüz gözüyle kardinal hanelerinin soylu üyeleri ve ruhbanlar bu kadınları ziyaret ediyor. Tüm şehirlere örnek olan bu şe-

⁷ Aktaran: John C. Olin, *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola* (New York, 1992), s. 186-7.

hir dışında, hiçbir yerde bu ahlaki çöküntüyü görmüyoruz. Hatta güzel evlerde oturuyorlar. Bu çirkin suiistimal de düzeltilmelidir.⁸

Rapor, her vaka için bu illetlerin iyileştirilmesiyle ilgili önerilerde bulunur; örneğin tarikatlar:

Tarikatlarla ilgili suiistimal de düzeltilmeli, çünkü pek çoğu öyle yozlaşmış ki laik kesimin gözünde bunlar büyük skandaldır; ayrıca teşkil ettikleri örnekle ağır zarar veriyorlar. Tüm manastır tarikatlarının tasfiye edilmesi gerektiğini düşünüyoruz, ama bunların zararı başkasına dokunmasın diye, çömezlerin manastıra girişi yasaklanarak tasfiye edilmeliler. Dolayısıyla kimseye haksızlık edilmeksizin hızla lağvedilebilirler, bunların yerine düzgün dindarlar geçer. Aslında, tarikata henüz yeminle bağlanmamış tüm oğlanların manastırlardan alınmasının en iyisi olacağını düşünüyoruz.⁹

Bu metni, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında ve on altıncı yüzyılda üretilmiş engin reform literatürü külliyatından ayıran, iyileştirmelerin yapılacağı ruhani rehberlik bağlamına da ilgi göstermesidir. Öneriler, yazarların, kilise içinde ruhaniliğin yenilenmesiyle ilgili kaygılarını kuvvetle ima ediyor. Kilisenin kurumları sırf harici mekanik düzenekler değildir; İsa'nın Bedenini meydana getirirler, bizzat İsa'nın görevlendirdiği makamlarıyla, Kutsal Ruh'un özünden kopup gelen ruhaniliği yayarlar. Beden temizlenmeli, "güvercin kadar güzel, kendisiyle barışık" kılınmalıdır. Kilisenin reformu, hiyerarşisinde reform yapmaya dayanıyordu. Hukuk, makam ve ruhanilik, dikişsiz cübbe olarak tahayyül edilir. Kiliseye ve doğasına dair bu anlayış, Protestan görüşlerin kabulünü imkânsız kılıyordu.

Komisyon, kilise için radikal bir reform planı önermişti. Contarini, değişimin önde gelen sözcüsüne dönüştü. Juan de Valdés'in kadın hamisi Vittoria Colonna, Contarini'ye, emekleriyle Petrus'un gemisini batmaktan kurtardığını yazıyordu: "[Kilisenin] gemisi karaya oturmadı ve dümen siz Ekselanslarının elinde."¹⁰

Consilium'un karşılanma şekli, Katolik kilisesi içinde reforma karşı cephe almış kuvvetlerin içine su serpti. Kardinaller kurulu, rapor yüzünden bölünmüştü. Muhafazakar çoğunluk, statükoyu koruma peşindeydi. Çoğu kardinal, köklü değişiklik yapılmasını istemiyordu; reformlar yürürlüğe girerse büyük kayıplar yaşayacaklarının gayet farkındaydılar. Papanın, istese bile sırf ferman çıkararak reform yapamayacağını hepsi de

⁸ A.g.e., s. 196.

⁹ A.g.e., s. 193.

¹⁰ Aktaran: Elizabeth Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform* (Berkeley ve Los Angeles, 1993), s. 149.

bilincindeydi. Vatikan içinde güçlü kardinaller, komisyonun çalışmalarını boşa çıkarmak için bağlantılarından faydalandı. Fakat bunların muhalefeti bütünüyle rüşvet temelli değildi; kimileri, *Consilium*'un, Protestan değirmenine su taşıyacağını tahmin ediyordu ve haklılardı. Martin Luther, *Consilium*'un Almanca tercümesini yayımladı, hasmane bir cila da ekledi; kapak sayfasındaki ahşap baskı resimde üç kardinal, kiliseyi, tilki kuyruğuyla süpürmeye çalışıyordu. Luther, Contarini ile meslektaşlarını, Hristiyanları yalandan reformlarla kandırmaya çalışan şarlatanlar olarak resmediyordu.

Consilium, yazarlarının umduğu şekilde yürürlüğe girmemiş olabilir, ama Reformasyonun başlangıcının ardından Katolik reform literatüründe boy gösteren en önemli eserlerden biri olarak görmeliyiz. *Consilium*'da sıralanan kurumsal reformlar, Trento Konsili'nde yapılan işlerin habercisiydi. Fakat elzem fark, *Consilium*'dan on yıl sonra Trento Konsili babalarının, papalık otoritesini ya da kardinallerin iktidarını mesele etmemesi, reformlarına, ayrıntılı teolojik tartışmalarla başlamalarıydı.

Spirituali, III. Paulus döneminde papalık sarayında önem kazandı, ama 1537 tarihli *Consilium*'un gösterdiği üzere, etkileri kısıtlıydı. John Martin'in yazdığı gibi, "on altıncı yüzyılda İtalya'da saray ilişkilerinin giderek ağır bastığı bir iklimde, kişinin kardinallik makamına yükselmesinde sadakatten ve dindarlıktan ziyade başka bağlantılar ve hamilik hâlâ daha etkiliydi."¹¹

Contarini'nin temsil ettiği reform düşüncesi çizgisi, Katolik makamları arındırarak Katolik hiyerarşisini düzeltme şevki ile Protestan düşüncesinin en iyi yanlarını aynı hizaya getirme peşinde koşuyordu. Belirli fikirlerde Protestan yazarlarla hiç şüphesiz kayda değer oranda örtüşüyorlardı; Pavlus'un ve Aziz Augustinus'un ortak etkisi, pek çok husustaki fikir tartışmalarında görülüyordu. Erasmus gibi Contarini de kilisenin birliğini devam ettirmeye tutkuyla inanıyor, teolojinin ayrıntılarıyla ilgili bölücü olabilecek soruları geçiştiriyordu. Protestanların zındık olduğuna hiç şüphesi yoktu, fakat ahlak sınırlarının dışında olduklarını düşünmüyordu; onlarla uzlaşılabilirdi. Çağdaşı Gianpietro Carafa aynı görüşte değildi. Kilise içinde suiistimallerin ve kusurların büyük bir ayak bağı olduğu konusunda *Consilium*'un öteki yazarlarıyla hemfikir olsa da, komisyonun kaleme aldığı arınmanın ancak zındıklar yeryüzünden silinince gerçekleşeceğini açıkça ifade ediyordu.

Spirituali ile papalık sarayının daha tutucu üyeleri arasındaki ihtilaf, Trento Konsili'nden önce Katolik kilisesi içinde doktrin konusunda katı fi-

¹¹ Martin, *Venice's Hidden Enemies*, s. 39.

kirlerin var olmayışı sayesinde yumuşuyordu. İlahi lütuf, ahlaklı işler ve iman kavramlarının nasıl yorumlanacağı konusunda büyük bir serbestiyet mevcuttu. Aquino'lu Tommaso'nun skolastik sentezinin lağvedilmesiyle birlikte, Katolik kilisesi içinde rakip teoloji okulları yan yana faaliyet gösteriyordu, üstelik teoloji dili oldukça esnekti, dolayısıyla bir yorum yelpazesini mümkün kılıyordu. Katolik kilisesi içindeki pek çok kişinin gözünde Luther'in hatası, kendi teolojisini kurmak yerine, papalık otoritesini reddetmesiydi. Hiyerarşinin otoritesi tanındığı müddetçe, teolojiyle ilgili hususlarda farklılaşacak boş alan mevcuttu.

On altıncı yüzyılda din dilinin ikircikli doğası, *spirituali*'yi, içteki ruhaniliği besleyip Protestanlarla anlaşma peşine düşerek kiliseyi ihya etme hedefini gütmeye teşvik etti. İlk hususa başlıca katkıları, 1530'ların ikinci yarısında önemli din düşünürlerine hamilik etmeleriydi. Bunlar arasında Juan de Valdés, Bernardino Ochino, Peter Martyr Vermigli gibi insanlar bulunuyordu. Bu çevreleri ve ortaya koydukları metinleri aşağıda ele alıyoruz.

Spirituali'nin Roma ile Lutherciler arasındaki uçurumu kapatma umudu, 1541 Regensburg İmparatorluk Dietine bel bağlıyordu. İmparator V. Karl, papalığa, Alman Protestanlarla barışmaları için büyük baskı yaptı, III. Paulus da şehirde müzakerelerin düzenlenmesi için resmî destek verdi. Kardinal Contarini, görüşmelere atanan papalık elçisiydi. Aklanma konusundaki teolojik görüşü sayesinde iki tarafı yan yana getirmesi umuluyordu. Aklanma meselesinde bir formül üzerinde anlaşıldı, gerçi iki taraf da sonuçtan pek hoşnut kalmadı. Asıl engelin, töz dönüşümü olduğu görüldü ve görüşmeler yarıda kesildi.

Contarini, *Epistola de iustificatione* eserini 1541'de kaleme aldı. Kendi inançlarının berrak bir ifadesiydi. Contarini esasen, Regensburg'da üzerinde anlaşılan çifte aklanma kuramının Katolik teolojisiyle uyumlu olduğunu göstermek istiyordu.¹² Contarini, selamet için imanın elzem olduğuna inanıyordu. Kendi açıklaması, iman, Tanrı'nın merhametine güven duymak, bu merhametin umut etmek anlamına geldiğini söyleyen Luther'in kavramına yaklaşıp. İyi ameller, selamet için elzem değildir, kişinin kurtulduğunun delilidir. Elizabeth Gleason'ın yazdığı gibi: "Contarini Lutherci teoloji konusunda hiç şüphesiz iyi niyetliydi, sempatiyle bakıyordu, ama... sistemli yaklaşımdan fazlasıyla yoksundu, dolayısıyla kanaatlerine ikna gücü ya da berraklık kazandıramıyor, bunları tutarlı bir teolojik sav olarak örgütleyemiyordu."¹³ Contarini teoloji eğitiminden geçmemişti, her ne kadar hümanizmi yüzünden skolastik teolojinin zi-

¹² Bkz. Gleason, *Gasparo Contarini*, s. 228-35.

¹³ A.g.e., s. 232.

hinsel yapılarını reddetse de, onun yerine derinden hissedilen, dogmacı olmayan bir ruhanilik koyuyordu. Bu ruhanilik sonuçta farklı farklı kaynaklardan alınmıştı.

Spirituali, kilise içindeki bölünmeyi onarınanın vasıtası olarak umutlarını Regensburg'a bağlamıştı. Ama hüsrana uğradılar. Rüzgâr tersine döndü. Regensburg'un ertesindeki gelişmelerden biri, 21 Temmuz 1541'de Roma Kutsal Büro Topluluğu'nun (Roma Enkizisyonu) kurulmasıydı. Teorik olarak yetki sahası bütün Hristiyanlığı kapsayan, ama uygulamada İtalyan topraklarıyla sınırlı kalan Roma Enkizisyonu, doktrinle ilgili zındıklık sayılan görüşlerin aleyhine yeni bir girişimin başladığına işaret ediyordu. Uzlaşma ideası terk edilmişti. Contarini sadece bir ay sonra öldü, böylece Protestanları sürüye geri getirme umutları suya düştü. Fakat bu, *spirituali*'nin sonu değildi; aklanma konusuna değinilen 1547 Trento fernanında yine ciddi bir terslikle karşılaşacaklardı, ama araştırmacılar, *spirituali* görüşleri taşıyan insanların yaklaşık 1565'e kadar var olduğuna işaret ediyor.

Spirituali'nin destekçileri büyük baskı altında kaldı; hakiki Katolik kilisesini ayağa kaldırmanın yegâne yolunun, doktrine berraklık kazandırmak olduğuna inananlar, evanjelik davayı mağlup etmiş gibi görünüyordu. Bununla birlikte, reformcu ruhu muhafaza etmeye uğraşan, nüfuzlu makamları elinde tutan önemli şahsiyetler hâlâ mevcuttu. Gian Matteo Giberti (1495-1543), Contarini ile Carafa misali reformcularla aynı çevreye mensuptu, ayrıca Verona Piskoposu sıfatıyla, *Consilium*'un kapsadığı papazlık vasıflarının ve ruhani niteliklerin pek çoğunu hayata geçirmeye peşindeydi. Kendini değerli bir piskopos olmaya şevkle adamıştı. 1524'te ölümüne dek Verona piskoposluk bölgesinde hizmet etti (en azından orada yaşayarak). Yunanca metinlerle dolu etkileyici kütüphaneye sahip bir hümanistti; bir matbaa kurdu; âlimlerin ve şairlerin hamisiydi. Yoksullara yardım eden bir dernek açtı ve kendi piskoposluk bölgesini canlandırma yolunda halkla haşır neşir olarak kilise cemaatlerini ziyaret etme özeni gösterdi. Yaptığı işler, uygulamalarda reform yapmaya dönüktü ve çabaları, *spirituali*'ye can veren reform ruhunun tabana indiğini gösteriyordu. Giberti, kendi piskoposluk bölgesindeki dinî hayatla ve disiplinle ilgili bir dizi talimatname ve rehber kaleme aldı. Bu metinler 1542'de *Anayasalar* adlı bir derleme olarak basıldı. Bu eser, III. Paulus'tan onay aldı. Giberti'nin eserinin tadını, vaazla ilgili aşağıdaki şu uyarıda alabiliriz:

Şehirde ve piskoposluk bölgemizde bizden vaaz verme iznini alan dindarlardan, Efendimiz İsa Mesih'in şefkatiyle vaaz etmelerini, İsa'nın İncilini halka samimiyetle anlatmalarını, Havarilere "her mahluka İncil'i vaaz edin" ve "tüm uluslara, size buyurduklarımı gö-

zetmeyi öğretin" diyen İsa'nın ayak izlerini takip etmelerini istiyoruz. Eski Kilisenin din âlimlerinin yorumlarına güvenmeliler, tıpkı aforoz edilme pahasına Laterano Konsili'nde hükme bağlanan yorumlar gibi. Bu kutsal vaazlarda, gerekli olmayan fani yasalara değinmesinler, şairlerin otoritesinin yüzeysel cazibesinden sakınsınlar, çoğunlukla değersiz konuları açmaktan kaçınsınlar. Eğitimsiz zihinleri eğiten, öğreten kişilerin, dinleyicilerinin zekâsına kendini uydurması gerektiğini unutmasınlar. İnsanlara, Tanrı'nın ilkelerini gözetmeyi belletsinler, böylece imanları sağlam olur, Tanrı'nın ve Kilisenin emirlerine itaat ederler. Aynı Kilisenin fermanlarından, talimatnamelerinden uzaklaşmasınlar.¹⁴

Giberti, Contarini, Reginald Pole gibi insanların gözünde asıl mesele, kendiliğinden bir Reformasyonun başlamasını engellemekti. Böyle bir çatlağın, felaket getireceğini biliyorlardı. Pole ve Contarini, Ochino ve Vermigli misali insanlara hamilik ederek, evanjelik vaazların yaygınlaşmasından çoğunlukla sorumluydular. Şimdi 1541'de bu hareketi denetim altında tutma peşindeydiler. Modena'yı bir galeyan çalkalarken, Pole ile Contarini, hem düzeni muhafaza eden hem kendi ana inançlarına (ruhun kurtuluşu için iman esastır) yer açan bir formül arıyordu (aşağıdaki Modena bahsine bakınız). Bu güçlük, birbiriyle çelişen iki ilkeye dayanıyordu: Romalıları mektubunda Pavlus'un açıkça dile getirdiği selamet düşüncesi ve teolojisi farklı temele dayanan bir kiliseye sadakat. Contarini, vakitsiz ölümünden önce, 1541 boyunca ve 1542 yazında Kardinal Pole'yle birlikte, derinlere yerleşmiş bu kanaatler arasında denge kurmaya çabaladı.

Spirituali, sırf Katolik kefarete doktrini ile evanjeliklerin iman yoluyla aklanma görüşü arasında değil, iki muharip taraf, yani Protestanlar ile Papalık sarayı arasında da kalmıştı. Bir yanda, Protestanların Roma kilisesinden kopmasının sebebi tam da onların gözünde *sola fide*'nin, Katolik sakrament sistemini imkânsız kılmasıydı; öte yandan, papalık sarayının üyeleri, kilisenin otoritesine habis bir saldırı sayıp *sola fide*'yi saraya sokmuyordu. Hem Pole hem Contarini'nin nazarında, Lutherciliğin (bu terimin İtalya'da gevşek bir anlamı vardı) ana kavramının kucaklanması, kiliseye itaat sayesinde kıvamını buluyordu. Dermot Fenlon'ın yazdığı üzere:

Contarini'yi, bağlı olduğu imandan emin kılan şey, teolojinin ve insan zekâsının marifetlerinin dışında, Kilisenin yılmaz otoritesine duyduğu güvendi. Kimileri, yapılan işler vasıtasıyla ruhun kurtuluşuna taraftarken, kimileri küstah tavırla Kiliseyi terk ediyordu: Pole ve Contarini, Kilisenin doktrinine boyun eğmek zorundaydılar. İki tehlike

¹⁴ Olin, *Catholic Reformation*, s. 146.

arasından güvenle geçiyorlardı: "Kilisenin doktrinini terk etmeyip aklımızdan ziyade bu doktrine inanmak."¹⁵

Kardinal Pole, 1542'de vaizlerine, iman yoluyla aklanmayı duyurmalarını, nutuklarından skolastik dili kaldırmayı, kilisenin tüm inançlarına herkesi temin edip yalın dinî öğretiyi vaaz etmesini önerdi. Kardinal, fırtına bulutlarının yaklaştığını görebiliyordu ve bütün İtalya'da dinî çevrelerde büyük bir şüphe oluşmuştu.

Juan De Valdés

İtalyan evanjelik düşüncesinin neler getirdiğini anlamak açısından elzem olan, Juan de Valdés (y. 1510-1541) adlı karanlık şahsiyettir. Doğduğu İspanya'dan kaçan Valdés önce Roma'ya, sonra 1535'ten itibaren Napoli'ye yerleşti. Valdés'e Napoli'de kol kanat gerildi. Pedro de Toledo'nun iradesiyle hisar müfettişi yapıldı. Daha önemlisi, Giulia Gonzaga ve Vittoria Colonna gibi önde gelen soylu kadınların, ayrıca Bernardino Ochino ve Peter Martyr Vermigli gibi önde gelen kimi din adamlarının dahil olduğu bir çevre oluşturdu. Valdés'in düşüncesinin kaynaklarına ilişkin tutarlı bir tablo oluşturmak son derece zor; 1529'da yayımlanmış Erasmusçu bir diyalog dışında, tüm yazıları, ölümünden sonra basılmıştır. Napoli'de çok bereketli bir dönem yaşanıyordu ve Valdés bir dizi eser kaleme aldı: *Hristiyan Alfabesi* (1537), *İlk Mezmurlar Kitabı Üstüne Yorumlar* (1519-1521), *Romahlılar Üzerine Yorum* (1538), *Birinci Korintliler Üzerine Yorum* (1539), *CX Din Endişesi* (1540), *Aziz Matta Üstüne Yorum* (1541). Günümüze ulaşan eserlerin hacmine rağmen, Valdés'in düşüncesinin niteliği, tarihçilerin kafasını karıştırmayı sürdürdü. Valdés, iman yoluyla aklanma fikrini destekliyor, ama Reformasyon davasına arka çıkmıyordu. Reformcuları, kilisenin birliğini bozdukları için eleştiriyordu, fakat diğer yandan Roma Katolik Kilisesi'nin haricî merasimlerini de ayıplıyordu. Valdés'in imanının pek çok yoruma açık olması, destekçilerinin ayrı ayrı meslek yaşamlarından yansıyor. Marcantonio Flaminio'ya (Kutsal Mabedin üyesiydi), ileride Trento Konsili'nin katipliği önerilirken, Peter Martyr ile Bernardino Ochino sürgünü tercih ettiler, kuzey Protestan kiliselerine yerleştiler.

Yakın tarihli akademik çalışmalar, Luther'in Valdés üzerindeki etkisinin önemini savunur. Carlos Gilly, Valdés'in henüz 1529'da, Luther'in 1518'de ve 1520'de kaleme aldığı iki ilmihal eserinden etraflıca faydalandığını göstermiştir. Valdés'in Erasmus'tan etkilendiğini ileri süren geleneksel sav, Valdés'in İspanya'da kaleme alınmış eserinin, Enkizisyonun radarına

¹⁵ Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation* (Cambridge, 1972), s. 65.

yakalanmamak için ancak yüzeysel Erasmusçu nitelik taşıdığının gösterilmesiyle zayıfladı. Gilly, Valdés'in İtalya'ya geldikten sonra da Luther'in eserlerinden etkilenmeye devam ettiğini ileri sürer. Valdés'in metinlerinde araştırmacıların rastladığı Luther kaynaklı önemli konular arasında, *beneficium Christi* ve *beneficium Dei* terimlerinin kullanılması, Mesih'in çarmıha gerilmesi ile müminin Mesih'le birleşmesi arasındaki bağlantı bulunuyor. Luther'in Mezmurlar üzerine önemli çalışmaları *Dicta super Psalterium* ile *Operationes in Psalmos*'dan Valdés'in haberdar olduğu da gösterilmiştir. Günümüzde Valdes çevresini araştıran Massimo Firpo kısa süre önce, Valdés'in eserlerinin asıl öneminin, "Erasmusçuluktan, *alumbradismo*'dan ve Luthercilikten hareketle yaratıcı bir sentez üretmesi" olduğunu beyan etmiştir.

Valdés'in düşüncesinin özü, doğrudan vahye ve Kutsal Ruhun rolüne vurgu yapmasına dayanıyor. Birey, Kutsal Ruh tarafından aydınlatılır, dolayısıyla hiçbir maddi yardım gerekli değildir; kutsal metin bile Kutsal Ruh'un yanında ikincildir. Kutsal Ruh'u her şeyin üzerine yerleştirmesi, kilisenin dışarıdan görünen biçimlerine aldırış etmemesi, Valdés'in yazılarını Katoliklerden ziyade Protestanların hazmedebileceği anlamına geliyordu. Pek çok kişi, Bernardino Ochino'nun, Valdés'in kamuoyundaki yüzü olduğuna inanıyordu; gerçi bu Ochino'ya haksızlık olur, üstelik Cenevre'de Théodore de Bèze, Ochino'nun zındıklık sayılan görüşlerinden ötürü Valdés'i suçlamıştır. Kuzeyli reformcular, Valdés'te, bizzat mücadele ettikleri aynı tehlikeli ruhçuluğu görmüştü. Ne var ki, İsviçre'nin kuzeyine kaçan ama burada yerleşik Protestan kiliselerin kilise anlayışını ve öğretisel formülasyonlarını benimseyemeyeceklerini anlayan bu İtalyan evanjelikler üzerinde Valdes'in etkisinin görülebileceğine hiç kuşku yoktur.

Valdés, *Hristiyan Alfabeti* kitabının sonunda asilzade Giulia Gonzaga'yla diyalogunu anlatır; kadının imana ilişkin şüpheleri hakkında konuşurlarken, Hristiyan kusursuzluğundan bahseder:

Şimdi, konuya dönersek, ruhunuzun görüş alanına, bahsettiğimiz haliyle Hristiyan kusursuzluğunu getirmenizi istiyorum signora. Diyelim buna gönlünüzü kaptırdınız. Onu sevdiğinizde, bu kusursuzluğa çok yaklaşmadıkça tatmin olmazsınız; düşünün, kusursuzluğa yaklaştığınızda, gönlünüzün, Tanrı'dan başka hiçbir şeyi sevmeye meyilli olmadığını, dilinizin Tanrı'dan başka bir ad dile getirdiğinde tat alamadığını, sadece onun şanı için Tanrı'nın adının ağızınızdan döküldüğünü hakikaten göreceksiniz. Tanrı'nın iradesine uymayan hiçbir şey yapmamaya meylettiğinizi hissedeceksiniz; aklınızın, sizden üstün olanlara boyun eğdiğini, teslim olduğunu gördüğünüzde, öfkeden, intikamdan, garezden uzaklaşacak, huzur-

la, tevazuyla dolacaksınız; tüm tensel ahlaksızlıklardan uzaklaştıkça, iffetsiz düşüncelere kapılmayacaksınız; ruhunuz yoksulsa, ruhunuzun içindekileri muhafaza etmek dışında başka arzunuz olmayacak; komşunuzu şevkle seveceğinizden, onun hakkında önyargılı konuşmamakla kalmayacak, başkalarının böyle konuştuğunu gördüğünüzde, komşunuzu mümkün mertebe savunup adını temize çıkaracaksınız; bununla söylemek istediğim, içeriden gelen duygular ve iştahlar kadar dış kaynaklı olanlara da ilginiz söndüğünde, ne dünyanın saygısı sizi yüceltir ne de şerefsizliği sizi küçültür, ne öfke size hâkim olur ne de kıskançlık başınıza bela olur, ten de sizi rahatsız etmez; o zaman Hristiyan kusursuzluğuna hakikaten yakın olduğunuza inanabilirsiniz.¹⁶

Papalık mübaşiri Pietro Carnesecchi, Valdés'ten hayli etkilenmişti. Onun hakkında şunu anlatır:

Fakat Napoli'de arkadaşlığımız ruhani bir boyuta çıktı, çünkü bana kalırsa kendini Kutsal Ruh'a bütünüyle teslim etmişti ve Kutsal Metni araştırmaya niyetliydi. [Carnesecchi, Valdés'le ilgili görüşünün normalde bu kadar olumlu olmadığını ekler, ama] Fra Bernardino Ochino'nun gözünde ne kadar yüksek bir yeri olduğunu gördüm. Ochino o sıralar Napoli'de vaaz veriyordu ve herkes ona hayrandı. Pek çok vaazının konusunu Valdés'ten almış. Kürsüye çıkacağı sa-bahın öncesindeki akşam Ochino'ya Valdés'ten not gelirdi.¹⁷

Carnesecchi, soylu sınıfından Giulia Gonzaga ve Kapuçinlerin başı Ochino, Valdés'in çevresine girmiş mühim şahsiyetlerden birkaçıydı: Öteki isimler arasında Peter Martyr Vermigli, Pier Paulo Vergerio (Capo d'Istria Piskoposu ve papalık elçisi), şair Marcantonio Flaminio, Amalfi Düşesi Constanza d'Avalos ve Pescara Markizi Vittoria Colonna vardı. Valdés 1541'de öldüğünde bu grup dümensiz kaldı. Contarini ve Pole gibi değişim rüzgârlarını duymuyorlardı. Flaminio ve Carnesecchi, Eylül 1541'de Kardinal Pole'nin konutuna yerleştiler. Bu ekip, Viterbo çevresine döndü. Flaminio'dan, Vittoria Colonna'dan (kendini Pole'nin ruhani rehberliğine teslim etmişti), Carnesecchi'den, Venedikli tüccar Donato Rullo'dan, Vittore Soranzo'dan ve Vergerio'dan oluşuyordu. Pole, Contarini'yle ve Morone'yle birlikte, Martyr ile Ochino'yu vaizleri olarak görevlendirdi. Bu insanlarla ilişkileri, Contarini'nin ölümünün ardından Ochino'nun Ağustos 1542'de İtalya'dan sansasyonel kaçışına kadar sıkı bir şekilde devam etti.

¹⁶ Aktaran: George Hunston Williams ve Angel M. Mergal (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957), s. 388.

¹⁷ A.g.e., s. 304.

***Beneficio Di Cristo* (Mesih'in Bağıışı)**

Reformu onaylayanlara Roma Enkizisyonunun saldırıları çok ciddi idi. Gerek Peter Martyr gerekse Bernardino Ochino, sürgünü seçmeseler yakılarak öldürülebilirlerdi. Bununla birlikte, evanjelik fikirler İtalya'da hem ruhbanın hem de ruhbandan olmayanların aklında ve kalbinde yer edinmişti. Bunun en açık kanıtı, 1543'te Venedik'te imzasız yayımlanan *Beneficio di Cristo* kitabıdır. Kitap piyasaya çıktığında hemen büyük ilgi gördü; Vergerio, muhtemelen abartarak, 40.000 nüshanın satıldığını yazmıştır. Bununla birlikte, pek çok önde gelen din adamı bu eseri iyi karşıladı: Modena Piskoposu Giovanni Morone, *Beneficio*'yu "çok ruhani" bulmuş, kendi piskoposluk bölgesinde satılmasını desteklemiştir. Modena'daki zındıklık faaliyetlerini bildirmek üzere gönderilmiş olan Kardinal Cortese, renkli bir anlatımla şöyle yazıyordu: "Sabah giyinirken, bu *Beneficio di Cristo*'dan daha uygun bir cübbe giyemem." Kardinal Pole ve Viterbo çevresi, kitabın dolaşımını teşvik ederken, Marcello Cervini (geleceğin Papa II. Marcellus'u), metni inceledikten sonra 1544'te, "iyi şeyler de kötü şeyler de" gördüğünü yazıyordu. Cervini'yi hoşnutsuz eden, memnuniyetsizliğe yol açan aklanma meselesinin yeterli bir şekilde Katolik bakış açısıyla ele alınmamasıydı. Fakat Roma Enkizisyonu için çalışan Cervini, kitabın düpedüz yasaklanması gerektiğine inanmıyor, kitabı bulunduranların uyarılması gerektiğini, metindeki "şüpheli, incelikli, hayli kafa karıştırıcı hususların," başkaları hataya düşmesin diye özenle açıklanması gerektiğini düşünüyordu.¹⁸ Kitap nihayetinde yasaklandı, 1549 tarihli ilk Venedik Yasaklı Kitaplar Listesine alındı, Napoli'de halkın gözü önünde yakıldı. Enkizisyonun, bu metni yeryüzünden öylesine etkili bir şekilde sildiği düşünülüyordu ki, 1843'te Cambridge'te bir nüshası bulunana dek kitabın tamamen yok olduğu sanılıyordu.

Bu önemli metnin yazarı hakkında epey mürekkep harcandı, ama günümüzde akademide, metni ilkin Benedikten Don Benedetto'nun kaleme aldığı, Flaminio'nun da gözden geçirip düzelttiği konusunda fikir birliği sağlanmıştır. *Beneficio*'nun teolojik niteliği üzerine tartışmalar da keza sert cereyan etti. Açıkçası metnin, ruhani rehber olmasına, kurtuluşa uzanan yolu göstermesine niyet edilmişti. Ana konusu, günahların bir hediye ya da lütuf olarak affedilmesidir, bu da İsa'nın çilesine dayandırılır. Selamette hayır işlerine yer yoktur ve her insan, Mesih'e öykünebilir.

Beneficio di Cristo, pek çok bakımdan İtalya'daki evanjelik hareketin aynasıydı. Eser, konudan konuya atlar, düzenli çatıdan mahrumdur, İtal-

¹⁸ William V. Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy* (Dekalb, 1992), s. 119.

yan düşüncesinin ve yabancı düşüncelerin (çoğunlukla kuzey Protestanların) bir araya getirildiği bir yamalı bohçadır. Akademisyenler, Yunan kilise babalarının, Benedikten ruhaniliğinin, Juan de Valdés'in, ayrıca Luther'in, Melancthon'un ve Calvin'in etkilerini saptadı. Calvin'in *Hristiyan Dini'nin Esasları* kitabından parçalar, *Beneficio*'ya kelimesi kelimesine alınmıştır. Bu kaynaklardan yararlanma tarzı özgündü. Müellifler, çeşitli yazarların düşüncelerini ve geleneklerini, kendi amaçlarına uyan şekilde bir araya getirmiş ve günümüzün kıstaslarına göre bu, özgün metne mutlak sadakatten uzaklaşmakla sonuçlanmıştı. Metnin, mevcut haline nasıl kavuştuğunu asla tam olarak öğrenemeyebiliriz, ama Don Benedetto ile Marcantonio Flaminio arasındaki dostluğun eseri olduğu kesindir. Kenneth Austin'in yazdığı gibi,

İtalyan evanjelizmi, benzer dinî bakış açılarına sahip bireyler arası kişisel bağların belirlediği bir hareketti. Elbette bazı şahsiyetler daha büyük önem ya da hürmet kazandı, fakat bu İtalyan reform çevrelerinin önderlerden ve müritlerden oluştuğunu söylemek hatalı olacaktır.¹⁹

Beneficio'nun ilk dört bölümü, sadece iman yoluyla aklanma ve iyi amelilerin önemini reddetme konularını ele alır. Bu tür işler sadece Tanrı'nın lütfuyla aklanmış insanların hayatlarında bir yere sahiptir. Ameller, imanının meyvesidir. Beşinci bölüm, Hristiyanların, sahte Hristiyanlar tarafından aşağılanmaya ve onların zulmüne uğramaya katlanmalarının gerekliliği üzerine bir tefekkürdür. Buna karşı imanlılara, Mesih'i örnek almaları nasihat edilir, emirlerine amade olan silahların dua, sık sık komün-yona gitmek, vaftizin hatırlanması ve mukadderat bilinci olduğu söylenir. Efkaristiya, her Hristiyan ruha selamet güvencesi verir, nedametinin mührüdür. Morone'yi aşka getiren ise efkaristiyayla ilgili kısımlardır.

Beneficio di Cristo, İtalyan Reformasyonunda önemli bir gelişmeydi; yarımada tedavülde olan evanjelik fikirlerin ilk tutarlı ifadesiydi ve bu inançların melez doğasını yansıtıyordu. Başlıca ilgi gösterdiği konu, aklanmaydı. Evanjelik hareketin destekçileri ile düşmanlarını da heyecanlandıran konu buydu. Roma hiyerarşisinin yılmaz destekçisi Marcello Cervini'nin tepkisi, *Beneficio di Cristo*'nun, İtalya'da her türden Hristiyan'da mevcut olan tavırları bir parça yansıttığını düşündürüyor: kilisenin içsel ruhaniliğinin ateşini yakmak ve manevi desteği ayağa kaldırmak için tutkulu bir arzu. Daha genel konuşmak gerekirse, elzem teolojik meselelerde temel bir bölünme olduğundan, reforma acil ihtiyaç

¹⁹ Kenneth Austin, "The *Beneficio di Cristo* and the Italian Spirituality: The Life of a Text in Evangelical Circles" (yayımlanmamış bitirme tezi; St Andrews, 1997), s. 55.

duyulduğuna ve Kitabı Mukaddes'in mesajının kucaklanmasına özlem duyulduğuna dair ortak bir hissi tespit edebiliriz. Bu fikir birliğinin kökleri, on beşinci yüzyılın kıyametçi ruhaniliğine ve Rönesansın entelektüel ve ruhani gelişmelerine uzanıyor.

Evanjelik Eylem

1541'de Regensburg'un çöküşünün ardından, İtalyan şehirlerinde durum son derece değişti. Evanjelizm yandaşlarının sesi giderek daha gür çıkıyordu. Piskopos Giovanni Morone, Modena piskoposluk bölgesinde özellikle güçlü bir muhalefetle karşılaştı. Burada *accademia* adıyla bilinen reformcu bir grup belirdi. Yunancayı ve Latinceyi akıcı konuşan bu hümanist âlim çevresi, evanjelik öğretilerden derinden etkilenmişti. Bu çevre, kutsal metnin, skolastik düşünceye daha az bağımlı olmasını, daha düzgün yorumlarına erişebilmeyi talep ediyordu. Her ne kadar grup gölgede kalsa da, Lutherciliğe sempati duyduklarına yaygınlıkla inanılıyordu. Fakat vaizler gün ışığında evanjelik doktrinleri ayrıntılı izah ediyor, "mürit kazanmak için birbirleriyle rekabete giriyorlardı."²⁰ Durum kontrolden çıkmak üzereydi. Modena Valisi Batistino Strozzi, dükten, düzeni sağlamasını rica etmek zorunda kaldı. Kendi görev bölgesinde oturmeyen piskopos Morone, Mayıs 1542'de yerine döndü. Şunu yazıyordu:

Burada canımı sıkın, beni huzursuz eden şeyler gördüm. Tehlikelerini ve belirsizliğini bildiğim bu sorunun, cemaatin selameti için nasıl çözüme kavuşacağını henüz bilmiyorum. Bu sorunu Mesih'e devretmeyi bütün kalbimle isterdim... Bu şehrin Lutherci olduğunu gittiğim her yerde işitmenin, her yerden bu tavsiyenin gelmesinin utancıyla alev alev yanıyorum.²¹

III. Paulus öyle endişeliydi ki 10 Aralık 1541'de Gregorio Cortese'yi durumu bildirmesi için Modena'ya gönderdi. Papa şöyle yazıyordu:

Dürüstlüğüne, dindarlığına, bilgine güvendiğimizden, memleketin Modena'da Lutherçiler ya da başka zındıklar var mı elinden geldiğince araştırmanı emrediyoruz. Orada bu tür bir şeyin baş verdiğini görürsen, bize hem meseleyi hem de buna ilişkin tavsiyeni bildir ki tepeden önlem alalım.²²

²⁰ Francesco C. Cesareo, *Humanism and Catholic Reform: The Life and Work of Gregorio Cortese (1483-1548)* (New York, 1990), s. 126.

²¹ A.g.e., s. 127.

²² A.g.e.

Cortese'nin görevi son derece zorlu olacaktı, çünkü Akademinin üyeleri, zındıklık sayılan görüşlerini itiraf etme tuzağına çekildiklerinden şüphe duymaya başlamıştı. Cortese'nin yatıştırıcı diplomasi aracılığıyla ulaştığı çözümde bütün şehir (Akademi, önde gelen ruhban, bizzat Piskopos Morone) bir iman itikatnamesine imza attı; bu itikatname Haziran 1542'de Contarini'nin kaleme aldığı ilmi haldti. Morone'ye direnmiş olanlar, Eylül'ün ilk birkaç gününde ilmi hali imzaladı, ama bu, hiçbir suretle dertleri sona erdirmeydi. *Accademici*, Nikodimci oldu, yani gerçek görüşlerini sakladılar, zanaatkârlara yanaşarak halk arasında evanjelik faaliyetlerin yayılmasına yardımcı oldular. Bu grup, nihayet 1560'a dek ayakta kalıp sonra dağıldı.

Bütün kuzey ve orta İtalya'da evanjelik fikirler kasabalarda, şehirlerde yayıldı, farklı toplumsal sınıfları içine aldı. Modena'da, Siena'da, Lucca'da ve (ileride) Venedik'te halk hareketleri oluştu. Bunlara, Bernardino Ochino ve Peter Martyr Vermigli gibi insanların vaazları ve yazıları ilham verdi. Siena'da kıtlık ve toplumsal gerilim, dinî muhalefetin alevini körükledi; çünkü rakip vaiz grupları, kilise ve burjuva servetini eleştiren, tövbe çağrısı yapan vaazlarla halkı kıskırttı. Lelio Sozzini ile Basilio Guerrieri'nin 1540'ların ortasından ikinci yarısına dek Hristiyanlığı öğretme çabaları, bu çalkantılı durumu ağırlaştırdı. Lucca, Peter Martyr Vermigli'nin şehriydi ve onun etkisi altında önemli direniş eylemleri yapıldı: St Agostino manastırında Zwinglici efkariyeti ayini düzenlendi; başka bir Laterano heyeti üyesi, papalık otoritesi hakkındaki kuşkuğunu ilan etti, üstelik laik efkariyetçi ibadetlerin yapıldığı söylentileri dolaşıyordu.²³

Bir dizi yerel araştırma, on altıncı yüzyılın ilk yarısında İtalyan evanjelik kültürün genişliğini ve derinliğini ortaya koydu. John Martin, Venedik üzerine kaleme aldığı kitabında, şehirde iş yerlerini, tavernayı, kent şenliklerini merkez alan faal bir evanjelik kültür olduğunu gösterdi; tüm bu mekânlar ve etkinlikler, dinî fikirlerin şifahi yoldan yayılmasını mümkün kıldı. 1542-1555 tarihine ait kayıtlar, kuzey ve orta İtalya'da Protestan görüşlerin yayılması için açıkça çaba sarf eden kırkı aşkın grubun varlığına kanıt temin ediyor. Bu gruplar neredeyse sadece kentliydi ve zanaatkârlar ağır basıyordu. Daha radikal eğilimlerin belirginleşmesi de bu döneme rastlar.

Venedik'te Anabaptist ve Teslis karşıtı topluluklar filizlendi. Kilisede mütevazı reform öngören 1530'ların ve 1540'ların *spirituali* grubunun aksine, bu insanlar, evanjelik düşüncenin bazı yönlerini sahipleniyor, kendi kutsal metin çalışmalarıyla birlikte bu yönleri kendilerine mal etmeye uğ-

²³ Euan Cameron, "Italy," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 202-3.

raşıyorlardı. Kuzeyin Anabaptist fikirlerini güneye, 1549'da Grisons'dan bu bölgeye gelen Tiziano adlı karanlık misyoner taşıdı. Bu esnada kuzey İtalya'da radikal gruplar yayılıyordu. Tiziano'nun getirdiği fikirler, Anabaptist önder Girolamo Busale'nin yaydığı görüşlerle harmanlanıyordu. Busale'nin hikâyesi büyüleyicidir. Valdés çevresinin üyesi olan Busale de, İspanyol'un 1541'deki ölümünün ardından olayların akışıyla savruldu. Yahudi soyundan geliyordu. Başka bir İspanyol Juan de Villafranca'yla güç birliği yaptı. Villafranca da Yahudi kökenli olabilir. Bu iki adam, yetenekli hümanist metin âlimleriydi ve Valla ile Erasmus'un tekniklerinden yararlanıyorlardı. Fakat bu teknikleri hayli radikal amaçlar uğruna kullanıyorlardı. Ulaştıkları yargılar, neredeyse tüm Hristiyan doktrinlerinin, örneğin İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu olduğu fikrinin reddedilmesini getiriyordu. Bu adamların önderliğinde Venedik Anabaptizmi, hümanist kültüre ve evanjelik fikirlere yaslanıyor, Hristiyanlığa dair kendi görüşlerini sistemli bir biçimde ifade etmek için farklı öğretilerden parçaları bir araya getiriyordu. John Martin şunu yazmıştır:

Temelde onlar için önemli olan, kendi dinî kanaatlerinin etik boyutlarıydı. Yusuf'un oğlu İsa'nın şahsında bir şefaatçi değil (oyssa Katolik ve Protestan kiliseleri onu böyle resmediyordu), öğretmenin görüyorlardı; başka Anabaptistler gibi, İsa'nın dağda verdiği vaazı Hristiyan yaşamının temeli sayıp özel önem veriyorlardı. Sonuçta, halkta rağbet gören bu Teslis karşıtlığı, İsa'yı kendilerine mal etme yöntemi idi. Halka hitap eden bir İsa anlayışıydı bu, dahası Anabaptistlerin aşırıya kaçıp bizzat İsa'yla özdeşleşmesine yol açmış olabilir.²⁴

Contarini'nin 1542'deki ölümünü takip eden on yılda Venedik'ten çeşitli dinî akımlar gelip geçti. Bunlar arasında evanjelik akım, kuzey Protestanlığı düşüncesiyle bağlantıları sayesinde en güçlüsüydü. Fakat Anabaptistlere ve binyılcı gruplara da rastlanır, üstelik teolojik fikirler kamuoyunun tartışmasına oldukça açıktı. Bu tartışmalar iman yoluyla aklanmayı kapsamakla kalmıyordu; İtalya'da Reformasyonun erken safhasına bu tartışma ağırlığını koydu. İsa'nın şahsiyeti ve tövbenin niteliği üstüne tartışmalar da yapıldı.²⁵

1540'lar sırasında ve sonrasında, İtalya'da gizli Protestan faaliyete dair pek çok kanıt vardır. Venedik'te gizli dinî toplantılar artıyordu. Kuyumcuların, terzilerin, berberlerin önderlik ettiği bu toplantılarda teolojik meseleler tartışılıyordu. Araştırmacılar, Padua'da, Sienna'da, Lucca'da,

²⁴ Martin, *Venice's Hidden Enemses*, s. 111.
A.g.e., s. 121.

Vicenza'da ve Modena'da evanjelik grupların varlığına dair kanıt buldu. Gizli gizli toplanıyor, yetkililerden gizleyerek çalışıyorlar, dua toplantıları, sohbetler tertipliyorlardı. Bu davranış biçimi, Nikodimcilik adını aldı; yani dışarıda Katolik ayinlere katılma görüntüsü verirken Protestan inançlarını saklıyorlardı. Nikodimcilik, Enkizisyonun İtalya'da artan gücüne karşı yetkin bir savunma olsa da, bütün İtalya'ya yayılan gizli din toplantılarının asla kiliseye dönüşmemesi anlamına geliyordu.

İtalyan evanjelikler, 1560'a gelindiğinde sokaklardan ve kiliselerden (1540'larda ve 1550'lerde inançlarını buralarda icra ediyorlardı) gizli din toplantılarına çekildi. Bu toplantıların teolojisi giderek Calvin Cenevresi yönelimli oldu. İtalyan Protestanlar, Fransız Din Savaşlarında Huguenotların akıbetini hevesli bir beklentiyle takip ederken, hareketin siyasi nitelik kazandığı da gösterilmiştir.²⁶ 1570'lere gelindiğinde hareket tükenmişti. Enkizisyon ve Trento sonrası Katolik kilisesinin canlılığı, İtalya'da Protestanlığın solüğünü kesti. İçinde yaşadıkları kültür şimdi tüm toplumsal seviyelerde onlara düşmandı. Pek çok Protestan zaten Cenevre'ye kaçmıştı. Sürgün topluluğunun bu şehirde ulaştığı zirve, yaklaşık bin kişiydi. İtalyanlar, Avrupa Protestanlığının gelişiminde önemli rol oynamayı sürdürecekti, ama anavatanlarında değil.

Teşekkür

Bu makalenin taslağı için faydalı yorumlarından ötürü Mark Taplin'e teşekkürü borç bilirim.

İlave Okuma Listesi

Son on yılda İngilizce literatür epey genişledi. İki müthiş deneme şunlardır: Euan Cameron, "Italy," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 188-214, ve Silvana Seidel Menchi, "Italy," Bob Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994) içinde, s. 181-201. Döneme ilişkin tarih yazımını şu eser gayet güzel kapsıyor: Anne Jacobson Schutte, "Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History," *Journal of Modern History* 61 (1989), s. 269-82. Arka plan bilgisi için şu mükemmel kitabı okumak faydalıdır: Denys Hay, *The Church in Italy in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1977). On altıncı yüzyılın başında İtalya'da halkın din kültürü üstüne bkz. Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, İngilizceye çeviren Lydia

²⁶ Seidel Menchi, "Italy," s. 193-4.

G. Cochrane (Princeton, 1990). Kitaplar ve matbaa üstüne bkz. Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605* (Princeton, 1977) ve onun makalesi "The Circulation of Protestant Books in Italy," Joseph C. McLelland (ed.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform* (Waterloo, Ont., 1980) içinde, s. 5-16; Ugo Rozzo ve Silvana Seidel Menchi, "The Book and the Reformation in Italy," Jean-François Gilmont (ed.), *The Reformation and the Book*, İngilizceye çeviren Karin Maag (St Andrews Studies in Reformation History; Aldershot, 1998) içinde, s. 319-67; Anne Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Books, 1450-1550: A Finding List* (Cenevre, 1983). Reformasyon fikirlerinin karşılık görmesi hakkında bkz. Elizabeth Gleason, "Sixteenth-Century Italian Interpretations of Luther," *Archiv für Reformationsgeschichte* 60 (1969), s. 160-73. *Spirituali* hakkında zengin bir literatür mevcuttur: Elizabeth Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform* (Berkeley ve Los Angeles, 1993); Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation* (Cambridge, 1972); Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg* (Oxford, 1972); William V. Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy* (Dekalb, 1992); Francesco C. Cesareo, *Humanism and Catholic Reform: The Life and Work of Gregorio Cortese*, ve Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer* (Cenevre, 1977); ayrıca Carol Maddison, *Marcantonio Flaminio: Poet, Humanist and Reformer* (Londra, 1965). Başlıca evanjelik şahsiyetlerle ilgili giderek büyüyen bir literatür de var: Massimo Firpo, "The Italian Reformation and Juan de Valdés," *Sixteenth Century Journal* 27 (1996), s. 353-64, ve Jose C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation* (Cenevre, 1970). Ochino hakkında İngilizcede hâlâ tek çalışma şudur: Karl Benrath, *Bernardino Ochino of Siena: A Contribution towards the History of the Reformation*, İngilizceye çeviren Helen Zimmern (Londra, 1876). Ochino'nun kimi çalışmaları şu eserde: Rita Belladonna, *Bernardino Ochino: Seven Dialogues* (Toronto, 1988). Peter Martyr Vermigli'ye yakın geçmişte büyüklüğü gösterildi: Philip McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford, 1967); Joseph C. McLelland ve G. E. Duffield, *The Life, Early Letters and Eucharistic Writings of Peter Martyr* (Oxford, 1988). Martyr'in çalışmalarının İngilizceye tercümesini üstlenmiş süregiden bir proje var. Beneficio di Cristo (Mesih Makamı) hakkında bkz. Barry Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina of Padua* (Oxford, 1985). John Martin, dini

hareketlerin toplumsal bağlamı hakkında önemli çalışmalar yayımlanmıştır. Bkz. John J. Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City* (Berkeley ve Los Angeles, 1993), makalesi "Salvation and Society in Sixteenth-Century Venice: Popular Evangelism in a Renaissance City," *Journal of Modern History* 60 (1988), s. 593-610, ve yine makalesi "Popular Culture and the Shaping of Popular Heresy in Renaissance Venice," Stephen Haliczer (ed.) *Inquisition and Society in Early Modern Europe* içinde, s. 115-28.

İspanya

David Coleman

İspanya kralı II. Felipe (saltanatı 1556-1598), 1564-1565'te Filipin takımadalarının fethedildiği dönemden itibaren dünyanın, "üzerinde güneş batmayan ilk imparatorluğu"na hükmetmiştir. Felipe, Büyük Okyanus'un batısından Güney Amerika'nın ucuna, Hollanda'ya, İtalya'ya kadar uzanan topraklarıyla -çağın İngiliz gözlemcilerinden birinin tabiriyle- "Hıristiyanlığın en güçlü kralı" ve Avrupa güç siyasetinin belkemiği idi. İspanya, Felipe'nin ve hem selefi hem babası Kutsal Roma İmparatoru V. Karl'ın (ayrıca I. Carlos adıyla İspanya Kralı, 1516-1556) saltanatları sırasında Avrupa'nın büyük askerî süper gücüne dönüştü.

İspanya bu dönemde Avrupa'nın siyasi ve askerî tarihinin merkezine oturmuş olsa da, on altıncı yüzyıl Avrupasının önemli sonuçlar doğuran kültürel ve dinî gelişmelerinden bir olan Protestan Reformasyonunun çeperinde kaldı. Çoğu batılı ve orta Avrupalı komşusunun aksine on altıncı yüzyılda İspanya'da kesintisiz ve kalıcı bir Protestan hareket yaşanmadı.

Fakat bu durum, Reformasyon çağının dinî ihtilaflarının İspanya'yı bütünüyle es geçtiği anlamına gelmiyor. Örneğin 1557-1558'de İspanya Enkizisyonu yetkilileri Sevilla ve Valladolid şehirlerinde, hiç şüphe duy-maksızın "Lutherci" tabir ettikleri gizli dinî toplantıların onlarca üyesini tespit edip tutukladı. Bu grupların hakiki bir İspanyol Protestanlığının dışavurumu olup olmadığı meselesi tarihçiler arasında uzun süre tartışılmıştır. Protestan olsalar da olmasalar da Katolik ortodoksinin kalesinde bu dinî muhalif toplulukların varlığı, halkta büyük bir huzursuzluk ve anlaşmazlık kaynağı oldu. Enkizisyon sorgucuları, 1559-1562 arasında Valladolid'de ve Sevilla'da düzenlenen, *auto-da-fé* adlı halka açık bir dizi çarpıcı gösterinin ardından bu gizli evanjelik toplantıların pek çok önderini, idam edilmek üzere seküler makamlara teslim etti. Enkizisyonun 1550'lerin ikinci yarısında ve 1560'larda uyguladığı sert önlemlerin sonrasında İspanya topraklarındaki aleni dinî heterodoksi büyük ölçüde gözden kayboldu.

¹ Geoffrey Parker, Philip II (3. basım; Chicago, 1995), s. 139.

Tarihçiler, Protestanlığın İspanya'ya belirgin bir şekilde giremeyeşine çeşitli açıklamalar getirmiştir. Yaygın bir temel iddiaya göre, Protestan reformu, on altıncı yüzyıl İspanyasında tamamen gereksizdi. Bu tezin yandaşları, örnek alınacak nitelikteki İspanyol ruhbanın başlattığı kurumsal reformların, ateşli halk maneviyatıyla birleşip İspanya'da Protestan zındıklığının genişlemesine mahal vermeyen canlı ve dinamik bir Katoliklik yarattığını ileri sürerler. Bu kanaati taşıyan akademisyenler genelde, Sevilla'lı ve Valladolid'li zındıkların aslında Protestan olmadığını, tam tersine gayretli Erasmusçular olduğunu, yerleşik Katolik kilisesi bağlamında ruhani yenilenme peşine düştüklerini savunur.

Fakat ikinci bir düşünce ekolü, on altıncı yüzyıl İspanyasındaki din işlerine ilişkin bu tür övgü dolu değerlendirmeleri genelde reddeder, bunun yerine İspanya Katolik kurumunun esasen baskıcı özelliğini vurgular. Bu bakış açısının destekçilerine göre, İspanya'da Protestanların görece kısıtlılığı, İspanyol Katolikliğinin iç kuvvetini değil, kilise ile devlet makamlarının, özellikle çok korkulan İspanya Enkizisyonunun, yurtiçinde her türlü dinî muhalefetin kökünü kazıma yolundaki taviz vermeyen kararlılığını yansıtır. Bu cephedeki akademisyenlerin gözünde, Sevilla ve Valladolid zındıkları, yanlış anlaşılmış Erasmusçuluktan çok daha fazlasını temsil eder. Tarihçiler Robert Spach, merhum A. Gordon Kinder ve başka isimlerin elinden çıkmış yakın tarihli bir araştırma, Sevilla ve Valladolid gruplarının aslında hem doktrin hem uygulama açısından Protestan olduğunu ikna edici biçimde göstermiştir. Bu tarihçiler bizi, Protestanlığın, kuzey Avrupa'da ulaştığı nicel öneme İspanya'da ulaşmadığına ikna ediyor. Bununla birlikte, 1550'lerde ve 1560'larda tahtın ve Enkizisyonun baskıcı politikalarının, sahici bir Protestan hareketini fiilen yok ettiğini de öne sürmektedirler. Bu hareket on altıncı yüzyılın ilk yarısından itibaren yavaş yavaş, Protestanlığın gelişimini başka yerlerde şekillendirmiş olan koşullara cevaben büyümüşü.

Reformasyondan Önce İspanya, 1500-1520

Avrupa'nın geri kalanındaki gibi İspanya'da da on altıncı yüzyılın başı, çarpıcı bir dinî değişimin yaşandığı ve manevi heyecanın arttığı bir dönemdi. Aslında kuzey ve orta Avrupa'da Protestanlığın büyümesine katkıda bulunan koşulların İspanya'da da mevcut olduğu düşünülünce, burada güçlü ve kalıcı bir Protestan hareketin bulunmayışı, bir parça şaşırtıcıdır.

Birincisi, *devotio moderna* (modern ibadet) ve *Fratres Vitae Communis* (Ortak Yaşam Kardeşliği) gibi hareketlerin kuzeyde temsil ettiği laik

bireyselci maneviyatın geç ortaçağda dirilmesi, İspanya'yı özellikle güçlü bir şekilde etkiledi. Avrupa'nın geri kalanındaki gibi, İspanya'da da matbaacılıkta hareketli hurufatın kullanımı, giderek genişleyen okuryazar kesimin çeşitli kitaplara erişimini mümkün kıldı; üstelik ibadet kitapları on altıncı yüzyılın her zaman çok satar kitapları arasındaydı. Saksonyalı Ludof'un *Mesih'in Yaşamı* ve Thomas à Kempis'in *İsa'ya Öykünme* isimli eserleri gibi Kuzey Avrupa maneviyat geleneğine ait pek çok kitap İspanya'da büyük rağbet gördü. İspanya aynı zamanda on altıncı yüzyılın ilk yıllarında yerel bir bireysel ruhani harekete de ev sahipliği yaptı. Bu hareket çoğunlukla, tefekküre dayalı dua üzerinden Tanrı'yla temas kurmanın vasıtası olarak *recogimiento*, yani "anımsama" kavramını temel alıyordu. On altıncı yüzyılda yaşamış ruhani yazar Garcíá de Cisneros'un eserinden kaynaklanan bu hareket, Fransisken yazar Francisco de Osuna'nın 1527 tarihli *Ruhani Alfabe* kitabında en güçlü ifadesini buldu. Osuna'nın, belirli bir disiplin ve yöntem çerçevesinde düzenlenmiş özel zihinsel dua yaklaşımının, aşağıda bahsettiğimiz zındıklık sayılan *alumbrado* hareketinden başlayıp, Avila'lı Teresa ve Ignatius Loyola gibi yaygın bir şekilde tanınan geleceğin azizlerinin metinlerine kadar on altıncı yüzyılın daha sonraki İspanyol ibadet düşüncesi üzerinde müthiş etkisi oldu.²

İkincisi, İspanya, Hristiyan hümanist akademik geleneğin özelliği olan kılı kırk yaran bir kutsal kitap âlimliğinin ve filolojinin de bir nevi merkeziydi. Bu gelenek, kuzeyli Protestan reformcuların kutsal metinlerde odaklandıkları hususları doğrudan etkiledi. Toledo Başpiskoposu Francisco Jiménez de Cisneros'un çalışmaları bu bakımdan özel bir önem taşıyordu. Cisneros, İspanyol hümanist çalışmalarının merkezi olan Alcalá Üniversitesi'ni 1508'de kurdu. Cisneros'un idaresinde Alcalá âlimleri 1517-1520'de, çığır açıcı bir eser olan Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddesi'ni yayımladı. Sayfaları üç sütuna bölünmüş bu kitapta Vulgata'nın (Roma Katolik Kilisesinin resmî Kitabı Mukaddesi) yanı sıra, özgün İbranice ve Yunanca metinler de vardı. Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddesi, on altıncı yüzyıl kutsal kitap âlimliğinin başardığı harika işlerden biridir. Bu eser, âlimlerin, Aziz Hieronymus'un beşinci yüzyılda yaptığı Vulgata çevirisinde, belirli pasajların doğruluğuna hızla göz atılmasını mümkün kılıyordu. Ayrıca çağın en ünlü kuzeyli Hristiyan hümanist âlimi Rotterdamlı Erasmus'un gerek halka hitap kitapları gerekse ilmi yazıları İspanya'da özellikle 1510'ların ikinci yarısında ve 1520'lerde epey rağbet görüyordu.

² Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid, 1976).

Her ne kadar on altıncı yüzyıl İspanyasının batı ve orta Avrupalı komşularıyla çok ortak yönü olsa da, pek çok bakımdan eşsizdi. Bu farkların bazılarını anlamak, Protestan Reformunun İspanya'da büyük bir kesmi cezbedememesinin nedenine dair önemli ipuçları sunar.

Birincisi, İspanya on beşinci yüzyılın sonunda ve on altıncı yüzyılın başında, Avrupa'nın başka bölgelerine kıyasla çok daha geniş bir etnik ve dinî azınlık barındırıyordu. Özellikle İspanya'nın on altıncı yüzyıldaki nüfusu, *converso* denen, Katolikliğe dönmüş eski Yahudileri (ya da bu dönemlerin soyundan gelenleri) ve *morisco* denen çok sayıda eski Müslüman dönmeyi bünyesinde barındırıyordu. Pek çok vakada, zorla ya da koşulların gereği olarak Hristiyanlığa geçmiş *converso*'lar ve *morisco*'lar, devlette ve Kilise yetkilileri arasında, Roma Katolik kilisesine bağlıymış gibi davranıp Yahudi ya da Müslüman atalarının inancını gizli gizli sürdürdükleri şüphesi uyandırıyor.

İkincisi, eski Yahudi uyrukların gerçekten din değiştirip değiştirmediği meselesini çözüme kavuşturmak için İspanya'nın Katolik hükümdarları Isabella ve Ferdinand, İspanyol Enkizisyonunu kurdular. Amaç, krallıkları içinde aykırı dinî görüşlerle mücadele edecek resmî bir kurumsal vasıta oluşturmaktı. 1478'de papalık beratıyla onay alan Enkizisyonunun, 1480'lerin sonuna gelindiğinde İspanya'nın neredeyse bütün büyük şehirlerinde görev yapan yargıçları vardı. Enkizisyon, bu ilk yıllarında önce *converso*'lar içinde gizli Yahudi ibadetlerinin kökünü kazımaya yöneldi, ardından *morisco*'lar arasında İslam âdetlerinin kalıntılarını yok etmeye geçti. Demek ki İspanyol Enkizisyonu, Martin Luther Doksan Beş Tezi'ni 1517'de Wittenberg'de Kale Kilisesi'ne astığında neredeyse kırk yaşındaydı. Dolayısıyla Enkizisyonun kuruluşu ve erken dönem tarihi, Protestanlıkla savaşmakla ilgili değildir. Fakat Reformasyon çağının şafağında İspanya, Avrupa'da dinî heterodoksinin kökünü kazımak gibi açık bir görevi olan kapsamlı ve deneyimli bir bürokratik kuruma sahip tek ulustu.

İspanyol Enkizisyonu ve Martin Luther Korkusu, 1521-1533

Avrupa'da Protestan zındıklığının doğuşu İspanyol enkizisyoncuları açısından çok uygun bir zamanda gerçekleşti. 1520'ye gelindiğinde, Enkizisyon ciddi bir krizle karşı karşıyaydı. Büyük oranda kendi başarısının kurbanı olmuştu. Kötü yola sapan *converso*'lar aleyhine sürekli kampanyalar bu aşamada gizli Yahudiliğin büyük kısmının kökünü çoktan kazı-mıştı ve bazı enkizisyoncuların, kendilerine aşırı bir hevesle yeni uğraş araması, *converso*'lar ve Eski Hristiyanlar gibi İspanya nüfusunun pek

çok kesiminde de büyük hoşnutsuzluk yarattı. Birçok kişinin gözünde Enkizisyon, yozlaşmış, yıkıcı, köhnemiş bir kurumdu. Henüz 1508'de Toledo şehrinde, Enkizisyon yetkililerinin görevi kötüye kullanması iddialarını araştırmak amacıyla bir kilise toplantısı düzenlendi. 1520-1521 *Comunero* isyanı sırasında Enkizisyon yine ayıplandı. İsyankâr kent meclislerinin krala şikâyetleri arasında, enkizisyon görevlilerinin rüşvet almaları ve suiistimalleriyle ilgili sayısız şikâyet bulunuyordu.

Bu zorluklarla karşı karşıya olan Enkizisyon, kuzey Avrupa'da Protestan zındıklığının gelişiminde kendi mevcudiyeti bakımından yeni bir haklılaştırma, özellikle de İspanya'yı, Protestanlığın bulaşmasından koruma görevi buldu. 1520'lerden itibaren enkizisyoncular ve dinî muhafazakârlar, muhalif saydıkları düşüncelerin kökünü kazıma girişimleriyle İspanya'da giderek artan bir şüphe atmosferi yarattılar. V. Karl'ın saltanatının ilk on yılında İspanya'nın özelliği olmayı sürdüren tamamen açık bir entelektüel ve dinî iklimde, enkizisyoncular ve müttefikleri, Erasmusçu hümanist entelektüellerden popüler ruhani vizyonerlere ve mistiklere kadar çeşitli hedefler buldular.

İspanya Kralı sıfatıyla Karl, Enkizisyona çoğunlukla ihtiyatlı bir destek veriyordu. Lutherciliğin yükselişi yüzünden Alman topraklarının parçalandığını görmüş olan İmparator Karl, sahip olduğu topraklarda benzer bir dinî uyumsuzluktan uzak durmayı umuyordu. Bununla birlikte, âlim olmasa da, makul oranda iyi eğitimliydi, geniş çaplı bir fikir özgürlüğünü savunuyordu. Alçak Ülkeler'de büyümüş, yetişkin yaşamının çoğunu Avrupa'daki engin ve dağınık topraklarında seyahat ederek geçirmişti. Çok farklı konulara ilgi duyuyordu. Rotterdamlı Erasmus'un eserlerinin temsil ettiği Hristiyan hümanist geleneğini özellikle beğeniyordu. 1520'lerin ikinci yarısında İspanya'da Erasmus'un fikirlerine saldırıldığında, Felemenk hümanistin en güçlü savunucularından biri oldu.

İspanya'da 1520'lerde oluşan ve 1527'de Valladolid'deki kilise toplantısında zirve noktasına çıkan Erasmus üzerine ihtilaf, tarihçilerin, Karl'ın saltanatının ilk yıllarındaki İspanyol dinî düşüncesinin karışık ipliklerini çözmede karşılaştıkları güçlüğü gözler önüne sermeye hizmet ediyor. Doğrudur, bu yıllarda git gide daha fazla İspanyol muhafazakâr, Erasmus'un eserlerini zındıklık olarak yaftalamaya çalıştı; onun İspanyol destekçilerini ayıpladı. Fakat ne tuhaftır ki o yıllarda Enkizisyonun başında olan Sevilla Başpiskoposu ve Baş Enkizisyoncu Alonso Manrique, Erasmus'un açık destekçisiydi. Manrique 1520'de İspanya'nın önde gelen pek çok teologunu Valladolid'deki toplantıya çağırdı. Erasmus'un inançlarını tasdik eden kesin bir karar çıkararak bu ihtilafa son vermeyi umuyordu. Toplantıya katılan âlimlerin ifade ettiği kanaatlerin yelpaze-

si çok genişti. Çoğunluk Erasmus'un belirli önermelerini destekliyordu, ama diğer yandan kimi önermelerini de kınıyordu.³ Toplantı kesin bir sonuç alınamadan ve Erasmus'un Katolik ortodoksisıyla ilgili öyle ya da böyle kapsayıcı bir beyanname yayımlamadan sona erdi. Bu aşamada, Erasmus'un eserleri kesinlikle resmen yasaklanmamıştı. İspanyol âlimler daha onlarca yıl Felemenk hümanistin eserlerini okuyup alıntılar yapmayı sürdürdü. V. Karl, Valladolid toplantısının ardından Erasmus'a mektup yazdı, kişisel desteğini belirtti: "Biz ölmediğimiz müddetçe, Hıristiyan dindarlığını pekâlâ bildiğimiz Erasmus'un aleyhine karar alınması ne mümkün... Cesaretini kaybetme. Onuruna ve itibarına her zaman en büyük hürmetle bakacağımıza seni temin ederim."⁴

Zaman zaman iddia edildiğinin aksine, Erasmus karşıtı duruş Valladolid toplantısında kesinlikle zafer kazanamasa da, 1520'lerin ikinci yarısında ve 1530'larda önde gelen pek çok İspanyol entelektüelin, gittikçe düşmanlaşan, kuşkucu davranan ve hırçınlaşan Enkizisyonun artan baskısını hissetmeye başladığı doğrudur. 1529 yılı bu açıdan önemli bir dönüm noktasıydı. Karl o sene İspanya'dan ayrıldı, İtalya'daki topraklarına hareket etti, kraliyet sarayının önemli pek çok hümanist âlimini de yanında götürdü. Ayrıca, gözden düşmüş Erasmusçu Başpiskopos Manrique 1529'da Baş Enkizisyoncu makamından azledildi ve Sevilla'daki piskoposluğuna geri gönderildi. Bu gelişmeler, Enkizisyon hiyerarşisi içindeki muhafazakârlara, tehlikeli saydıkları düşünürlerin peşine düşmede daha büyük bir serbestiyet tanıdı. Önde gelen hümanist ve *converso* Juan de Valdés dahil birçok İspanyol entelektüel, kovuşturmaya uğramaktan kaçınmak amacıyla memleketlerini terk edip çalışmalarını yurtdışında sürdürmeyi seçti.

Valdés gibi entelektüellerin yanı sıra Enkizisyonun 1520'ler ve 1530'lardaki hedefleri arasında, İspanya'ya özgü mistik maneviyat geleneği olan aydınlanmacılığın pek çok yandaşı da bulunuyordu. Daha ortodoks olan *recogimiento* okuluyla benzer kaynaklardan beslenen (Osuna'nın çalışmaları bunun örneğidir) aydınlanmacılar (veya *alumbrado*'lar), Kutsal Ruh'un bireysel insan ruhunu güçlendirici etkisine tamamen teslim olarak Tanrı'yla büsbütün edilgen bir ruhani birleşmeye verdikleri önemden ötürü İspanya'daki diğer çağdaş maneviyatçı gruplardan ayrılıyordu. Isabel de la Cruz ve Francisca Hernández gibi vizyoner kadınların önderlik ettiği, müritlerinin arasında pek çok *converso*'nun olduğu (belki de geleneksel Katolikliğin

³ Lu Ann Hemza, "Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527," *Renaissance Quarterly* 50 (1997), s. 78-112.

⁴ Henry Kamen, *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Bloomington, 1985), s. 65.

biçimsel âdetleri dışında daha anlamlı bir manevi yaşam arayışı içindeydiler) aydınlanmacı hareket, Enkizisyon zulmü karşısında bilhassa kırılıyordu. Yaygın aydınlanmacı ilkelerin geniş bir yelpazesini kınayan resmî bir kararlar birlikte 1525'te aydınlanmacılığı ortadan kaldırmayı amaçlayan sistemli bir Enkizisyon kampanyası başladı. Bu zulüm dalgasının sonucunda sadece beş kişi idam edilmiş olsa da, çok daha fazlası tutuklandı, para cezasından hapse kadar çeşitli cezalara çarptırıldılar. 1530'ların ilk yarısına dek aydınlanmacılık hemen hemen ortadan kayboldu.

İspanyol maneviyatının ve dinî düşüncesinin bu gibi çeşitli damarları, Luther'in ve diğer kuzeyli Protestan reformcuların doğrudan etkisini yansıtıyorlarsa eğer, hangi bakımlardan yansıtmaktadırlar? Bazı enkizisyoncuların ve dinî muhafazakârların bakış açısına göre aydınlanmacıların ve hümanistlerin safları, Lutherci zındıklarla doluydu. On altıncı yüzyıl içinde enkizisyoncuların suç sınıflandırınası, aydınlanmacılıktan ve Erasmusçuluktan Kalvinciliğe, İspanya sınırları içinde yabancıların sürdürdüğü, Luthercilik başlığı altında toplanan her türlü Protestanlık biçimine kadar çeşitli şüpheli düşünceleri kapsayacak şekilde genişledi. Bir tarihçinin belirttiği gibi, Martin Luther, Enkizisyonun gözünde "öcü" haline geldi ve enkizisyoncular, Luther'in dinî başkaldırısının İspanya'da tekrarlanma olasılığı algısını, katı bir dinî muhafazakârlığı yürürlüğe sokma kampanyaları için bahane olarak kullandı.⁵

Fakat en azından 1530'ların ortasından önce İspanya'da Protestanlığın doğrudan etkisi son derece zayıf bir şekilde seyretmiş gibi görünür. Hümanistlerin ve aydınlanmacıların, Protestan düşünceye hiç aşına olmadığı anlamına gelmiyor bu. Valdés ve öteki İspanyol hümanistler, bazı Protestan metinleri kesinlikle okumuştular. Valdés'in 1529 tarihli *Hristiyan Doktrini Üstüne Diyalog* kitabının kimi pasajları, Luther'in ve eserlerine danışıp hayranlık beslediği başka Protestanların etkisini açıkça yansıtmaktadır.⁶ Aydınlanmacılara gelince, Enkizisyon belgelerinde, Toledo'da bir *alumbrado* grubunun üyelerinin eşyaları arasında kimi Protestan belgelerinin bulunduğu gönderme yapılır.⁷ Bununla birlikte, İspanya'da hem hümanizmin hem de aydınlanmacılık hareketinin ilk evreleri, Luther'in Doksan Beş Tez'ini 1517'de ilan etmesinden onlarca yıl önce yaşandı. İki hareketin de genel gelişimi, kapsamlı Protestan etkisine gönderme yapmaksızın da anlaşılabilir. Yani bu tür hareketler, kuzey

⁵ Jaime Contreras, "The Impact of Protestantism in Spain 1520-1600," Stephen Haliczzer (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (Totowa, 1987), s. 47-63.

⁶ A. Gordon Kinder, "Spain," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 223.

⁷ A.g.e., s. 220.

Protestanlığının, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında ve on altıncı yüzyılın başında Avrupa'daki genel manevi heyecana uzanan tarihsel köklerini paylaşa da, bunlara ne Protestan Reformasyonu sebep olmuştur ne de Protestanlığın İspanya'daki dışavurumu sayılabilirler. Ne var ki, on altıncı yüzyılın ortalarına gelindiğinde durum olağanüstü değişmişti. Enkizisyoncular, 1557'den itibaren bizzat İspanya'nın sınırları içinde küçük ama sahici bir Protestan meydan okumasıyla karşı karşıya kaldılar.

İspanyol Protestanlığının Yaşamı ve Ölümü, 1534-1570

Henüz 1521'de, yani Luther'in, Worms Dieti'nde imparatorun huzuruna çıktığı yıl, Papa X. Leo, İspanyol tahtını uyardı; kuzeyden gelen zındıklık içerikli yazıların ve fikirlerin İspanya halkı arasında yayılmasının engellenmesi için önlem alınmasını istedi. İspanya'da V. Karl'ın yönetimi, yurtiçi matbaacılık endüstrisinin ve İspanya kitap ithalatı idaresinin ve asayişinin sağlanmasını Enkizisyona emanet etmişti. 1520'lerden itibaren 1550'lere kadar bütün İspanya'da, özellikle de liman şehirlerinde çeşitli Enkizisyon yargıçlarının ele geçirdiği zındıklık içeren kitap zulalaları ara sıra bildirilmiştir. Enkizisyonun sansür çabaları, İspanya'nın ilk Yasaklı Kitaplar Listesinin 1551'de yayımlanmasıyla resmîyet kazandı. Yasaklanmış kitapların bu uzun listesi, Luther ve Calvin gibi Protestan önderlerin kitaplarını içermekle kalmıyor, yerel İspanyol ibadet literatürünün kimi örneklerini ve Hıristiyan hümanist geleneğinin birçok eserini de kapsıyordu (Erasmus'un kimi kitapları da buna dahildi).

Fakat zındıklık sayılan görüşlerin İspanya'da yayılmasına karşı aşılmaz bir duvar inşa etmenin kesinlikle mümkün olmadığı görülecekti. Sözüm ona yasaklı kitaplar, pek çok bölgede el altından dolaşıma giriyordu. Örneğin 1557'de Sevilla şehrinde yerel Enkizisyon mahkemesi, bir muhbirin verdiği ipucunu takip ederek Julian Hernández adlı adamın eşyaları arasında Protestan metinleri ve propaganda malzemesi buldu; bu belgeleri kısa süre önce Fransa'ya yaptığı yolculuktan dönerken beraberinde getirmişti. Hernández'le, arkadaşlarıyla ve iş ortaklarıyla başlayan enkizisyon soruşturmalarını sonraki beş yılda yerel İspanyol evanjelik Protestanların koca şebekesini yavaş yavaş açığa çıkardı. Bu şebekenin belki bin mensubu vardı. Varlıklı liman şehri Sevilla'dan ve komşu bölgelerden başlayıp Kastilya'nın uzun süre idarî başkentliğini yapan Valladolid'ye uzanıyordu.

Daha önce belirtildiği üzere, kimi araştırmacılar, bu grupları Protestan olarak nitelemenin doğru olmayacağını düşünüyor. Fakat Sevilla ile Valladolid'deki gizli evanjelik toplantıların aslında İspanya'da Protestanlığın

hakiki bir dışavurumunu meydana getirdiğini savunan tarihçiler, tezlerini destekleyen geniş ve ikna edici bir kanıt yelpazesi sunabiliyorlar. Birincisi, doktrin düzeyinde, mahkemeye çıkarılan o grupların üyelerinin tanıklığı, Protestan teolojisinin açık damgasını taşıyor. Örneğin Sevilla'da bir davalı, Protestanlıktaki "sadece iman" doktrinini açıkça beyan ediyordu; Mesih'in, ruhumuzun kurtuluşu için gerekli olan her şeyi bizim için çoktan yaptığını, "kendini hayır işine vermenin ve zahmete girmenin, aşırıya kaçmak olduğunu," hareketin önderlerinden öğrendiğini itiraf ediyordu.⁸ Sevilla ve Valladolid gruplarında başka insanlar, önderlerinden, ibadet tasvirlerinin yalnızca put olduğunu, araf doktrininin insan icadı olup kutsal metinde zemini bulunmadığını, hakiki Hıristiyanların günahlarını rahibe değil sadece Mesih'e itiraf etmesinin yeteceğini öğrendiklerini anlattılar. Tüm bunlar, İspanya dışındaki çeşitli Protestan mezhepleri arasında ortak ilkelerdi.

İkincisi, bu davalarda sanıkların verdiği ifadeler, kuzey Avrupa Protestanlığıyla bilinçli bir yakınlığa dair çeşitli emareler de içermekte. Örneğin kimi davalılar, kendi hiziplerinin üyeleri arasında, Alman Luthercilerinin iyi ve yardımsever insanlar olduklarının yaygınlıkla düşünüldüğünü de belirtmiştir. Kendi gruplarının pek çok üyesinin İspanya'yı terk edip Protestanlar arasında özgürce yaşamak ve ibadet etmek için kuzeye gitmeyi umduğunu açıkça beyan edenler de oldu.

Üçüncüsü, bu davalıların, enkizisyon işkencesi ve ceza tehdidi altında ifade verdiklerinden şüphe etsek bile, Sevilla'daki ve Valladolid'deki gizli dinî toplantıların, Enkizisyonun pençesinden sıyrılmayı becermiş üyelerinin akıbeti, o grupların bilinçli bir şekilde Protestan niteliği taşıdığına ilave kanıt sunuyor. Özellikle Sevilla çevresine mensup onlarca insan, 1557-1562 yıllarının amansız zalimlikleri öncesinde ve sırasında İspanya'dan kaçınmayı başardı. Kaçanların hemen hepsi daha sonra İngiltere'de ya da Almanya'nın ve Alçak Ülkeler'in Protestan bölgelerinde ortaya çıktı. Buralarda İspanyol Protestan sürgün toplulukları kurdular ya da yerel Protestan cemaatlere dahil oldular.

Enkizisyon soruşturmaları, bu zındık toplantılarının kökeni ve gelişimi hakkında pek çok hususu gün yüzüne çıkardı. Enkizisyonu da krallık yetkililerini de sarsan unsurlardan biri, hareketin önderliğinin büyük kısmının toplumda öne çıkan kesimler olmasıydı. Sevilla ve Valladolid gruplarının başını çekenlerin, toplumun hüsrana uğramış ve dışlanmışları olmadığını, önde gelen ruhban ve siyasi yetkililer olduğunu gördüler.

Örneğin Sevilla grubu 1530'ların ortalarından itibaren genellikle Juan Gil, yani "Dr Egidio" adlı çok saygın bir din adamının rehberliğinde büyü-

⁸ Robert Spach, "Juan Gil and Sixteenth-Century Spanish Protestantism," *Sixteenth Century Journal* 26 (1995), s. 865.

müştür. Alcalá Üniversitesi'nde eğitim gören Gil'i, Erasmusçu başpiskopos ve eski Baş Enkizisyoncu Alonso Manrique 1534'te Sevilla'nın katedral meclisine üye atadı. 1548'e gelindiğinde Gil'in öğretmen ve vaiz olarak itibarı öyle yükselmşti ki, Tortosa'nın boş duran piskoposluk makamını doldurması için taht tarafından görevlendirildi. Fakat Gil'in dinsel inançlarından şüphe duyan Sevilla'nın yerel muhafazakârları, bu atamayı engellemek maksadıyla onu Enkizisyona ihbar ettiler. Gil 1549'da tutuklanıp zindana atıldı. 1552'de Sevilla'da *auto-da-fé*'de boy göstermenin aşağılanmasına katlandıktan sonra, Gil'in vaaz vermesi ve öğretmenlik yapması on yıl süreyle yasaklandı; İspanya sınırlarının dışına çıkmaması emredildi. Fakat 1553'te salıverildikten sonra, Gil'in, kilise heyeti üyeliğine dönmesine izin verildi. Meslektaşları arasında itibarı öyle kuvvetliydi ki 1555'te Valladolid'de düzenlenen kilise toplantısına Sevilla katedral meclisinin temsilcisi olarak gönderildi. Ne var ki, Gil'in aynı yıl içinde Sevilla'da ölümü, 1557'den sonra onca müridini yutan zulüm ateşinden onu esirgemştir.

Enkizisyoncuların daha sonra keşfettiği üzere, Gil 1555'te henüz Valladolid'deyken, şehrin daha küçük ama giderek büyüyen gizli Protestan grubunun önderleriyle buluşup teolojik tartışmalar yapmştı. Hatta Valladolid Protestanlarının en güzide ismi Dr Agustín Cazalla, hem V. Karl'ın hem II. Felipe'nin saraylarında kraliyet papazı olarak hizmet etmişti. Gil'in katıldığı toplantılarda, Valladolid Protestan çevresinin kurucusu, İtalya doğumlu Carlos de Seso da hazır bulunmştı. Seso, komşu Toro şehrinin itibarlı siyasi makamı olan sivil kraliyet valisi (*corregidor*) görevindeydi.

Zındıklık sayılan görüşlerin İspanya sınırları içinde böyle önde gelen uyrukların rehberliğinde büyümüş olması, monarşide neredeyse panik havası yarattı. Oğlu Felipe lehine 1556'da İspanya tahtından feragat etmiş olan eski kral ve Kutsal Roma İmparatoru V. Karl 1558'de, güneybatı İspanya'da inzivaya çekildiği Yuste manastırından kızı Juana'ya bilhassa sivri dilli bir mektup yazdı (O dönemde Juana, Felipe'nin adına Hollanda'da naiplik yapıyordu):

Bu iş, dile getirebileceğimden daha büyük kaygı ve ıstırap yarattı bende, hâlâ da yaratıyor; çünkü kral ve ben yurtdışındayken, bu diyarlar tam barış içindeydi, musibete rastlanmıyordu, ama şimdi buraya dinlenmeye, sağlığıma kavuşmaya, Tanrı'ya hizmet etmeye gelmişken, seçkin kişilerin dahil olduğu görülen bu büyük öfke ve ihanet, gözlerimizin önünde cereyan ediyor. Bu iş yüzünden acı çektiğimi, Almanya'da büyük dertlere katlandığımı, bana pahalıya patladığımı, sağlığımı kaybetmeme yol açtığımı biliyorsunuz... İnan bana kızım, eğer böyle büyük bir kötülük, kişi ayrımı yapmaksızın

en başından bastırılıp gereği yapılmazsa, kralın ya da başka birinin bunu daha sonra başarak konumda olacağına söz veremem.⁹

Felipe'nin babası Almany'a'da dinî uyuşmazlığın etkilerini ilk elden görmüşse, Felipe de Kraliçe I. Mary'yle kısa süreli evliliği sırasında İngiltere'de Reformasyon çağı dinî bölünmesi yüzünden oluk oluk kan dökülmesine şahit olmuştu. Genç Kral Felipe, kendi deneyimlerinden ve babasının yaşamının öğrettiği derslerden hareketle İspanya'da Protestan zındıklığının herhangi bir dışavurumunu daha en başından ezmeye kesin olarak kararlıydı.

Dolayısıyla Felipe, Enkizisyonun zulüm kampanyasına tam destek verdi. 1559 ile 1562 arasında Sevilla'da ve Valladolid'de tertiplenen yedi *auto-da-fé* serisinde enkizisyoncular, gizli Protestan grupların 200 önderine kalyonlarda çalışmaktan kazıkta yakılmaya kadar çeşitli cezalar verdi. Felipe 8 Ekim 1559'da Valladolid'deki *auto*'ya şahsen katılarak bu olayların önemini altını çizdi. Orada eski kraliyet valisi Carlos de Seso, idam için seküler makamlara teslim edildi. Kimi anlatılara göre, Seso ölüme yürürken, "Yakılmama nasıl göz yumarsın?" diye krala haykırmış. Felipe'nin de ona "Kendi oğlum senin kadar ahlaksız olsa, onu da ateşine bizzat odun taşırdım" diye duygusuzca cevap verdiği söylenir.¹⁰

Zaragoza'da 1560'ta ve 1562'de toplanan iki *auto-da-fé*, Aragon'daki küçük Protestan çevresinin kökünü kazımaya yetti. Enkizisyoncuların çabaları 1562'nin sonuna gelindiğinde İspanya sınırları içindeki örgütlü Protestanlığın etkili bir biçimde ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştı. Enkizisyonun, İspanya'da Protestanlık aleyhindeki faal kampanyası, yüz yılın sonuna dek sürdü. Dönem dönem Lutherçiler, ağızlarından Katolik ruhbanı yeren ya da Protestanları öven sözler kaçırarak patavatsız İspanyol uyruklu olarak sınıflandırılmıştır. Bu tür tövbe-kârlar çoğunlukla yol gösterici ıslaha ve hafif cezalara maruz kalıyordu. Aslında 1562'den sonra Enkizisyon, ciddi çabalarını neredeyse sadece İspanya sınırları içinde yaşayan yabancılarla sınırladı. Bir tarihçinin belirttiği gibi, "1560'ların büyük Protestan avı, Fransızları kısıtırmaktan halliceydi."¹¹

II. Felipe devrinde İspanya'da zındıklık sayılan görüşlere yer yoktu. 1557-1562 döneminin sıkı önlemlerinin ardından örgütlü İspanyol Protestanlığı, enkizisyon zulmünden sakınmak için kuzeye kaçmış mülteci toplulukları arasında hayatta kaldı. Yaşadıklarından bezmiş olan bu İspanyol gurbetçilerin bazıları, anavatanlarına acı eleştiriler yöneltiyordu.

⁹ Kamen, *Inquisition and Society*, s. 75.

¹⁰ Parker, *Philip II*, s. 100.

¹¹ William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily* (Cambridge, 1990), s. 234.

Yirminci yüzyıl tarihçilerinin geçmişe bakıp İspanyol zalimliğini ve ahlak çöküntüsünü "Kara Efsane" adıyla tanımladığı sürecin gelişimine katkıda bulunmuş oldular. Örneğin 1567'de Reginaldus Gonsalvius Montanus mahlasıyla yazan, Sevilla gizli din toplantısına mensup ismi bilinmeyen bir mülteci, İspanyol enkizisyonun insanlık dışı uygulamalarının acı bir teşhirini Heildelberg'de yayımladı. Bu çalışma çabucak tüm büyük Avrupa dillerine tercüme edildi. 1568'de İngilizce edisyon, *A Discovery and Plaine Declaration of the Sundry Subtill Practices of the Holy Inquisition in Spain* (İspanyol Enkizisyonunun Muhtelif Latif Uygulamalarının Keşfi ve İlanı) ismiyle yayımlandı. Yine Sevilla gizli din toplantısına mensup bir kaçak, eski keşiş Cipriano de Valera, İspanyol Armadası yılı 1588'de Londra'da İspanya'ya karşı verilen ideolojik savaşta polemikçi sıfatıyla öne çıktı. Eserlerinden birinde Valera, "hakiki dinî öğretiyi" vaaz eden ve öğreten kişiler Enkizisyonun zalim kovuşturmalarına maruz kalmasalar Protestanlığın İspanya'da büyüyeceğini belirtiyordu.¹²

Elbette olguların aksine bu tür bir yorum, özünde tarih kapsamı dışındadır ve İspanya'da Enkizisyon olmasa Sevilla ve Valladolid gizli din toplantılarının akıbetini kesin olarak bilmenin yolu yok. Fakat Valera'nın düşünceleri, ilginç bir bakış açısı sunuyor. On altıncı yüzyılın İspanyol toplumunu ve kültürünü, tipik Kara Efsane tutumlarını taşıyor diye toptan kınamak hiç şüphesiz haksızlıktır. Bu kitabın başka bölümlerinin gösterdiği üzere, on altıncı yüzyıl Avrupa devletleri arasında İspanya, dinî zulüm ve hoşgörüsüzlük konularında kesinlikle tek örnek değildi. Bununla birlikte, Enkizisyonun mevcudiyeti ve gücü, İspanya'nın Protestanlık deneyimini eşsiz kıldı. Lutherciliğin, Kalvinciliğin, kuzeyin öbür zındık sayılan mezheplerinin büyümesini besleyen ibadet ve fikir akımlarının belirlediği İspanya, aslında on altıncı yüzyılın ortasında küçük ama sahici bir Protestan hareketi barındırıyordu. Fakat Protestanlığın meşru dışavurumu, 1559-1562 Sevilla ve Valladolid *auto-da-fé*'lerinin ateşinde yandı bitti kül oldu.

İlave Okuma Listesi

İspanya'nın on altıncı yüzyıl Protestan hareketi üzerine İngilizcede kitap uzunluğunda bir çalışma yok. En ayrıntılı araştırmayı, merhum A. Gordon Kinder yapmıştır. Maalesef bu inceleme asla yayımlanmadı. Dipnotlarda bahsedilen çalışmalar dışında şu makalesine de bkz. "Spain's Little-Known 'Noble Army of Martyrs' and the Black Legend," Lesley K.

¹² A. Gordon Kinder, "Protestantism in Sixteenth-Century Spain: Doctrines and Practices as confessed to Inquisitors," *Mediterranean Studies* 4 (1994), s. 77.

Twomey (ed.), *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain* (Aldershot, 1997) içinde. Ayrıca Robert Spach'ın Juan Gil üzerine yakın tarihli makalesine bakınız. Bu da dipnotlarda geçiyor. Sevilla ve Valladolid gizli din toplantılarının Protestan etiketini hak etmediğine inanan bir tarihinin kanaati için bkz. Jaime Contreras, "The Impact of Protestantism in Spain 1520-1600," Stephen Haliczzer (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (Totowa, 1987) içinde, s. 47-63. Bütün olarak İspanya Enkizisyonunun geçmişi, düzgün bir yakın tarihli araştırmadan yoksundur. Henry Kamen'in *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Bloomington, 1985) kitabı, genel bir tanıtım olarak hâlâ faydalı olsa da, güncelliğini bir parça yitirmektedir. Bunun sebebi büyük oranda, doğru düzgün birçok yerel ve bölgesel araştırmanın yakınlarda yayımlanmaya başlamasıdır. Bkz. Sara Nalle, *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650* (Baltimore, 1992); Stephen Haliczzer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834* (Berkeley ve Los Angeles, 1990); Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter Reformation* (New Haven, 1993), ve William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily* (Cambridge, 1990).

KALVİNCİLİK VE İKİNCİ REFORMASYON

Calvin ve Cenevre

William G. Naphy

Uluslararası çapta üne sahip teolog Calvin ile Kalvinci “modelin” doğup şekillendiği Cenevre arasındaki ilişkinin önemini ne kadar anlatsak azdır. Calvin Cenevre’de geçirdiği neredeyse otuz yıl boyunca şehir, kendi idealindeki Hristiyan milletler topluluğu biçimine büründürmek için çabaladı (yer yer başarılı oldu). Fakat Cenevre’nin, kendi yönetim şekline, toplumuna, kültürüne, hatta coğrafyasına has özelliklerle bu modele damgasını vurduğu sık sık unutuluyor. Kuramcı Calvin ile hareketin yuvası Cenevre’nin etkileşimi, Kalvinciliğe birçok ayırt edici ve kendine özgü nitelik kazandırdı. Eğer Calvin dokumacıysa, Cenevre de kullandığı dokuma tezgahıdır. Bu modelin, öbür Kalvinci yönetim biçimlerinde hangi şekle kavuştuğunu anlamak için, Calvin’in şehirle kurduğu çoğunlukla sorunlu ilişkinin gidişatının haritasını çıkarmak gerekir.

Cenevre

On altıncı yüzyılın ilk otuz yılında Cenevre, karmaşık ve nispeten anlamlı bir devrime dahil oldu. Cenevre’nin siyaseti ve coğrafyası bir araya gelip şehir; zorlu, kafa karıştırıcı, olasılıkla tehlikeli bir duruma itti. Cenevre, Savoy Düklüğü’nün en önemli şehriydi. Üstelik 10.000 sakinyle, bölgenin en büyük şehirleri arasındaydı. Şehir, Cenevre gölüne ve Rhone ırmağına kolay erişimi sayesinde, ekonominin güç merkezi olması gerekirdi. Fakat bu konumda olmaması, Cenevre’nin en büyük sorunlarından birine dikkatleri çekiyordu. Batıdaki güçlü komşusu Fransa, kuzey İtalya’da ileri sürdüğü hanedanlık hakkı için siyaset ve ekonomi kaslarını esnetiyordu. Krallık, Lyon’a kapsamlı imtiyazlar tanıdı, böylece Cenevre’nin ekonomik üstünlüğü büyük oranda zayıfladı. Ayrıca Fransa, Savoy Düklüğü’nün stratejik önem taşıyan topraklarına da göz koymuştu.

Fransızların batıyı “sallaması” yetmiyormuş gibi, Cenevre doğuda İsviçre’nin “çetin bölgesinin” tehdidi altındaydı. Bern ve Fribourg, Savoy’un kuzey bataklıkları pahasına genişlemeyi uzun süredir arzuluyordu. Bern, batıya yönelen bu hücumda, açık ara en kıdemli askerî ortak-tı. Bern’in 1528’de Protestanlığa geçmesiyle olayların rengi ve karmaşık-

lğı bir nebze arttı. Dolayısıyla Cenevre batıda, şehri ve Savoy'u İtalya'ya giriş yolu sayan Fransa'yla, doğuda ise dinamik ama dinen bölünmüş Bern ve Fribourg ikilisiyle karşı karşıyaydı.

Şehrin kendi içindeki durumla kıyaslanınca bu karmaşık vaziyet bile nispeten basittir. Cenevre'nin durumuna göz atmanın üç yolu vardır. Birincisi, sorulacak olsa pek çok yurttaşı, Cenevre'nin imparatorluk şehri olduğunu vurgulardı. İkincisi, ruhbanın gözünde şehir, kırsal arazilerinin çoğunluğunun ve siyasi gücün büyük kısmının ruhbanın elinde olduğu bir prenslik-piskoposluktu. Üçüncüsü, Savoy Dükü, Cenevre'yi, düklüğün başlıca şehri, kuzey arazilerini elde tutmanın anahtarı, yüzyılın başında git gide olası bir başkent ve ikamet yeri bellemiştir. Hemen göze çarptığı üzere, bu siyasi varsayımlar uyumsuzdur (o zaman da öyleydi). Fiiliyatta Cenevre'yi üç köşeli bir siyaset düzeni yönetiyordu. Bu yapıda her di- rayetli birey ya da grup, iki tarafı, üçüncü tarafa karşı birleştirebilirdi. Buna alternatif olarak, herhangi bir kesim, kendi konumunu sağlamlaştırmak amacıyla düklüğün dış düşmanlarıyla ittifak kurabilirdi.

1519'da, tüccarların ağır bastığı yurttaş kesimi içinde bir unsur, Savoy'dan ayrılmak için İsviçre'nin desteğini aradı. Fakat Savoy, komşu kantonlardan diplomatik destek toplayabildi, böylece Bern ve Fribourg, müzakere edilen anlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı. Askerî çarpışmadan tüm taraflar sakınıyordu. Anlaşmaya itiraz etmeyi denemiş bazı Cenevreli idam edildi. Bunun iki katmanlı sonucu oldu. Bir yanda, Savoy karşıtlarının kararlılığı pekişti, düke iyice güvenmez oldular. Öte yandan, Cenevre'de dükün aleyhine yükselen sesler bir süreliğine kesildi. Dük, Cenevre'de daha sıkı otorite kurmak amacıyla 1523-1524'te şehre yerleşti. Bir kez daha kısa vadede ferasetli bir hamleydi. Fakat dükün iktidarına zaten içerleyen yurttaşları öfkelenlendirmekle kalmadı, ruhbanı da dükün komşularını da endişeye sevk etti. Dük, Cenevre'yi daimi ikametgâhı kılsa, bu durum, ruhbanın gücünü baltalar, Fransız-İsviçre emellerine olasılıkla mani olurdu.

1520'lerin ikinci yarısında tekrar siyasi ve askerî kriz çıkınca, tüm bu potansiyel düşmanlarla karşı karşıya gelen Savoy, durumun gerilimini yatıştıramadı. Cenevre toplumu siyasi hiziplere bölündü (son kez olmayacaktı). En küçüğü, düklük cephesiydi (*Seigneuristes* ya da *Mamelus* adıyla hitap ediliyordu). Azıcık daha geniş bir hizip, piskoposu destekliyordu (*Peneysans*). Sonuncu ve en büyük kesim (*Enfants de Genève* ya da *Eidguenots*),¹ tercihan İsviçre Konfederasyonu içinde bağımsızlık peşin-

¹ *Eidgenossen* (İsviçre'de "konfederasyon") sözcüğünden *Eidguenots*, *Enfants*'ın Konfederasyona katılma arzusuna bir atıftır. Kimileri bunun, Huguenot sözcüğünün kaynağı olabileceğini ileri sürüyor.

deydi. Son grup, İsviçre'nin (yani Bern'in) askerî desteğine ihtiyaç duyduğundan, git gide Bern'in Protestan dinî tercihlerine yakınlaştı. Bu tutum, piskoposla ve kilise bürokrasisiyle çatışmayı keskinleştirdi: Vatanseverler, piskoposun siyasi emellerini reddedebilmekle kalmıyordu, onun dinî iddialarını da çürütebiliyorlardı. Dükün destekçileri hızla geri çekilirken, piskopos, Savoy ile *Enfants* arasında köprü vazifesi üstlenmeye kalktı. Bern ordusu kuzey Savoy'a girince bu karışık durum çözüme kavuştu. Bu gelişme, şehrin Savoy'dan bağımsızlığını ve Protestanlığa bağlılığını sağlama aldı. O andan itibaren Katoliklik, Savoy (ya da Fransız) egemenliğiyle, Protestanlık ise Cenevre vatanseverliğiyle (ve özgürlükle) ayrılmaz bir şekilde bağlı olacaktı.

Derhal yeni bir kriz çıktı. Bern'in "kurtuluş ordusunun" ayrılmayıp şehirde kalması, *Enfants*'ın yüreğine dehşet saçıyordu. Dahası Cenevre, komşu Lozan piskoposluğunun, "büyük" Bern'in karnavalında yitip gitmesine tanıklık etmişti. Cenevre, mönüde sıradaki yemeğin kendisi olmasından korkuyordu. Şehrin talihine, aynı korkuyu Fransa da taşıyordu. Fransız müdahalesi olasılığı, Bern'i şehirden ayrılmaya ikna etti.

Calvin bu anda Cenevre sahnesine adım attı. Etrafında, vatanseverlik hırslarının pençesine düşmüş ve devrimci coşkuyla yanan bir şehir görüyordu. Önde gelen yurttaşların büyük kısmı sürgüne kaçmıştı, siyasi yapı kargaşa içindeydi, yönetim doğaçlamaydı, toplum karışıklık içindeydi. Daha önemlisi, Cenevre tablosunu darmadağın eden kıyımın ve çöküntünün altında, özgürlüğüne yeni kavuşan ama savunmasız şehir ile askerî koruyucusu Bern arasındaki çözüme kavuşmamış ilişki meselesi bulunuyordu.

Calvin'in Cenevre'ye Girişi (1536-1538)

Calvin, 1536'da bu devrimci cumhuriyetçi devletin hizmetine girdi. Cenevre'yle ilişkisinin ilk evresi böylece başlamış oldu. Calvin'in olaylara getirdiği yorumu beimseyenlerin gözünde bu yıllar, Calvin'in, hakiiki reform geçirmiş topluluğa ilişkin görüşlerine muhalif çeşitli Cenevre içi kuvvetler karşısında yitirilmiş bir çarpışmadır. Calvin'in muhalifleri serbest düşünceliler, Katolikler, hatta Anabaptistler olarak tanımlanıyordu. Gerçekte Calvin (kıdemli rahip meslektaş Farel'le birlikte), iç siyasi uyumsuzluğun düpedüz kurbanı oldu.

Bu koşullarda Calvin'i İsviçre'ye neyin getirdiğini, hakkında çok az şey bilinen, hatta şehir kayıtlarında *ille gallus* ("o Fransız") olarak anılan birini Farel'in neden çalışma arkadaşı olarak yanına aldığını sormaya değer. Calvin 1509'da Noyon'da (Fransa) doğdu, dolayısıyla Cenevre'ye gel-

diğinde yirmi yedi yaşındaydı. Hukukçu olarak eğitimi sağladı, üniversite eğitiminden aşağı kalır yanı yoktu, ayrıca teoloji altyapısı da iyiydi. Daha önemlisi Calvin o dönemde hümanist ve dinî reform destekçisi olarak tanınıyordu. 1534-1535'te Paris olaylarına bulaşması, ki bu yüzden Fransa'dan kaçmak zorunda kalacaktı, özellikle de Paris Üniversitesi'nin adı kötüye çıkmış rektörü Nicholas Cop'la münasebeti, Farel'in dikkatini Calvin'e çekmiş olabilir. Her şeye rağmen, 1536'da Calvin'in "şöhreti," seçkin bir eğitimliler grubuna giremeyecek denli sınırlıydı. Kısıtlı bir külliyata dayanıyordu: Seneca'nın *De Clementia* kitabı üzerine yorum, Olivétan'ın Fransızca Kitabı Mukaddesine iki önsöz. Anabaptistlerin "ruh-uyku" (*Psychopannychia*) inancına saldırısı henüz yayımlanmamıştı. Gelecekteki ünü açısından daha önemlisi, Calvin'in, başyapıtı olan *Hristiyan Dininin Esasları* kitabının ilk (Latince) edisyonunu Mart 1536'da (Basel'de) yayımlamasıydı.

Calvin, Cenevre'ye gelişinden önce Basel'in yanı sıra Marguerite de Navarre'ın sarayını da ziyaret etmişti. Başka bir deyişle, akli hüneri fark edilebilen, genç din heveslisi Calvin, reform topluluklarını dolaşıyor, adını duyurup temaslar kuruyordu. Farel, Calvin'in şahsında, Cenevre Reformunu pekiştirmek için ihtiyaç duyduğu istikrarlı, bilgili bir meslektaş gördü. Dönem ve içinde bulundukları barış hali düşünüldüğünde, başarılı olacaklarına inanmak için bol bol sebep mevcuttu.

Ama kısmet değilmiş. 1536'da şehir idarecileri, tehlikeli ve nazik bir dış siyaset durumuyla karşılaştı. Cenevre tamamen Bern'in askerî korumasına bel bağlıyordu. Fakat Bern, prens-piskopostan ele geçirilmiş topraklara alenen göz koymuştu, ayrıca cumhuriyeti yutmak gibi gizli bir emeli de vardı. Dolayısıyla Cenevreli siyasetçiler, hem Bern'in desteğini sürdürmenin hem de manda devletten vilayete dönüşmekten kaçınmanın yolunu bulmalıydı. 1538'de kent yönetimi seçimleri, düpedüz işgal dışında ne pahasına olursa olsun Bern'i yatıştırmaya meyilli hizbi iktidara taşıdı.

Cenevre toplumunun siyasi gerçeklikleri, bu aşamada kısaca betimlenmeyi hak ediyor. Cenevreli, ya *citoyen* (bir citoyen'in ya da *bourgeois*'nın orada doğmuş çocuğu), ya *bourgeois* (ücretsiz ya da para karşılığı tabiyete geçmiş kişi) ya da *habitant*'dı (oturma hakkına sahip yabancı). Her yetişkin *citoyen* ya da *bourgeois*, Genel Konsilin yıllık toplantısına katılıp oy kullanabilirdi. Bu organ, Şubat ayında, daha yüksek konseylerin önceki sene koyduğu kuralları onaylar, gelecek senenin idarecilerini seçerdi. Şarap ve tahıl fiyatlarını belirleyen, şehrin soruşturma ve kovuşturma ekiplerini kuran Conseil des Deux Cents, Kasım ayında bu organ içinden seçilirdi. Bu büyük konsey, son derece önemli ya da ihtilafli meseleleri (öncelikle dış ilişkilerle ilgili meseleleri) gözden geçirmek için toplanan daha küçük

Conseil des Soixante'ye üye veriyordu. Bu konseyin bir parçası, dört yönetim müşavirinden, birer haznedardan, katipten, simsardan (*saultier*) ve toplamda (yaklaşık) yirmi beş senatörden meydana gelen Petit Conseil'di (Senato). Bu makamların seçimlerinde her *bourgeois* ya da *citoyen* oy kullanabilirdi, ama, yalnızca *citoyenler* Senato'da görev yapabiliirdi.

Dolayısıyla Cenevre'nin siyasi sistemi olağandışı faal ve kapsayıcıydı. Yetişkin erkeklerin yüzde onundan biraz fazlası idarede görev üstleniyordu. Cenevre'nin yönetim biçimi demokrasi değildi; seçimler, atama yoluyla belirlenen adaylar arasından yapılıyordu. Bununla birlikte, Cenevre, kamuoyuna hayli duyarlıydı ve yönetim, yıllık seçimler sayesinde süratle ve kökten değişebilirdi. Buna ilaveten, *bourgeois*, vatandaşlığa geçer geçmez medeni hakları yürürlüğe girdiğinden, derhal siyasi güce kavuşuyordu. Dolayısıyla çok sayıda yeni *bourgeois* kabul etmek, şehir içinde siyasi dengeyi hemen etkileyebilirdi. Dahası, *bourgeois* statüsü satın alınıyordu. Başka bir deyişle, yeni *bourgeois*'lar siyasette istikrarsızlık yaratabilse de, cumhuriyet için çok kârlı bir gelir kaynağı da olabiliyordu. Şehir, devrim ve Bern'in müdahalesi yüzünden İsviçrelilere ağır borçlandığından, bu hiç de hafifsenecek bir dert değildi.

Calvin 1538'de Cenevre'nin değişken siyasetinin kurbanı oldu. Yatıştırmacı cephe, Cenevre'nin kilise sistemini, Bern'inkine uydurdu. Calvin'in kabul ettiğı üzere, fiiliyatta bu hiç önemli değildi. Calvin ve Farel amaca değil araca itiraz ediyorlardı. Senatonun (seküler idare), kiliseye (rahiplere) başvurmaksızın dinî karar alabilmesine karşıydılar. Calvin ve Farel bu değişiklikleri kabul etmeyince kovuldular. Yeni rahipler alındı. Bunlar arasında Fransa Kralı I. François'nın tepesini attıran meşhur duvar ilânını yazdığı söylenen Antoine Marcourt da vardı. Calvin'in Cenevre'deki ilk kalışı böylece sona erdi. Şehirden ayrıldı. Bütün İsviçre'de dolaştıktan sonra Strasbourg'a yerleşti. Calvin nihayetinde şehre dönmüş olsa da, Farel makamını asla geri alamadı.

Sürgün (1538-1541)

Calvin'in kariyerinin bir sonraki evresi neredeyse dört yıl sürdü. Bu dönem incelenirken yanıtlanması gereken birçok kilit soru var. Calvin'in yokluğunda Cenevre'de dinî yaşamın karakteri nasıldı? Calvin, kovulup sürgün edilmesinden ne tür dersler çıkardı? Calvin nasıl geri dönebildi? Beklendiğı üzere, kovulmanın hemen ertesinde kilisede karışıklık hüküm sürüyordu. Kısa vadede Marcourt'un ve Morand'ın çabucak göreve atanmaları, dengeyi yeniden kurdu. Gerçi çok farklı iki seviyede, şehrin dinî yaşamında çarpıcı değişiklikler yaşanıyor. Birincisi, din adamları kadrosunun tamamı, din

işleri dahil Cenevre yaşamının tüm yönlerinde devletin önceliğini kabul ediyordu. Yani devlet-kilise ilişkilerine yaklaşımları, Protestan İsviçre'nin her yerinde hakim olan yaklaşımdı. Bu (Zwinglici) modelde, kent idarecileri, rahiplerin onayı alınmaksızın ya da fikri sorulmaksızın dinî meselelerde karar almaya yetkiliydi; aslında bu, Tanrı vergisi addedilen makamların bir yükümlülüğüydü.

Daha önemlisi, kilisenin durumu, siyasi itirazların odağı haline geldi. Bern'in yatıştırılmasına karşı olanların, açık siyasi itiraz fırsatı pek yoktu. Alenen eyleme geçmek, vatana ihanet ya da en iyi ihtimalle Bern ittifakını tehlikeye atmak sayılabilirdi. Fakat bu siyasetçiler, Calvin ile Farel'in şahsında, siyasi amaca hizmet edebilecek şehitler görüyordu. Bu grup, sürgüne gönderilen rahiplerin tarafını tutmak sayesinde nispeten güvenli bir mevziden yönetimi eleştirebiliyordu. Calvin bu durumu Strasbourg'daki sürgününden görüp açıkça kınadı. Cenevre'nin yerli halkına, yeni kilise durumunu kabul etmelerini tavsiye etti.

Fakat kovulmasını ve sürgününü çevreleyen olaylardan açıkçası kimi hayati dersler çıkarınıştır. Birincisi, kilise meselelerinde şehir idarecilerinin müdahalesine direnmek istiyorlarsa, rahiplerin birleşmesi şarttı. İkincisi, Calvin Cenevre'nin hizipçiliği ve yerel siyaset desteğinin elzem bir koşul olması hakkında çarpıcı bir ders almıştı. Cenevre'deki şiddetli dönüşümlere dayanmak için, güçlü, istikrarlı ve sağlam bir siyasi nüfuza ihtiyaç vardı.

Sonuçta Calvin'in, kendi isteği hilafına, Cenevre'ye dönmeye aklı çelindi. 1540'ta yeni bir siyasi karışıklık, Calvin'in siyasi rakiplerinin itibarını beş paralık etti. Şehrin yöneticileri o sene Bern'le müzakere ettikleri yeni anlaşmada ihtilaflı tüm bölgeleri teslim ettiler. Bu maddeler nihayet halka duyurulduğunda, yatıştırma karşıtı cephe (Guillaume Farel'den ötürü *Guillemins* ya da *Farets* adıyla tanınıyorlardı), halkın öfkesinden nemalanmayı bildi. Antlaşmayı yapanlar (*Articulants* ya da *Artichaux*) iktidardan düşürüldü, antlaşma da kabul edilmedi. Yeni seçimler, Calvin ile Farel'in yerine gelenlere sövüp sayan kişileri iktidara taşıdı. Marcourt ve Morand, seçimi müteakiben oluşan çalkantılı ortamda konumlarının sürdürülemez olduğuna karar verip ayrıldılar. Gözde rahiplerinden yoksun kalan kent idarecileri, bu karışıklık, şüphe ve düşmanlık ortamında Calvin'i geri çağırdı.

Bir Kilise İnşa Etmek (1541-1546)

Gelir gelmez Calvin'e iki elzem görev verildi. İki komiteye dahil edilmişti: Bir tanesi, Cenevre kilisesi için yönetmelik belirleyecek, öteki de cumhuriyet için seküler anayasa hazırlayacaktı. Bu aşamada şehir,

Calvin'in, kilisenin önderi olması kadar hukuk uzmanlığından da faydalanmaya istekliydi. Yeni anayasa, piskoposun kovulmasından beri değişime uğramış yönetim yapısını yansıtmak için gerekliydi: Anayasa, düklük, piskoposluk, katedral yetkilerinin ve personelinin yerine sivil idareciler geçiriyor, böylece şehrin, dük egemenliğinde bir prens-piskoposluktan bağımsız cumhuriyete dönüşümünü pekiştiriyordu.

Keza, Kilise Talimatnameleri radikal ama tutucuydu. Kiliseyi kendi sahasında açıkça özgür kılan ilk taslak, kent idaresinin üstünlüğünü ima eden bir formüle seyretilmişti. Kilise kurulu kurulması köktenci bir hamleydi, ama yenilikçi değildi. Bern'de kilise kurulları mevcuttu, ayrıca Cenevre, Calvin'in sürgünü sırasında bir tane kurmayı aklından geçirmişti. En azından bir hususta Calvin, Marcourt'dan ve Morand'dan daha başarısızdı. Sosyal yardımları düzenlemek için rahipliğin denetimi altında bir diyakozluk kurulmasını Senatoda tartıştıramışlardı. Fakat yeni düzende bu saha tamamen kent idaresinin denetiminde kaldı ve şehirde asla diyakozluk makamı kurulmadı.

Kilise yapısı kurulunca, Calvin bu yapıyı güçlendirmeğe koyuldu. Bu dönemde (1541-1546), başlıca iki görevle meşguldü. Birincisi, güçlü ve birleşik bir rahip grubu toplamak zorundaydı (Pastörler Topluluğu). İkincisi, etkili ve verimli bir Kilise Kurulu oluşturma yolunda Pastörler Topluluğuyla çalışan, konsey üyelerinden oluşan istikrarlı bir teşekkül istiyordu. Calvin 1546'ya gelindiğinde kendi etrafına son derece yetenekli, iyi eğitilmiş, toplumda öne çıkan, mali durumu sağlam, din yüzünden iltica etmiş bir grup Fransız rahip toplamıştı. Ayrıca personelde birkaç değişikliğin ardından, neredeyse on yıl boyunca Kilise Kurulunda kendisiyle ve geri kalan rahiplerle görev yapacak mütevellî heyeti üyelerini bir araya getirebildi. Dolayısıyla Calvin 1546'da bütün Pastörler Topluluğunun desteklediği, mütevellîlerin tahkim ettiği çok sağlam bir konumdaydı.

Daha da önemlisi Calvin, 1546'ya gelindiğinde "Kalvinci" kilise yapısı sisteminin iskeletini kas kirişleriyle, etle donatma yolunda ilerliyordu. Temel özellikler Talimatnamelere yerleştirilmişti. Bunlar derhal yürürlüğe kondu. Kanton rahiplerinin münazara, reform, ikaz ve destek için toplandığı Pastörler Topluluğu fiilen Cenevre sinoduydu (ulusa göre Genel Meclis ya da *coitus* dendiği de olur). Kilise Kurulu (rahipler ve mütevellîler), bir kilise mahkemesiydi, kent idaresinin açık ve kararlı desteğinden mahrumdu, dolayısıyla kilisenin yerel yönetim organı (presbiter, kilise idare heyeti) olabildi. Yerel okul sistemi, devletin denetimi altındaydı, ama Calvin ve rahipler, öğretmen (doktor) atamalarına karışıyordu, ayrıca şehir yönetimini, rahip eğitecek daha yüksek eğitim kurumları kurup finansmanını üstlenmeye ikna etmek için yıllarca uğraştılar; 1559'da Akademinin açılmasıyla

başarıya ulaştılar. Calvin, yoksullara (diyakozların nezaretinde) yapılan yardım üzerinde asla net denetim kuramadı, gerçi yoksul Fransız mültecilere (*Bourse française*) destek olan özel fonun ve devlet denetimindeki *Hôpital*'in işlettiği sistem, öteki Kalvinci topluluklara ve yönetimlere örnek oluyordu.

Bu özet, başlıca sorulardan birini yanıtlamıyor. Calvin'in idaresinde Cenevre'de geliştirilen sistem ne kadar özgün ya da eşsizdi? Bileşenler hiç de biricik değildir. Cenevre idarecileri ve rahipleri (Calvin'in yokluğunda), kilise kurulları ve diyakozluklar kurmayı zaten tartışmışlar, ipucunu da açıkçası İsviçre Konfederasyonundaki Protestan kiliselerden almışlardı. Yerel okul sistemi, Reformasyondan eskiydi, ayrıca Cenevre'nin medeni yapısının zorunlu bir parçasıydı. Bir bu kadar önemlisi, sosyal yardımların dağıtımı, yeni reform geçiren cumhuriyetin merkezileştirip verimli hale getirdiği ilk alanlardan biriydi.

Fakat sistemin bütününe eşsiz kılan unsur, bu kilise ve toplum unsurlarının bütünleşmesi, birbirleriyle ve Cenevre devletiyle ilişkisiydi. Calvin'in, Talimatnamelerin muğlak sözcüklerinden bağımsız olarak, rahipleri, kent idarecileriyle aynı zemine taşıdığı açıktır. Kendi uzmanlık alanlarında, tam yetkinlik ve sorumluluk iddiasında bulunuyorlardı. Örneğin Kilise Kurulu, aforoz konusunda mutlak yetkiye sahip olduğunu ileri sürüyordu. Gerçi kent idarecileri, bu değerlendirmeye uzun süre direndi (aşağıya bakınız). Uzun vadede Calvin, rahipleri, pek çok "dini" sahada idarecilerin nezaretinden azat etti.

Bu nispeten iyimser yorum ancak bazı ciddi çekincelerle birlikte mümkün. İşin aslı, yaygınlıkla "Kalvinci" denen sistem, Cenevre'de asla tam manasıyla boy göstermedi. Örneğin rahiplerin denetiminde bir şehir diyakozluğu hiç kurulmadı. Aslında, mütevellilerin ve yerel rahiplerin kiliseyi denetimlerine aldığı (özelikle yoksullara yardımları), daha yüksek organlara (sinodlar, *coitus*, presbiterler, meclisler) temsilci (neredeyse sadece rahipler) gönderdiği "Kalvinci sistem" ancak ileriki aşamalarda oluştu. Cenevre sisteminin, ulusun tüm rahiplerinin her hafta buluşacağını (buluşabileceğini) varsaydığı unutulmamalı. Cenevre sistemi aynı zamanda, rahiplerin ve mütevellilerin, genel konuşmak gerekirse eşit sayıda temsil edildiği bir Kilise Kurulu da yarattı. Cenevre Kilise Kurulunun huzuruna çıkan kişi, sırf on iki mütevelliyile değil, çoğunlukla da neredeyse bir düzine rahiple yüz yüze geliyordu. Bu Cenevre "Kalvinci" sistemi, bütünüyle küçük bir şehir-devlet cumhuriyeti için tasarlanmıştı.

Bu sistemin daha geniş coğrafi alanlara ve farklılık sergileyen sosyopolitik sistemlere uydurulması için başarıyla eğilip bükülmesi, esnetilmesi, tadil edilmesi, hem özünde elastik olmasına (onu eşsiz kılan bir etken)

hem de Calvin'in ününe işaret etmektedir. Buna ilaveten, sistemin gördüğü rağbetin sebebi genellikle, Cenevre'nin, dinî mültecilerine kucak açması, konukseverlik göstermesiydi. Yüzlerce müstakbel rahip ve siyasi önder, ayrıca binlerce sıradan insan Cenevre'ye sığındı, kilisesinden beslendiler, hem söz (Calvin'in yazıları) hem iş (Cenevre örneği) aracılığıyla yakından tanıdıkları görünüşte başarılı modeli kendi anavatanlarında tekrarlamak kararlılığı içinde şehirden ayrıldılar.

Bela Habercisi (1546-1550)

Calvin'in talihsizliğine, henüz sağlama aldığı konumu, kilisenin yapısı şekle kavuşurken yaşanan bir dizi çatışmada sarsıldı. Birincisi, çok sayıda senatör ve eşleri, Antoine Lect adlı adamın düğününde dans etmekle suçlandı. Hepsi suçlamayı reddetti. Nihayet, Amblard Corne adlı senatör bu gizli anlaşmayı bozup kabahatini itiraf etti.

Aynı zamanda Kilise Kurulu (rahipler önderlik ediyordu), aforoz konusunda Senatoyla çatışıyordu. Talimatnamelerin son hali, bu konuda kasten muğlak bırakılmıştı. Aslen Calvin, bu yetkinin bütünüyle Kilise Kuruluna teslim edilmesini ileri sürmüştü. Kent idarecileri bu öneriyi kabul etmekte tereddüt gösterdi. Sonuçta seçilen sözcükler, rahiplerin aforoz hakkını da destekleyebilirdi ya da aforozu hak eden insanları Senato'ya bildirmelerini de mümkün kılabilirdi. Senato, Kilise Kurulunun (dolayısıyla rahiplerin) asıl rolünün, günahkarlara ihtar vermek, uyarı yetersiz kalırsa bunların aforozunu kent idarecilerine tavsiye etmek olduğuna 1555'e dek tutarlılıkla hükmetti. Calvin (devletin yabancı bir çalışanıydı), benzer bir tutarlılık ve inatla, bu hükmü reddediyordu.

En ciddi çatışma, görünüşte ufak bir meseleyi içeriyordu: vaftiz isimleri. Calvin ve rahipler, kutsal kitap harici Katolik âdetlerle, inançlarla lekelenmiş isimler istemiyordu. Dolayısıyla geleneksel Mecusi isimlerini (Balthasar, Gaspard, Melchior), Tanrıyla bağlantılı isimleri (mesela Emmanuel) yasa dışı ilan ettiler. Fakat Claude ismini de yasaklamak istiyorlardı. Cenevre'de oğlanlara en çok konan isimdi, ayrıca kızlara en fazla verilen üçüncü isimdi. Bu isteğin gerekçesi makuldür. Sankt Claude türbesi yakınlardaydı ve rahipler, adın, azize bağlılığı ima ettiğini düşünüyordu. Her halükârda bu isim, rahiplerin geldiği Fransa'da kayda değer oranda daha az yaygındı. Çoğu Cenevre yerlisinin gözünde, yörenin geleneksel adıydı. Rahiplerin, kararlarını yürürlüğe sokma yöntemleri işe yaramadı. İlk olay, sonrakilerin örneğidir. Bir adam, oğlunu vaftize getirmiş. Rahip, çocuğun adını sormuş, "Claude" yanıtını alınca, çocuğu derhal "Abraham" adıyla vaftiz etmiş. Civarda karışıklık çıkmış. Aslında, bu ihti-

lafın daha sonraki tezahürlerine fiilen isyanlar eşlik etti. Kent idarecileri, rahiplerden, yasakladıkları isimlerin listesini istedi. Rahipler itaat etti, ama gerekli olduğunda vaftiz kurnasının başında doğaçlama karar verme yetkisini kendilerine sanki hak görüyorlardı.

Bu tür kışkırtmalarla birlikte, Calvin'in yabancı rahipler ve sadık mütevelliler kadrosu, 1546'nın sonuna gelindiğinde başlıca kent idarecilerinden tamamen kopma yolunda ilerliyordu. Fakat Almanya'da din savaşı tehdidi ve büyük Katolik orduların Cenevre'ye yakın güzergâhlardan geçmesi, şehirde barışı zorunlu kıldı. Bu zorunlu sükûnet dönemi, fikir birliğinin çökmeye başladığı 1551'e dek sürdü.

Fırtına Kopuyor (1551-1554)

Almanya kaynaklı tehdit gerilerken, Cenevre, başka bir dış sorunla yüz yüze geldi: memlekette zulümden kaçan Fransız Protestan dalgaları. Almanya dikkatini Cenevrelielerin birleşmesi ve istikrarına odaklamışken, mülteciler, şehrin toplumsal dokusunu tehdit ediyordu. Sırf sayıları bile tehlikeyi göz önüne serer: Cenevre, 3000 ila 5000 mülteciyi barındırmak zorunda kaldı.

Bu mülteci taşkınının ardından, Cenevre yerlileri içinde yabancı düşmanlığı dalgası yükseldi. Mültecilerin çoğunluğu, yerlilerin ekonomik konumuna tehdit teşkil eden vasıflara sahip kişilerdi. Bunların varlığı, fiyatları, kiralari, arazi değerlerini yukarı fırlattı. Kimi mülteciler, Cenevre'ye kayda değer ekonomik kaynak aktarabiliyordu. Ayrıca asil soydan gelenler de sayıca az değildi. Önyargılarıyla ve toplumsal beklentileriyle soyluların gelişi, durumu iyice çetrefilleştirdi. Cenevre, soylu sınıfının olmadığı bir tüccar toplumuydu. Önde gelen yurttaşlar, mülteci soyluların kibrine içerliyordu; bazı rahipler dahil. Şehir, onca yeni *bourgeois*'y, Cenevre'nin ince ayarlı siyasetine etkilerini sınırlayarak şehirle bütünleştirme sorunuyla boğuşuyordu.

Ayrıca bu yıllarda iki ünlü vaka da şehrin başına dert oldu: Jerome Bolsec ile Michael Servetus'un başlattıkları ihtilaflar. Bolsec 1551'de Calvin'in kader öğretisine itiraz etti. Zwinglici şehirler de Calvin'in görüşlerinden dertli olduğundan, Cenevre'nin bu yola girmekte tereddüt etmesi şaşırtıcı değildir. Cenevre ve rahipler, İsviçreli Protestanların kaaatine başvurdu. Bunların tepkileri, Calvin'in teolojisine şevkle sarılmadıklarını gösteriyordu, ama kurumsal istikrara ve statükoya açık destek veriyorlardı. Cenevre, bu ihtiyatlı ve tutucu tavsiyeye yanıt verip Bolsec'i azletti. Fakat önemli bir emsal belirlenmiş oldu: İç işlerinde kritik karar-

lar alınırken, hem kent idarecileri hem rahipler, öteki İsviçre kantonlarının desteğine ihtiyaç duyulduğunun farkındaydı.

Bolsec hadisesinde izlenen prosedür, Servetus vakasının teşkil ettiği meydan okumayla karşılaşılınca beliren olayların örüntüsünü belirledi. Servetus 1553'te zındıklık sayılan görüşlerinden ötürü Katolik Viyana'da çarptırıldığı ölüm cezasından kaçıp Cenevre'de boy gösterdi. Rahiplerin, Servetus'un tutuklanmasını kışkırttığına pek şüphe yok. Bu noktadan itibaren dava (Bolsec'inki gibi) ceza mahkemesinde görüldü. Calvin'den, teoloji uzmanı olarak Servetus'un görüşlerini değerlendirmesi istendi. Servetus'u, Teslis karşıtlığıyla itham etti. Bu durum, şehrin önderlerini tereddüde itti. Normal şartlarda Cenevre, dinî heterodoksiyle (örneğin Anabaptizm) başa çıkmak için zındıkları şehirden kovardı. Bu müsamaha (normatif on altıncı yüzyıl standartlarına göre) insanları şaşırttı, Katolikler arasında bir söylenti doğurdu. Bu söylentiye göre Cenevre, Anabaptizmi hoşgörüyor, belki gizli gizli destekliyordu. Kilise ile devlet, Servetus meselesinin sertlikle ele alınmasında fikir birliğine vardı.

Fakat kent idarecileri eyleme geçmeye gönülsüzdü. Servetus'a, Viyana'ya dönme fırsatı tanındılar. Servetus reddetti. Derken, tek başına harekete geçmek istemeyen kent idarecileri, tavsiye, belki de müşterek suçluluk için İsviçrelilere başvurdu. Kimileri, bu olayları, ya Servetus'a destek ya da onu Calvin'e karşı kullanma arzusu olarak yorumlasa da, işin aslı, şehir yönetimi, zındıklık sayılan görüşlere sahip olanları idam etmeye istekli değildi. Pek çok (Protestan) Cenevreli düzenli olarak Katolik şehirlerle (mesela Lyon, Chambéry) iş yaptığı, bazıları imanından ötürü tutuklanıp idam edildiği için, bu tereddüt anlaşılabilir. Diplomatik açıdan bakarsak, Cenevre'nin, zındıklık sayılan görüşlere sahip olanların idam edilmesine ilişkin şikayetleri, şehir aynı işe bulaşırsa büyük oranda boşa çıkardı. Bununla birlikte, İsviçrelilerin fikirleri ulaşınca (ölümü tavsiye ediyorlardı), şehir derhal harekete geçti. Servetus hızla mahkûm edildi, ölüm cezasına çarptırıldı.

Halktan büyük ilgi görmüş bu iki vaka, Calvin'in teolojisi üzerine yorumları körükledi. Özellikle Teslisçilik ve kader "yüksek teolojisinin," vaf-tiz isimlerinin ve aforozun "pratik teolojisi" gibi halkın tartıştığı, münazara ettiği ve ihtilafa düştüğü bir meseleye ne ölçüde dönüşebileceğinin altını çizerek. Daha sonraki yorumcuların gözünde, Calvin'in teolojisinin en önemli (eşsiz desek yeridir) iki yönü, kaderde ve efkaristiyada "ruhani" mevcudiyete yapılan vurgudur. Bu iki doktrin, Cenevre'nin İsviçre'deki Protestan müttefikleri için başlıca engeldi. Çoğunluğu Zwinglici olan rahipler, Rabbin Sofrası'na dair tamamen simgesel bir anlayışı destekliyordu. Onların gözünde şarap ve ekmek yalnızca temsiliydi. Luther'e

ve tözbirliği içeren efsaristiya düşüncesine karşı bu görüşü savunmaları, Protestanları kapsayan işbirliğine büyük zarar verdi. Her ne kadar Calvin, Luther'in görüşlerinin bedenle ilgili veçhelerini reddetse de, komünyonda olan bitene ilişkin anlayışı, Zwingli'nin sunduğu radikal yeni yorumdan ziyade Luther'inkiyle benzer doğrultuydaydı (Katoliklerin görüşüyle de benzer olduğu söylenebilir). Fakat Calvin, yalnızca müminlerin ruhani varlıktan yararlandığını vurgulasa da, bu ince ayrıntı (İsviçreli kent idarecilerinin ve rahiplerin, özellikle Bullinger'in uzlaşma hevesiyle birlikte), meselenin aşılabilir olmadığı anlamına geliyordu. Calvin 1549'da Cenevre ile Zürih arasında uzlaşmayı teşvik etmek için önemli bir girişimde bulundu, en başta gönülsüz olan Bullinger'i, efsaristiya teolojisinin müşterek bir beyanına yöneltti: *Consensus Tigurinus*. O uzlaş, bu elzem meselede İsviçre kiliseleri arasında daha sonraki hayati birliğin temelini teşkil edecekti.²

Bazı açılardan, kader meselesi daha büyük sorun teşkil ediyordu. Calvin'in görüşlerinin, başka reformculardan kökten ayrıldığını düşünmek için sebep yok. Nihayetinde, bu "Kalvinci" kader anlayışının ne kadar yaygın olduğunu kavramak için Luther'in *De servo arbitrio* eserini (ya da Augustinus'un pek çok kitabını) okumak gerekiyor. Calvin'in İsviçreli meslektaşları (hem rahipler hem kent idarecileri) açısından sorun, Calvin'in, kendi "pratik" teolojisinde "yüksek" teolojiye verdiği ağırlıktı. Luther'in, kaderle ilgili radikal görüşlerini anadilde değil, Latince ifade etmesinin bir gayesi vardı. Calvin'in, kader, seçim, lanetleme konularında düzenli olarak vaaz vermesi, pek çok kişiyi rahatsız ediyor, hatta kızdırıyordu. Bu inançların, müminler için büyük bir teselli ve güç kaynağı olduğu ısrarına razı gelmiyorlardı.

Elbette tek tek müminlerin durumu farklılık arz ediyordu. Yerleşik reform toplumlarında bu inançlar, sıradan halkın gözünde asap bozucu ve rahatsız ediciydi. Fakat bu doktrinler, imanlarından ötürü kovuşturulan, sürgüne gönderilen, idam edilen Protestanlar açısından büyük avuntu kaynağıydı. Memleketi Fransa'da acı çeken Protestanlardan gözünü hiç ayırmayan Calvin, bu inançların, hem Fransa'daki yoldaşlarına hem de Cenevre'deki mülteci akralarına (hatta kendisine) güç verebileceğinin farkındaydı. Çileler, kovuşturma, sürgün, mahrumiyet, hatta ölüm anlamsız değildi, sonuçta Tanrı'nın, seçilmiş kişiler için ezeli planının parçasıydı. Her şeyde Tanrı'nın eli görüldüğünde, hepsi katlanılır, sebat edilebilir hale gelir. Bu cezalarda, Tanrı'nın arındırıcı eylemi görülebilir. Fakat yerleşik Protestan toplumunda, Tanrı'nın iradesini, pla-

² Paul Rorem, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper* (Nottingham, 1989).

nını ya da seçimini ayırt etmek çok daha güçtü, dolayısıyla bu doktrin pek çok kişiyi endişeye, kaygıya sürüklüyordu. Bu çatallanma hali söz konusuysen, o doktrinlerin şevkle vaaz edilmesinin, sağlam Protestan devletlerin kent idarecilerinde ve rahiplerinde yaratabileceği huzursuzluğu anlayabiliriz.

Zafer ve Pekiştirme (1555-1559)

Calvin'in Cenevre'deki konumunu sağlamlaştıran kriz, 1554'te ve 1555'in başında son noktasına ulaştı. Gittikçe artan Fransız karşıtı his, mültecilere yapılan saldırılar ve isyanlar kisvesinde tezahür ediyordu. Mültecilere, yardımı hak eden din şehitleri gözüyle bakan Cenevre yerlileri, Calvin'e ve şehrin öbür Fransızlarına destek veriyordu. Buna ilaveten, Calvin'in destekçilerinin nazarında Fransızlar, Cenevre'nin baskın siyasi hizbinin (eski karşıtı Ami Perrin'in etrafında toplanmıştı) gücünü kanırtarak bitirecek bir aletti. 1538-1542 yıllarının *Guillerm*in hizbinin parçası olan Perrinciler, Cenevre siyasetinin en büyük grubuydu, gerçi mutlak çoğunluk elde edememişlerdi. 1550'lerin ilk yarısında yapılan seçimleri, Perrinciler ya da Perrinci yanlısı hükümetler kazanmış olsa da, bunlar, Cenevre'ye birliktelik ya da istikrar getiremedi. İki aşılma sorunuyla karşılaşmışlardı. Birincisi, Pastörler Topluluğu ile Kilise Kurulunun birleşik cephesi Senatonun, kilise yapısına diz çöktüremeyeceği anlamına geliyordu. Ayrıca mülteci akını Cenevre'yi git gide Fransız işlerinin hengesine bulaştırdı; Perrincilerin desteklediği bir siyaset olan İsviçre'ye katılma uğraşının itibarını zedeledi.

Elektör prenslik 1555'te İsviçre yanlısı, Fransız karşıtı Perrincilerin hafifçe aleyhine kaydı. Bu kesimlerin muhalifleri, tek oyla çoğunluğu elde etti. Perrincilerin aklına hiç getirmedeği bir hızla ve gaddarlıkla harekete geçen yeni hükümet, dar çaplı seçmen tabanını sağlamaya koyuldu. Perrincilerin hukuki ve hukuk dışı itirazlarına rağmen, Fransız göçmenlerin büyük kısmı *bourgeois* kabul edildi.³ Perrinciler, Mayıs ayına geldiğinde siyasi iktidarı tekrar elde etmelerinin düşük ihtimal olduğunu anlamıştı. 16 Mayıs gecesinin sarhoş isyanı, darbe girişimi olarak betimlendi ve vatana ihanet sayıldı. Perrinciler tutuklandı ya da firar ettiler. Altı ay içinde Cenevre'nin yönetici seçkinlerinin üçte biri sürgüne gitti. Perrincilerin mülklerine el kondu. İsviçreliler, öfkeyle ve dehşetle karşılık verdi. Fakat yirmi senenin ardından Cenevre kendi içinde birlik sağladı, sağlam bir kilise düzenlemesi oluşturdu (kendi işlerinde kilisenin elini serbest

³ 1555'te 127 kişi kabul edildi. Ertesi sene 144 kişi daha alındı. Bu 271 kişi, 1453-1554 döneminde alınan 269 kişiye denk.

bıraktı) ve Konfederasyona üyelikten geri dönülmez biçimde yüz çevirdi. Buna itiraz eden Bern, savunma ittifaklarını geçersiz kıldı.

Bu andan itibaren Cenevre, İsviçre koruması altında, kalabalık bir Fransız nüfus barındıran, Calvin'in rehberliğinde bağımsız bir şehir olacaktı. Şehir, "İsviçreleşmeye" dönük eski girişimlerini terk etti, Fransa'daki reformu desteklemeye atıldı.

Calvin'in nihai zaferi için tek bir açıklama yoktu. Fakat Calvin'in başarısına katkı yapmış olan Cenevre rahipliğinin özelliklerinden birini vurgulamak gerekirse, onun kürsü rahipliğinin yaşamsal önemi berraklık kazanır. 1549'a gelindiğinde, şehirde her gün ve pazarları üç kez vaaz veriliyordu. Buna ilaveten, her hafta ilmi dersleri, teolojik tartışmalar, Kitabı Mukaddes çalışmaları (*congrégations*) yapılıyor, rahipler ve Kilise Kurulu oturum düzenliyordu. Başka bir deyişle, Calvin (ve öteki rahipler), şehir otoritesinin görünen yüzü, işitilen sesi idi. Calvin her gün Kutsal Kitapları yorumluyor, Tanrı Kelamını açıklıyor, uyarılarda bulunuyor, Cenevre halkını tavlıyor ve tehdit ediyordu. Kürsü vaazlarının sağladığı bu denetim (ve kürsü imkânı) karşısında Calvin'in muhalifleri, kendi görüşlerini arz edip savunacak benzer bir mecradan yoksundu.

Bu görüşler, Kalvinci çalışmalarda teolog ve yazar Calvin'e odaklanma eğilimine karşı, Calvin'in rahiplik rolünün altını çiziyor. Teolojiye yapılan bu vurgu belki de makuldür; çünkü Calvin, ardında muazzam bir matbu külliyat bıraktı. Dahası, onun yazınsal üretiminin önemli bir bölümü aslında Cenevre'yi ele almıyordu. Calvin, yazınsal etkinliğinin büyük kısmını, Fransız Protestanlığını beslemeye, tanıtmaya ve istikrar kazandırmaya adanmıştır. Fakat Calvin'i bu şekilde ikiye ayırmak, yapaydır ve haksızlıktır. Calvin öncelikle papazdı. Sorumluluk hissettiği Fransa'daki cemaati kadar Cenevre'deki cemaatine de sonsuz zaman ve çaba sarf ediyordu. Buna ilaveten, bu tarihçilik yaklaşımı (ve itikata sabitlenmek) günümüzde Kalvincilik denen hareketin şekillenmesinde yerel Cenevre bağlamının önemini görmezden gelir. Kilise modeli, yerel bir yaratım olmakla kalmadı, rahiplerin özgürlüğüne ve aforozun rolüne dair pratik çözümler, cumhuriyette baştan aşağı tartışıldı. Elbette Calvin'in görüşlerinin bazıları, Cenevre kapıları dışındaki meselelerle, kişilerle, fikirlerle etkileşiminin ve bunlara tepkilerinin sonucu olarak belirdi. Bununla birlikte, Calvin'i, işlerini, yazılarını, inançlarını, kendi yerel rahipliğinin ürünü saymada bir gerçeklik payı vardır. Fransa'da zulme uğrayan uzaktaki cemaatine verdiği tavsiyelerin, fikirlerin birçoğu, yerel Cenevre cemaatiyle çalışırken yaşadığı deneyimlerden doğdu.

Calvin 1555'in çalkantılarının ardından Cenevre'deki rahipliğini dokuz yıl daha sürdürdü. Calvin'in kilise modelinin son bileşeni, zaferinin



Resim 18.1 Ressamı bilinmeyen, Jean Calvin portresi. Kimi zaman Hans Holbein'a atfedilmiştir (çok şüphelidir), gerçi ressamın ve Cenevreli reformcunun yolları nasıl kesişmiştir, anlamak zor. (Grand Rapids, H. Henry Meeter Calvin Araştırmaları Merkezi)

hemen ardından belirmedi. Şehir, yeni Cenevre Akademisinin finanse edilmesi için Perrincilerin mülklerini kullanmaya 1559'da razı geldi. Bu, Calvin'in rahipliğinin zirve noktasıydı. Şehrin, işlevsel (ve çoğunlukla bağımsız) bir Kilise Kurulu, yüksek nitelikli Pastörler Topluluğu, rahiplerin baskın olduğu kamu oku sistemi, (yabancı) rahipleri eğiten din okulu

vardı. Fakat Calvin tam anlamıyla üstün gelemedi. 1557'de merhametsiz bir ahlak yasası geçirme girişimi, "haddinden fazla katı" olduğu gerekçeyle Genel Konseyce reddedildi. Ayrıca, şehir yönetimi, yoksullara yardımını asla kiliseye devretmedi. Cenevre'nin, diyakoz sıfatıyla değil, *procureur* unvanıyla hizmet eden seçilmiş idarecileri vardı.⁴ Birkaç noksanına rağmen, "Kalvincilik" olarak tespit ettiğimiz sistem, 1559'da yerli yerine oturmuştu ve çalışıyordu.

Son Yılları (1560-1564)

1559'un ardından Calvin'in sağlığı bozulmaya başladı. 1559'da Bèze'nin gelişi, Calvin'e kilit bir destekçi ve belirgin bir varis kazandırdı. Calvin'den, hasta olsa da, 1542 Anayasasını baştan hazırlamak için seçilmiş komitenin başı olması istendi (mülteci hukukçu Colladon da komitedeydi). Calvin'in ömrü, projenin tamamlandığını görmeye yetmedi. Fakat müteakip 1568 Anayasasına büyük katkı yaptığına pek şüphe yok.

Calvin'in Cenevre'yle ilişkisi çalkantılı seyretmiştir. Ama 1555-1559 döneminde Cenevre, bütün Avrupa'da Kalvincilere örnek teşkil ediyordu. Neden başkaları aynı travmaları kendi memleketlerine taşımak istesin? Hatırlanması gereken kilit husus, 1555 krizinin en kötü evresinin ardından Fransız harici pek çok mültecinin gelmiş olmasıdır (özellikle İngilizler ve İskoçlar). Dolayısıyla onların gözünde Cenevre, azimli mültecilerle dolu, muhalefetten arınmış bir yerdi. Doğrusu, coşkun, ilmin, ibadetin ve kararlılığın mekânı olsa gerek.

1555 sonrası kent idarecileri çoğunlukla Kilise Kurulundan çıkıyordu, Calvin'le yakın çalışma ilişkileri vardı. Cenevre'nin bu geçici sakinleri, kent idarecilerinde ve idarecilerin Pastörler Topluluğuyla ilişkilerinde, din şevkinin birleştirdiği yobazlarla dolu ve yobazların yönettiği bir şehir görüyordu. Bu mutlu geçide ulaşmak için ödenmiş olan ücret bilinmiyordu: krizler, isyanlar, İsviçreli Protestanlardan kopuş, sürgünler. Knox gibi adamlar şehirden ayrılp suni bir yapı taklit etmeye uğraştılar. Calvin, Cenevrelilerin, Kalvinci bir topluma dönüşmesine değil, Cenevre'nin, Kalvinci cepheye dönüşümüne nezaret etmişti; fiilen, bir araya getirilmiş bir topluluk.

⁴ Gerçi özel kişilerin finanse ettiği, mültecilere yardımcı olan *bourse*'ların idarecileri, atanmış diyakozlardı.

İlave Okuma Listesi

Yukarıda anlattıklarımızın çeşitli yönlerini daha ayrıntılı öğrenmek isteyenler için, ikincil literatürü genel anlamda üç geniş kategoriye ayırabiliriz: Cenevre tarihi, Calvin biyografileri ve Calvin'in teolojisi. Cenevre tarihi alanında Robert M. Kingdon, William Monter ve William Naphy'nin çalışmalarına danışmak faydalı olabilir. Robert Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563* (Cenevre, 1956) ve *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge, MA, 1995). Şu çalışmayı yayımlama amaçlı süregiden projeye de bkz. *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, ed. Thomas A. Lambert ve Isabella Watt (c. 1, Cenevre, 1996); Kingdon'ın nezaretinde ilerliyor. E. William Monter, *Studies in Genevan Government* (Cenevre, 1964) ve *Calvin's Geneva* (Londra, 1967). William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester, 1994). J. A. Gautier, *Histoire de Genève* (9 cilt; Cenevre, 1898), tarih yazımı açısından eskimiş olsa da, hâlâ en iyi başlangıç noktasıdır. Şu esere de bakılabilir: Henri Naef, *Les Origines de la Réforme à Genève* (2 cilt; Cenevre, 1936); Cenevre Reformasyonunun ilk evreleri için en üstün ayrıntıları sunan çalışmadır. Buna ilaveten, şu kitaplara da danışmak faydalı olacaktır: William C. Innes, *Social Concerns in Calvin's Geneva* (Allison Park, 1983); Jeannine Olsen, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Française* (Sellinggrove, 1989), ve T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Edinburgh, 1992).

Biyografi sahasında listenin âdeta sonu yok. En ayrıntılı çalışma (zamanın sınavından gayet güzel geçmiştir), Emile Doumergue'nin yetkin eseri *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*'dir (7 cilt; Lozan, 1899-1917). En yakın tarihli biyografiler arasında William J. Bouwsma'nın bir parça kendine özgü *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford, 1988) kitabı var. Quirinus Breen'in *John Calvin: A Study in French Humanism* (Hamden, 1968) kitabı da ilgiye değer. Ayrıca bkz. Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin* (Philadelphia, 1987); Alistair McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford, 1990); T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Londra, 1975), François Wendel, *John Calvin* (Londra, 1963).

Cenevre tarihi, Cenevre dışında yalnızca bir avuç tarihçiyi cezbetmiş, Calvin pek çok biyografi yazarına ilham vermiş olsa da, onun teolojisi, akademisyenlerin gözünde daima ilgi ve tartışma kaynağı olmuştur. Özellikle bkz. Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (Grand Rapids, 1981); André Bieler, *Pensée économique et sociale de Calvin* (Geneva, 1961); Robert Kingdon ve Robert Linder (ed.), *Calvin and Calvinism* (Lexington, 1970); Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cam-

bridge, 1982); Francis Higman, *The Style of John Calvin in his French Polemical Treatises* (Oxford, 1957); Brian Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis, 1993); Donald K. McKim (ed.), *Readings in Calvin's Theology* (Grand Rapids, 1984), ve Richard Gamble (ed.), *Articles on Calvin and Calvinism* (Londra, 1992).

Fransız Din Savaşları

Raymond A. Mentzer

Reformasyondan türeyen mezhep gerilimleri, bütün Avrupa'daki gibi Fransa'da da uzun soluklu, şiddetli bir ihtilafa yol açtı. Düzgün örgütlenmiş, gayet iyi finanse edilen savaş uğraşı, ayrıca önceden planlanmaksızın kendiliğinden baş veren şiddet olayları (çalkantılı yerel başkaldırıları, insanların öldürüldüğü isyanlar, merhametsiz kıyımlar), rakip din düşüncelerinin etrafını kuşatan derin yarıkların, patlayıcı baskıların altını çiziyordu. Katolikler ve Protestanlar, dindarlığın doğasıyla ilgili temel meseleler olarak algıladıkları konularda, dolayısıyla cemaatin örgütlenmesi konusunda birbirleriyle acı bir ihtilafın içine düştü. Dinî dönüşüm ve bunun sonucu toplumu yeniden düzenleme girişimleri, zorlu ve belirsiz bir sürece dönüştü. Fikir ayrılıkları ve kavgalar bu süreçte silinmez damgasını vurdu. Sonuçta Reformasyon, en düşük katmandan en yükseğine kadar Fransız diyarında yaşayan insanları derinden böldü.

Onlarca yıl boyunca Fransa'yı sarsıp dışarıda özellikle İspanya'yla çatışmaya yol açmış savaşlar, 1562 Vassy katliamıyla başladı, 1598 Nantes Fermanından sonra yatıştı, 1620'lerde kısa süreliğine yine şiddetlendi. İhtilaf öncelikle cemaatler, birlikte ibadet ve dua eden insanlar arasında bir kapışmaydı. Kökü, toplu din uygulamalarına uzanıyordu, ama inanç teşekkülü üzerine ağız dalaşının ötesine geçti. Rakip din kültürleri arası düşmanlıklar, uygun ibadete ilişkin gündelik davranışlara ve fikirlere odaklanıyordu. Örneğin Protestanlar, Missa ayinini ve azizler ile kutsal emanetlerine saygı göstermeyi "puta tapınma" sayıp reddederken, Katolikler, Reformun anadilde vaaz vermesine ve Mezmurlardan ezgiler söylemesine güceniyordu. İki taraf da karşı cephenin Tanrı'ya saygısızlık ettiğini, cemaati kirlettiğini düşünüyordu. Müteakip temizleme ve arındırma süreci en iyi haliyle kavgalı ve sık sık da ölümcüldü.

Savaşlar öncelikle Protestanlar ile Katolikler arası amansız itikat rekabetinden türemiş olsa da, çok geçmeden siyasi, toplumsal ve ekonomik unsurlar da bu mücadeleye dahil oldu. Dinî sürtüşmenin patlak vermesi, Fransa'da ağır bir siyasi krize tesadüf etti. 1559'da Kral II. Henri'nin beklenmedik ölümü, en yüksek mevkilerde iktidar kavgasına yol açtı ve soy-

lular sınıfını, ülkenin idaresinde daha büyük rol üstlenmeyi talep etmeye itti. Monarşi krizi ve aristokratların huzursuzluğu, kurumlarda tehlikeli bir istikrarsızlığı tetikledi. Buna ilaveten, bu kavga dövüş ekonomide muazzam yankı buldu. Savaş meydanlarında ve dışında askerî faaliyetler, ayrıca çeşitli halk karışıklıkları, tarım ve zanaat üretimlerine ağır darbe indirdi. Kıtlik ve salgın hastalık her zamanki gibi savaşın yakın refaketçileriydi. Düzensizlik, toplumsal alana da saçıldı, gizli gerilimleri açığa çıkarırdı. 1570'lerin ikinci yarısında zorlu savaş koşulları ve Vivarais bölgesinde otoritenin çökmesi, köylü isyanlarını ve zanaatkâr ayaklanmalarını körüklerken, komşu Dauphiné'de yıkıcı ihtilaf, soylular ile kent burjuvası arasında çatışma çıkmasını kolaylaştırdı.¹ Daha sonra, 1590'larda toplumsal karışıklık yaygınlaştı ve şiddetlendi. Paris'te ve taşra kasabalarında Katolik Birliğin faaliyetleri, toplumsal dokunun mevcut gerilimlerini şiddetlendirdi. Sonuçta fikir ayrılığına yol açan fay hatları ekonomik, toplumsal, siyasi ve hepsinin ötesinde dinî idi. Aslında, 1550'lerin ikinci yarısında ve 1560'ların ilk yarısında dinî ve siyasi yönlerin birleşmesi, sonraki kırk yıl içinde ve sonrasında Fransa'yı yutan ateş fırtınasına doğrudan yol açtı.

Savaşa Sürüklenme

Dinî reform düşüncesi, yüzyılın başından beri Fransa'da dolaşımdaydı (bkz. 12. Bölüm). Ne var ki, yaygın ihtilaflar ve silaha sarılma ancak 1560'ların başında başladı. Jean Calvin'in Cenevre'de tesis ettiği Reform hareketi, bir önceki on yıl boyunca memleketi Fransa'da giderek daha fazla insanı o dine geçmeye cezbediyordu. Başka özelliklerinin yanı sıra Calvin'in müritleri, yoğun ve başarılı bir evanjelikleştirme gayreti sarf etti. Savaşın ilk on yılında bu hareket büyümeyi sürdürdü. Janine Garrison'ın tahminine göre 1560-1570 arasında krallıkta yaklaşık 1400 Reform kilisesi kuruldu. Hiç şüphesiz bu, Fransız Protestanların kısmetinin şahikasıydı. Mark Holt, imanlıların toplam sayısı bağlamında, aynı dönemde yaklaşık 1,8 milyon Fransız Protestan olduğunu ileri sürüyordu, yani bütün nüfusun aşağı yukarı yüzde 10'u.² Buna ek olarak, Huguenotlar (Fransız Protestanlara bu ad verilecekti) ağırlıklı krallığın batı ve güney kesimlerinde yoğunlaşmıştı. Atlas Okyanusu kıyısında La Rochelle'de ve Normandiya ile Poitou vilayetlerinde yaşıyorlardı. Fransız Reformun kiliselerinin de güney Fransa'da, Midi olarak bilinen bölgede derin kökle-

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans* (New York, 1979). J. H. M. Salmon, *Renaissance and Revolt: Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France* (Cambridge, 1987), s. 211-34.

² Janine Garrison-Estèbe, *Protestants du Midi, 1559-1598* (Toulouse, 1980), s. 64. Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629* (Cambridge, 1995), s. 30.

ri bulunur. Castres, Montauban, Nîmes gibi kasabalar, ayrıca Cévennes dağının pek çok Protestan köyü, Fransız Reformasyon tarihinde efsane mertebesine ulaştı. Huguenotların kabaca beşte dördü bu bölgeleri mesken tutuyordu. Bu yörelerdeki sağlam Reform mevcudiyeti, kilise ve kilise kurulları, dinî kongre ve sinod kurmaya koyulan Protestanlara bir ölçüye kadar koruma sağlıyordu. Bu kurumlar da kapsamlı ve tektip bir ulusal sistemin tabanını oluşturacaktı.

Protestanlığın hızlı genişlemesi, siyasi istikrarda belirgin bir bozulmaya tesadüf etti. II. Henri'nin Temmuz 1559'da, at üstünde mızraklı dövüş yarışması sırasında kaza sonucu ölmesi kilit hadiseydi. Kralın vefatı siyasi bir kriz doğurdu. Dinî gerilimin tırmanmasıyla birlikte bu kriz savaşa yol açtı. Henri'nin on beş yaşındaki oğlu II. François, babasının tahtına oturdu. Yeni kralın deneyimden, muhakemeden yoksun olması hiç şaşırtıcı değildir. Bunun sonucunda soylu hizipleri, kralın on yedi aylık saltanatı boyunca üstünlük yarışına girdi. Kısa vadede hükümet, Ana Kraliçe Catherine de Medicis'nin ve aşırı Katolik Guise ailesinin fertlerinin kontrolüne geçti.

Aristokratlar arası rekabet, zaten gergin olan durumu kötüleştirmekten başka işe yaramadı. Reform hareketi Fransa'da güç kazanırken, özellikle büyük şehirlerde ve kentli meslek erbapları, zanaatkarlar arasında giderek daha fazla aristokratın Reforma katılması, mezhep bölünmelerinin ciddi siyasi sonuçları olması anlamına geliyordu. Büyük ailelerin menfaatleri savaşlarda belirgin şekilde öne çıktı ve soylu seçkinler, birkaç rakip hizbe bölündü. Kral hanedanı Valois, Katoliklikten ayrılmadıysa da dinî kargaşa ortasında daima orta yolu tutturmaya çalıştı. Guise ailesi, Katolik imanının başlıca savunucusu olmaya soyunurken, Bourbonlar da Protestan davasına önderlik ediyordu. Montmorency de önemli bir haneydi. Bu ailenin fertleri hem ılımlı Katolikler hem de kararlı Protestanlar içeriyordu. Pek çok müttefikiyle, yaşamasıyla bu güçlü aileler, savaşlar sırasında siyasi, diplomatik ve askerî önderlik üstlenmiştir.

Catherine de Medicis, kocası II. Henri'nin ölümünün ardından Valois hanesinin akıbetini gözetti. Katolik olsa da, aynı zamanda kraliyet ailesinin çocuklarının siyasi menfaatini kollayan pragmatik bir kadındı. Bu çalkantılı dönemde oğullarından üçü, Fransa tacını takmıştır: II. François (saltanatı 1559-1560), IX. Charles (saltanatı 1560-1574), III. Henri (saltanatı 1574-1589). Kızlarından biri, Elizabeth, İspanya Kralı II. Felipe'yle evlenirken, başka bir kızı, Marguerite, gelecekte Kral IV. Henri (saltanatı 1589-1610) adıyla tahta oturacak Henri de Navarre'la bir süre evli kaldı.

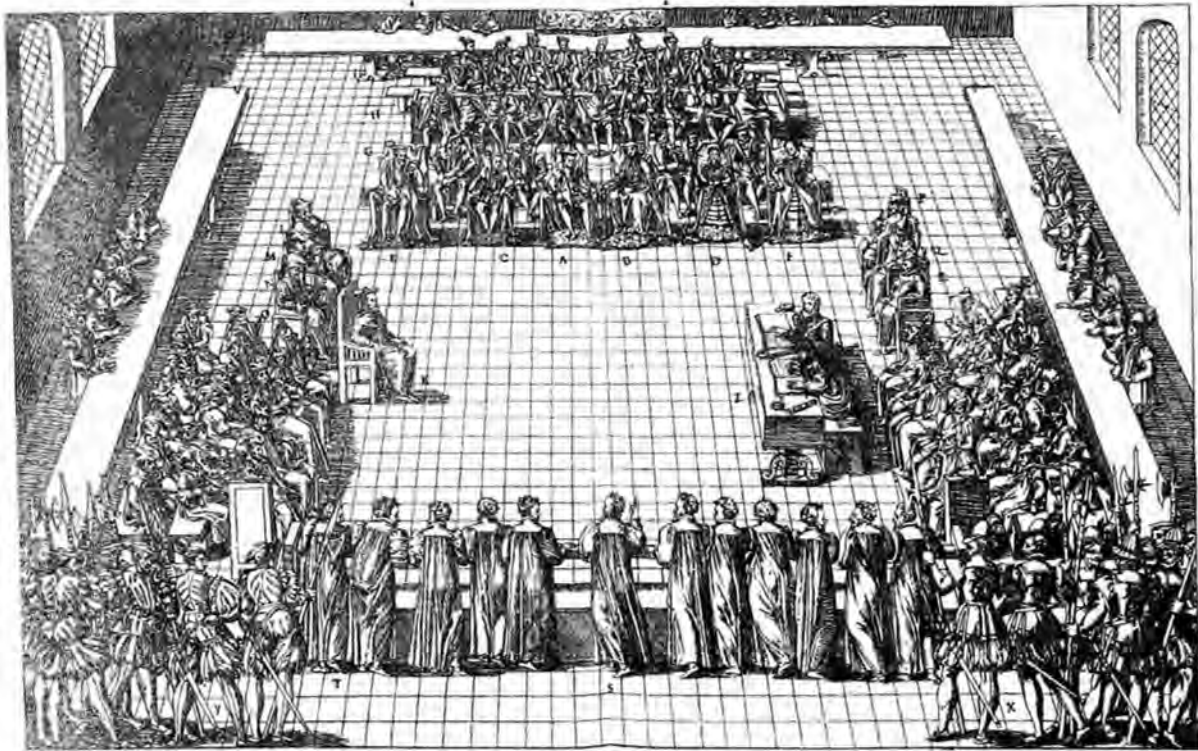
Toprakları doğuda, Lorraine içinde ve civarında olan Guise ailesi, yılmaz bir Katolikti ve çok ciddi Protestan karşıtıydı. Güçlü bir sülaleydi.

Fertleri, önemli feodal unvanlara, kraliyet makamlarına, kilise görevlerine sahipti. Kral II. François'yla bağları özellikle güçlüydü. Kral, İskoçların Kraliçesi Mary Stuart'la evlenmişti. Kraliçenin annesi, Guise ailesinden Mary'ydi. Dolayısıyla ailenin büyüğü Guise sözcüleri (Guise dükü François ve Lorraine Kardinali Charles), genç kralın kısa saltanatında muazzam bir nüfuza sahipti. Dükün seçkin bir askeri geçmişi vardı, kardinal de Fransa'nın en zengin, en güçlü piskoposları arasındaydı.

Guise'lerin karşısında çoğunlukla Protestan olan Bourbon hanesi duruyordu. Prens soyundan gelen bu aile, hükümdar Valois hanedanının soyu kuruyacak olsa tahta çıkacaktı. Aslında, Kral III. Henri'nin 1589'da katledilmesinin ardından Henri de Navarre'ın tahta çıkmasıyla tam da bu iş meydana gelmiştir. Din savaşlarının arifesinde Antoine de Bourbon (Jeanne d'Albret'le evliliğinden ötürü Navarra Kralıydı), şeklen ailenin başıydı. Zayıf ve kararsız bir şahsiyetti. Dinî sadakati belirsizdi. Eşi Navarra Kraliçesi Jeanne d'Albret'in Reform imanına adanmışlığı çok daha sağladı. Haziran 1572'de ölene dek Huguenot cephesi içinde fevkalade manevi ve siyasi nüfuzu vardı. 1553'te doğan oğulları Henri de Navarre, geleceğin Navarra ve Fransa kralı olacaktı. Condé Prensi ve Antoine'nın küçük kardeşi Louis de Bourbon da Huguenot davasına yürekten bağlıydı. İlk üç savaşta Protestanların gayretlerine Condé önderlik etmiştir.

Fransız orduları başkomutanı Anne de Montmorency, yaygın nüfuzu olan dördüncü ailenin başındaydı. Başkomutan, II. Henri'nin yakın danışmanıydı, yılmaz ve samimi bir Katolik'ti. Fakat ailesinin kimi fertleri Protestan ya da ılımlı Katolikti. Kız kardeşi Louise de Châtillon, Reforma destek veriyordu ve üç oğlu, Huguenot hareketinin önderi olmuştur. En çok tanınanı, Fransa Amiralı Gaspard de Coligny'ydi. Ağustos 1572'de suikasta kurban gitmesi, Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamının açılış hadisesidir. Dinî mensubiyetleri düşünüldüğünde, Châtillon'lar, Bourbon hanesinin yakın müttefikiydi. Son olarak, Montmorency'nin iki oğlu (Fransa Mareşali François ve Languedoc Valisi Henri de Damville), gerekli olduğunda Huguenot'larla iş tutmakta sakınca görmeyen ılımlı Katoliklerdi.

İç savaşa sürüklenmenin ilk görünür işareti, Mart 1560'ta boy gösterdi. Guise hanesinin II. François üzerindeki etkisine gücenen, çoğunlukla genç, düşük rütbeli şahsiyetlerden oluşan bir grup Protestan soylu, Amboise'de fevri bir komploya bulaştı. Kraliyet maiyeti Amboise şatosunda kışlarken, II. François'ı ele geçirip onu Guise vesayetinden kurtarmayı planlamışlardı. Komplo feci çuvalladı. Komplocuların pek çoğu vatana ihanet suçlamasıyla derhal idam edildi. Bununla birlikte, bu olay, bütün krallıkta tutucu Katolikleri telaşa sürükledi. Protestan zındıklığının yıkıcı ve asi karakterinin güçlü bir kanıtı sayıldı. Fakat kral ve Guise danış-



Resim 19. i Poissy Görüşmeleri. Paris Parlamentosunun piskoposları ve idarecileri soldayken, sağ tarafta Théodore Bèze'nin önderliğinde reformcular, mahkemede davalarını savunuyor. Mahkemeye çocuk kral ve Catherine de Medicis başkanlık ediyor. Şu eserden: Perressin ve Tortorell, *Quarante tableaux touchant les troubles en France*, 1570. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

manları, yayılan dinî huzursuzluğun önünü almayı ya da dengesiz siyasi durumu yatıştırmayı başaramadı.

II. François Aralık 1560'ta ağır bir kulak iltihabı yüzünden aniden öldü. Dokuz yaşındaki kardeşi IX. Charles'ın tahta çıkmasıyla birlikte, Guise hanesinin taht üzerindeki nüfuzu azaldı. Ana kraliçe, oğlunun yaşı küçük olduğundan naipliği üstlendi ve kraliyet konseyinde Guise'lerin yerine kendi destekçilerini geçirdi. Navarra Kralı Antoine de Bourbon'u Fransız ordusunda kolordu komutanlığına atadı, hatta konseye, Protestan Gaspard de Coligny'yi de aldı. Protestanlar ilk kez Fransa'nın idaresinde doğrudan söz sahibi olmuştu. Bunun ardından ana kraliçe, silahlı çatışmadan sakınmak umuduyla uzlaşma ve yüksek dinî hoşgörü politikası izledi. Şansölye Michel de l'Hôpital gibi pek çok yetkili, kraliçenin bu ılımlı tutumuna tam destek veriyor, dinî meselelerin barışçıl bir şekilde çözüme kavuşmasını istiyordu. Bu görüş uyarınca, kamu düzeni ile sükunetin elzem ihtiyaçlar olması, fiiliyatta hoşgörü çağrısı doğuruyordu.

Catherine de Medicis, Eylül 1561'de Paris yakınlarındaki Poissy'de, Fransa kilisesinin ulusal konseyini (Poissy Görüşmeleri) toplama çağrısıyla işe koyuldu (bkz. Resim 19.1). Katolik ve Protestan kilise görevlilerinin ve teologlarının, genel Gallikan kilisesi çerçevesi içinde ortak bir din zemini bulması bekleniyordu. Kilise idaresine monarşinin egemen olması, Roma papalığından nispeten bağımsız olması düşüncesi, Fransa'da uzun süredir destekleniyordu. Fakat ana kraliçenin girişimi suya düştü; çünkü iki tarafın da uzlaşmaya niyeti yoktu. Belli ki bir kez daha bunun başlıca sonucu, Katoliklerin seferber olmasıydı. Muhalefetlerini daha da büyük bir itinayla örgütlediler. Guise Dükü François, Başkomutan Montmorency ve Mareşal Saint-André, 1561'in ikinci yarısında askeri bir üçlü iktidar oluşturup taht üzerinde baskı kurdular. Protestanların ortadan kaldırılması için açık çağrısı yapmaları, savaş beklentisini bariz bir şekilde yükseltti.

Ana kraliçe, görüşlerinden caymadı. Ocak 1562'de bir hoşgörü fermanı çıkardı. Ocak Fermanı adıyla bilinen bu bildiri, Huguenotları resmen tanıyor, sınırlı koşullarda dinlerinin gereklerini yerine getirmelerine izin veriyordu. Gündüz vakti şehir surları dışında ibadet için toplanabilirlerdi, ama silahlılanmaları açıkça yasaklanmıştı. Yönetimin başlıca derdi, kamu düzenini korumaktı. Protestanların bakış açısıyla, bu tavizler asgari olsa da, artık vaazlı ibadetlerini alenen, huzur içinde yapabilirlerdi. Bu fermanı, üçlü iktidar ortaklarının, ayrıca Fransız Katolik hiyerarşisinin, Paris Parlamentosunda egemen yüksek mahkeme yargıçlarının derhal güçlü bir muhalefetle karşıladığını kestirmek güç değil. Parlamento, yasa gereği fermanı sicile geçirmeye gönülsüzdü. Ancak hükümdarın açık emriyle 6 Mart 1562'de sicil kaydını yaptı. Fakat çatışmayı körükleyen olay çoktan meydana

na gelmişti. Bir haftadan kısa süre önce, 1 Mart'ta Guise Dükü ve birtakım silahlı refakatçileri Champagne'de seyahat ederken, Vassy kasabası içinde ibadet edip böylece fermanın şartlarını çiğneyen bir Huguenot cemaatine denk geldiler. Guise ve adamları pek çok Protestanı hemen kılıçtan geçirdi. Ardından, dük Paris üzerine yürüdü, üçlü iktidarın diğer ortaklarıyla birlikte Katolik ordu toplamaya koyuldu. Antoine de Bourbon'u bile kendi taraflarına katılmaya ikna ettiler. Nihayetinde ana kraliçe ve kralcı kuvvetler, Protestanları bastırma çabasında onların safına geçti.

Huguenotların eli armut toplamıyordu. Nisan'da Orleans'da toplanan Fransa Reform kiliseleri ulusal sinodu, Condé Prensi Louis de Bourbon'dan, imanlıların korunması için asker toplamasını istedi. Condé de Guise'lere karşı çıkma çağrısı yaptı. Fransız Reform kiliseleri, kilise kurumlarından, yerel kiliselerden, bölgesel idari organlardan, taşra ve ulus çapında sinodlardan meydana gelen çok gelişkin bir hiyerarşi barındırıyordu. Condé'nin uğraşlarının yanı sıra bu hiyerarşiden, 1562 baharında bütün Fransa'da para ve silah toplamak için yararlanıldı. Örneğin, güney Fransa Nîmes kilisesi Mart 1562'de para yollayarak yanıt verdi. Paris'in güneybatısında Le Mans'da Huguenot soyluları para ve asker toplama peşindeyken, yerel Reform kilisesinin büyükleri, cemaat içinde askerliğe uygun olan, böylece şehrin savunulmasına yardım edebilecek erkekleri tespit ediyordu.³

Bariş Arayışı

Bunun ardından art arda sekiz savaş geldi; o savaşlar arasına resmî düzeyde bariş antlaşmaları ve ateşkesler serpiştirilmiştir. Fakat yerel seviyede gerilim nadiren yatışıyordu: Şiddet yaygındı ve süregidiyordu. Örneğin çatışmalar, 1562 kışının ikinci yarısı ve baharı boyunca güney Fransa şehirlerini harap etti. Şubat ayında Nîmes şehrinde Protestanlar, "sahte" Missa ibadetine katılmamayı reddeden birkaç Katoliği öldürdü. Ertesi ay Castelnaudary'de, gelip geçen Katolik tören alayının katılımcıları, vaaz dinlemek için toplanmış düzinelerce Protestanı katletti.⁴ Krallığın neredeyse her köşesinde benzer hadiseler meydana geliyordu.

Din savaşlarının ilkinde taraflar yenilemedi. Katolikler, Aralık 1562'de Dreux'daki tek büyük çarpışmayı kazanmış olsa da, Mareşal Saint-André'nin ölümü, zaferlerinin tesirini azalttı. Ayrıca rakip komutanlar

H. Anjubault ve H. Chardon, *Papier et registre du Consistoire de l'Eglise du Mans, réformée selon l'évangile, 1560-1561 (1561-1562 nouveau style)* (Le Mans, 1867), s. liv, lviii. Anne H. Guggenheim, "Beza, Viret and the Church of Nîmes: National Leadership and Local Initiative in the Outbreak of the Religious Wars," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 37 (1975), s. 33-47.

Dom Claude de Vic ve Dom J. Vaissète, *Histoire générale de Languedoc* (16 cilt; Toulouse, 1872-1904), c. 12, s. 88-91.

Başkomutan Montmorency ve Condé Prensi ele geçirildi. Antoine de Bourbon, Rouen Kuşatmasında aldığı yaralardan ötürü zaten hayatını kaybetmişti. Guise Dükü François'nın Şubat 1563'te Orleans'ı kuşatmışken suikasta kurban gitmesiyle önderlik içinde kayıplar zirve noktasına ulaştı. Ardından Catherine de Medicis çatışmaları sona erdirmek üzere derhal harekete geçti. Montmorency ile Condé'nin salıverilmelerini sağladı. Hep birlikte Mart ayında Amboise Fermanını hazırladılar. Daha önceki Ocak 1562 Fermanı gibi bu da bir uzlaşma anlaşmasıydı, Protestanlara sınırlı ibadet özgürlüğü tanıyordu.

Bu ilk savaş, bunun yürütülme usulü ve sonucu, yüzyılın sonuna kadar pek çok açıdan defalarca sahnelenecek bir örüntüydü. İki taraf da savaş meydanında belirgin üstünlük kuramadı. Sınırlı enerjilerini, kaynaklarını harcadıktan sonra, yürürlüğe koymanın mümkün olmadığı bir uzlaşma üzerinde karar kıldılar. Bu barış, olsa olsa geçiciydi, iki grubun da yeniden toparlanıp ileriki bir tarihte savaşa dönmesini mümkün kılan bir ateşkes ya da molaıydı. Düzenli bir şekilde tekrar eden ilk savaşın bir başka veçhesi ise dış güçlerin dahliydi. Hem Katolikler hem Protestanlar, dış destekçilerinden para ve asker biçiminde yardım aramış ve almıştı: Katolik cephesinde İspanya Kralı II. Felipe; Huguenot cephesinde İngiltere Kraliçesi Elizabeth, çeşitli Alman prenslikleri ve daha zayıf güçler. Fransız topraklarında dövüşölse de, bu savaşlar, Avrupa çatışmasının odak noktasına dönüştü.

Amboise Barışının ardından kraliyet ailesi ve maiyeti Mart 1565'ten itibaren vilayetlerde iki yıllık tura çıktı. Bu, barışı koruma ve hükümdarın konumunu güçlendirme girişimiydi. Bu kampanya mütevazı sonuçlar elde etti. Dahası, merhum Guise Dükünün iki erkek kardeşinin (Aumale Dükü Claude ve Lorraine Kardinali Charles) önderliğindeki Katolik hizip, sarayda hâlâ sözünü geçiriyordu. Yaklaşık yarım yıl süren ikinci savaş Eylül 1567'de başladı ve Huguenotların evhamlarından türemiştir. Fransa'nın doğu sınırı boyunca ilerleyen İspanyol ordusunun, Hollanda İsyanını bastırmaya gittiği ilan edilmiş olsa da, rotasından saptığını düşünüyorlardı. Dindaşları aleyhine birleşik İspanya-Fransa hareketinden korkan Coligny ve Condé, kralı Guise denetiminden kurtarmak amacıyla bir kez daha Meaux'da kraliyet ailesini kaçırmaya kalkışıp çuvaladılar. Ardından çıkan savaşta, askerî sahada yine yenişemediler. En kayda değer olay, Başkomutan Montmorency'nin, Kasım 1567'de Saint-Denis Çarpışmasında aldığı yaralar yüzünden hayatını kaybetmesidir. İlk üçlü iktidar ortaklarının hepsi ölmüştü. Mart 1568'de imzalanmış olan Longjumeau Fermanı büyük oranda önceki Amboise Fermanını tekrarlıyordu; çarpışmalar yine sona erdi, ama, bir kez daha geçici süreliğine.

Neredeyse anında yeni savaş başladı, çünkü Lorraine Kardinali, kraliyet konseyini, Condé ile Amiral Coligny'yi tutuklamaya ikna etti. Ele geçmemeyi beceren Huguenot önderleri La Rochelle'e sığındı. 1568'e gelindiğinde üçüncü iç savaş başladı. Condé Mart 1569'da Jarnac Çarpışmasında can verdikten sonra, Coligny, Huguenot kuvvetlerini tekrar topladı ve kraliyet ordusunun zaferden faydalanmasına mani oldu. Ağustos 1570'te müzakere edilen, eski barış anlaşmalarına kıyasla Huguenotların azıcık daha lehine olan Saint-Germain Fermanı, çarpışmaların üçüncü raundunu, başka bir uzlaşma anlaşmasıyla sona erdirdi. Ne Katolikler ne Protestanlar kesin zafer kazanabildi. Bunun yerine, güvensizliği ve evhamı biraz daha artırmakla kaldılar. Aslında 1560'ların ikinci yarısına gelindiğinde, özellikle din kardeşliklerinin faaliyetlerinden belli olan, Katolikler içinde ateşli halk dindarlığının ve haclı seferi şevkinin büyümesi, itikat geriliminde ilave bir ölümcül unsuru vurguluyordu. Bundan sonra, eski yerel karışıklıklardan daha şiddetli olan toplu bir acımasız öfke, çeşitli askeri hareketlere refakat edecekti.

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı ve Sonuçları

Catherine de Medicis ilk üç savaşta hiziplerin başlıca önderlerinin ölmesiyle birlikte kısıtlama ve uzlaşma siyasetine döndü. Kırılğan barışı daimi barışa çevirme girişiminin köşe taşı, kızı Marguerite Valois ile Jeanne d'Albret'nin oğlu, Navarra Kralı ve Huguenot kuvvetlerinin ismen başı Henri de Navarre'ın müzakere edilen evliliği idi. Evlilik Paris'te 18 Ağustos 1572'de yapıldı. Bir hafta sonra Bourbon ile Valois aileleri arasında kurulan evlilik ittifakının kutlamaları, on altıncı yüzyılın en ünlü kıyımına yol açtı. Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı, Amiral Coligny'nin suikasta uğramasıyla, Louvre Sarayı'nın içinde ve dışında ağırlanan Huguenot düşün misafirlerinin kılıçtan geçirilmesiyle başladı. Cinayetler hızla Paris'e yayıldı, nihayetinde birkaç taşra şehrine sıçradı. Sonuçta binlerce Fransız Protestan korkunç şekilde katledildi.

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı, Reformasyonla ilişkili en dehşetengiz ve feci olaylarından biridir. Aynı zamanda, Ağustos 1572 olayları tek başına ele alınamaz. Bu olaylar, genel mezhep düşmanlığı örüntüsünün ve artan toplu şiddetin tepe noktasıydı. Halk içinde dinî gerilimler Paris'te ve pek çok şehirde bir süredir tırmanıyordu. Kraliyet evliliğinin hemen öncesindeki aylarda tüyler ürpertici isyanlar yaşanmış, Ağustos-taki cinayet cinnetinin uğursuz ortamını hazırlamıştı.

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı olarak bilinen seri cinayetler 22 Ağustos 1572'de Amiral Gaspard de Coligny'ye suikast girişimiyle baş-

ladı. Coligny, Protestan kuvvetlerin başlıca siyasi ve askerî komutanıydı. Coligny ve pek çok Huguenot, kralla yapılan son barış anlaşmasının maddelerinin ihlalleriyle ilgili konuşmak üzere Paris'te kalmıştı. Coligny, IX. Charles'la toplantısının ardından konutuna dönerken bir evin üst penceresinden açılan ateşle hem elinden hem kolundan vuruldu. Her ne kadar bu ilk saldırı yalnızca Coligny'yi hedef almakla kalıp Protestanlara karşı genel ve menfur bir saldırının parçasıymış gibi görünmese de, kısa süre içinde gerilim tırmanıp yaygın bir katliama dönüşecekti. Amiral ve Huguenot soylularının çoğunluğu, kralın saldırganların tutuklanacağına güvence vermesinin ardından, Paris'te kalmak gibi isabetsiz bir karar aldılar. Ertesi gün 23 Ağustos Cumartesi kraliyet konseyi toplanıp artan gerilimi ele aldı, Coligny'nin canına kast edilmesine Huguenotların misilleme yapması endişelerini tartıştı. Aslında Coligny'nin kayınbiraderi komutasındaki yaklaşık 4000 Huguenot askeri başkent dışında bekliyordu. Konsey üyeleri, Huguenotların intikamını engellemenin en iyi yolunun, ilk darbeyi vurmak olduğu konusunda anlaştılar. Kral ve ana kraliçe planı desteklediler ve kraliyet muhafızlarına, hâlâ Paris'te bulunan birkaç düzine Huguenot önderini katletmelerini emrettiler. Coligny'yi ve öbür Protestan aristokratları hedef alan siyasi suikastlar 24 Ağustos Pazar gününün ilk saatlerinde meydana geldi. Ne kadar meşum olursa olsun bu şiddet yine önceden planlanmamış ve kilit şahsiyetlerle sınırlı tutulmuş gibi görünüyor. Kral, ana kraliçe ve danışmanları, Huguenot nüfusunu toptan katletmeye niyetlenmemişti.

Louvre Sarayı'nın içindeki ve etrafındaki olaylarla ilgili haber bütün Paris'e yayılınca, bir süredir huzursuzlanmakta olan halkın dinî kaygıları, ölümcül bir öfkeye dönüştü. Katliam, Aziz Bartolomeus Yortusunda Pazar sabahı başladı, üç gün devam etti. Katliamın çoğunu, Protestanlığın dini kirletmesine öfkelenen ve galeyana gelen fanatik Katolikler yaptı. Kurbanlara ateş ettiler, kılıçtan geçirdiler, mızrakla deştiledi. Kadınlar, özellikle de gebe kadınlar sert muamele gördü. İsyancılar çoğunlukla ceninleri öldürmeye bilhassa önem verdi. Protestanların cesetlerini parçaladılar, örneğin kafalarını, uzuvlarını, cinsel organlarını kestiler.

Natalie Davis, bu kana susamışlık davranışını açıklamaya çalışırken, kalabalığın zalimliklerinin ritüel yapısını vurgular.⁵ Bu "şiddet ayinleri," ne istisnai ne de anormal davranıştı. Topluca sergilenen vahşet, belli örüntülere uyuyordu; gelişigüzelikten ve şuursuzluktan uzaktı. Bu eylemler, ibadet yaşamıyla ve zamanın sınavını geçmiş arındırma gelenekleriyle yakından bağlantılıydı. Katoliklerin gözünde Protestanlar siyasi

⁵ Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France," *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975) içinde, s. 152-87.

ve toplumsal düzene bariz bir tehlike teşkil ediyordu. Buna göre, Protestanların imha edilmesi gerekiyordu. Doğmamış ve çoktan ölmüş kişiler dahil Huguenotlar, tümüyle aşağılanmayı ve insan sayılmamayı hak ediyordu; çünkü nihayetinde Katoliklerin yorumladığı haliyle topluluğun tüm kutsallarını ihlal ediyorlardı. Aslında, katliamlarda yaygınlıkla görüldüğü üzere cesetleri Sen ırmağına atmak ve kurbanların evlerini ateşe vermek, uzun süredir yerleşik olan suyla temizleme ya da ateşle arındırma ritüellerini akla getiriyor.

Katliamlara katılanlar faaliyetlerini hiç şüphesiz kralın verdiği yetkiyle yaptıklarını söylüyor, ayrıca ilahi iradeyi yerine getirdiklerine inanıyorlardı. Babası François'nın 1563'te öldürülmesinin ardından Guise Dükü olan genç Henri, Coligny'ye ve öbür Huguenot önderlerine yönelik saldırıya öncülük etti. Cinayetlerin, "kralın komutuyla" işlendiğini söylediği işitilmiştir. Parisli Katolikler, bu yorumu belli ki kendi vahşetlerine bir kamu amacı duygusu bahşediyor diye yorumladı; IX. Charles'ın cinayetleri onayladığına inanıyorlardı. Buna ilaveten Katolik vaizler ve broşür yazarları, iki sene önce üçüncü savaşın bitişinden itibaren halkı, Tanrı'nın, ilahi adaletin aleli olarak avamı kullanabileceğine ve kullandığına ikna etmeye uğraşıyordu. Dahası Tanrı, kendi aralarındaki zındıklara müsamaha gösterdikleri için Parislilere kızgınsa, Aziz Bartolomeus Yortusu, bu korkunç yanlış düzeltme ve ilahi iradeyi yerine getirme için fırsat sunuyordu.

Müteakip haftalarda, Paris'teki olaylara dair haberler vilayetlerde yankılandıkça, Bordeaux, Lyon, Orleans, Rouen, Toulouse gibi on kadar kent merkezinde başka katliamlar yapıldı. Her ne kadar Katolikler bu şehirlerin denetimini ellerinde tutup güçlü çoğunluğu meydana getirseler de, her şehirde önemli bir Huguenot nüfusu bulunuyordu. Savaşın ilk yıllarında tüm bu şehirlerde kayda değer dinî çatışma ve iç bölünme yaşandı. Bazı vakalarda Huguenot azınlık, iktidarı kısa süreliğine fiilen ele geçirdi. Yine Protestanların, Katolik din kültürünü kirlettiği, toplumsal yapıya ciddi tehlike teşkil ettiği düşünülüyordu.

Holt, Paris'te 2000 kurbanın hayatını kaybettiğini belirtir, ertesinde taşradaki olaylarda 3000 Protestan'ın daha öldürüldüğünü tahmin eder.⁶ Bilhassa siyasi ve askerî seçkinlerin büyük kısmı öldü. Pek çok Huguenot saklandı ya da krallığı terk etti. Buna ilaveten, cesareti kırılan belki de tamamen dehşete kapılan kalabalık bir mümin kesimi Katolikliğe geçti. Her şey hesaba katıldığında, Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamının, Fransız Protestan hareketi üzerinde muazzam ve kalıcı etkisi oldu. Fransa'yı hakiki dine geçirmekle ilgili baştaki özgüven, çarpıcı büyüme ve umutlu

⁶ Holt, *The French Wars of Religion*, s. 94.

beklemiş gözden kayboldu. Neşenin yerini çaresizlik aldı. Sayıları düştü, gayretleri azaldı, şevkleri söndü. Ağustos 1572 olayları, Fransız Reformasyonunda belirleyici bir noktadır.

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamının büyüklüğü, başka zamanlarda ve özellikle Paris dışındaki şehirlerde uygulanan mezhep şiddetini gölgede bırakmıştır. Dahası Protestanlar, Katolikler kadar kana susamış olabiliyordu. Nîmes'de daha önce yükselen Huguenot öfkesi, *Michelade*'ye yol açtı; bu kıyım, adını, olayın gerçekleştiği 1567 (29 Eylül) Aziz Mihail Yortusundan alır. Çoğunluğu rahip ve önde gelen sıradan vatandaş olan yüz civarı Katolik, Protestan komşularının eliyle katledildi. Bu şiddet nöbeti sadece birkaç şehre uğramamıştır. Kimi şehirler, iki tarafın tekrar tekrar zulmüne uğradı. Örneğin Languedoc'un Gaillac beldesinde Katolikler 1562'de ve 1572'de Protestanları öldürdü; Protestanlar ise 1568'de Katoliklere saldırdı.⁷ Zulüm ve çığrından çıkan şevk, hiçbir mezhebin tekelinde değildi. 1563'te Guise Dükü François'nın öldürülmesiyle başlayan, tek tek önderlerin uğradığı suikastlar iki tarafta da yaygındı. Katolikler 1572'de Huguenot önderi Coligny'yi öldürdü. Kraliyet muhafızları 1588'de Henri de Guise'i deşti. Aşırı Katolik suikastçılar 1589'da III. Henri'yi, 1610'da IV. Henri'yi katletti. Daha düşük rütbeli pek çok şahsiyet benzer şekilde hayatını kaybetti. Buna göre, güçlü ve ateşli mezhep nefretinden türeyen, art arda işlenen toplu ve bireysel cinayetler yüzünden Aziz Bartolomeus Yortusunun menzili ve vehametinin arttığı görülmelidir.

1572 katliamlarının hızlı bir sonucu, savaş haline dönülmesiydi. Çatışmaların çoğu IX. Charles'ın başarısız La Rochelle kuşatması etrafında seyretti. Verilen büyük kayıpların ve mali kaynakların tükenmesinin ardından, Temmuz 1573'te müzakere edilen La Rochelle Barışı, dördüncü din savaşını bitirdi. Yeni anlaşma, 1570 Saint-Germain Barışına benziyordu. En kayda değer istisna, müsamaha maddeleriydi. Gözden geçirilen maddeler, kuramda Huguenotlara vicdan özgürlüğü tanıyor, ama ibadet haklarını cidden kısıtlıyordu. Bu düzenlemeler de Fransa'ya istikrar kazandıramadı. Krallık, katliamların büyüklüğüne rağmen Huguenotlardan arındırılmadı. Özellikle güneyde, silahlarını bırakmayı reddettikleri yerlerde siyasi ve askerî güçlerini muhafaza ettiler. Protestanlar buralarda La Rochelle Barışı'nın şartlarına açıkça karşı koyuyordu. Aynı zamanda Katoliklerin şüpheleri ve evhamları pek azalmamıştı. Mayıs 1574'te IX. Charles'ın ölümü ve eski Anjou Dükü ve kısa süreliğine Polonya Kralı olan küçük erkek kardeşi III. Henri'nin taç giymesi, sorunlu olan durumu daha da kötüleştirdi.

⁷ Mathieu Blouin, *Les troubles à Gaillac*, ed. Ernest Nègre (Toulouse, 1976).

Aziz Bartolomeus Yortusu ve yankıları, Fransız Protestanları zayıflatmışsa da, siyasi görüşleri üzerine tekrar kafa yormalarını sağladı. Kırımların akıl ermez boyutlara çıkmasına izin veren kraliyet yönetiminden bütününü iğrenen Protestanlar güney Fransa'da, yerel meclisleri olan federal ya da cumhuriyetçi bir hükümet kurdu. Bazı tarihçiler, Hollanda'daki gelişmelerle bariz benzerlikler kurarak, bu girişime, "Midi Birleşik Eyaletleri" adını vermiştir.⁸ Bölgenin Huguenot önderleri, Languedoc Valisi Henri de Damville'le ittifak kurdu. Başkomutan Montmorency'nin oğlu Damville, kraliyet politikasına muhalefet eden ve yeni yeni beliren ılımlı bir Katolik grubun ferdiydi. Damville'in konumunun ve ailesinin önemi düşünülürse, Huguenotları destekleme isteği, krallık içindeki bölünmenin derinliğine işaret ediyor.

Kimi Protestanların kraliyet karşıtı hisleri daha da güçlüydü ve çeşitli direniş kuramları ileri sürmeye başladılar. 1572'de yaşananlar gibi iğrenç eylemlere derinden bulaşmış hükümetin, tiranlığa dönüştüğü çıkarımını yapıyorlardı. Uyruklarını tamamen yarı yolda bırakmıştı, dolayısıyla kendisine itaat edilmesi hakkını kaybetmişti. 1570'lerin ortasında yayımlanmış pek çok risale, bu görüşleri kuvvetle ifade ediyordu. En etkilileri arasında, yazarı belirsiz *Reveille-Matin* (1574), François Hotman'ın *Francogallia*'sı (1573), Théodore de Bèze'nin *Du droit des magistrates*'ı (1574), takma isimle yayımlanan *Vindiciae contra tyrannos* (1579) vardı; muhtemelen Philippe Duplessis-Mornay kaleme almıştı.

Aziz Bartolomeus Yortusu olaylarının ayrıntılı açıklamasını içeren *Reveille-Matin*, taca açık bir saldırıydı. Geniş menzilli yaklaşıma sahip bu risale, birçok kral karşıtı sav ileri sürüyor, cumhuriyetçi bir anayasa içeriyordu. Bu anayasayı, bilinmeyen Protestan bir grup 1572'nin ikinci yarısında hazırlamıştı. Yeni düzenin bu yapı planı, ademimerkeziyetçi federal hükümet çağrısı yapıyor, halk egemenliği kavramını vurguluyordu. Kendi payına *Francogallia* esasen tarihsel bir çalışmaydı. Bu çalışmada Hotman, kadim Frank anayasasının başlıca unsurlarının, seçimle başa gelen kral ve ulusal meclis olduğunu ileri sürüyordu. Onun yorumuna göre bu çerçeve özellikle on beşinci yüzyılda XI. Louis tarafından büyük oranda tahrip edilmişti. Dolayısıyla acilen onarılması gerekiyordu. Hotman, kadınların hükmetme yetisinden yoksun olduğunu belirtiyor, eski ana kraliçelerin günahlarını sıralıyordu. Bu göndermeyi ıskalayan okur herhalde olmamıştır.

Bèze'nin *Du droit des magistrates* kitabı, kral ile halk arası sözleşme zemininde bir yönetimi savunuyordu. Bir zorbanın sözleşmeyi ih-

⁸ Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, s. 177-224.

lal etmesi, anlaşılmayı geçersiz kılar, bu durumda halkın tüzel anlamda kralı devirmesi hakkıdır, der. Nihayetinde egemenlik, yönetilen kişilere dayanıyordu. Bèze, egemen topluluğun haklarına dair değerlendirmesine rağmen, kişilere, direniş hakkı tanıımıyordu. Bunun yerine, tiranlığa karşı çıkma hakkına, belki de görevine sahip olanlar, usulünce seçilmiş ast yöneticiler, toplumun doğal önderleriydi. Gerek Hotman gerekse Bèze, Valois monarşisinin zorbalığına direniş için Fransız *Etats-Generaux*'ya (Genel Meclis) gözünü dikmişti. Bu temsil organı, ulusal meclis ya da ast yönetici kavramını kapsıyordu. Öte yanda, *Vindiciae contra tyrannos*, direniş hakkını, daha da geniş bir yönetici sınıfına atfediyordu. *Etats-Generaux*'nın rolünü daraltıyor, direniş yetkisinin kapsamını geniş bir aristokratlar, yargıçlar, memurlar yelpazesine uzatıyor, yabancı prensleri de dahil ediyordu.

Monark Otoritesinin Çöküşü

Yeni Fransız monarkı için koşullar bundan daha zorlu olamazdı. Anjou Dükü ve IX. Charles'ın küçük kardeşi Henri 1573'te Polonya Kralı seçildi. Mayıs 1574'te kardeşinin ölüm haberini alınca, Polonya tahtını derhal bırakıp Fransa Kralı III. Henri unvanıyla taç giydi. Ülke parçalanmanın kıyısına gelmişti. Kral, zeki ve kültürlü olsa da, gerekli güçten ve deneyimden mahrumdu. Sonuç olarak, uyumu ve birliği tekrar tesis edecek bir önderlik sergileyemezdi. Bunun yerine bir sonraki on yılda üç savaş, Fransızların artık aşına oldukları çarpışmaların ölümcül ritmini devam ettirecekti.

III. Henri'ye ilk meydan okuyan, hırslı küçük kardeşi Alençon Dükü François'ydı. Dük, sıkı gözetim altında olduğu saraydan Eylül 1575'te kaçtı, Huguenot direniş broşürlerini taklit eden bir tonda, kardeşinin zorbalığına karşı silahlı direniş ilan etti. Alençon, hoşnutsuz bir Katolik soylu grubuna önderlik ediyordu. Bunlar, Languedoc Valisi ılımlı Katolik Henri de Damville ile Midi'nin isyankâr Huguenotlarının daha önce kurmuş olduğu koalisyonla güç birliği yaptı. III. Henri'nin ölmesi halinde Alençon'un, Fransız tahtının doğrudan varisi olması, isyanın ciddiyetini pekiştiriyordu. Katolikliğe geçerek Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamını sağ salim atlatan Henri de Navarre, zorla göz hapsinde tutulduğu kraliyet sarayından Şubat 1576'da kaçtı. Hemen Reform imanına döndü ve Alençon'la, Damville'le, Condé Prensi Henri'yle (Condé'nin eski prensi Louis de Borbon'un oğlu) birlikte bir Huguenot ve *politiques* (devletin genel esenliği için mezheplerin yan yana var olmasını isteyen ılımlılar) grubuna önderlik etti. Bu ittifakın üyeleri, Alman Ren Bölgesinde Palatin-

liğin Kalvinci Elektör Prensinden gelen askeri destekle konumlarını iyice güçlendirdi. Muhalefetin yükselmesi karşısında III. Henri ve Catherine de Medicis boyun eğip Mayıs 1576'da Beaulieu Fermanına razı geldiler.

Bu fermana Monsieur Barışı da denir, çünkü Alençon'un, krala bunu dayattığı görüntüsü kabul edilir (kralın en büyük erkek kardeşine "Monsieur" unvanı verilirdi). Huguenotlara cömert ödünler bahşederek, beşinci din savaşını sona erdirmiştir. Protestanlar açık açık ibadet etme ve Paris hariç Fransa'nın her yerinde tapınak inşa etme hakkı kazandı. Ferman aynı zamanda Protestan davacılar/davalılar için özel mahkemelerin kurulmasını da öngörüyordu, böylece önyargılı Katolik yargıçlardan sakınabilirlerdi, ayrıca Huguenotlara ağırlıkla güney Fransa'da sekiz kefil şehir veriyordu. Alençon Dükü François, önemli Anjou Düklüğünü elde etti, böylece *Etats-Generaux*'yu toplamaya razı gelen kralla uzlaştı.

Kasım 1576'da Blois'de toplanan *Etats-Generaux*'da çoğunluğu elde tutan Katolik delegeler, barış anlaşmasının maddelerine şiddetle karşı çıktı. Anlaşmanın, kendi taleplerini büyük oranda göz ardı ettiğine inanıyorlar, yeniden savaş çıkmasını yeğliyorlardı. Delegelerin yalnızca azınlıktaki bir bölümü, barış müzakeresi yapılmasını, Protestanlara en azından geçici olarak müsamaha gösterilmesini istiyordu. İlimliler arasında, *Six livres de la République* eseri henüz boy göstermiş olan Jean Bodin de vardı. Bu eser, monarşinin kutsal yanını vurguluyor, halkın egemenliğini temel alan siyasi ideolojiye Huguenotların verdiği destekle belirgin şekilde ters düşüyordu. Eserin yazarı, sükunetin yeniden hakim olmasını isteyen bir *politique* idi; gerçi ileride, muhtemelen kendini korumaya dönük tedbirli bir hamleyle Katolik Birliğine katılacaktı. Pek çok kişi gibi Fransa'da hüküm süren yıkıcı anarşiden endişe eden Bodin'in saptadığı istikrar çözümü, egemen iktidarı, kralın şahsında ve makamında toplamaktı. Ona göre siyasi otorite, taht ile *Etats-Generaux* misali kurumlar arasında paylaşılmıyordu. Bölünmez bütün halinde ve mutlak biçimde krala aitti. Kral, krallığın temel yasası kadar ilahi ve doğal kanunlara tabi olsa da, hiçbir kişiye bel bağlamıyordu. Kral hem icra hem yasama organıydı; uyruklarına komuta etmek için tam yetki elindeydi. Bodin'in hünerli ve dinamik savının, nihayetinde Fransa'da ikna edici etkisi olacaktı.

Blois'daki militanlar çok geçmeden Dük Henri de Guise'in güdümünde bir Katolik iştirak, yani Birlik kurdu. III. Henri'nin en yakın danışmanlarına ve eşlikçilerine bilhassa içeriyorlardı. Aşağılayıcı bir dille bunlara *mignon*, yani cici diyorlardı. Kralın *mignon*larla arkadaşlığı, ayrıca çocuk yapamaması nedeniyle eşcinsel olduğu söylentilerini doğurdu. Savaş yanlısı Katolik muhalifleri, bu meseleyi ona karşı kesinlikle kullanmıştır. Daha önemlisi, aşırılık yanlıları, kralı, Katolik kilisesine ihanet etmekle,

kraliyet otoritesini zayıflatmakla suçluyordu. Eyleme geçmesi için ağır baskı altına alındı. Savaş meydanına dönmek dışında pek bir seçeneği yoktu. Kısa ve neticesiz altıncı savaş Aralık 1576'da patlak verdi. Eylül 1577'de yapılan Bergerac Barışı, düzensiz aralıklarla boy gösteren çatışmaları askıya aldı. Uzlaşma anlaşması, önceki Monsieur Barışı'nda Huguenotlara tanınan özgürlük şartlarına kısıtlama getiriyordu, ama koyu Katoliklerin katı taleplerini karşılayamadı. Kesintisiz ihtilafta kısa süreli bir soluklanma dışında bir işe yaramadı.

Yedinci savaş 1580'de cereyan etti. İlk gelişme, Henri de Navarre'ın güneybatıda birtakım Katolik hisarları ele geçirme girişimiydi. İki taraf da sürekli saldırı yapacak yeterli kaynaklardan yoksundu. Kasım 1580'de ateşkes yapıldı. Navarre ile kralın küçük kardeşi, şimdi Anjou Dükü olan François arasında müzakere edilen Fleix Barışı, Protestanlara tanınmış mevcut siyasi ve dinî imtiyazları tescil etmekten öteye geçmedi.

Katolik Birliğinin Yükselişi

Karışık ve gergin durum, Haziran 1584'te Kral III. Henri'nin kardeşi ve varisi Anjou Dükü François'nın ölümüyle birlikte kayda değer oranda kötüleşti. Dükün vefatının önemli sonuçları oldu. Kralın çocuğu olmadığından, en yakın erkek akrabası Protestan Henri de Navarre, Lex Salica adlı yasanın hükümlerine göre olası varisti. Dinden dönmüş bir zındığın Fransa tacını giyme olasılığı, Katolik çoğunlukta hızlı ve güçlü bir muhalefet doğurdu. Dinî ve siyasi mücadele, en karışık ve kaotik evresine girdi.

Henri de Navarre'ın taca yakınlığı, Huguenotları, özenle oluşturdukları direniş kuramlarını yeniden ele almaya itti. Güçlü hanedan krallığı düşüncesi taze bir çekicilik kazanmıştı. Öte yandan Katolikler, bir anayasa savı ileri sürüyordu. Buna göre "En Hıristiyan Kralın" (geleneksel olarak Fransız kralı kendine bu adı verirdi) Katolikliği, seküler düzenlemelerin önüne geçiyordu, örneğin krallık verasetiyle ilgili kadim Lex Salica yasasının. Siyasi arenada, Katolik Birliğini dirilttiler. Fakat yeni örgüt, 1576'daki selefinden çok daha fanatikkti. En aşırı dışavurumu Paris'teydi. Burada ve birçok şehirde ileri gelen Katolikler, birlik konseyleri tesis edip Guise ailesinin aristokrat yandaşlarıyla ittifak kurdu. Kral III. Henri, Navarre'ın komutası altındaki Huguenotlar ile Guise Dükü'nün hakim olduğu Katolik Birliği arasında orta yol tuturmaya girişti, ama başarılı olamadı. Bunun felaket sonucu, Üç Henri Savaşı adı verilen çatışmalardı. III. Henri'nin idaresindeki kraliyet yanlıları, Henri de Navarre'ın önderlik ettiği Protestanlar ve Henri de Guise'in hükmettiği Katolikler arası üç yanlı ihtilafı yerinde bir isimle özetliyor.

Birlik, farklı destekçilere yaslanan karmaşık bir kurumdur: soylular, sulh hakimleri, ruhban, burjuva tüccarlar, hukukçular, zanaatkarlar, emekçiler. Dahası, Guise'in hakimiyeti olsa olsa gevşektir. Hantal konfederasyonu bir arada tutan bağ, taca ilişkin ortak bakış açılarıdır. Birlikçilerin gözünde egemen kralın Katolikliği, Fransa'nın yazılı olmayan anayasasında zımni bir unsurdur. Kutsal monarşi ve Katoliklik, etle tırnak gibiydi. Dolayısıyla Protestan Henri de Navarre'ın tahta çıkması düşünülemezdi; Fransa'nın dinî-siyasi kültürünün temel dokusunu tehdit ediyordu. III. Henri'ye bile zındıklığın bütün krallıkta kökünü kazımak için yeterince güçlü bir şekilde savaşmadığı için kuşkuyla bakılıyordu.

Dük Henri de Guise'in önderlik ettiği Katolik Birliği Aralık 1584'te Joinville'de İspanyol elçilerle bir antlaşma imzaladı. Kral II. Felipe, Fransız tahtına bir zındığın çıkması ihtimaliyle telaşa kapılmış, ayrıca Fransız meselelerinde İspanyol nüfuzunu artırma fırsatı görmüştü. Birliğin ve Guise ailesinin bakış açısına göre ittifak, Avrupa'nın en varlıklı, en güçlü devletinin desteğini temin etmiş oldu. İnzacı taraflar, Fransa'da ve II. Felipe'nin yönettiği Hollanda'da Protestanlığın kökünü kazımak için ortak çaba sarf etmeyi kabul ediyordu. Bu antlaşma, Fransız iç savaşına İspanyolların doğrudan müdahale ettiği yaklaşık on yıllık dönemin başlangıcıdır.

Birlik gerçekte çok katmanlı bir ittifaktı. Katolikliğin tehdit altında olduğu algısından doğmuştu. En yüksek siyasi, toplumsal düzeylerde Guise kardeşler (Dük Henri ve erkek kardeşi Mayenne Dükü Charles), çok önemli askerî, siyasi ve diplomatik önderliği sağlayan aristokrat bir zümreyi yönlendiriyordu. Burjuvanın ileri gelenlerinden oluşan bir kent birliği, halktan geniş destek görüyor, daha köktenci siyasetler güdüyordu. Nantes ve Toulouse gibi taşra merkezlerinde güçlü birlikler mevcuttu. Bu cemiyet Paris'te özellikle dinamikti. On Altı adlı devrimci grup burada (hücrelerin örgütlendiği on altı belediye mıntıkasına ithafen bu ad veriliyordu), kent toplumunun kritik orta zümrelerinden destek görüyordu. Üyeleri arasında din adamları, yargıçlar, hukukçular, kraliyet yetkilileri bulunuyordu. Cemiyet, küçük burjuvanın ve alt tabakaların Katolik hislerini seferber etmekte çok hünerli olduğunu gösterdi. Nihayetinde On Altı, tahttan, Guise'lerden, hatta Paris belediye yetkililerinden bağımsız hareket edecekti.

Halkın sevdiği bir şahsiyet olan Dük Henri de Guise, aristokratların ve kent ileri gelenlerinin oluşturduğu Kutsal Birliğe, hakiki Katolik imanının tekrar tesis edilmesi ısrarında önderlik ediyordu. Birlik, Mart 1585 tarihli halka açık beyannamesinde başlıca hedeflerini sıraladı: zındık Henri de Navarre'a silahlı direniş, Navarre'ın Katolik amcası Kardinal Charles Bourbon'u tahtın meşru varisi kabul etmek. Birlikçiler aynı zamanda aşı-

rı vergilendirmeden ve Protestanlara gösterdiği müsamahadan ötürü III. Henri'yi de sert dille eleştiriyordu. Kral, ilk Birlik 1576'nın ikinci yarısında boy gösterdiğinde yaptığı gibi, hareket üzerinde denetim kurmayı denedi. Fakat mali ve askerî bakımdan zayıf bir konumdaydı. Koşulların bilincinde olan kral, Temmuz 1585'te Guise Düküyle Nemours Antlaşması'nı müzakerede etti. Yatıştırma hedefli fermanları iptal ediyor, Protestanlığın icrasını yasaklıyordu. Papa iki ay sonra Henri de Navarre'ı da yine başlıca Huguenot komutanı Condé Prensi'ni de aforoz etti. Katoliklerin gözünde Navarre'ın Fransız tahtına oturması hiç şüphesiz engellenmişti.

Taraflar bir kez daha silaha sarıldı. Kralın gözdelelerinden Joyeuse Dükü, Henri de Navarre'la karşılaşmak için güneye ilerleyen orduya komuta ediyordu. Fakat Huguenotlar Coutras mevkiinde kraliyet birliklerini yendi, bu esnada Joyeuse'ü öldürdüler. Fakat Guise Dükü, Navarre'ın askerleriyle birleşmeye çalışan Alman paralı asker ordusunu ezince, bu zafer dengelenmiş oldu. 1588'in başında Condé'nin ölümüyle Huguenot davası daha da zayıfladı. Katolik kuvvetler zaferin eşiğine gelmiş gibi görünse de, kendi saflarındaki bölünme, çarpışmaların hemen bitmesinin önüne geçti. Bunun yerine, III. Henri'yi destekleyen kralcı Katolikler ile ona sert muhalefet eden Birlikçiler arasında temelden bölünme baş gösterdi. Birlik bile zorlanma emareleri gösteriyordu, çünkü Parisli On Altı grubu, Guise'in denetimindeki aristokratlardan bağımsız hareket ediyordu. Kraliyet otoritesi krizi ve aşırı Katoliklerin, özellikle de On Altı'yla ilişkili kişilerin yükselen şevki, Mayıs 1588 Barikatlar Günü'nün etrafını saran dizginsiz gelişmelerde kendini belli ediyor.

On Altı belli ki bir süredir kraliyet yönetimi aleyhine ayaklanma tasarlıyordu. Militan örgüt 1588 baharında takipçilerini seferber ettiğinde, Guise Dükü fırsatı değerlendirmeye karar verdi. III. Henri açıkça yasaklamasına rağmen, 9 Mayıs'ta Paris'e girdi. Silahlı kuvvetlerin kendini göstermesiyle kraliyet otoritesini savunmayı uman kral, şehir içinde stratejik mevkiileri tutmak için 4000 civarı İsviçreli muhafız gönderdi. Bu plan derhal kralın aleyhine döndü. Askerlerin varlığı, halkı 12 Mayıs'ta barikatlar kurmaya kışkırttı, böylece muhafızların manevra kabiliyetini fiilen tıkadılar. Birlik militanlarınca Louvre'da kapana kısırılma tehdidi altında kalan III. Henri soğukkanlılığını kaybetti, kuyruğunu kıstırıp şehirden kaçtı. Guise ve On Altı, şehir yönetimini temizleyip başkentte sorumlu makamlara kendi destekçilerini yerleştirerek zaferlerini sağlamlaştırdı. İki ay sonra Guise ve Birlik, III. Henri'yi, Birleşme Bildirisini imzalamaya, onur kırıcı yenilgiyi kabullenmeye zorladı. Kral, devrimci Paris komününü tanıdı, Huguenotlara karşı tazelenmiş bir gayretle savacağıının sözünü verdi, Bourbon Kardinalini varisi olarak kabul etti,

Etats-Generaux'yu toplamaya razı oldu. *Etats-Generaux*'nın rolü bil-hassa hayati önem taşıyordu, çünkü Birlikçi siyaset kuramcıları, daha önce Huguenotların ortaya koyduğu düşüncelere benzer halk egemenliği kavramları ileri sürüyordu. Eğer kral, uyruklarının ruhani esenliğini tehlikeye atarsa, temsilî meclisler bu durumu düzeltebilirdi. Fakat olaylar bambaşka bir doğrultuda ilerledi.

Birliğin hakim olduğu *Etats-Generaux* Ekim 1588'de Blois'da toplandığında, kral kısa süre önce yaşadığı rezaletin öcünü alma fırsatı yakaladı. Katolik muhalefete kesin darbe indirmeyi de uman III. Henri, Guise kardeşleri ortadan kaldırmaya, en yakın yoldaşlarını zindana tıkmaya karar verdi. 23 Aralık'ta Dük Guise ile Kardinal Guise'i Blois şatosundaki dairesine çağırdı. Kraliyet muhafızları dükü anında katletti, kardeşi kardinali de hapsedtiler. Kardinal ertesi gün hücrelerinde öldürüldü. III. Henri intikamını almıştı almasına, ama bu esnada Birliği öfkeliendirdi. Paris'te ve Katolik soylular arasında direniş şiddetlendi. Guise'in kuzeni Aumale Dükü, Paris Valisi oldu, üstelik Birliğin Kırklar Konseyi, Guise'lerin en genç kardeşini (Mayenne Dükü Charles), Fransa'nın kolordu komutanı yaptı. Ocak 1589 başında Sorbonne teologları, kralın tahttan düştüğünü ilan edip bütün Fransız halkını, Katolik imanını savunmak için krala karşı ayaklanmaya çağırdı. Katolik propagandacılar ve broşür yazarları, III. Henri'yi zorba olarak resmediyor, halkın despotu tahttan indirmesinin, hatta öldürmesinin doğru ve meşru olduğunu belirtiyorlardı. Sorbonne teoloğu Jean Boucher, 1589 tarihli *De justa Henrici tertii abdicatione* (III. Henri'nin Hakça Tahttan İndirilmesi) başlıklı risalesinde, bireylere, zor-baya direnme ve cemaati zorbadan kurtarma hakkı tanıyacak kadar ileri gidiyordu.

Katolik militanlarla belki müzakere edebilecek olan Catherine de Medicis Ocak 1589'da hayata gözlerini yumdu. Tamamen tek başına kalan III. Henri, Protestan Henri de Navarre'a başvurdu. Nisan'da ittifak kurdular. Kral, Navarre'ı meşru varisi kabul etti. Başkenti ortak düşmanın elinden almak üzere ordularını Paris üzerine sürdüler. Şehre yaklaşımları ve Mayenne ile Aumale'in komuta ettikleri Katolik kuvvetlerle eli kulağındaki çarpışma, Paris içinde yoğun bir propaganda çabası doğurdu. Vaizler ve kanaat önderleri, zorbanın öldürülmesinin hak olduğunu söylüyor, dinî coşkuyu alevlendirmeye uğraşıyordu. Dominiken tarikatının laik genç bir üyesi, Jacques Clément, bu çılgınlığa kendini kaptırdı, 1 Ağustos 1589'da Paris yakınlarında St Cloud'da kraliyet kampına sızdı. Bıçağıyla kralda ölümcül yaralar açtı. Kral ertesi gün can verdi. Valois hanedanı sona ermişti. Lex Salica yasasına göre Henri de Navarre Fransa Kralı oldu; fakat kralın Katolik olması gerektiğini savunanların gözünde gerçek kral değildi.

IV Henri'nin Zaferi

Paris'te ve Birliğin öteki şehirlerinde Katolikler, III. Henri'nin öldürülmesine sevindi, buna ilahi misilleme gözüyle baktılar. O denli sevinçle karşılamayan Protestanlar ise Navarre'ın tahta çıkmasıyla avundu; daha güçlü bir fani koruyucu bulamazlardı. Fakat yeni kralın önünde göz korkutucu bir görev vardı. Ülke feci bir şekilde bölünmüştü, dış düşmanların tehdidi söz konusuydu ve kralın Reform imanı, tam yetkileri üstlenmesi önünde muazzam bir bariyerdi. IV. Henri Huguenotların sadakatini kaybetmemeli, aynı anda ılımlı Katoliklerin desteğini almalıydı. Yeniden din değiştirme hemen mümkün değildi. Kralın önce askerî ve siyasi konumunu güçlendirmesi şarttı. Fakat tahtın ve krallığın Katolik karakterine kendini adadı. IV. Henri'nin duruşu, Birliğin, dağların öte yanında Roma'yla ve İspanya'yla bağlantılarından hoşlanmayan birçok Katolik kilise görevlisinin ve kraliyet yetkilisinin gönlünü kazandı. Onlar, bağımsız Gallikan kilisesini yeğliyordu.

IV. Henri savaş meydanında başarılar elde etti, art arda iki çarpışmada Birlik ordularını mağlup edip 1590 baharında Paris'i kuşattı. Altı aylık çilenin ve açlığın ardından, Hollanda'dan gönderilen İspanyol ordusu şehri kurtardı. Başkent içinde On Altı, ılımlı yani *politique* görüşler taşıdığından şüphe edilen herkesi hedef alan bir terör hareketi yürüttü. Bu yobazlık, az sonra Birlik safları içinde yarılmaya yol açtı. Paris Parlamentosu şiddetle itiraz etti, kimi kişiler On Altı'dan çekildi. Katolik Birliği başka şehirlerde de benzer iç bölünmeler yaşadı. Bu yetmezmiş gibi Birliğin taht talibi Bourbon Kardinali Charles 1590'da hayatını kaybetti, böylece aşırı Katoliklerin elinde makul bir taht talibi kalmadı.

Mayenne Dükünün önderlik ettiği asillerin Birliği ile devrimci On Altı arasındaki sürtüşme, Kasım 1591'de On Altı'nın Paris Parlamentosunu boşaltıp üç yargıcı idam etmesiyle zirve noktasına çıktı. Bu ölümler, Mayenne'i, Paris'e girip korkunç gelişmelere son vermeye ikna etti. On Altı'nın dört üyesi asılarak idam edildi. Fransa kolordu komutanı yetkisiyle hareket eden Mayenne, Katolik kral seçmek için *Etats-Generaux*'yu toplanmaya çağırdı. Bu toplantı, III. Henri'nin öldürülmesinden beri Birliğin siyasi gündeminin ayrılmaz parçası olmuştu.

Birliğin Meclis delegeleri Ocak 1593'te Paris'te bir araya geldiğinde, İspanyol elçi, II. Felipe'nin kız kardeşinin adaylığını teklif etti: Infanta, Isabella Clara Eugenia. Annesi Elizabeth Valois'dan ötürü damarlarında Valois kanı aksa da, Lex Salica yasası, bir kadının tahta çıkmasını, hatta verasetin kadın soyu üzerinden yürümesini yasaklıyordu. Tahta bir yabancıya çıkmasına da hoş gözle bakılmazdı. İspanyollar, kızın uygun

bir Fransız prensle, belki bir Guise'le evlenmesini önerdi. İhtilaf devam ederken, ılımlı Birlikçiler, IV. Henri'nin Katolik destekçileriyle görüşmeye başladı. Kral, Mayıs 1593'ün ortasına gelindiğinde çarpıcı bir hamle yapıp Katolik inancı eğitimi alacağını vadederek bu çıkmazı aştı. Bu sürecin tepe noktasında dinden dönme ve günah çıkarma merasimi 25 Temmuz 1593'te Saint-Denis kilisesi manastırında düzenlendi. Mart 1594'te, ateşli Katolikliğin ve aşırı Birlik faaliyetlerinin uzun süredir merkezi olan Paris şehri bile krala kapılarını açtı. Kral doğrudan Notre Dame'a gitti, dindarlık gereği Missa ayinine katıldı. Sorbonne'un tutucu teologları, IV. Henri'yi samimi Katolik ilan edip Nisan'ın ikinci yarısında onun krallığını tanıdılar. Nihayet Eylül 1595'te Papa VIII. Clemens on sene önce yürürlüğe sokulan papalık aforozunu feshetti.

Elbette kimi militanlar Henri'nin Katolikliğinden şüphe duyuyordu. Yaygınlıkla hayatına kast ediliyordu, gerçekten de suikastçı François Ravailac en sonunda Mayıs 1610'da başarılı oldu. Yine de çoğu Katolik, kralın tahttan daimi olarak dışlanmasıyla din değiştirmesinin daha değerli olduğuna kanaat getirdi. Henri'nin mezhep değiştirmesinde ve Paris'e girişinde zımnen varılan anlaşma, iç savaş ve din savaşı yüzünden ıstıraplar yaşamış bir krallığın tedricen ama itinayla iyileşmesini mümkün kıldı. Kimse geçmişin kaosunu sürdürmek istemiyordu ve sadece kral, kamu düzeninin teminatıydı. Mesele, monarşinin kutsal niteliği ve Fransız toplumunun istikrarıydı. Bu din değiştirme, krallığı birleştirip istikrarlı hale getirdi.

Barışma Süreci

IV. Henri'nin Nisan 1598'de ilan ettiği Nantes Bildirisi, barışma sürecinin başlangıcının işaretiydi. Kırk yıllık savaşın ardından bu süreç ne hızlı ne de yüzeysel olacaktı. Bildiri, ihtilafı sona erdirmek için hukuki ve siyasi bir yapı ortaya koyuyor, mezheplerin yan yana var olmasını destekliyor, harap olmuş krallığı yeniden yapılandırıyordu. Dolayısıyla hükümleri ve prosedürleri kalabalık ve karışık. Fernanın dört bölümü vardı: ilan edilen doksan iki madde, elli altı gizli madde, iki kraliyet brövesi. Fransız Reform kiliselerinin yasal varlığını tanıyor, Protestanlara, Katoliklerle aynı medeni hakları bahsediyordu. Bildiri, Huguenot ibadetinin koşullarını tasvir ediyor, bilhassa Protestanların dinlerini özgürce icra edebileceği, kendi garnizonlarının koruması altında olacakları kefil şehirler belirliyordu. Fernan aynı zamanda, *chambres de l'Edit* adlı özel mahkemeler kuruyordu. Bunlar, Bordeaux, Grenoble, Toulouse parlamen-tolarına ve daha sınırlı kapsamda Paris ve Rouen yüksek mahkemelerine

ilişikti. Bu mahkemelerde görevli Protestan ve Katolik yargıçlar, davacı taraflardan birinin Protestan olduğu, ister sulh ister cezai olsun her türlü ihtilafı çözme yetkisi taşıyordu. Bu mahkemeler, Protestanlar için eşit adaleti, en azından on altıncı ve on yedinci yüzyıl Fransasının dinen bölünmüş dünyasında mümkün merteye adil ve tarafsız yargıyı güvence altına alıyordu. Ayrıca Huguenotların kraliyet makamlarına gelmesine, meslek erbabı olmasına, okullara ve üniversitelere girmesine izin veriyordu. Protestanlığa Katoliklikle tam eşitlik tanımasa da, iki imanın da müritlerinin bir barış görüntüsü içinde birlikte yaşayabileceği tutarlı bir çerçeve sağlıyordu.

Kral, bildirinin doğru düzgün uygulanmasını sağlamak amacıyla, biri Katolik biri Protestan komisyon üyeleri atadı. Bunların görevi, Nantes Bildirisi'ni her vilayette tahkik edip yürürlüğe sokmaktı. Uygulamada, komisyon üyeleri, bildirinin hükümleri uyarınca izin verilen şehirlerde Protestan ibadetinin güvence altına alınmasına, bütün krallıkta Missa ayinine tekrar tesis edilmesine, hem Katoliklerin hem Protestanların bireysel ve toplu güvenliğinin sağlanmasına uğraşıyordu.

Nantes Bildirisi'nin hükümleri, on yedinci yüzyıldaki ihtilafın, geçen çağda yaşanan şiddetin ölümcül reçetesinin de tohumlarını içeriyordu. XIII. Louis 1610'da tacı giydiğinde bu bildiriye onaylamış olsa da, Huguenotlara güçlü siyasi ve askerî özerklik ("devlet içinde devlet" kavramı) tanıyan hükümler çok geçmeden gözden geçirildi ve monarşinin menfaatlerine zarar verdiğine hükmedildi. 1610'ların ilk yarısında taç ile Huguenotlar arasında gerilimler çoğaldı. XIII. Louis 1617'de teknik açıdan Nantes Bildirisi'nin kapsamadığı, Navarra krallığının bakiyesi Béarn topraklarında Katolik ibadetini restore edip kilise mülklerini iade edince dananın kuyruğu koptu. Béarn Protestanlarının muhalefeti, XIII. Louis'yi, 1620 yazında güneye ordu yollamaya itti. Béarn derhal teslim olup başka yerlerdeki Huguenotları şaşkınlığa uğrattı. Şimdi kral, Huguenotları, tahkimli şehirlerini teslim etmeye, siyasi meclisleri lağvetmeye zorlayacak mıydı? Kralın buyruğunun hilafına La Rochelle'de Protestan militanlar bir araya gelince, kraliyet 1621'de ikinci askerî seferi düzenledi. Bu kez Rohan Dükü Henri'nin komutasındaki Protestanlar daha sert bir şekilde direndi. XIII. Louis'nin kuvvetleri, La Rochelle'i koruyan Saint-Jean d'Angély'yi ele geçirdi, ama bu kazançtan yararlanamadı. Montauban kuşatması da başarısız oldu. Ne var ki, 1622'de üçüncü bir hareket, Huguenotların neredeyse topyekûn teslim olmasıyla sonuçlandı. Montpellier Barışı'nın (Ekim 1622) hükümlerine göre, Protestanlar, asker yerleştirdikleri kasabaların aşağı yukarı yarısından vazgeçti ve siyasi meclisler toplamaları yasaklandı.

On yedinci yüzyıl din savaşlarının sonuncusu, Protestanların kalesi La Rochelle'in etrafında cereyan etti. Protestan İngiltere'nin desteklediği şehir, kralın iradesine boyun eğmeyi reddediyordu. 1627'ye gelindiğinde Kardinal Richelieu, bu şehrin, ülke içinde kraliyetin gücünün "mutlaklığını" tehdit ettiğine kralı ikna etmişti. Müteakip kuşatma zorlu bir on dört ay sürdü. 25.000 şehir sakininin neredeyse yarısının ölümüne yol açtı. 28 Ekim 1628'de teslim bayrağı çekildi. Bunun ardından Haziran 1629'da Alais Barışı yapıldı. Barış anlaşması, Nantes Bildiri'sinin maddelerini tekrar tesis ediyor, ama Huguenotlara askerî ve siyasi özerklik tanımış olan fahri kraliyet rütbelerini muğlaklığa yer bırakmaksızın iptal ediyordu. Din savaşları sona ermişti, gerçi mezhepler arası düşmanlık ve sürdürüşme, silaha daha az başvurulmuş yöntemlerle devam edecekti.

Din alanında üstünlük kurmak, devleti denetim altına almak için verilen uzun soluklu ve yıkıcı mücadele, muharip tarafların fiziki ve psikolojik tükenişiyle sona erdi. Savaşlar, özellikle de ileri safhaları, ekonomideki mevcut yapısal güçlükleri şiddetlendirdi. Halkın sıkıntısı kayda değerdi. Kıtlik, hastalıklar ve tahtın mali talepleri, bu sıkıntıları ağırlaştırıyordu.⁹ Nükseden ölüm tehdidi dahil psikolojik belirsizlik, fiziki zorlukları artırıyordu. Siyasi ve dinî yetkililere gelince, süregiden savaşın ima ettiği anarşiden korkuyorlardı. Toplumsal gerilimler tırmandı, yıllar geçtikçe halk isyanları çoğaldı. Hem alt tabakanın hem yönetici asillerin üyeleri nihayetinde monarşiyi, ülkede düzeni ve güvenliği sağlayabilecek yegâne kurum olarak görmeye başladı.

Savaşlar, monarşik devletin yetkilerinin artmasına hiç şüphesiz katkıda bulundu. Mutlak monarşinin temelleri, on altıncı yüzyılın karışıklıklarına uzanıyor. Savaşların yarattığı düzensizliğin ve son Valois hanedanı krallarının kaotik yönetiminin ardından, IV. Henri ve danışmanları, kraliyetin otoritesini pekiştirme yolunda gayretli, pragmatik bir çaba sarf etti. Halkın egemenliği düşünceleri, direniş kuramları ve *Etats-Generaux*'nın yönetimde daimi görev üstlenmesi çağrıları, yerini kralın mutlak iradesine, düzenli topluma ve devlet aklına bıraktı. Son olarak, ihtilaf, mezheplerin yan yana varoluşunun, pratik değeri olduğu anlayışını besledi. Katolikler de Protestanlar da birbirlerine hâlâ derin şüpheyile bakıyordu. Karşı-Reformasyon Katolikleri, Protestanlara tanınan statüye ve ayrıcalıklara defalarca itiraz etti. Fakat artık iki din kültürünün çok az mensubunun gözünde savaş, katliam ve cinayet, dinî görüş ayrılıklarını çözüme kavuşturmanın çaresiydi.

⁹ Philip Benedict, "Civil War and Natural Disaster in Northern France" ve Mark Greengrass, "The Later Wars of Religion in the French Midi," Peter Clark (ed.) *The European Crisis of the 1590s: Essays in Comparative History* (Londra, 1985), s. 84-105, 106-34.

İlave Okuma Listesi

Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629* (Cambridge, 1995), ve J. H. M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (Londra ve New York, 1975), başlıca meseleler için eksiksiz ve özlü tanıtımlardır. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)* (2 cilt; Seyssel, 1990), çok daha uzun ancak değerli bir açıklamadır. Arlette Jouanna şu an din savaşlarıyla ilgili kapsamlı bir araştırma hazırlıyor. Bu arada, onun *La France du XVIe, 1483-1598* (Paris, 1996) kitabı üstün bir derlemedir. Okuması kolay bir başka inceleme: Frederic J. Baumgartner, *France in the Sixteenth Century* (New York, 1995). Şu kitaplar, savaşlara yaklaşımı bakımından daha gelenekseldir: Michel Pernot, *Les guerres de religion en France, 1559-1598* (Paris, 1987), ve Georges Livet, *Les guerres de religion* (8. basım; Paris, 1996).

Son yıllarda doğru düzgün birtakım yerel çalışmalar boy gösterdi. Güney Fransa'daki gelişmelere ilişkin en iyi açıklama: Janine Garrison-Estèbe, *Protestants du Midi, 1559-1598* (Toulouse, 1980). Kent yönetimi seviyesindeki çarpışmayı ele alan incelemeler arasında: Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion* (Cambridge, 1981); Wolfgang Kaiser, *Marseille au temps des troubles, 1559-1596: Morphologie sociale et luttes de factions* (Paris, 1992); Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion: Le cas du Limousin (vers 1530-vers 1630)* (Paris, 1996), ve Penny Roberts, *A City in Conflict: Troyes during the French Wars of Religion* (Manchester, 1996).

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamına ilişkin araştırmalar, Barbara Defendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris* (Oxford, 1991); Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy: Un rêve perdu de la Renaissance* (Paris, 1994), ve Philip Benedict, "The Saint Bartholomew's Massacres in the Provinces," *Historical Journal* 21 (1978), s. 205-25, konuya ilişkin bilgimizi muazzam derecede artırdı. Natalie Zemon Davis'in makale derlemesi *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975), ikonoklazm isyanlarına, katliamlara ve halk kültürüne dair hâlâ en yaratıcı genel incelemedir.

İhtilafın askerî yönleri için James B. Wood'un *The King's Army: Warfare, Soldiers and Society during the Wars of Religion in France, 1562-1576* (Cambridge, 1996) kitabına paha biçilemez. J. H. Burns ve Mark Goldie (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991), ve Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Reformation* (Cambridge, 1978), siyasi düşüncenin

gelişimiyle ilgili sağlam tanıtımlardır. Katolik Birliğini genel olarak belki de en iyi anlatan çalışma: Jean-Marie Constant, *La Ligue* (Paris, 1996). Nancy L. Roelker, *One King, One Faith: The Parlement of Paris and the Religious Reformations of the Sixteenth Century* (Berkeley ve Los Angeles, 1996), çalkantılı olaylarda parlamentonun yeriyle ilgili derleme bir anlatı sunuyor. Michael Wolfe, *The Conversion of Henri IV: Politics, Power and Religious Belief in Early Modern France* (Cambridge, MA, 1993), IV. Henri'nin Katolikliğe geçişini ve tam krallık yetkilerini üstlenmesini kılı kırk yarararak inceliyor. Son olarak, Nantes Bildirisi'nin 400. yıl dönümünde birkaç harika çalışma yayımlandı, örneğin Bernard Cottret, *1598: L'Edit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion* (Paris, 1997); Janine Garrisson, *L'édit de Nantes* (Paris, 1998), ve Michel Grandjean ve Bernard Roussel (ed.), *Coexister dans l'in-tolérance: L'édit de Nantes (1598)* (Genevre, 1998).

Hollanda

Guido Marnef

Hollanda Reformasyonu, Luther'in Almanya'da reform çağrısı yapmasının hemen ardından umut vadeden bir başlangıç yaptı. Özellikle, kuzeybatı Avrupa ticaretinin bağlantı merkezi Anvers'te evanjelik mesaj hızlı ve güçlü bir karşılık buldu. Daha 1518'de Luther'in eserleri Anvers'te satılıyordu. Anversli Augustinusçular, Wittenberg'deki kardeşlerinin yılmaz destekçileriydi. Bununla birlikte, Reformasyonun Hollanda ve Almanya'daki seyri çok geçmeden birbirinden uzaklaştı. Alçak Ülkelerde V. Karl ve onun merkezî yönetimi, dinî muhalefeti yeraltına girmeye zorlayan bir dizi ferman yürürlüğe soktu.¹ 1560'lardan itibaren Reformasyon hareketinin gidişatı, İspanyol Habsburgların izlediği Hollanda siyasetinin aleyhindeki açık isyanla iç içe geçti ve bunun da hiç beklenmedik sonuçları oldu. Protestanlık, başta en zayıf olduğu yerde, bilhassa kuzey Hollanda'da nihayetinde üstün gelecek ve yeni ulus Felemenk Cumhuriyeti'nde başat din, Kalvincilik olacaktı.

Reformasyon Hareketinin İlk Evreleri

Evanjelik hareketin Hollanda'da bereketli bir toprak bulması tesadüf değildir. On altıncı yüzyılın ortasında Alçak Ülkeler, ekonomi ve kültür açısından Avrupa'nın en ileri yerlerinden biriydi. On beşinci yüzyılın sonunda yaklaşık 1565'e kadar uzanan dönemde hızlı ekonomik ve demografik büyümeye tanıklık edildi. Ekonominin can damarı, Flandre, Brabant, Holland ve Zeeland eyaletleriydi. 1540'larda merkezî hükümetin topladığı vergilerin yüzde 80'inden fazlası bu bölgelerden geliyordu. Hayli kentleşmiş bu vilayetlerde en az 10.000 sakini bulunan şehirler yaygındı. Çoğunluğu mimariyle, edebiyatla, halk şenlikleriyle vücut bulan zengin ve bilinçli medenî kültürüyle iftihar edebilirdi. Büyük şehirler ve pek çok küçük kasaba, örgütlü eğitim sistemine ve işlek matbaa endüstrisine sahipti. Bu kültür mecraları, ekonomik hareketlilikle birlikte, yurt-

¹ Zindıklık yasaları için bkz. Aline Goosens, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux*, c. 1, *La législation* (Brüksel, 1997).

taşların, özellikle de varlıklı ve kalabalık orta sınıfın fikir özgürlüğünü canlandırıyordu.

İlk bakışta, eski Roma Katolik kilisesi on beşinci yüzyılın sonunda hâlâ güçleniyordu. Ruhban, şehir duvarları içinde her yerdeydi. Endüljanslar, kutsal emanetler, din kardeşliği dernekleri, dua okutma parası gibi kurumsallaşmış bol bol şefaathane mecrası, ruhun kurtuluşu peşinde koşan günahkarların erişimine açıktı. Fakat 1520'lerin ilk yarısının, dönüm noktası olduğuna ilişkin güçlü emareler vardır. Sıradan halk, geç ortaçağdaki selamet ekonomisiyle arasına git gide mesafe koyuyordu. Dinî tutumdaki bu değişikliğin birçok sebebi vardır ve belirlemesi de güçtür. Erasmus'un ve Martin Luther gibi kilise reformcularının etkisi kesinlikle önemli rol oynadı. Örneğin 1523'te Anvers'te Aziz George kilisesi mütevellileri, müminlerin ibadetlerde yaptığı bağışların, "Lutherus'un fesatları ve kanaatleri hüküm sürdüğü için," keskin bir düşüş sergilediğinden yakınıyordu.² Drama Topluluklarının sahnelediği tiyatro oyunları, kentli orta sınıfta palazlanan dinî fikirleri dile getiriyordu. Bu sınıfların pek çoğu, Mesih'e ve Kitabı Mukaddes'e iman etmeyi vurgularken, belirgin bir ruhban karşıtı çizgi tutturuyordu.

Matbu kitaplar, isabetli bir gösterge kabul edilirse, Martin Luther'in öğretilerinin açıkça rağbet gördüğü söylenebilir. 1520-1522 arasında Anvers'te Luther'in yazılarının en az on iki Latince, on Felemenkçe edisyonu basılırken, Amsterdam, Leiden, Zwolle gibi küçük matbaa merkezlerindeki basımevlerinde ilave eserler üretildi. Fakat ruhban veya laik yetkililer, zındıklık sayılan yeni görüşleri durdurmaya kararlıydı. Louvain Üniversitesi teologları Kasım 1519'da Luther'i şiddetle kınadı. Mayıs 1521'de V. Karl, Worms Fermanı'nın bir versiyonunu çıkardı. Brabant'ın ve Flandre'nin birçok şehrinde kitapların halka açık şekilde yakılmasına, Lutherciliğe yönelik saldırılar eşlik etti. Aşağı yukarı aynı dönemde, Anvers'te Augustinusçu bir manastır lağvedildi. Keşişlerin çoğunluğu inancından döndü, fakat ikisi, Hendrik Voes ile Johannes van Esschen, 1 Temmuz 1523'te Brüksel'de kazıkta yakıldılar. Hollanda şehitlerinin uzun zincirinin ilk halkası onlardı. Luthercilik, Anvers manastırının dağıtılmasıyla birlikte en sağlam üssünü kaybetmiş oldu. Böylece Alçak Ülkeler'de Martin Luther'in etkisi sönmeye yüz tuttu.³ Müteakip onlarca yılda Luther'in etkisi çoğunlukla Anvers'in Alman tüccarlarıyla sınırlı kaldı. Bu kesimin, Lutherci anavatanla sürekli teması bulunuyordu.

² W. H. Vroom, *De Onze-Lieve-Vrouwekerk te Antwerpen. De financiering van de bouw tot de Beeldenstorm* (Anvers, 1983), s. 59.

³ Bu hususu vurgulayan G. Hammer, "Der Streit um Bucer in Antwerpen: Ein rätselhafter Textfund und ein unbekannter Lutherbrief," G. Hammer ve K.-H. zur Mühlen (ed.), *Lutheriana: Zum 500. Geburtstag Martin Luthers* (Köln ve Viyana, 1984), s. 393-454.

Ne var ki ilk bastırma dalgası, zındıklığın kökünü kazıyamadı. Sonraki yirmi yılda her ne kadar bölük pörçük, eklektik bir yapıda ve kurumlaşmamış bir şekilde devam etse de evanjelik hareket varlığını sürdürdü. Gizli meclisler (din toplantıları), muhalif dinî fikirlerin dile getirilmesinde önemli rol oynuyordu. Normalde on ila yirmi kişinin katıldığı bu küçük toplantılarda, Kitabı Mukaddes'ten pasajlar okunur, tartışılır, muhalif dinî fikirler dile getirilirdi. Katılımcılar arasında evanjelik zihniyetli ruhban üyeleri, vasıflı zanaatkârlar ve ressamalar bulunuyordu. Aile bağları sıklıkla, grupta aynı mesleğin egemen olmasına yol açıyordu. Katılımcıların çoğunluğu en azından mütevazı oranda bilgiliydi, gerçi önde gelen hümanistlerin uzak durduğunu belirtmeden geçmeyelim. Açıkçası onlar, Erasmus ile Luther arasındaki bariz kopuşun ve sert bastırma önlemlerinin başlamasının ardından daha ihtiyatlı bir yol tutturdu.

Gizli din toplantıları, geleneksel cemaat ibadetlerinin yerini almak tansa bunları takviye etti. Gizli toplantılarda hazır bulunanlar çoğunlukla eski Katolik kilisesine mensuptu. Toplantılarda envai çeşit "yeni fikir" işitilebilirdi. Yerel seviyenin üstünde ve biçimsel bir örgütlenme olmadığından, bu durum pek de şaşırtıcı sayılmaz. 1520'lerin ortasında Brüksel'de düzenlenen toplantılarda evanjelik rahip Claes van der Elst, azizlerin şefaatçi rolünü ve endüljansların değerini çürütürken, başkaları, tüm müminlerin rahipliğinden bahsediyor, efkaristiyada Mesih'in gerçekten var olduğu düşüncesini reddediyordu. Son iddia, kovuşturmaları yürüten makamların gözünde öyle önemli bir yere oturdu ki muhaliflere, "sakramentalist" adını verdiler. Fakat evanjeliklerin bu meselede fikir birliği sağlayamadığının altını çizelim. Henüz tohum halindeki gizli muhalefet örgütlenmesi, tüyler ürpertici bir kurumlaşmaya yol açarken, aynı zamanda yetkililerin baskıcı siyaseti hizip temayülleri pekiştiriyordu. Bununla birlikte evanjelikler henüz hatları kesin bir mezhep kimliğine sahip gerçek karşıt-kiliseler kurmamıştı. Bu durum 1530'ların başında Anabaptistlerin sahneye çıkmasıyla değişti.

Anabaptizmi Hollanda'ya Melchior Hoffman getirdi. Onun kıyametçi görüşü, özellikle Friesland ve Holland eyaletlerindeki pek çok sıradan insanı cezbediyordu. Müritleri, kendilerini günahkâr dünyadan koparıp yetişkin vaftizi aracılığıyla akde katılmakla yükümlüydü. Henüz 1531'de Melchiorcular Amsterdam'da Rabbin Sofrası ayini düzenliyordu. Hoffman'ın ayrılıkçı ve kıyametçi öğretilerini radikalleştirenler, Jan Matthijs ile Bernhard Rothmann oldu. Westphalia şehri Münster'i Yeni Kudüs ilan ettiler. Tanrı'nın buradaki halkı koruyacağını söylüyorlardı. Şubat 1534'te Münster'in denetimini ele geçirmeyi başaranca, bunların kehanetleri, kuzey Hollanda'da olağanüstü güçlü bir cazibe kazandı. Yeni

cemaatler doğdu. Pek çok yandaş, Münster'e yolculuk etti. Haziran 1535'te Münster'deki Anabaptist Krallığın çöküşü, Hollanda'da kanlı bir bastırma hareketini kışkırttı; ayrıca müteakip yirmi-otuz yılda barışçı bir çizgi izlese de Anabaptizm üzerinde devrimci leke bıraktı. Bunun sonucunda Anabaptist hareket hayli zayıf düştü ve içeriden bölündü. Nihayetinde Fries'li eski papaz Menno Simons 1540'larda hareketin yeni önderi olarak belirdi ve Anabaptist kardeşliğine yeni bir genişleme dönemi getirdi.

Kalvinciliğin Yükselişi

Alçak Ülkeler'de Anabaptistler haricinde evanjelikler, on altıncı yüzyılın ortasına dek gerçek karşıt kiliseler oluşturmadı. Katolik kilisesinin içinde ya da çeperinde mezhep harici hoşnutsuzluktan açık bölünmeye geçiş, 1540'larda yeni bir evreye girdi. Bu gelişme, güney Hollanda şehirlerinde başladı. 1560'lara dek kuzey vilayetlerine ulaşmayacaktı. Sırf Calvin'in Cenevresinden değil, başka Protestan merkezlerinden ve Londra, Emden misali mülteci kiliselerinden gelen çeşitli etkilerin hissedilmesi, bu bölgede Reform Protestanlığının en önemli özelliği idi.

Calvin'in Hollanda'yla ilk münasebeti 1544'e uzanıyor. Bu tarihte Pierre Brully, Strasbourg'dan Tournai'ye ve Valenciennes'e gönderildi. Amacı, Fransızca konuşulan bu şehirlerinin minik evanjelik toplulukları düzenli yerleşik kilise halinde örgütlemektir. Tournai'ye gelişinin kısa süre ardından şehir yetkililerince tutuklandı. Şubat 1545'te dört dindaşıyla birlikte idam edildi. Tournai cemaatinin önemli bir kısmı, Alman Ren Bölgesindeki Wesel'e kaçtı. V. Karl'ın ve merkezî yönetiminin, Brully'nin misyonu için başlattığı sert bastırma önlemleri, Reform hareketine ağır darbe indirdi. Hollanda'da emekleme aşamasındaki Reform cemaatlerinin örgütlenmesi geri kaldı, ama Cenevre'yle ve yurtdışı mülteci merkezleriyle temaslar yoğunlaştı.

Alçak Ülkeler'de örgütlü bir Reform kilisesinin kurulması 1554'ü buldu. İlk Anvers'te boy gösterdi. Ticaret metropolü Anvers, Avrupa'nın geri kalanıyla ekonomik bağlara sahipti, bunun sonucunda fikirlerin ve insanların hızlı dolaşımına pekâlâ uygundu. Dahası şehir yönetimi, şehrin ticari çıkarlarını gözetmek amacıyla Protestanlara yönelik ihtiyatlı bir siyaset gütmeye çalışıyordu. 1554'te Anvers'te Fransız, yani "Valon" Reform kilisesi açıldı. Ertesi sene, Felemenkçe konuşan cemaat de kervana katıldı. Rahip Gaspar van der Heyden, "haçın gölgesindeki" Hollanda Reform Kilisesinin mimarıydı. 1555'te örgütlü yapıyı kurduğunda, Anvers cemaatine dört yıldır hizmet ediyordu. Kilise Nizamı hazırladı, her üyenin, yemin etmesini şart koştu. Çok katı bir çizgi tutturdu. "Roma

iğrençliklerine ve hurafelerine zaman zaman katılan" herkesi dışlamak istiyordu.⁴ İki Anvers cemaati de bünyesinde vaizler, mütevelliler, diyakozlar bulunduruyor, mülteci kiliseleriyle temasların büyük yararını görüyorlardı. Hatta 1553'te Katolik Mary Tudor'un tahta çıkışının ardından İngiltere'yi terk eden sürgünlerin dönüşünün hızlı bir canlandırıcı etkide bulunmuş olması mümkündür.

Reform Protestanlığı, 1550'lerin ortasından itibaren en azından güney Hollanda'da bariz bir genişleme yaşadı. Buna Zeeland da dahildi. Belirgin Reform inancı taşıyan örgütlü cemaatler kuzey vilayetlerinde 1566'dan önce belirmedi. Reform yaşamının, çevre kasabalara ve bölgelere giriş yaptığı köprü başı çoğunlukla Anvers'ti. Bu öncelikle Brabant Düklüğü için geçerlidir. Bu düklükte Brüksel, Mechelen, Breda Reform cemaatleri, Anvers kardeşliğinin desteğine epey bel bağlıyordu. Flandre ilinde bile genç Bruges ve Gent cemaatleri, Anvers'ten paha biçilemez destek görüyordu. Sanayileşmiş batı Flandre bölgesi, *Westkwartier* adıyla tanınan alan, Reform kilisesinin büyümesinin önemli odaklarından biriydi. Buradaki gelişimi hem Londra hem Anvers hatırı sayılır şekilde tetikledi. 1561'in ardından Sandwich'teki militan sürgün topluluğundan daha da büyük ölçekte teşvik geldi. Fransızca konuşulan bölgede Tournai önemli yere sahipti. Anvers'in etkisi burada da hissediliyordu. Tournai'de örgütlü kiliseye geçiş, Guy de Brès'nin 1559'da daimi rahip olarak dönüşüne kadar başaramadı. Brès, bu mevkiden, Lille, Valenciennes kiliselerine ve başka küçük yerlerin kiliselerine rehberlik etti.

Hollanda Reform kilisesi, başlangıcından itibaren uluslararası bir şebekeyle bütünleşti. Cenevre ve Zürich gibi büyük Reform merkezleri ile Londra ve Doğu Friesland'da Emden gibi mülteci merkezleri, belli bir etkide bulunuyordu. Bunun sonucunda, erken dönem Reform Protestanlığı çok biçimli bir karakter geliştirdi. *Westkwartier*'de Nieuwerkerke'den Jacob Dieusart'ın 1560'ta hapisteyken yaptığı beyan, bu bakımdan aydınlatıcıdır. Bu beyan, yeni hareketin rehber etkileri arasında sırf Zwingli ile Calvin'i değil, mülteci kiliselerinin önderleri Marten Micron ile John à Lasco'yu da sayıyordu. Hollanda Reform hareketi ancak 1560'lardan itibaren giderek Kalvinci bir duruş benimsedi. Bu evrim, Fransızca konuşulan kiliselerde daha hızlı, daha kuvvetli seyretti. O kiliselerin genelde Cenevre'yle temasları daha dolaysızdı.

Aynı zamanda, oraya buraya dağılmış, haç gölgesindeki Reform kiliseleri, birlik olmaya doğru ilerliyordu. Reform önderlerinin hareketliliği, dış mülteci merkezlerinde müşterek deneyim, Anvers ve Tournai gibi

⁴ G. van der Heyden'den Emden kilise kuruluna, 17 Aralık 1555, aktaran Alastair Duke, Gillian Lewis ve Andrew Pettegree (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1610* (Manchester, 1992), s. 134.

birkaç kilisenin öne çıkması, bu sürece katkıda bulunmuştur. Yerel kiliseler arası bağları güçlendirmiş olan sinod yapısı en azından 1562'den itibaren iş görüyordu. Bu sinodlar, zorlu koşulların izin verdiği ölçüde "ulusaldı." Bunlara, iki dil grubunun da temsilcileri katılıyordu. Anvers 1571'den önce Hollanda'da örgütlenmiş sinod meclislerinin biri hariç hepsinin mevkiiydi. Keza aynı metinlerin, örneğin Jan Utenhove'nin ve Pieter Datheen'in mezmurlarının kabul görüp kullanılması önemlidir. Fakat mezhep birliği yolunda en çok katkı yapan eser, Guy de Brès'nin 1561'de kaleme aldığı *Confession de Foy*'dur. 1566'da Anvers'te düzenlenen sinod, bu kitabı, Hollanda'daki tüm Kalvinci kiliselerin itikatnamesi kabul etti.

Dinin mezhepleşmesi süreci, geniş Protestan hareketi içindeki rekabet sayesinde pekişti. İlk nesil Kalvinciler, baskın Katolik kilisesiyle yüzleşmek zorunda olmanın dışında, üstünlük için Anabaptistlerle de mücadele etmeliydi. Anabaptistler açıkçası önce başlamış olma avantajına sahipti. Reform daha ilk kiliselerini kurmadan, iyi örgütlenmiş topluluklar yirmi yılı aşkın süredir bunların emrine amadeydi. Dahası Menno Simons'un şekil verdiği barışçıl Anabaptizm, kuzey vilayetlerinde pek çok yandaş cezbetmekle kalmıyor, Felemenkçe konuşulan güneyde de rağbet görüyordu. Uzun süre boyunca karşılıklı olarak tartışma broşürlerinin yayımlanması, Reform ile Anabaptistler arası artan ihtilafın göstergesidir. Bu broşürlerin önemli miktarı Emden'de basıldı. Emden, 1553'te Londra mülteci kiliselerinin lağvedilmesinin ardından, Reformun başlıca matbaa merkezine dönüştü. Guy de Brès'nin derlediği İman Düsturu, enkarnasyon (Tanrı'nın, oğlu İsa'nın bedenine bürünmesi), vaftiz ve sivillerin yetkileri konularında Anabaptistlerin öğretilerini açıkça eleştiriyordu.

Anabaptistler, Reforma daha katı bir itikat profili benimsetmekle kalmadı, örgütlenme seviyesinde de etkileri oldu. Menno Simons ve müritleri, saf cemaate, "kirsiz, lekesiz" kardeşliğe erişmeye çalışıyordu. Yetişkin müminlerin bu saf kardeşliği, katı disiplin olmasa muhafaza edilemezdi. Dolayısıyla Kalvinciler de disipline yeterince dikkat etmeye mecburdu, çünkü kendi saflarında gevşek terbiyeden hüsrana uğrayan dindaşları, Anabaptist cemaatine katılmaya karar verebilirdi. Reform hareketi, sürekli Anabaptizmle uğraşması sayesinde Hollanda'da kendine has karakter edindi, hizipçi temayüllerini güçlendirdi.

Öte yandan, Luthercilerden kaynaklı rekabet Anvers'le sınırlıydı. Burada Lutherciler, *secta sacramentarium*'un yükselişinden git gide daha fazla endişe ediyordu; bununla, Reformu kast ediyorlardı. Kalvinciliğin yükselen dalgasına karşı baraj inşa etmek için, Joachim Westphal ve Matthias Flacius gibi önde gelen tutucu Lutherci teologların yardımını rica ettiler.

Haçın gölgesindeki Kalvinci kiliseler, rahat bir hayat sürmüyordu. Kovuşturmaya uğrama riski ve öteki mezheplerle rekabet, katı kuralları kabullenmek zorunda olan üyelerin sırtına külfetli bir yük bindiriyordu. Gaspar van der Heyden ve Anvers kilise kurulu, Tanrı'nın Çocukları (mezhep yeminini edip kilise disiplinine boyun eğenler) ile Dünyanın Çocukları arasında net ayırım yapıyordu. Dolayısıyla bu tür dışlayıcı ve talepkâr kiliselere üyeliğin düşük sayıda kalmış olması şaşırtıcı değildir. Anvers'te Felemenkçe konuşan cemaat, 1558'in başında on altı ila on sekiz kola bölündü. Her biri, sekiz ila on iki kişiden meydana geliyordu. 1560'ların ilk yarısına dek üye sayısı asla birkaç yüzü aşmadı. Durum, Gent ve Bruges gibi Flaman şehirlerinde pek farklı değildi. Sanayileşmiş Flaman *West-kwartier* bölgesi, başka bir tablo sunuyor. Burada Kalvencilik 1560 civarında çoktan kitle hareketi hüviyeti kazanmıştı. Flandre Mahkemesinin aciz yargıçları bile zındıklıkla ilgili fermanların katı bir tutumla yürütülmesinin, korkunç, kanlı katliamlara yol açacağını fark etmişti. Fakat izlenimlere dayalı bu kanıtlardan nitel veri türetmek imkânsızdır. Aynısı özellikle Tournai ve Valenciennes gibi kimi Valon şehirlerindeki durum için de geçerlidir. Cateau-Cambrésis Barışı'nın (1559) ardından buralarda Kalvencilik hızla genişledi. Bu antlaşma, Fransa ile Hollanda arasında barışı tesis etmiş, aynı zamanda Fransız Huguenotlarla temas kurmayı kolaylaştırmıştı.

Ne var ki sırf asıl üyelerin sayısına bakıp Kalvencililiğin etkisi hakkında yargıya varmak hatalıdır. Çekirdek üyelerin haricinde, geniş bir ilgili sempatizan çemberi vardı. Bunlar henüz etraflı bir taahhütte bulunmak istemiyordu. Muhtemelen kimileri ilke gereği böyle davranırken, kimileri de canlarını, mallarını tehlikeye atmaya tereddüt ediyordu. Adriaan van Haemstede'nin varlıklılar için düzenlediği "salon" vaazları, Anvers kilise büyüklerince kınanmış, Reform camiası içinde kayda değer gerilim yaratmıştı. Üyeler ile sempatizanlar (Felemenkçede *liefhebbers*, yani "âşıkalar") arası bu gerilim, Hollanda Kalvinist kilisesinin tarihinde önemli etken olacaktı, hatta Felemenk Cumhuriyeti'nde özgürlüğünü kazandıktan sonra da.

İhtiyatlı sempatizanların isteksizliği, Jean Calvin'in dikkatinden kaçmadı. İsa'yı gece vakti ziyaret eden Ferisinin adı verilen bu "Nikodimcileri" şiddetle kınıyordu; o Ferisi gibi bunlar da imanlarını tamamen, açıkça itiraf etme cesareti gösteremiyordu. Calvin'in *Esaslar* eserinin 1560'tan önce Felemenkçeye çevrilmemesi tesadüf değildir, oysa *Excuse à messieurs les Nicodemites* eseri Felemenkçede 1554'te boy gösterdi. Emden matbaaları, Nikodimcilik karşıtı pek çok önemli çalışma üretti. Calvin'in risalelerinin çevirileri de bunlar arasındadır. Her halükârda Reform safına geçenlerin sayısı, Van Haemstede'nin cemaat dışında verdiği vaazlar

sayesinde müthiş yükseldi. Hatta 1558 sonunda şehir duvarları dışında düzenlenen halka açık vaaza 2000 dinleyici geldi.

Kalvinci hareketin cazibesi, Enkizisyonun ve laik mahkemelerin kovuşturduğu insanların mesleklerinin tahlilinden de ortaya çıkıyor. Kalvincilik, Brabant ve Flandre şehirlerinde, Valon vilayetlerinde kent toplumunun bütün yelpazesinden taraftar çekiyordu, gerçi bir parça coğrafi hareketlilik ve “belirli ruh asaleti” gerektiren mesleklerin payı büyüktü.⁵ Bu hususta, özgül ama oldukça basit emek gerektiren zanaatlarda ekseriyetle çalışmış olan Anabaptistlerle keskin bir zıtlık bulunuyor. Dahası çoğunluğu mülksüzdü. Bu zıtlığın kısmi açıklaması, iki mezhebin, seküler dünya karşısındaki tutumlarının farkına uzanıyor. Anabaptistlerin, silah taşımayı ya da makam sahibi olmayı reddetmesi, seküler makamlar huzurunda ant içmekten uzak durması, bunların cazibesini alt sınıflarla sınırliyordu. Bunun aksine Kalvinciler, kentlilere özgü temel değerlere hürmet ediyor, hatta şehirlerde iktidarı ele geçirme arzusu besliyordu.

Yeri gelmişken, Alçak Ülkeler’de dinî durumun, coğrafyadan coğrafyaya güçlü zıtlıklar sergilediğini vurgulamadan geçmeyelim. Dolayısıyla Reform hareketinin gelişimi çok büyük oranda, ekonomik açıdan gelişmiş güney vilayetleriyle sınırlanmıştı. Holland’da, hatta daha çeper vilayetler Groningen, Friesland ve Overijssel’de dinî ilişkiler o kadar kutuplaşmış değildi. Bu kuzey vilayetleri, V. Karl’ın topraklarına ancak 1520’lerde ve 1530’larda eklendi (bkz. Resim 20.1) ve Brüksel’deki merkezî yönetim karşısında bağımsızlıklarını bir parça muhafaza ettiler. Kuzeyde şehir otoriteleri, Katolik kilisesi içinde “Protestanlığı anlatan” rahiplere şaşırtıcı nispette geniş yer açıyordu. 1559’da Steven Silvius, Groningen’de Aziz Martin Kilisesine vaiz atandı. Leeuwarden’de hizmet ederken, vaaz kürsüsünden, efkaristiyada Mesih’in gerçekten mevcut olduğundan kuşku duyduğunu iki kez ilan etti, ama bu açıklaması, Groningen şehir yetkilileri için engel değildi. Hatta Silvius, Groningen’de yeni makamı kabul etmeden önce Lutherci Heidelberg Üniversitesi’nden doktor derecesi aldı. Protestanlığı anlatan benzer papazlar, birçok kuzey kasabasında hizmet ediyordu. Evanjelik öğretilere çok yakındı ve gerçek bir Reform karşı-kilisesi ihtiyacını, belirli bir açıdan daha az acil kılıyorlardı. 1566’dan önce, Holland dahil bu kuzey vilayetlerinde örgütlü cemaat kurmayı başaranlar yalnızca Anabaptistlerdi.

Protestanlığı bastırmaya dönük farklı politikalar, kuzeyin ve güneyin farklı koşullarını iyice göz önüne çıkarıyor. Brüksel’de merkezî yönetimin bastığı, zındıklığı yasa dışı ilan eden afişler, teoride Hollanda’nın on yedi vilayetinin hepsi için geçerliydi. V. Karl’ın kendi Hollanda toprakları için

⁵ Çağdaş Katolik yazar Florimond de Raemond’ın bir tespitini aktaran Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion* (Cambridge, 1981), s. 80.

29 Nisan 1550'de çıkardığı Ebedi Ferman (daha ziyade "kanlı ferman" adıyla tanınır), müteakip onlarca yıl boyunca merkezî yönetimin politikasında rehber olmayı sürdürdü. Tüm geçmiş talimatnamelerini pekiştiriyor, daha katı birçok hüküm ekliyordu. Fakat Ebedi Fermanın yürürlüğe sokulması, fiiliyatta taşra ve yöre otoritelerinin işbirliğine epey bel bağlıyordu. Direniş ya da edilgen muhalefet belli ki kuzey vilayetlerinde daha kolaydı. Amsterdam'da şerif Willem Bardes 1554'ten itibaren hoşgörülü bir tutum benimsedi. Bunun sonucunda 1567'de Alva Dükü'nün gelişine dek kimse idam edilmedi. Friesland'ın vilayet meclisinin kimi konsey üyeleri, 1550'lerin ortasında, zındıklığı kınayan afişleri uygulamaya dökmenin imkânsız olduğunu açıkça ilan ettiler. Kimseye zararı dokunmamış, sadece inançlarının yanlış yönlendirildiği düşünülen zavallı Anabaptistleri cezalandırmayı reddettiler. İstatistikler bakımından, kuzey ile güney arası zıtlık çarpıcıdır. 1550-1566 döneminde Flandre'de 200, Anvers'te 131, Valon şehirleri Lille'de, Mons'da, Tournai'de, Valenciennes'de 97, ama Holland'da yalnızca 52 kişi zındıklık sayılan görüşlerinden ötürü idam edildi.⁶ Dahası kuzey vilayetlerinde idamlar 1560'ta fiilen sona erdi. Felemenkçe konuşulan bölgelerde, ölüm cezalarının ezici çoğunluğu, Anabaptistlere verilirken, Reform yanlıları çoğunlukla sürgünle cezalandırılıyordu. Bu bastırma önlemleri, Hollanda Reformasyonunun hizipçi temayüllerini pekiştirdi, özellikle zulmün en etkili olduğu güneyde.

1560'larda giderek daha fazla siyasi önder, hatta merkezî yönetim çevreleri içindekiler, zındıklıkların sertlikle bastırılmasının uygun olmadığına kanaat getirdi. Bu ılımlılar, insani ve siyasi sebeplerle hareket ediyordu. Siyasi açıdan, yöre ayrıcalıklarını korumak ya da medeni düzeni devam ettirmek istiyorlardı; çünkü halka açık idamlar, ayaklanmaları kışkırtılabildi. Sonuçta 1564'ten itibaren güney vilayetlerinde idamların sayısı fevkalade düştü. Fakat II. Felipe, siyasetini değiştirmeye hazır değildi. Segovia Korusundan (Ekim 1565) gönderdiği kötü şöhretli mektupları, zındıklıkla ilgili fermanların amansızca uygulanmasını buyuruyordu.

Bu esnada, kendinden emin Reform hareketi, giderek militan duruş benimsedi. Reform kilisesi içinde, düşmanca davranan makamlara karşı takınılması gereken tutumla ilgili bir tartışma gelişti. 1562'de Anvers'te düzenlenen Reform kiliseleri sinodu, kişinin, dindaşlarını zindandan kurtarmak için kuvvet kullanmasına izin verme kararı aldı. Flaman *Westkwartier*'de radikal Kalvinci önderler, kuramı uygulamaya döküp silahlı firar ve şiddet içeren başka eylemlere kalkıştı. Kalvincilerin gü-

⁶ Şu kitaptaki tablolara dayanan veriler: Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londra, 1990), s. 99, ve Guido Marnef, *Antwerp in the Age of Reformation: Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577* (Baltimore ve Londra, 1996), s. 84.



Resim 30. İ V. Karl idaresindeki Hollanda. Toprakların ne zaman ele geçirildiğini gösteriyor. (Oxford Üniversitesi Yayınları)

cünün kamusal alandaki tezahürleri, 1562-1564'te Anvers, Tournai ve Valenciennes'de meydana geldi. Aynı zamanda, mülteci merkezlerindeki matbaalar, Alçak Ülkeler'deki dindaşlarına cesaret aşılayan sabit bir polemik metni akışı yarattı. 1565 yılı, işlek Emden matbaalarının üretiminin zirve noktasını temsil eder. Bununla birlikte, Kalvinciliğin iktidar potansiyeli ancak Mucizeler Yılı 1566-1567 sırasında berraklık kazandı.

Mucizeler Yılında Kalvinciliğin Yükselişi

1566 baharından 1567 baharına uzanan dönemi kapsayan Mucizeler Yılı, *annus mirabilis*, Hollanda'da siyasi ve dinî durumu muazzam ölçüde değiştirdi. Ilımlı din politikası baskısı ve merkezî hükümetin müteakiben verdiği tavizler, Kalvinci hareketin müthiş faydalandığı bir boşluk yarattı. Henüz 1565'te büyük soylular ve küçük soylular, kralın, zındıklık karşısındaki siyasetine ilişkin olarak giderek artan endişelerini dile getiriyordu, özellikle Segovia Korusundan yazdığı mektupların yayımlanmasından sonra. Aralık ayında, küçük soylular içinde bir grup, "Soyluların Uzlaşması" adlı bir birlik kurdu. Kral naibi Parma'lı Margaret'e 5 Nisan 1566'da sundukları dilekçede, Enkizisyonun lağvedilmesini ve zındıklık aleyhindeki fermanların askıya alınmasını talep ediyorlardı. Bu takdim muazzam etkide bulundu ve Protestanların özgüvenini yükseltti. Bu haber derhal mülteci kiliselerine ulaştı. Müteakip aylarda birçok sürgün, anavatanına döndü. Umut vadeden görüntüye tav olmuşlardı. Haziran 1566'da Anvers'te düzenlenen Kalvinci kiliseler sinodu, açığa çıkma vaktinin geldiğine hükmetti. Flandre'de, Brabant'ta, Zeeland'da, Tournai'de, Valenciennes'de ve Temmuzdan itibaren Holland'da kitlesel toplantılar düzenlendi. "Çit-vaazları" denen bu toplantılar, şehir duvarları dışında tertiplendi, yüzlerce hatta binlerce insandan oluşan kalabalıkları çekti. 14 Temmuz'da, Anvers dışında 25.000 dinleyici toplandı. Bir süre sonra Gent'te ve Ypres'de de benzer boyutlara ulaşan toplantılar bildirildi.

Kalvincilerin, kısa bir zaman zarfında binlerce yeni dinleyiciyi cezbedebilmesi, hareket gün ışığına çıkabilse genişleyeceği ferah bir alanın var olduğunun göstergesidir. Fakat vaazlara katılan binlerin anında sadık Kalvinciye dönüşmediği bellidir. Bunların pek çoğu, kararsız dindar orta sınıf topluluklara mensuptu ve siyasi bağlam değişince Protestanlığa meyletmişti. Bazıları muhtemelen merakından gelmişti, kimileri ise yeni doktrinlere sıcak bakıyor, ama katı kilise terbiyesi şart koşan örgütlü bir kiliseye kendilerini adamak istemiyordu. Dolayısıyla Mucizeler Yılı sırasında bile tam üyeler ile büyük sempatizan grupları arasındaki ayırım varlığını sürdürüyordu.

Büyük ölçekli çit-vaazları kesinlikle etkileyici olsa da, şehir surları içinde ibadet, hayata geçmeyen bir emel olarak kaldı. Bu bakımdan, 10 Ağustos 1566'da batı Flandre'de Steenvoorde dolayında başlayıp sonraki aylarda bütün Hollanda'ya yayılan ikonoklazm hiddeti, öncü bir hareketti. İkonoklazm furçasının itici gücü kesinlikle ideolojikti, fakat kasıtlı bir *acte de présence* de meydana getiriyordu. Bunun sayesinde Reform, şehir içinde hak iddiasında bulunabiliyordu. Kimi mevkilerde, Kalvinci papazların kışkırtmasıyla tasvirler kırılırken, kimi yerlerde itici güç, kilise kurullarıydı. Kuzeyde, büyük ırmakların karşı yakasında tasvir kırıcılar, benzer ölçüde örgütlenmiş bir Reform kilisesinden yararlanamadı. Holland'ın bazı kasabalarında ve Utrecht'te, kiliselere şiddet saldırıları düzenlenirken, başka yerlerde, özellikle çeperde kalan kuzey vilayetlerinde, tasvirler daha düzenli bir biçimde kaldırıldı.

Her halükârda ikonoklazm hiddeti, hedefini ıskalamadı. Gözü korkan Parma'lı Margaret, müsamaha taleplerine boyun eğdi, Protestan ibadeti-nin, zaten yapıldığı tüm bölgelerde özgürce icra edilmesine gönülsüzce razı geldi. Büyük soylulardan, kendi komutalarındaki yerlerde 23 Ağustos Uzlaşısıyla bunu yürürlüğe sokmalarını istedi. Anvers'te Oranje hanedanından Willem'in müzakere ettiği 2 Eylül 1566 anlaşması, Protestanlara temel haklar tanıyor, Kalvincilere ve Luthercilere, şehir surları içinde kilise kurma izni veriyordu. Amsterdam'da, Utrecht'te benzer uzlaşılara varıldı. Uygulamada, bu uzlaşılar sadece Reform için geçerliydi. Luther-ciler, yalnızca Anvers'te bir kuvvet teşkil ediyordu, Anabaptistler ise hâlâ hizip sayılıyordu. Dolayısıyla kısa vadede, ikonoklazmı içeren öfke dalgası, Reform hareketi açısından çok verimliydi. Kimi şehirlerde, tasvirleri parçalamayı takip eden günlerde ve haftalarda kilise kurulu açıldı. İkonoklazmın başlamasının ardındaki kayda değer olgulardan biri, Katolik camiasının son derece cılız karşılık vermesiydi. Pek çok yerde, ikonoklazm isyanlarının ardından Katolik din yaşamı bir süreliğine felce uğradı.

Kalvinciliğin etkisini göz önüne seren başka bir yönü, toplumda dinamik bir biçimde taraftar toplamasıdır. Anvers'te, Bruges'da, Gent'te cemaatlerin toplumsal, mesleki profili, Mucizeler Yılı sırasında fevkalade değişime uğradı. Hareketin öncü çevrelerine eğilirsek, bu husus özellikle berraklık kazanıyor. Varlıklı tüccarlar, durumu iyi zanaatkârlar, uygulamalı sanat mensupları, meslek erbapları ön plana çıkıyor. Valenciennes'de ve Middelburg'da kilise kurulları, tüccarlardan ve hali vakti yerinde yurttaşlardan oluşurken, eskinin "bayağı cinsten halkı," mütevelli ya da diya-koz olarak hizmet ediyordu. Toplum kesimlerinden üye toplamadaki bu değişim, değişen hukuki ve siyasi bağlama atfedilmeli. Yetkililerin yasakladığı, haçın gölgesindeki gizli kiliseye üye olmanın tehlikeleri, Mucizeler



Resim 20.2 "Mesih ve Papa." Papa karşıtı bu ünlü imge, Cranach'ın *Passional Christi und Antichristi* eserinden açıkça ilham alıyor. Matbu tek sayfalı gazete olarak nispeten iyi bilinse de, Felemenk menşei bu resimli kitabe kadar iyi korunmuş çok az numune günümüze ulaşmıştır. (Glasgow, Stirling Maxwell Koleksiyonu, Pollock House)

Yılı sırasında azaldı. Sonuçta, zengin ve saygın insanlar, korku duymaksızın din değiştirebildi. Bu "dönmeler" arasında pek çok eski Nikodimci bulunuyordu. Yeraltı Reform hareketine sempati duymuşlar, ama ihtiyatlı mesafede kalmışlardı. Calvin'in reddettiği bu Nikodimcilere şimdi paha biçilemiyordu. 1566'da Kalvinciliğe geçen tüccarlar ve varlıklı yurttaşlar, mali destek vermekle kalmadı, kilisenin resmen tanınmak için uğraştığı dönemde güçlerini ve itibarlarını ortaya koydular.

Fakat ikonoklazm çılgınlığı, Kalvinci kiliseye fayda sağlamakla kalmadı. Pek çok ılımlı, aniden patlak veren şiddeti görünce sarsıldı, bu andan itibaren Kalvinci kiliseyi fitneci, saldırgan bir hizip saydılar. Konfederasyon soyluları arasında Kalvincilere güvensizlik tırmandı ve birçoğu, naibin arkasında toplandı. Parma'lı Margaret 1566 güzünde ve kışında otoritesini tekrar tesis ettikçe, Kalvincilere gönülsüz bahşettiği hakları, gerekirse silahlı kuvvet kullanarak geri almaya karar verdi.

Bağlamın değişmesiyle, Kalvinci kilise, açık muhalefeti ve silahlı direnişi tercih etti. Direniş hareketi için bir tür karargâh vazifesi gören, özellikle Anvers'in delegeler komitesiydi. Hepsi zengin tüccar olan sekiz delegenin meydana getirdiği komite, yerel, merkezî, hatta uluslararası makamların karşısında Reform camiasının menfaatlerini temsil eden siyasi bir teşekküldü. Fakat Kalvincilerin incelikli siyasi örgütlenmesi, naibin zafer kazanmasını engelleyemedi. Kalvinciler yeterli mali kaynaktan, askerî teçhizattan mahrumdu. Dahası direniş hareketi birlikten yoksundu. Kalvinciler ile soylular birleşik cephe kuramamıştı; Lutherciler de yasadışı isyana katılmak istemiyordu. Merkezî yönetimin Mart 1567'de hem isyancıları Anvers dolayındaki Oosterweel'de mağlup etmesi hem de Valenciennes'i ele geçirmesi, isyanın başarısızlığa uğradığını açıkça gösteriyordu.

Mucizeler Yılı'nın Ardından: Bastırma ve Sürgün Arasında

1567 ortasına gelindiğinde, Parma'lı Margaret duruma hâkimdi. Protestan kiliseleri kapatılmış ya da yerle bir edilmişti. Oranje Prensi Willem ve binlerce Protestan sürgüne kaçtı (aralarında Reform rahipleri ve sorun çıkaran elebaşları da vardı). Mülteciler her yöne saçıldı. Önceden kurulmuş olan sürgün merkezlerini güçlendirdiler; Almanya'da ve İngiltere'de pek çok yeni cemaatin kurulmasını tetiklediler. Birkaç merkezde toplanmaları somut bir fikir verse de, büyük ölçekli bu dış göçün boyutunu saptamak güçtür. Doğu Friesland'a, özellikle Emden'e en az 4000 Hollandalı taşındı. Norwich'te mülteci topluluğu 1568'de 1471 kişi, 1569'da 2825 kişi, 1571'de 3900 kişiydi.

Alva Dükünün Ağustos 1567'de emrindeki 10.000 İspanyol askeriyle gelişi, Alçak Ülkeler'de ciddi bastırma önlemlerinin başlangıcıydı. Ertesi ay, Kanlı Konsey adıyla olağanüstü mahkeme kuruldu. Amacı, Mucizeler Yılı'nın faillerini örneğin Reform rahiplerini, kilise kurulu üyelerini, tasvir kırıncıları ve diğer isyancıları cezalandırmaktı. Kanlı Konsey, sonraki altı yılda 1100 kişinin gıyabında idam cezası ve 10.000'i aşkın kişiye de sürgün cezası verdi. Hüküm giyenlerin çoğunluğu Tournai, Valenciennes, Anvers gibi güney şehirlerinden, *Westkwartier*'in birçok küçük beldesinden geliyordu. Bu esnada, şehir yargıçlıkları gibi geleneksel hukuk kurumları, "olağan" zındıklık davalarını ele almayı sürdürüyordu. Fakat taşra ve yöre yargıçlarının kendi politikalarını izleyebildiği dönem geçmişte kalmıştı. Alva Dükü ve konseyi, dikkatle izliyor, gerekli gördüklerinde müdahale etmekten çekinmiyorlardı.

Alva Dükü'nün kararlı siyasetinin, dinî durum üzerinde ciddi etkisi oldu. Pek çok Protestan, Roma Katolik kilisesinin safına dönmeye karar verdi. 1570'te kraliyet ve papalık affının ilanından sonra 17.852 kişi Anvers piskoposluk bölgesine yazıldı; sırf Anvers şehrinde 14.128 kişi. Mechelen başpiskoposluğuna ve 's-Hertogenbosch piskoposluğuna gince, bunlara da sırasıyla 10.906 ve 6000 civarı kişi katıldı. Bu sayılar, Mucizeler Yılı sırasında Protestanlığa geçmiş olanların birçoğunun kesinlikle sabit fikirli olmadığını gösteriyor. Aynı zamanda siyasi koşulların, din zihniyeti üzerindeki etkisinin altını çiziyorlar. Kitlesel bastırma önlemleri, Protestanlar arasında büyük ölçekli taraf değiştirmeye yol açabiliyordu, tıpkı Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı'nın ardından Fransa'daki gibi.

Kararlı Protestanların birçoğu sürgüne gitti, fakat kimileri kalmayı seçti. Kovuşturma tehlikesine sürekli maruz kaldıkları, önderlikten yoksun, çetin bir yaşamla yüz yüze geldiler. Kaynak metinler kıt olduğundan, Alva Dükü'nün naipliği sırasında Reform yaşamının ölçeğini, niteliğini belirlemek güçtür. 1568-1569'da Friesland'da, Haarlem'de ve Delft'te hâlâ Reform hücreleri mevcuttu. Bunlar, Emden mülteci kilisesinden destek alıyordu. Belli ki gevşek örgütlenilmişti. Fakat gerçek kiliseler mevcut değildi. Alva Dükü'nün daha güçlü bastırdığı güney vilayetlerinde durum daha da zordu. Ama Reform topluluklarının oralar da daha güçlü olduğuna işaret eden kuvvetli emareler bulunuyor. Tıpkı Mucizeler Yılı'nın öncesindeki gibi, Anvers, önde gelen ve elzem bir rol oynuyordu. Mütevelli heyeti üyeleriyle ve diyakozlarıyla örgütlü bir yeraltı kilisesi şehirde varlığını sürdürüyordu. Tutuklu rahip Jan Cornelissen, şehrin dört kısma ayrıldığını, her birinde dört mütevellinin, diyakozun, ulağın olduğunu 1571'de açıkladı. Sürgün merkezlerindeki Kalvinciler ile Alçak Ülkeler'deki dindashları arası temaslar çoğunlukla Anvers metropolünün ticaret kanalları aracılığıyla sürdürülüyordu. Anvers'in dışında, Brüksel'de, Gent'te, *Westkwartier*'de, ayrıca birçok Valon kasabasında örgütlü Kalvinci topluluklar vardı. Fakat Anvers'in aksine bu beldelerin, varlığı kesintiye uğramamış örgütlü kiliseler barındırmış olması düşük ihtimaldir.

Yeraltı kiliselerinin yüzleşmesi gereken sorunlar çok çeşitliydi. Örneğin, bastırma tedbirleri, daimi para yokluğu, Anabaptistlerle ve Nikodimcilerle rekabet. Bu bakımdan İngiltere'deki ve Alman imparatorluğundaki onca mülteci merkezinin desteği paha biçilemez olmuştur. Zulme uğrayanlara güvenli liman sunuyor, haç gölgesindeki muhtaç kiliseler için para topluyor, vaiz eğitip gönderiyor, akıl veriyorlardı. Dahası, mülteci kiliseleri, uluslararası Kalvinciliğin oluşumuna önemli katkıda bulun-

du. Mucizeler Yılı'nın ardından ülkeyi terk etmiş Anversli, Amsterdamlı, Tournai'li vesaire nice tüccar ve girişimci, farklı ülkelerdeki Kalvincileri birbirine bağlayan bir ticaret ağı kurdu. Reform üniversiteleri ve akademileri de benzer rol oynadı. Heildelberg'de, Cenevre'de, Basel'de ve başka yerlerde Hollanda'dan ve başka ülkelerden çıkıp gelmiş öğrenciler tanışıyor, irtibat kuruyordu. Bu temaslar ileride Hollanda'da Kalvinci kilisenin yaratımına katıldıklarında meyve verecekti.

Mülteci merkezlerindeki Reform önderleri, Hollanda'da geleceğin hür Kalvinci kilisesini inşa etmek için de önlemler aldı. Bu bakımdan bilhassa önemlisi, Ekim 1571'de Emden'de düzenlenen Hollanda kiliseleri genel sinoduymdu. Haç gölgesindeki kiliselerden ve mülteci kiliselerinden gelen temsilciler, kilise doktrinine ilişkin net düzenlemeler yaptı, Fransız ve Hollanda dinî beyannamelerini, ortak doktrin bildirileri kabul ettiler, ayrıca Cenevre ve Heildelberg ilmiyhallerini, tavsiye edilen cemaat metinleri olarak belirlediler. Örgütlenme seviyesinde, presbiteryen kilise düzenini benimsediler, "hiçbir kilise, öbür kiliseler üzerinde egemenlik kuramaz" ilkesini onayladılar.⁷ Kilise kurulu, meclis hiyerarşisinin ilk seviyesiydi; hiyerarşi, *classis* ve taşra sinodlarından yukarı tırmanıp genel ya da ulusal sinoda ulaşıyordu. *Classis* ve taşra sinodlarının yapı planı, büyük iymserliklerini ele vermektedir. Emden'de toplanmış Kalvinci önderler, kuzey vilayetlerinde, "Amsterdam, Delft ve Holland'daki öteki kilise cemaatlerinin, Overijssel ve Batı Friesland cemaatlerinin tek *classis* meydana getirmesine" karar verdi. Bu tür bir yapının hayata geçmesinin çoğunlukla Hollanda'nın siyasi ve askerî durumunun iyileşmesine bel bağladığı herkesin malumuydu.

1570'lerde ve 1580'lerde Devrimci Reformasyonlar

Emden sinodunun toplanmasından altı ay sonra Holland eyaletinde durum tamamen değişti. 1568'den beri Hollanda'daki direniş hareketinin tartışmasız önderi olan Oranje Prensi Willem nihayet 1572'de büyük bir başarı elde etti. 1 Nisan 1572'de *Watergeuzen* birlikleri (Deniz Dilencileri), Holland'ın güneyinde küçük bir liman olan Den Briel'i ele geçirdi. Takip eden aylarda pek çok Holland ve Zeeland kasabası gönülsüz de olsalar isyana katıldı. İngiltere'deki ve Almanya'daki mülteci merkezleri para ve asker topladı, böylece askerî zafere büyük katkıda bulundular. Temmuz 1572'de Dordrecht'te toplanan Holland eyaletlerinin ilk hür meclisinde Philip Marnix de St Aldegonde, Oranje'nin niyetinin, "hem Reform

⁷ *Acta van de Nederlandse synoden der zestiende eeuw*, ed. F.L. Rutgers (2. basım, Dordrecht, 1980), s. 55-6.

hem Katolikler için din özgürlüğü ve herkesin kendi dinini kilisede ya da şapelde özgürce icra etmesi" olduğunu duyurdu.⁸

Ne var ki, iç savaş ikliminde Oranje'nin ideallerini hayata geçirmek zordu. Kent idaresi ile *Geuzen* komutanları arasında varılan anlaşmalar, *Geuzen* askerleri kasabalara girdikten kısa süre sonra çoğunlukla ihlal ediliyordu. O andan itibaren, "devrimci Reformasyon" yürürlüğe kondu.⁹ Anlaşma hükümlerinde belirtilen dinî statüko, yani dinî barış, her zaman kısa ömürlü oluyordu. Çoğu yerde Kalvincilerin idareyi devralması benzer bir örüntü izledi. *Geuzen* askerleri ya da küçük Kalvinci gruplar, Katolik ruhbanı taciz ediyor, cemaat kiliselerine saldırıyor, tasvir kırıyordu. Müteakiben Kalvinciler kiliselere el koyuyor, ruhban da tahliye ediliyordu. 1573 baharına gelindiğinde Dordrecht, Gouda, Leiden, Haarlem, Rotterdam, Delft gibi başlıca Holland şehirlerinde cemaat kiliseleri ya kapatılmıştı ya da şimdiden Kalvincilerin kullanımına alınmıştı. Yalnızca Amsterdam Katolikler için hâlâ güvenli limandı. Bu şehir 1578'e dek isyana katılmadı.

Kalvinci kilisenin inşası ve pekişmesi, zorlu ve uzatmalı bir görevdi. Önceleri, mülteci kiliseleri en deneyimli adamlarını göndermiş olsa da, yetkin rahip ihtiyacı acildi. Kilise kurullarının kurulması eşit derecede önemliydi. 1573'e gelindiğinde Delft, Leiden, Dordrecht, Rotterdam, Gorcum, Alkmaar Reform cemaatleri, kilise kurullarına sahipti. İlk Rabbin Sofrası ayini muhtemelen 1 Kasım 1572'de Enkhuizen'de düzenlendi. 1573'lerin ortasından itibaren güney Holland'ın başlıca şehirlerinde de düzenlendi. O sıralar buraları, nispeten dar çaplı cemaatler mesken tutuyordu. Enkhuizen'in ilk Rabbin Sofrası ayininde sofraya 156 yetişkin oturdu. Temmuz 1573'te Dordrecht'tekine 368 yetişkin katıldı. 1572'de Delft'te komünüyona katılma hakkı olan 180 kilise üyesi sayıldı. 1560 civarında Dordrecht ile Delft'in toplam nüfuslarının sırasıyla 10.500 ve 14.000 olduğu düşünülürse, bunlar çok ufak sayılardır.¹⁰

Kalvinci kilise, isyanın sonucunda, cemaatlerinin küçük boyutuna rağmen Holland'da ve Zeeland'da baskın konum elde etti. Kalvinci kilise ayrıcalıklı durumundan yararlanıyordu. Devlet tarafından, yegâne kamu kilisesi olarak tanınıyordu. Kalvinci önderler, toplumsal yaşamın her alanına Kalvinciliğin nüfuz ettiği dindar toplum yaratmayı umuyordu. Fakat seküler makamlar, Kalvincilerin özgürce saltanat sürmesine hiç gönüllü

⁸ Aktaran: R. C. Bakhuizen van den Brink, *Cartons voor de geschiedenis van den Nederlandschen vrijheidsoorlog* (2 cilt, Lahey, 1891-8), c. II, s. 205.

⁹ Bu ifadeyi kullanan H. A. Enno van Gelder, *Revolutionaire Reformatie: De vestiging van de Gereformeerde Kerk in de Nederlandse gewesten, gedurende de eerste jaren van de Opstand tegen Filips II, 1572-1585* (Amsterdam, 1943).

¹⁰ Bu sayılar şu eserlerden: Duke, *Reformation and Revolt*, s. 211, ve Jonathan Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Oxford, 1995), s. 114.

değildi. Holland'da devlet ile kilise arası ilişkiler özellikle gerilimliydi. Burada pek çok şehir idarecisinin ılımlı ve dogmacılıktan uzak bir din görüşü vardı. Başlangıçtan itibaren, Kalvinci kilisenin gücünü yumuşatmaya çalıştılar. Holland Eyaletleri, 1575'te kilise kurullarını şehir idarecilerinin denetimine bırakmayı, kilise yapıları *classis* ile sinodu lağvetmeyi bile öneriyordu. Bir sene sonra, Holland kilisesinin, sürgünlerin gizli kilisesi olmaktan çıktığını, artık "kendi vatanının idarecileri yönetiminde özgür bir kamusal topluluk" olduğunu ileri sürdüler.¹¹ Din alanı için yasalar belirlemek, sivil makamların yetkisine dahildi. Bunun sonucunda, Holland'da Reform kilisesinin başarısı büyük oranda yerel yetkililerle ilişkiye bel bağlıyordu. Gouda ile Leiden'de şehir idarecileri, Kalvinci tarzla kurumlaşmış dine hayli içerliyor, Kalvinci kilisenin üstünlüğünü reddediyordu. Tutucu Kalvincilerin çoğunlukla inkâr ettiği ılımlı rahipleri destekliyorlardı. Bunun aksine Dordrecht'te ve Delft'te, Kalvinci kilise ile şehir idarecileri sıkı işbirliği yapıyordu.

1577'den itibaren İsyanın gidişatı, güney Hollanda'da Kalvincilere yeni fırsatlar yarattı. 8 Kasım 1576'da ilan edilen Gent Uzlaşması, zındıklarla ilgili fermanların askıya alınmasını, İspanyol askerlerinin geri çekilmesini istiyordu. Oranje Prensi Willem, Flandre ile Brabant'ın pek çok şehrinde nüfuz kazanmışken, Kalvinci sürgünler memleketlerine dönmeye başladı. Kalvincilerin başa geçtiği müteakip süreç, Holland'daki örüntüye benziyordu. Genelde Brabant'a kıyasla Flandre'de olaylar daha hızlı gelişti ve daha köktenci bir nitelik kazandı.

Flandre vilayetinde önderliği Gent üstlendi.¹² 1 Kasım 1577'de kurulan On Sekizler Komitesi, şehrin askerî savunmasından sorumluydu. Komitenin başı, Kalvinci köktenci Jan van Hembzye'ydi. Ayrıca Oranje Prensi Willem taraftarlarından oluşuyordu. Bunlar Kalvinci olduklarını kısa süre içinde belli etti. Birkaç ay sonra şehir konseyi benzer usulle arındırıldı. Yeni rejim, iki sütun üzerine, yani şehrin özerkliğini, imtiyazlarını yeniden tesis etmek ve Kalvinci dinin desteklenmesi üzerine kurulmuştu. Yeni rejimin tesisinin kısa süre ardından Kalvinci kilisenin durumu bütünüyle değişti. Siyasi dönüşümden önce Kalvinci kilise zaten iyi örgütlenmişti. Gent'te kilise kurulu ve en az üç rahip faaldi. Şubat 1578'de halka açık vaaz başladı. Temmuz başında Katolik kiliseler, manastırlar

¹¹ D. Nauta ve J. P. van Dooren (ed.), *De nationale synode van Dordrecht 1578* (Amsterdam, 1978), s. 133.

¹² Gent ile Flandre'deki gelişmeler konusunda İngilizce bir inceleme yoktur. Dolayısıyla bkz. Johan Decavele, "Gent, Calvinistisch en republikeins strijdcentrum in de Nederlandse Opstand (1577-1584)," *Willem van Oranje 1584-1984* (Brüksel, 1984) içinde, s. 65-86, ve Johan Decavele (ed.), *Het eind van een rebelse droom: Opstellen over het calvinistisch bewind te Gent (1577-1584)* (Gent, 1984).

yağmalandı. Ağustos 1578 sonuna gelindiğinde, Katolik ibadeti sona ermişti. Kalvincilerin kullandıkları hariç tüm kiliseler kapatıldı. Gent şehri sonraki aylarda çevre kırsala boyun eğdirdi, çoğu Flaman kasabasına ve köyüne Reform dinini genelde kuvvet kullanarak soktu. Şehrin yeni yöneticilerinin izlediği din siyaseti öyle köktenciydi ki Oranje Prensi Willem'in din barışı ricalarına bile karşı çıktılar.

Kalvinciler, Brabant düklüğünde yeni siyasi durumdan faydalaniyordu.¹³ Anvers'te, Brüksel'de zaten mevcut olan kilise yapısına yaslanabildiler. 1577 sonundan itibaren iki şehrin de idarecileri Oranje Prensi Willem'in safına katıldı, fakat Gent'in aksine Kalvinciler 1579'a dek şehir yönetiminde üstünlük kuramadı. 1578-1579'da din barışı anlaşmaları, Anvers'te ve Brüksel'de hem Kalvincilere hem Luthercilere kilise binaları bahsetti. Fiiliyatta bu barış anlaşmaları, isyanın kutuplaştırması yüzünden kısa bir süre sonra güncelliğini yitirecekti. Katolik ruhban adım adım kovuldu ve 1581'de Anvers ve Brüksel şehir yönetimleri, Katolik dininin icrasını yasakladı. Başlıca cemaat kiliselerinin mülkiyetini Kalvinciler ve Lutherçiler devraldı. Mechelen'de (1580-1585) ve Tournai'de (1579-1581) benzer bir süreç cereyan etti.

Flandre'de ve Brabant'ta yürütülen "devrimci Reformasyon," arındırılmış şehir yönetimlerinin Kalvincilere tam destek vermesi sayesinde mümkün oldu. Bu vilayetlerde sivil yetkililer, Holland'daki duruma kıyasla Reform kilisesini desteklemeye daha kararlıydı. Gent kilise kurulu, Reform kilisesinin büyümesi hakkında kalem oynatırken, yeni şehir yönetiminin rolüne açıkça atıfta bulunuyor, şunu ilan ediyordu: "Tanrı imanlı bir Yönetim yarattı. Bunun hedefi, Tanrı'nın kilisesinde öyle bir reform yapmaktır ki şehrimiz, bütün Hollanda için örnek olacaktır. Bunu hayata geçiren şehir yönetimi yetkilileri, Tanrı'nın bahsettiği bütün güçle bize yardım etmeye hazır."¹⁴ Kalvinci Brabant ve Flandre Cumhuriyetleri adı verilen yerlerde şehir yönetimi ile kilise kurulu arasında mevcut olan belirgin örtüşme, sivil yetkililer ile Kalvinci kiliseler arası sıkı işbirliğinin göstergelerinden biridir.

Protestanlığın, güneyde siyasi devrimin ardından fevkalade büyüdüğü su götürmez. Rahipler ile eski mülteci kiliselerinin yazışmaları, bu hususta ikna edici kanıtlar içeriyor. Anvers'te faal rahip Thomas van Thielt, 19 Aralık 1578'de şunu yazıyordu: "Cemaat söz konusu olunca, Tanrı'nın lütfuyla dinleyiciler ve üyeler günbegün artıyor. 560 yeni üye kaydedildi. Bunların

¹³ Guido Marnet, "Brabants calvinisme in opmars: de weg naar de calvinistische republieken in Antwerpen, Brussel en Mechelen, 1577-1580," *Bijdragen tot de Geschiedenis* 70 (1987), s. 7-21.

¹⁴ Aktaran J. H. Hessels (ed.), *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum* (4 ciltten 3.'sü; Cambridge, 1889-97), III-1, s. 526.

birçoğu zengin insanlar ve benzeridir. Dün Saint Andrew ve Dominiken Kiliselerinde Rabbin Sofrası ayini kutlandı. Mevcudun toplamı 1240'tı." Beş ay sonra, meslektaşı Johannes Cubus, 'kilisenin sırf avam içinde değil, ileri gelenler arasında da ilgi gördüğünü... öyle ki şimdiden 12.000 dinleyicileri, 3000'i aşkın da daimi üyeleri' olduğunu bildiriyordu.¹⁵ Bu tanıklıklar, Muçizeler Yılı'nda zaten mevcut olan örüntüye bir kez daha işaret etmektedir: Kalvinci kilisenin konumu aşağı yukarı sağlamlaşıncaya ancak tuzu kurular kesin adım attı. Dahası, iki Anvers rahibi Rabbin Sofrası ayinine katılan resmi kayıtlı üyeler ile yalnızca vaazlara gelen daha kalabalık "dinleyiciler" (*toehoerers*), yani sempatizanlar arasında sistemli ayırım yapıyordu. Kortrijk'in ve Mechelen'in faal rahipleri benzer tespitlerde bulunmuştur.¹⁶ Farklı mezheplerin sayısal gücüyle ilgili veriler yalnızca Anvers için mevcuttur. Ağustos 1585'te şehrin teslim olmasının hemen ardından, yurttaş muhafız birliği arındırıldı. Yeni yöneticiler, yurttaş muhafız birliğinde hizmet etmiş ve dinî kanaatlerine sistemli bir şekilde işaret etmiş 10.688 yetişkinin ismini içeren bir liste derledi. Bunların yüzde 45'i Katolik, yüzde 26'sı Kalvinci, yüzde 15'i Lutherci, yüzde 2'si Anabaptist olarak sınıflandırıldı. Yaklaşık yüzde 12'si için hiçbir din belirlenememiş. Toplam nüfus 82.000 kent sakinini temel alan bir kestirime göre şehirde 37.000 Katolik, 21.000 Kalvinci, 12.000 Lutherci, 1600 Anabaptist vardı.

Nihayetinde güney Hollanda'da Protestanların akıbeti, İsyanın gidişatınca belirlendi. 1583-1585'te İspanyol vali Alexander Farnese, güney şehirlerini art arda geri almayı başardı. Ağırlıklı Felemenk Cumhuriyeti'ne yönelen kapsamlı bir göç başladı. Anvers nüfusu dört senede 42.000'e düştü, üstelik Gent ve Bruges, sakinlerinin yarısını yitirdi. Brabant'tan, Flandre'den, Valon kasabalarından gelen binlerce göçmenin, cumhuriyetteki Protestan cemaatlerini belirgin ölçüde kuvvetlendirdiğine şüphe yok, özellikle Holland'da ve Zeeland'da. Kalvinci Valon kiliselerin ve Lutherci kiliselerin neredeyse hepsi güneyden gelen büyük ölçekli göçün ardından kuruldu.

Erken Dönem Felemenk Cumhuriyeti'nde Reformasyon

1570'lerin ikinci yarısından itibaren Kalvinci dinin etkisi, Holland ve Zeeland dışında giderek arttı; bu gelişme, siyasi radikalleşme sürecine paraleldi. Kalvinciliğin coğrafi yayılımı, Haziran 1581'de Middelburg'da

¹⁵ İki pasajı da aktaran Guido Marnef, "The Changing Face of Calvinism in Antwerp, 1550-1585," Andrew Pettegree, Alastair Duke ve Gillian Lewis (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1620* (Cambridge, 1994) içinde, s. 156.

¹⁶ Guido Marnef, *Het Calvinistisch Bewind te Mechelen, 1580-1585* (Kortrijk, 1987), s. 245-6; *Ecclesiae Londino-Batavae*, III-1, s. 568-9.

düzenlenen ulusal sinodda temsil edilmiş olan kiliselerden açıkça yan-
sıyor. Holland, Zeeland, Brabant ve Flandre kiliselerinin temsilcileri dı-
şında, Friesland, Overijssel, Gelderland ve Utrecht kilise temsilcileri de
gelmişti. Aynı sene genel bir bildiri, Felemenk Cumhuriyeti'nde Katolik
ibadetini yasakladı. Fakat Kalvinci cemaatlerin boyutu nispeten müteva-
zı kaldı. 1587'de Holland Mahkemesinin başkanı, Holland'da halkın yüzde
10'unun bile Kalvinci kiliseye mensup olmadığını ilan etti.

Kalvinci dine verilen ağırkanlı tepkinin birçok sebebi vardır. Özellikle
kırsalda iyi eğitilmiş rahiplerin sayısı çok azdı; cahillik, eski ve çoğun-
lukla da batıl inançlara bağlılık burada halen son derece güçlüydü. Ay-
rıca başka Protestan mezhepleriyle rekabet vardı. Anabaptist cemaatler
Friesland'da, Groningen'de, Holland'ın başlıca şehirlerinde ve bazı kırsal
alanlarında güçlüydü. 1574'te Voorne ve Putten *classis* temsilcileri, Hol-
land taşra sinoduna,

Anabaptist hizbine en iyi nasıl direneceklerini soruyorlar. Bildiği-
niz üzere, Tanrı'nın Kelamını dinlemeye gelmiyorlar, fikrî tartışma-
ya onları çekemiyoruz. Bu esnada, bunların sahte öğretisi ur gibi
sinsice sokuluyor. Swartewael köyünde kitlenin çoğunluğu, bu hiz-
be bağlanıyor, oradan bütün Voorne topraklarına sızıyorlar... evet,
kimi köylerde tek çocuk bile vaftiz edilmemiştir.¹⁷

1585'ten itibaren Lutherciler de henüz mezhepleşmemiş kitleler içinden
yeni mürit bulmaya uğraşıyordu. Kısa süre önce tesis edilmiş Lutherci
topluluklar, Kalvinci önderlerin gözünde tehditti. Bu topluluklar, pek çok
Felemenk şehrinde, örneğin 1590'larda Amsterdam'daki olaylarda olduğu
gibi düşmanca tavırla karşılandı. Dolayısıyla Jonathan Israel'in öne sür-
düğü üzere, Lutherciliğin, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Felemenk
bilincinde çoğunlukla zannedilene kıyasla daha büyük bir yer kapladığı
doğru olabilir.

Yakın tarihli akademik çalışmaların vurguladığı sınırlı katılımı da yine
önemli bir unsur, Kalvinciliğin hızlı büyümesinin önündeki engelleri ken-
dilerinin dayatmış olmasıdır. Kalvinci cemaatlerin üyeleri, yüksek stan-
dartları karşılamak zorundaydı. Yalnızca dinî doktrini icra edenler ve
kilise kurulu disiplinini kabul edenler Rabbin Sofrası ayininde sofraya
oturmayı hak ediyor, böylece cemaatin tam üyesi sayılıyordu. Rabbin Sof-
rası ve disiplin etle tırnak gibiydi. Fakat disipline boyun eğmek gönüllü
bir işti. Bu husus, Cenevre'de, İskoçya'da, başka yerlerde mevcut değildi.
Sayısız sempatizan, yani *liefhebbers*, bu tür radikal uğraşa bulaşmak is-

¹⁷ F. L. Rutgers (ed.), *Acta van de Nederlandsche synoden der zestiende eeuw* (2. basım;
Dordrecht, 1980), s. 196.

temiyor, yalnızca vaazlara katılıyordu. Felemenklere özgü bu durumu iki etken açıklıyor. Birincisi, kovuşturma ve sürgün zamanında, üyelik tanım gereği gönüllüydü. Dar bir çevreyle sınırlı toplulukların hatırası Kalvinci zihniyette hâlâ yer kaplıyordu. İkincisi, titiz ahlaki standartları koruyan, bunun sonucunda Kalvinci cemaatler üzerinde baskı kuran Anabaptistlerin daimi mevcudiyetidir.

Dahası Benjamin Kaplan, Felemenk toplumu içinde geniş bir "Libertinler" grubunun varlığını vurgulamıştır.¹⁸ Libertinler, herhangi bir disiplin biçimini reddediyordu. Onların nazarında kilise kurulu disiplini, İspanyol Enkizisyonunun yeni bir yüzüydü. Bunların mezhep karşıtı dindarlığını, ruhçuluk, geç ortaçağ mistisizmi, ruhban karşıtlığı oluşturuyordu. Bunları eleştiren Kalvinciler, Libertinleri dinden ve ahlaktan yoksunlukla yaftalıyordu. Delft'teki Kalvinci rahip Reginald Donteclock, "ülkede en büyük hizip... herhangi bir görünür kiliseye ya da dine gitmeyip kendi başına kalanlardır," diye yazarken hiç şüphesiz aklında bu Libertinler vardı.¹⁹ Bu tür beyanlar, Libertinlerin etkisini hafife alır. Reform vaazlarına katılanların pek çoğu, Libertin zihniyetine hiç şüphesiz yakınlık duyuyordu. Dahası Libertinlerin örneğin Gouda, Leiden, Utrecht kasaba yönetimleri üzerinde kayda değer bir etkisi vardı.

Kalvinci kilisenin faaliyetinin sınırlarını belirleyen öncelikle sivil yetkililerdi. Özellikle Holland'da ve Utrecht'te, kilise işlerinde devletin sözünün geçmesini savunan pek çok libertin kasaba idarecisi, çoğulcu bir toplumda Kalvinci kilisenin etkisini törpülemek istiyordu. Bunun sonucunda, kent idarecileri ve rahipler, yoksullara yardımı denetimleri altına alma, eğitimin düzenlenmesi, medeni toplumda öteki mezheplerin yeri gibi konularda sık sık tartışıyordu. Pek çok vakada kent idarecileri, kamusal ve şahsi sahaları ayırıştırarak çözüm buldu. Kamusal kilise vasfıyla Kalvinci kilise, halka açık ibadet üzerinde tekel kurmuştu. Dolayısıyla kilise binaları Kalvincilere ayrıldı. Öteki dinlere mensup insanlar imanlarını sadece kendilerine ait evlerin sınırları içinde icra etmeye izinliydi. Bu vicdan özgürlüğü ilkesinin uygulanma kolaylığı elbette zamandan zamana, yerden yere değişkenlik gösteriyordu.

Kamusal Kalvinci kilisenin boyutunu, etkisini ölçmek güçtür. Bölük pörçük nicel kanıtlar, on yedinci yüzyılın ilk yirmi yılında Kalvinci kilise üyelerinin, toplumun yüzde 10'u ila 20'sini oluşturduğuna işaret ediyor-

¹⁸ Bölüm sonundaki kaynakçaya ve şu kaynağa bkz. Benjamin J. Kaplan, "Remnants of the Papal Yoke: Apathy and Opposition in the Dutch Reformation," *Sixteenth Century Journal* 25 (1994), s. 653-69.

¹⁹ Aktaran A. Ph. F. Wouters ve P. H. A. M. Abels, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland, 1572-1621* (2 cilt, Delft, 1994), c. I, s. 243.

muş gibi duruyor. Kırsalda bu yüzdeler çok daha düşüktü. 1620'ye gelindiğinde Haarlem'de nüfusun yaklaşık yarısı dinî tercihini yapmıştı: yüzde 20'si Kalvinci, yüzde 12'si Katolik, yüzde 14'ü Anabaptist, yüzde 1'i Lutherci, yüzde 1'i Valon kilisesi mensubuydu. Kilise mensubu olmayanların yüzdesinin izini sürmek güç, ama, eldeki bulgular, Kalvinci üyelerin sayısını aştıklarına işaret ediyor.

Felemenk Cumhuriyeti'nin durumu Avrupa'da oldukça eşsizdi. Özelliği, mezhep sınırlarının giderek katılaşmasıydı. Cumhuriyet'te, uyruklarını tek inanç arkasında toplamaya dönük müşterek devlet ve kilise gayreti yoktu. Din sahası daima çok biçimliydi. Kamu kilisesi, azınlık kilisesiydi. İspanyol Hollandası'yla zıtlık çarpıcıydı; burada arşidükler Albert ile İsabella, Teslis Katolikliğini başarıyla teşvik ediyorlardı. Bununla birlikte, Kalvinci kilisenin konumu, düşük üye sayısının işaret ettiğinden daha güçlüydü. Kalvinciler, sıradışı kararlılığa sahip bir azınlıktı, üstelik kovuşturma, sürgün döneminde inşa ettikleri çok sağlam bir örgütlenme ellerinin altındaydı. Dahası, İspanya'yla girilen savaşa muazzam katkı yapmışlardı. Seküler yetkililer bu olguyu göz ardı edemezdi. On yedinci yüzyılın ikinci on yıllık diliminde, ılımlı Jacobus Arminius ile tutucu Franciscus Gommarus arasındaki kader tartışması, Kalvinci kilisede derin bir ihtilafa yol açtı, hatta ılımlı İtirazcıların hizipleşmesini getirdi. Ulusal Dordrecht sinodu (1618-1619), tutucu rahiplerin zaferini kalıcılaştırdı. Sonraki yıllarda, mezhepsel (*confessional*) Kalvincilik, Felemenk toplumunda ve kültüründe iyice başat bir etki kazandı; ama hâlâ azınlık diniydi.

İlave Okuma Listesi

Jonathan Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Oxford, 1995), dönemin harika ve kapsamlı bir incelemesini sunuyor. Güney Hollanda'nın on altıncı yüzyılın ikinci yarısına kadarki tarihini de ele alıyor. Siyasi bağlama dair bir inceleme, on altıncı yüzyılın ikinci yarısı için vazgeçilmezdir. Şu klasik çalışmaya bkz. Geoffrey Parker, *The Dutch Revolt* (2. basım; Londra, 1985); Alçak Ülkeler'deki mücadeleyi, uluslararası siyasi bağlama oturtuyor. J. J. Woltjer, *Tussen vrijheidsoorlog en burgeroorlog: Over de Nederlandse Opstand 1555-1580* (Amsterdam, 1994), Hollanda içi siyasi ve dini ilişkiler açısından vazgeçilmezdir. Philip Benedict, Guido Marnef, Henk van Nierop ve Marc Venard (ed.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585* (Amsterdam, 1999), Hollanda'daki gelişmeleri karşılaştırmalı bir bakış açısına yerleştiren makalelerin önemli bir derlemesidir. Karşılaştırmalı bakış açısıyla yine ilginç bir çalışma: Heinz Schilling, *Religion, Political*

Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History (Leiden, 1992).

Hollanda'da Reformasyonla ilgili yakın tarihli genel bir inceleme yoktur. Wiebe Bergsma, "The Low Countries," şu kitapta Bob Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994), kısa bir özet sunuyor. Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londra, 1990), Reformasyonun erken safhalarından başlayıp Felemenk Cumhuriyeti'nin başındaki dinî duruma kadar bu dönemi ele alan makalelerin harika bir derlemesidir. Bu derlemeye eklenmesi gereken bir çalışma: Alastair Duke, "The Netherlands," Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) içinde, s. 142-65. Pek çok önemli araştırma, yerel ve bölgesel seviyede kovuşturmalar döneminde Protestanlığın ilerlemesinin haritasını çıkarıyor: Gérard Moreau, *Histoire du Protestantisme à Tournai jusqu'à la veille de la Révolution des Pays-Bas* (Paris, 1962); J. J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden, 1962); Johan Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen, 1520-1565* (2 cilt; Brüksel, 1975), ve Guido Marnef, *Antwerp in the Age of Reformation: Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577* (Baltimore ve Londra, 1996). Robert S. DuPlessis, *Lille and the Dutch Revolt: Urban Stability in an Era of Revolution, 1500-1582* (Cambridge, 1991), dinî gelişmeleri dahil eden uzun soluklu bir çalışmadır. Hollanda'da Reformasyonun tarihi, Almanya ile İngiltere'de mülteci merkezlerinden ayırt edilemez. Özellikle bkz. Andrew Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London* (Oxford, 1986) ve *Emden and the Dutch Revolt: Exile and the Development of Reformed Protestantism* (Oxford, 1992).

Mucizeler Yılı sırasında Reform hareketinin gelişimini Guido Marnef tahlil ediyor: "The Dynamics of Reformed Militancy in the Low Countries: The Wonderyear," N. Scott Amos, Andrew Pettegree ve Henk van Nierop (ed.) içinde, *The Education of a Christian Society: Humanism and Reformation in Britain and the Netherlands* (Aldershot, 1999). 1572'den beri kuzey Hollanda'da Reformasyon konulu çalışmalar çoğunlukla Holland'a odaklanıyor. Bkz. Andrew Pettegree, "Coming to Terms with Victory: The Upbuilding of a Calvinist Church in Holland, 1572-1590," Andrew Pettegree, Alastair Duke ve Gillian Lewis (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1620* (Cambridge, 1994) içinde, s. 160-80; C. C. Hibben, *Gouda in Revolt: Particularism and Pacifism in the Revolt of the Netherlands, 1572-1588* (Utrecht, 1983) ve Benjamin J. Kaplan, *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, 1995). A. Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen: Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Olde-*

barnevelt (Assen, 1974), on yedinci yüzyılın ilk çeyreği döneminde Reform kilisesinin ilgi çekici bir incelemesini sunuyor; İtirazcılar ile Karşı-İtirazcılar arasındaki ihtilafa özel ilgi gösteriyor. Devlet ile Kalvinci kilise arası kırılğan ilişki ve hoşgörü meselesi, çok ilgi görmüştür. Bkz. J. D. Tracy, "Public Church, Gemeente Christi, or Volkskerk: Holland's Reformed Church in Civil and Ecclesiastical Perspective," H. R. Guggisberg ve G. G. Krodel (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Gütersloh, 1993) içinde, s. 487-510; C. Berkvens-Stevelinck, J. Israel ve G. Posthumus Meyjes (ed.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic* (Leiden, 1997); Andrew Pettegree, "The Politics of Toleration in the Free Netherlands, 1572-1620," Ole Peter Grell ve Bob Scribner (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996) içinde, s. 182-98.

1558'den Sonra İngiltere

Margo Todd

Bir zamanlar İngiliz Reformasyonu konulu tarih kitapları, İngiltere Kilisesini Roma'dan ayıran Henry dönemi yasaları ile Edward döneminin Dua Kitapları ve Dinî Kanun Maddeleri arasında geçen yirmi yıllık dönem dışında neredeyse hiçbir konuyu ele almazdı. VI. Edward'ın ölümünün ötesine bakanlar, Mary döneminin şehitlerini, 1550'lerde İngiltere'nin mutlak Protestanlığının net kanıtı sayıyor; hikâyenin miadı da Elizabeth'in tahta çıkışıyla doluyordu. Bu tür budanmış açıklamaları mümkün kılan, olasılıkla Reformasyona dair yukarıdan aşağı doğru bir görüştü: Buna göre Protestanlığa, parlamento kanunları ve kraliyet bildirileri marifetiyle ulaşılmış, bu dine geçen ruhbanın vaazlarıyla pekiştirilmiş, reformcu piskoposlarca tatbik edilmiştir. Yönetim, Reformasyonu emretmişti; bu andan itibaren ülke Protestandı.

Kabul gören versiyon, kilise cemaati seviyesinde fiilen olup bitenleri hesaba katmıyordu. Şimdi tarihçileri giderek meşgul eden işte bu meseledir. Reformasyonu, fermanları ve vaazları incelemekle yetinecek kadar dar kapsamlı tanımlamak artık bizi tatmin etmiyor. Erken dönem Protestanlarının mesajının merkezinde bireysel inancın, din değiştirmenin, yeni bir dindarlık türünü benimsemenin ve disiplinli yaşamın durduğunu fark edince, Reformasyonu gerçekte meydana getiren dönüşüm için kanıt peşine düşmek amacıyla arşivlere, aslında on altıncı yüzyıl kilise cemaatlerinin fiziksel kalıntılarına yeniden daldık. Helen Parish'in kaleme aldığı bölümün işaret ettiği üzere, yeni araştırmalar, eskiden kabul edilene kıyasla Protestan fikirlere hatırı sayılır ölçüde daha fazla direnildiğini gün yüzüne çıkardı; İngiltere'nin Protestanlaşmasının tarihini saptamayı güçleştirdi. Anlaşıldığı üzere, Mary döneminin her şehidine karşılık bir cemaat üyesi, itinayla gizlenmiş Missa ayini kitaplarını ve dinî tasvirleri yine kullanıma sokuyordu; her sürgüne karşılık, bir zanaatkâr jübeleri* ve altarıları onarmakla meşguldü. Direnişin tam ölçüsü belli değil, ama reformcuların ayıpladığı geleneklerin, inançların, Edward dönemini sağ salım atlattığı kesindir. Aslında, Elizabeth döneminin ortalarına kadar nüfusun çoğunluğu

* Jübe: kiliselerde koro yeri ile ana sahını ayıran perde -çn.

için gündem, Protestanlığın gönüllü benimsenmesi değil, gönülsüz rızaydı. Eğer Reformasyon on altıncı yüzyılda Cenevre’de ya da Zürih’te gördüğümüz türde kültürel dönüşümden meydana gelmişse, reformdan geçmiş bir İngiliz toplumu yaratmaya uğraşan faal bir Protestan yönetimi görnek için on yedinci yüzyılın ortasına bakmak zorundayız.

1580’lerde Protestan ruhbanın halkın “batıl inançlarından” ve Reform konusundaki cahilliğinden yakınması, Elizabeth dönemi Protestanlığının sınırlı başarısının doğru bir yansımasıymış gibi görünüyor. George Gifford, 1582’de Essex cemaatinde, “İsa’nın öğretisi aleyhine olağanüstü büyük ... nefret” görüyordu. “Yüz kişiden en fazla beşi, dinin zorunlu esaslarını ve ilkelerini anlıyordu.” Ertesi yıl Philip Stubbes, insanların, geleksel Şabat örfünü devam ettirmesinden, Protestan vaazlara katılmasından şikayet ediyordu; ama “müstehcen sahne oyunlarına ... bahar bayramı oyunlarına, kilise bira festivallerine, şenliklere, tatillere, pipo tüttürmeye, dansa, zar atmaya, iskambil oyunlarına, top yuvarlamaya, tenis oynamaya, ayı dövüşüne, horoz dövüşüne, şahinle avlanmaya, ava çıkmaya, bu tür ... şeytani boş vakit uğraşlarına vakit ayırıyorlar[dı].”¹ Bu yakınma bütününü abartı değildi: Elizabeth dönemi kilise mahkemelerinin, hem Şabat ihlallerinin hem de “papacı” doktrinlerin ve şenlik âdetlerinin sürdürülmesi, ayrıca cemaat kiliselerinin yine Katolik nesneler ve tasvirlerle süslenmesine kaşı kovuşturma açması için çok sayıda nedeni vardı. 1580’lerde York’da, Chester’da, Hereford’da piskoposluk ve başdiyakozluk teftişleri altırların, tasvirlerin ve Katolik cüppelerin varlığını sürdürmesini hâlâ soruşturuyordu.² Madem dönemin çağdaşları, bu tarihte Reformasyonun tam anlamıyla başarılı olduğuna ikna olmamış, o halde bu konudaki yargımızı tekrar değerlendirmeliyiz.

Reformasyonun başarısını ölçmek için açık ölçütlere gerek var. Zorunlu tutulan örflere görüntüde uymayı asgari ölçüt kabul edersek, Elizabeth dönemi Düzenlemesi ve bunu tanımayanların aleyhine müteakip kampanyalar, Reformasyona dair hikâyemizi tamamlamaya yetebilir. Fakat giderek artan halk muhalefetine rağmen on altıncı yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de Katoliklik devam ediyordu. Bu, Protestanlığın tanımlayıcı unsuru olarak papalık karşıtlığının da ilgiyi hak ettiğini düşündürüyor. Protestanlığın, Katolik karşıtlığı olarak bir inkâr üzerinden tanımlanması, çağın pek çok insanını tatmin ederdi. Özellikle 1570’ten sonra papanın kraliçeyi aforoz etmesi, 1588’de İspanyol Armadasının sal-

¹ George Gifford, *A Brief Discourse of Certain Points of the Religion, Whiche is Among the Common Sort of Christians: Which may be Termed the Country Divinitie* (Londra, 1582), sig. A2-A2v; Philip Stubbes, *The Anatomie of Abuses* (Londra, 1583), sig. L2.

² Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven, 1992), s. 579.

dırısı, daha sonra Barut Komplosu, papalığı, askerî tehditle ve vatana ihanetle eş anlamlı kılmış, İngilizliğin Protestanlık niteliğini pekiştirmişti. Fakat çağdaş ruhban, özellikle Püritenler, bu ret tanımından fazlasını talep ediyordu; Protestan dönmelerde asgari bir teolojik anlayış arıyorlardı. "Reformasyonu," doktrin bağlamında tanımlayacaksak, hikâyemiz, Elizabeth döneminde sistemli Reform ilmi halleri ve eğitimli vaiz ruhban hedeflemiş kayda değer kampanyaları içermek zorundadır.

Ne var ki, giderek zorlu hale gelen bu tanımlar, en ateşli Protestanların şart koştuğu tanıma ulaşmıyor. Protestanlık, imana ve din değiştirmeye, tövbe deneyimine, Tanrı'nın lütfuna minnettarlık duyarak hayatın reformuna, kişisel dindarlığa, evanjelizm şevkine yaptığı vurgu sayesinde yüreğe hitap eden bir dindi. Reformcular, müminlerin, dini sırf kuru kuruya icra etmesini değil, kurtarıcı iman deneyimiyle dönüşmelerini talep ediyordu. Dahası bu deneyimin, tek tek müminleri dönüştürmekle kalmayıp bütün topluluğu değiştirmesini umuyorlardı. Gönülleri kazanıldıkça, kutsal kitap, Hristiyanların davranışlarına sahiden hükmedecek, disiplinli, imanlı topluluk, İngiltere için ilahi tasarımın ispatı olacaktı. Bu dönüşüm, hem geleneksel Katolik kültürün reddedilmesini (mevsimsel şenlikler, azizlere tapınma, boyanmış ve yontulmuş tasvirler, dinî ayin ve tiyatro) hem de daha katı, söz merkezli Protestan kültürünün kabul edilmesini (vaazlara katılmak, ilmi hal, Kitabı Mukaddes okumak, dua) gerektiriyordu. En gayretli Protestanların gözünde bu noktaya varmayan her tutum, İngiliz Reformasyonunun ölü doğduğuna ya da en iyi ihtimalle yolun ancak bir kısmını kat ettiğine kanıttır. Mary dönemi sürgünlerinin birçoğunun nazarında Calvin devrinde Cenevre, kilisenin ve cemaatinin tam reform örüntüsünü arz ediyordu; ülkeye döndüklerinde bu örüntüyü tekrar üretmeye koyuldular. Fakat bu ideale ulaşmak, küçük bir şehir devlet için zaten yeterince güçtü; özellikle dindar olmayan bir hükümdarın varlığında, oldukça büyük bir ulusal kilisede hayata geçirmek ise bambaşka bir meseleydi.

Elizabeth devrinde İngiltere'de Reformasyonun nihayet tesis ettiği devlet kilisesi, hem papalığa muhalefetiyle ret üzerinden hem de Protestan doktriniyle şeklen özdeşleşmek sayesinde müspetlik üzerinden birleşti, ama aynı zamanda Kalvinci doktrinin ve dindarlığın taleplerinden ötürü temelden bölünmüştü. Kuramsal kapsayıcılığın ötürü Elizabeth dönemi kilisesi, Edward'ın saltanatında bu noktaya kadar ulaşmış süregiden harekete tamamen sadık kalanlar ile hareketin geldiği noktadan tatmin olan ya da her saltanatla şart koşulan değişime görüntüde boyun eğenler arasındaki amansız gerilim yüzünden yarılmıştı. Günümüzün jargonunda Püriten adıyla bilinen birinci grup, yani kendi tabirleriyle "imanlılar," ken-

dilerini, günahkâr kitlelerin kuşattığı ve azınlıkta kalmış, seçilmiş kutsal kitap azizleriyle özdeşleştiriyordu. Bunların kader anlayışı “deneyimseldi:” bireysel tövbe ve din değiştirme deneyimini temel alıyordu, seçilme teminatına ulaşmak için kişisel mücadele sayesinde pekişiyordu. “Daha hararetli bu Protestanların” gözünde, Protestan dönüşümünün merkezindeki içe doğru değişimden mahrum, göstermelik iman icra edenler, tıpkı faal günahkârlar gibi, Tanrı’ya ve sahici müminlere hakarettir ve İngiltere’nin ilahî cezalara maruz kalmasının doğrudan sebebidir. Konformistlerin, iman gereklilerine uymakla “yetinmesi,” “yarım kalmış Reformasyonla” tatmin olması ve imanlılara fasılalı tacizleri, daha gayretli Protestan kardeşleri için sürekli endişe ve şikayet kaynağıydı.

Geç dönem İngiliz Reformasyonunun hikâyesi, reform kilisesinin merkezindeki gerilimin kendi içinde nasıl çözüme kavuştuğunun hikâyesidir; başta sıkıntılı bir fikir birliğinin ve uzlaşmanın eseri idi, fakat giderek tırmandı ve bir tarihinin tabiriyle Avrupa Din Savaşlarının sonuncusunda doruğuna çıkan bir ihtilafın ürünü oldu. Zaman zaman Püriten Devrimi adı verilen 1640’ların İç Savaşı, imanlıların, İngiliz Reformasyonunu ulus için gerçekleştirme uğraşında son çabaydı. Başarısız olmuşlarsa, bunun sebebi kesinlikle gündemlerinin, yani sahici Protestan imanı için belirledikleri ölçütlerin, çoğu sıradan insanın baş edemeyeceği denli zorlu bir bireysel ruhani deneyim olmasıydı. Ruhani mirasçıları olan Restorasyon sonrası çağın Dinî Muhalifleri açısından, kampanya, daha sınırlı bir ölçekte, toplanan cemaatlerde ve ileride Metodistlerin dirilmeciliğinde devam edecekti. İngiltere’nin geç dönem Reformasyonunu ele alan en yakın tarihli kapsamlı inceleme, bitiş tarihi olarak 1800’le birlikte “Uzun Reformasyonu” kabul etmekten kaçamıyor. Bu bölüm, fazlasıyla kapsamlı o görüşe değinmiyor, Henry/Edward dönemlerinin resmî yasalarını takiben Protestanların, ulusal kilisenin tam Reformasyonu amaçlı yüz yıllık çabasını irdeliyor. On yedinci yüzyıl imanlılarının (1640’ların askerî muzafferleri), bunun ardından yerleşmesi beklenen Reformasyonu elde edememesine göz atarak sona eriyor. 1660 Restorasyonundan sonra, en yobaz kesimlere, Protestan başarısının zirvesinden zor yoluyla ricat ettirilmesi, yerleşik dinî biçimciliğe muhaliflerin Protestan tarihini başlatır, daha iddialı olan İngiliz Reformasyonu hikâyesini sona erdirir.

Elizabeth Dönemi Düzenlemesi

1558’de tahta çıkan Elizabeth, erkek kardeşinin yönetiminin din reformlarını benimseyip bundan daha ileri gitmemenin, kendi gündeminin çıkarına olduğunu gördü. Bu reformlar elbette baştan aşağı Protestandı. Başlıca amacı olan, ülkede istikrarı sağlama ve uyrukların sadakatini

kazanma hedefleri düşünüldüğünde, kraliçenin tercihi, reform imanına halk desteği sağlamayı fevkalade önemli saydığına işaret ediyor: Edward dönemi Reformasyonunun başarılarının önemli bir ispatıdır bu. Elizabeth aptal değildi ve muhakemesi, erken dönem İngiliz Reformasyonunun, gönülsüz halka tepeden dayatıldığına dair revizyoncu görüşü yalancı çıkarmaktadır. Londra'ya girişinde kendisini karşılayan bariz Protestan merasimini ciddiye aldı ve Protestan duruşuna dönerek adı gaddara çıkmış Katolik kız kardeşinin namıyla arasına mesafe koydu. Dinî anlaşmayı destekleyen parlamento, programlarına halkın sahip çıkmasının faydasının farkındaydı; en azından Avam kamarasının üyeleri, varlıklı seçmenlerinin Reformasyona yeterli destek verdiğini görüyordu. Bunların kaygısı salt ruhani nitelikli değildi elbette; onlar ve bileşenleri, Henry'nin el koyduğu manastır arazilerini elde tutma peşindeydi. Fakat aynı zamanda politikacıydılar ve yeni inanç ve davranış kümesinin, bunları zaten bir ölçüye kadar benimsemiş halktan çok daha kolay bir şekilde güvence altına alınabileceğinin farkındaydılar. Üstelik önemli bir azınlık açıkçası bizzat güçlü Protestan kanaatleri taşıyordu: Mary'nin saltanatında bile parlamento üyelerinin dörtte birinin, Katolikliğin restorasyonu aleyhine oy kullanma cesaretine sahip olduğunu belirtmeden geçmeyelim.³

Buna uygun olarak yeni yönetim, taş altarlara yerine seyyar komünyon sofraları geçiren emirler çıkardı, tasvirlerin, jübelerin, papaz cübbesi ve örtüsü gibi papalık giysilerinin yok edilmesini buyurdu. Artık kilise duvarlarını, tasvirlerin yerine İmanın sözleri ve On Emir süsleyecekti, ayrıca hükümdarın, Protestan kilisesinin başı olduğunu belirtmek için kraliyet arnaları da asılacaktı. Parlamento, Ortak Dua Kitabını yeniden basarak düzenli litürjik hizmeti muhafaza etti. Bunun komünyon usulü, 1552 versiyonu tadil edilerek oluşturuldu: Edward döneminin iki Dua Kitabının usulleri tuhaf bir birleşim meydana getiriyordu. Amaç, Zwinglicli anmadan gerçek mevcudiyete kadar sakramentlerin geniş yorum yelpazesine göz yummaktı. Fakat değişen pek bir şey olmadı. Daha önceki dilsel değişim, "papazdan" "rahibe," "altardan" "sofraya" geçiş, litürji düzenine sahip Protestanlığın altını çiziyordu. Bu, genel yapısıyla, Missa ayini düzenine hâlâ uyuyordu, fakat anadili kullanıyor, cemaatin ayine katılımını sağlıyordu. Kraliçe, monarşinin otoritesini desteklemek amacıyla piskoposluk yönetim şeklini elde tuttu, Cenevreli sürgünlerin savunduğu Presbiteryen seçeneğini reddetti. 1559 ile 1561 arasında, Düzenlemeye muhalif Katoliklerin (ve 1558 grip salgını kurbanlarının) boşalttığı piskoposluk makamlarını, köktenci olmayan sağlam Protestan piskoposlarla doldurdu. Bunların ba-

³ Nicholas Tyacke (ed.), *England's Long Reformation* (Londra, 1998), s. 21.

zıları eskiden sürgündü. Parlamento, 1563'te Otuz Dokuz Maddeyi kabul etti (Edward'ın Kırk İki Maddesinin azıcık değiştirilmesiyle), örneğin açıkça kaderci 17. Madde ve Kalvinci bir ilmiyal yayımlandı. İngilizce Kitabı Mukaddes'in yeniden yazılmasıyla ve Dinî Öğütler Kitabının (vaaz vermeye alışık olmayan rahipler için faydalı bir araçtı) genişletilmesiyle, resmî İngiliz Reformasyonu sona erdi. Elizabeth dönemi Düzenlemesi tadilata uğramaksızın, erken modern dönem İngilteresinde insanların dinî yaşamına hükmetmeyi sürdürecekti.

Bu belgenin sonucunda İngiliz halkı Protestan mı oldu? Çoğunluğun, Düzenlemenin icaplarına görünüşte uyduğu kesin, gerçi bölgeden bölgeye değişiyordu. Londra'nın ve kalabalık güneydoğunun geneli, Protestanlığın dönüşünü hoş karşıladı, tıpkı kumaş imalatıyla ve ticaretiyle meşgul olan limanlar ve bölgeler gibi; yeni fikirlerle, özellikle de Kıta Avrupası kaynaklı fikirlerle daha az teması olan ücra bölgeler, uyum göstermekte ağır davrandı. Uygulamalar 1560'larda özellikle katı değildi ve pek çok gelenekçi, bir yanda yılda üç kez zorunlu tutulan yeni komünyon ibadetine katılıp öbür yanda Katolik inançlarını sürdürebildi. Bu "kilise papacıları," yetkililerin dikkatine çoğunlukla takılmıyordu, üstelik düpedüz itiraz edenler (İngiltere Kilisesi ibadetlerine katılmayı reddedenler) en başta nadirdi. Reformasyondan önceki usulle faaliyetlerine devam eden kilise mahkemeleri, genelde cinsellikle ve başka uygunsuz davranışlarla ilgili davalara bakıyordu, gerçi kilise cemaatlerini inceleyip Kitabı Mukaddes ve Dua Kitaplarını satın almışlar mı, altarları, tasvirleri, jübeleri, cüppeleri (beyaz keten cüppeler hariç) ortadan kaldırmışlar mı, onu da inceliyorlardı. Kraliyet komisyonları, ikonoklazm işinin yürütülmesine yardımcı oluyor, reform safına geçmemiş ruhbanı kovuyordu. Fakat mahkemeler, vakitlerinin nispeten küçük bir bölümünü itaatsizlik vakalarına ayırıyordu. Bu, Katoliklerin İngiliz topraklarından birdenbire buharlaştığı anlamına gelmez; ama hızla azınlık hareketine dönüştüler, faaliyetlerini gizli sürdürdüler ve bilfiil din değiştirmekten sakındılar. İtaatsizliğe para cezası kesildiğinde, toplumda öne çıkan ya da fikirlerini dobra dobra söyleyen Katolik eleştirmenler cezalandırıldı genelde; göz önünde olmayan sıradan halk çoğunlukla hedef alınmadı. Fakat hayatta kalan İngiliz Katolik camiası için bu on yıl, fırtınadan önceki sessizlik gibiydi.

Kuzeyde Katolik soylular 1569'da isyan ettiğinde işler büyük oranda değişti. Altı bin kişilik isyan gücü, Katolik ibadetin tekrar tesis edilmesine niyetliydi. Siyasi açıdandaha endişe verici husus, İngiliz tahtının sıradaki varisi, İskoçların Kraliçesi Katolik Mary'yi, kapatıldığı İngiliz hapis-hanesinden kurtarmak istemeleriydi. İsyan çabucak bastırıldı, önderleri idam edildi. Ama Katoliklere gevşek davranmanın tehlikesi artık açıklığa

kavuşmuştu. 1570'te papalık fermanı *Regnans in excelsis*, zındık İngiliz kraliçesini aforoz ediyor, uyruklarını itaatten muaf tutuyor, kraliçeyi indirip yerine Katolik hükümdar geçirme çabalarını fiilen meşru kılıyordu, dolayısıyla bu tehlike daha da belirginleşti. Parlamento, bu tehdidi, dinî olduğu kadar siyasi nitelikli de saydı; itaatsizliğe ilişkin para cezalarını epey yükseltti; atik davranıp o güne dek gözden kaçmış olabilecek Katolikleri vergiye bağladı. Bununla birlikte itaatsizlik yükseldi, özellikle William Allen'ın İspanyol Hollandası'nda Douai şehrindeki vakfı misali Kıta Avrupası din okullarında eğitilmiş misyoner rahiplerin 1574'ten itibaren ülkeye doluşmasıyla birlikte. Protestan mensubiyetine ara sıra geçişlerin önünü kesmeyi uman bu misyonerler, İngiliz Katoliklerin, cemaat kiliselerine artık göstermelik katılımı bile kestiğini belirtiyordu. Dolayısıyla ilk Cizvit misyonerler ülkeye 1580'de ulaştığında, algılanan tehdit öyle bir hale geldi ki yönetim, cezai kovuşturmayla karşılık verdi. Böylece idamlar ciddi olarak başladı. Elizabeth İngilteresinde tespit edilebilen 600 misyoner papazın neredeyse 300'ü hapse tıkıldı, nihayetinde yaklaşık 130'u idam edildi. 1581'den sonra 60'tan fazla laik Katolik bunlara eklendi, çünkü yeni bir kanun, Roma'yla uzlaşmayı vatana ihanet sayıyor, itaatsizlik cezasını kabahat başına ayda 12 peni ile 20 sterline yükseltiyordu.⁴ Cizvit radikallerden kopmak isteyen Katolik sıradan halk, kraliçeye sadakatlerini ilan ediyor, onu tahttan indirme hedefli entrikaları kınıyordu. Fakat Elizabeth hükümeti, monarşiye yönelik ciddi tehditler karşısında müsamahalı davranamazdı. Sonuçta yetkililer aşağı yukarı, Mary hükümetinin idam ettiği Protestan kadar Katolik idam etti, ama elzem bir fark vardı. Elizabeth döneminin Katolikleri zındık olmakla değil, vatana ihanetle suçlanıyordu; Kahraman-şehitler misali yakılmadılar, adi suçlu gibi asılarak öldürüldüler. Bu kraliçenin adı Kanlı Elizabeth'e çıkmayacaktı. 1590'a gelindiğinde İngiliz Katolikler, birkaç derebeylik hanesine sığınmış azınlık hizbine dönüşmüştü ve yanlarında bulundurdıkları papazların, o aile çemberi dışında pek etkisi yoktu.

Protestan Kimliğini İnşa Etmek

Şimdi Katoliklerle ilişkilendirilen sinsi siyasi gündem, kiliseyi daha fazla reforma zorlamaya niyetli Protestanlar için harika bir toplanma noktasıydı. Yeni bir kültürel kimlik oluştururken, karşısında kişinin kendi tanımladığı nefret edilesi ya da tehlikeli bir "öteki" son derece faydalıdır. Elizabeth dönemi İngilteresinde Katoliklik, bu tarife tam oturuyordu. "Papacı" (o dönemde Katoliklere genelde verilen isim) karşıtlığı,

⁴ P. McGrath, *Papists and Puritans under Elizabeth I* (Londra, 1967), s. 177, 255-6.

Protestanlığın, İngiliz ulusal kimliğinin temeline yerleştirilmesinde pek çok Reform doktrin beyanı kadar etkili olmuş olabilir. Protestan propagandacılar, saltanatın başından itibaren Katoliklerin, İngiliz çıkarlarını baltalamasından, ülkenin meşru hükümdarını tehlikeye atmasından, İngiltere'nin imanlı halkına karşı şiddete başvurmasından çok yararlandı. Mary'nin akılsızlık edip İspanyol kocasının savaşlarına katılmasına, özellikle aşağılayıcı Calais yenilgisinde Katoliklerin uğradığı askeri bozguna dikkat çektiler. Kuzeyli İsyanlıların sadakatsizliğine işaret ettiler, Mary döneminin şehitlerinin hikâyelerini yontarak, Katoliklerin, düzgün İngiliz uyruklarına yaptığı zulümleri vurguladılar. Propaganda mekanizması öyle etkili oldu ki Protestanlık (papalık karşıtlığı olarak yorumlanıyordu), İngilizliğin tanımlayıcı bir unsuruna dönüştü.

Bu tarzın en başarılısı, John Foxe'un *Actes and Monuments* kitabı, ki kısa bir süre sonra özeti olan *Şehitler Kitabı*'na alınacaktı; ilk basımı 1563'te yapıldı ve 1596'ya dek altı kez basıldı. Etki ve satış bağlamında Kitabı Mukaddes'in arkasından ikinci sırada geldiği ileri sürülmüştür. Buna inanmamak güç. Dahası, kitabın büyük kısmının günümüze ulaşmış yazma nüshaları, geniş bir okur kitlesine yayıldığı izlenimini güçlendiriyor. On yedinci yüzyıl boyunca Foxe'un hikâyelerinin okurları, sevdikleri pasajları din defterlerine ve sıradan kitaplara kopyalıyordu. İmanlı hanelerde olağan Şabat örfünün, çocuklarını ve hizmetlileri bir araya top- layıp onlara Foxe'un kitabından pasajlar okumak olduğu kaydedilmiştir. Dolayısıyla okuma yazma bilmeyenler bile *Şehitler Kitabı*'nı bellemişti. Konuyu anlamak için hikâyelerin okunmasını beklemek zorunda da de- ğillerdi; Foxe, derlemesine bol bol ahşap baskı resim serpiştirmişti. Bu resimler, kitabın mesajının gayet net anlaşılmasını sağlıyordu. Yakın ta- rihli araştırmalar, bu ahşap baskıların birçoğunun kesilip çıkarıldığını (bazıları, kitaptan kolaylıkla çıkan katlı sayfalar), renklendirildiğini, gelip geçenin aydınlanması için evlerin duvarlarına asıldığını gösteren kayda değer kanıtlar ortaya çıkardı.

Foxe, Mary dönemi şehitlerinin hikâyesini, ilkçağda Roma'nın zulmüne uğrayan ilk Hristiyanların ve ortaçağda Roma'nın hem monarşinin hem İncil'in kuyusunu kazma komplosunun daha genel tarihsel bağlamına oturtuyordu. Bu anlatıda Wyclif'ten Tyndale'a ve Cranmer'e kadar İngiliz müminlerin ölümünden sorumlu papalar ve piskoposlar, ilk Hristiyanla- rı öldürmüş olan ilkçağ zorbalarının mirasçısıydı; İsa'nın öğretisinin ve İngiltere'nin düşmanlarıydı. Elizabeth'i hedef alan papalık saldırısı, or- taçağ papalarının, John gibi krallar ile IV. Henry gibi imparatorların oto- ritesini gasp etmesinin devamıydı. John'u, papalık elçisine teslim ederken resmeden ünlü ahşap baskı, okuma yazma bilmeyenlere bile net

bir mesaj gönderiyordu; papanın insafıyla tahta çıkan VIII. Henry resminin mesajı daha da kesindi. Cranmer'in tabiriyle "Mesih'in düşmanı Deccal" papa, Foxe'un eserinin neredeyse her sayfasında, İngiliz Hristiyanların kendini tanımlaması için elverişli "öteki"yi sağlıyordu. Papanın adamları, yani sorgucuya bürünen Katolik kilisesinin görevlileri, imgede de sözde de daima kötücül, özü itibarıyla zalim, hatta Protestan öğretisinin sabırlı, nazik, cesur icracılarına karşı sadist olarak tasvir ediliyor, Wyclif'ten on altıncı yüzyıl şehitlerine kadar İngiliz müminlere haddinden fazla ilgi gösteriliyordu. Anlatı çoğunlukla zalimlerin yabancı uyruklu olmasına (örneğin her yerde rastlanan "İspanyol keşiş") ve tüm kovuşturmaların hep yabancı-lardan, Roma'dan ilham aldığına dikkat çekiyordu; böylece İngiliz olmanın, Protestan ya da en azından papa karşıtı olmak anlamına geldiğini ima ediyordu. Hakikat ile sahtelik, Protestanlık ile Papalık arası ikilik, hikâyeler kadar resimlere de nakşedilmişti; bunun en güzel örneği, kapak sayfasıydı (bkz. Resim 13.1, s. 232). Burada hakiki kilise ile sahte kilise, ahşap baskı resimde zıt taraflara yerleştirilmiştir ve aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen görsel hikâye, metnin mesajının altını çizmektedir: alt ve orta çerçevelerdeki papacı "batıl inanç," Mahşer Gününde cennetten kovulmalarına yol açacaktır. Papalık, yıkıma götüren geniş yolken, sayfanın karşı tarafında en alt çerçevede iyi Protestanların hakiki ibadeti, orta çerçevede gönüllü şehit düşerlerken ve üst çerçevede cennette girerlerken onlara eşlik ediyor. Hangi tarafın imanlılığı, hangisinin düşmanı temsil ettiğine hiç şüphe yok.

Saltanatın daha ileri aşamalarındaki gelişmeler, papalık karşıtlığı ile İngiltere'nin yabancı zorbalığından kurtulması arasındaki bağı destekleyecekti. Katolikliğin, vatana ihanetle ve dış kaynaklı tehditlerle özdeşleştirilmesi 1570'lerde iyice yerleşmişti. Bunun sebebi, sonraki on yılda Protestan kraliçeyi öldürüp yerine Katolik Mary Stuart'ı geçirme amaçlı çeşitli entrikalardı. 1588'de II. Felipe'nin, papalığın da desteğiyle Arınadasını İngiltere'yi istilaya göndermesi, ama, İngiliz donanma gücüyle ve belli ki ilahi fırtınalarla püskürtülmesiyle bu durum özellikle netlik kazandı. Ardından oluşan balad edebiyatı ve İngiltere'nin ilahi müdahale sayesinde kurtuluşunun halk içindeki kutlamaları, Foxe'un ortaya koyduğu, Romalı Deccal'le savaşan Protestan İngiltere motifinin kabul edildiğini yansıtıyordu. Richard Rogers, "İspanya'nın gazabından kısa süre önceki kurtuluşumuz, hatıralarım arasında Tanrı'nın unutulmaz bir işiydi," demiştir.⁵ Tanrı, papalık komplolarına karşı İngiltere'nin savunucusu olmayı sürdürecekti. Bir sonraki saltanatta, Westminster Binasının altındaki mahzenlerde istiflenmiş barutu patlatarak Parlamente'yu ve

⁵ M. M. Knappen (ed.), *Two Puritan Diaries* (2. basım: Gloucester, MA, 1966), s. 81.

kralı yok etmeyi hedefleyen Kasım 1605'teki Katolik girişimi açıkça papa karşıtlığına adanmış yeni bir ulusal bayrama can verdi. Barut Komplosu günü vaazları, İngiltere'nin ilahî müdahaleyle kurtuluşunu ve İngiltere Protestanlığının gördüğü ilahi onayı kutluyor, sokak şenlik ateşlerinde papanın resimleri yakılıyordu. Hatta Püritenler, bu bayrama özgü şiirler de kaleme almıştı, mesela John Wilson'ın *Song of Deliverance for the Lasting Remembrance of God's Wonderful Works* isimli eseri.⁶⁶ İngiltere'nin, Katolik saldırısına karşı Tanrı'nın koruduğu Protestan ulus kimliği, yıllık bayramlarla teyit ediliyordu. Resmî makamların gözünde, kanunî Reformasyon böylece ulusun dinî kimliğinin geçirdiği güçlü, belki reddi içeren reformu pekiştiriyordu.

Kilise Cemaatlerinde Reformasyon

Foxe, okurlarına, sırf papalık karşıtlığından fazlasını sunuyordu. Kitabı, İngiltere'nin geçirdiği doktrin Reformasyonunda da rol oynadı. Edward döneminde başlayan bu reform, Elizabeth'in saltanatının ilk on yıllarında nihayet pekişti. *Şehitler Kitabı*'nın hem resimlerine hem öykülerine, Protestan öğretisinin temel unsurları işlendi. Halkın geniş bir kesiminin beynini yıkayıp aslında şevke getirmek için berrak bir dille ve yeterince çarpıcı bir şekilde ifade edilmişti. Tyndale'ın şehitliğinin hikâyesini okuyanların aklında, kutsal kitabın, insan geleneği üzerindeki otoritesi konusunda hiç şüphe kalmıyordu. John Bradford'un hikâyesi, iman yoluyla selamete ulaşma doktrinini açıklığa kavuşturuyordu; Cranmer'in sorgusu, sakramentte Mesih'in ruhani değil, gerçek mevcudiyetini açıkça ifade ediyordu. Anne Askew gibi sözünü esirgemeyen bir dolu kadın şehit, tüm müminlerin rahipliğini anlatan kapsayıcı ilkeyi okurlara aşılıyordu. Missa ayinine ve yüzünü göstermeden günah çıkarmaya ilişkin ayrıntılı eleştiriler, şehit hikâyelerinin birçoğunun merkezindedir. Ayrıca selamet açısından hayır işlerinin etkisini, Thomas Bilney'nin kendi din değiştirmesiyle ilgili anlatısı kadar ev hanımları da dokumacılar da baştan aşağı ayıplıyordu. Bilney, kutsal kitaptan,

Tüm uğraşlarımın, tuttuğum oruçların, ölü başında beklemelerimin, missa ve bağışlanma tövbelerinin, Mesih'e güvenmeksizin yapıldığını öğrendim. Sırf İsa'ya güven, insanları günahlarından kurtarır; diyorum ki bunların, doğru yoldan acele ve hızla ... çıkmaktan başka bir şey olmadığını gördüm.⁷

⁶⁶ 1620'lerde İngiltere'de yazıldı, yayımlanması: Boston, MA, 1680.

⁷ John Foxe, *Acts and Monuments of the Martyrs, with a general discourse of these latter Persecutions, horrible troubles and tumults, stirred up by Romish prelates* (başlık bile Katolik düşmana işaret ediyor) (1. basım, Londra, 1563; genişletilmiş 1610 basımından aktarım), s. 916.

Hikâyeleri okuyamayanlar için, kapak sayfasındaki ahşap baskı resim, gördüğümüz üzere papacıların Şeytanla ilişkisini anlatmakla kalmıyordu; aynı zamanda belirli hatalı doktrinleri tespit ediyor, Protestan düzeltmelerini tanımlıyordu. Burada, Katolik ibadet sahnesinde resmedilen tespihlerin yerini, koştut Protestan çerçevede İnciller alır; Protestan ibadetinde kadın ve erkek her mümin, vaizin iddialarını, tek gerçek makam Kutsal Buyruk karşısında tartar. Ayıplanan köşedeki dinî tasvirlerin geçit alayına ve batıl inançlıların okunmuş ekmeğe tapınmasına gelince (görsel imge olarak aslında puta tapınma), Protestanların ilahi kelâm-merkezciliğini, imgeye ya da nesneye değil bizzat Yahve'yi niteleyen İbrance dört harfli sözcüğe resim üzerinden gösterilen hürmette görüyoruz. Buradaki mesaj, Katolikliği ayıplamakla kalmıyor, hikâye ve imge yoluyla yerleşik Protestan ortodoksisini de vaaz ediyor. Dolayısıyla Foxe'un kitabı, şehitlere adanmış bir anıt olmanın yanı sıra doktrin Reformasyonunun da temelini kuruyordu.

Kitap, İngiltere için Protestan öğretim programının önemli bir başlangıç noktasıydı, ama vaiz rahipler ve İncil okuyan sıradan halk tarafından sürdürülmesi gerekiyordu; iki kesim de geleneksel dinin belirgin bir özelliği değildir. Revizyoncu tarihçiler 1559'da çoğu İngilizin, Protestan amentüsünü Foxe'un şehitleri kadar kuvvetle dile getirmekte zorluk çektiğini söylerken kesinlikle haklıdır. Büyük oranda okuma yazma bilmeyen bir ulus ve Missa ayinini yönetmek dışında, üstelik bunu bile yapacak vasıftan yoksunlardı, toplanan müminler için pek bir şey yapmayan ruhbanın önderlik ettiği kilise söz konusu olduğunda, öğretisel Reformasyonunun yavaş ilerlemesi pek şaşırtıcı değildir. Gloucester Piskoposu Hooper'ın 1551 ziyaretinin ruhban cahilliğiyle ilgili keşifleri kötü şöhretlidir: O sene incelediği 312 ruhban üyesinin 172'si, On Emiri sayamıyor ya da Rabbin Duasının yazarını bilemiyordu.⁸ Bu, Protestanlığın başarısızlığı değil, Katolik geçmişin mirasıydı. Bir sonraki saltanat döneminde Reform davasını aksatmaya devam edecekti. Elizabeth'in yeni Protestan piskoposları, 1559-1560'ta yüzlerce din görevlisinin ayrılmasıyla oluşan ruhban boşluğunu bilgili insanlarla doldurmakta son derece zorlanıyordu. Üniversite eğitimi almış Protestanların sayısı kesinlikle kayda değer değildi. Chester Piskoposu Downham'ın 1562'den 1569'a dek atadığı 176 kişinin biri bile okul mezunu değildi. Vaaz yazabildiği kadar ayin dualarını da okuyabilen eğitilmiş vaizlere, mezunlar arasında bile nadiren rastlanıyordu, dolayısıyla 1569'da Chichester piskoposluk bölgesine yapılan teftiş ziyaretinde, "bütün piskoposluk bölgesinin öğreti yoksunluğundan

⁸ Caroline Litzenberger, *The English Reformation and the Laity* (Cambridge, 1997), s. 71.

ötürü son derece kör ve batıl inançlı olduğu" bildirilmiş. Bazı kilise cemaatlerinde son on iki yılda vaaz verilmemişti.⁹ Bir sonraki on yılın ortasına gelindiğinde, Londralı rahiplerin yarısından fazlası vaizdi, ama ulus çapında bu oran muhtemelen yüzde 20'ye daha yakındı.¹⁰ Püritenlerin vaizler için yeni din okulları açma çabasına kadar bu durum değişmeyecekti; Cambridge'de Emmanuel (1584) ve Sidney Sussex (1596) Kolejleri ya da Dublin'de Trinity Koleji (1596). Eğitimli vaizlerin yeni nesli, "ülkenin karanlık köşelerine" sızana dek, sade halkın dinî anlayış seviyesi muazzam değişmeyecekti.

Fakat bu esnada Protestan öğretim kampanyasının ikinci ucu, ilmihallerin imalatı ve yayılması, kilise cemaati temelini döşedi, vaizler bu temel üzerine inşa ederek cemaati geliştirecekti. Elizabeth dönemi matbaalarından 1000'i aşkın ilmihal fışkırdı. Pek çoğu birden fazla baskı yaptı. Öyle ki 1600'e gelindiğinde 1.000.000'u aşkın nüsha dolaşımdaydı.¹¹ Bunun sonucunda özellikle kent alanlarında ve güneydoğuda okuryazarlıktaki artış, Protestanlığın öğretilmesinde ilerlemeyi tetikledi, gerçi Tanrı Kelamı dininin kulaktan kulağa da son derece etkili aktarıldığı belirtilmelidir.¹² İlmihallere ve vaazlar işbirliği yaptığı için, Elizabeth saltanatının ikinci yarısında Protestan doktrininin temel unsurlarından kaçınmak güçtü. Gayretli Protestan piskoposlar bu durumu pekiştirdi. Piskoposlar, yenilenmiş bir pekiştirme kampanyasında doktrin standartlarını yürürlüğe soktu, buna ilaveten piskoposluk bölgelerinde faal vaaz veren ruhandan ve kendilerinden daha yüksek teolojik yeterlik düzeyi talep ettiler. Örneğin Toby Matthew, Durham Diyakozu ve daha sonra Piskoposu sıfatıyla neredeyse 1300 vaaz verdi.¹³ Kent alanlarında, özellikle Püritenlerin etkili olduğu yerlerde şehir teşekkülleri, şehir "okutmanlarının" ilave vaazlarına hamilik ediyordu. Daha gayretkeş rahipler zaman zaman "talim" yani "keramet gösterme" tertipliyordu. Bu etkinliklerde rahip konferansları düzenli toplanıp birbirlerine ve sıradan halka vaaz veriyor, onların ayrılmasının ardından sahadaki rahipler için bir nevi kesintisiz eğitim programı kapsamında bu vaazları tartışıyorlardı. Elizabeth öldüğünde,

⁹ Christopher Haigh, *English Reformations* (Oxford, 1993), s. 249, 250.

¹⁰ Patrick Collinson, *Godly People* (Londra, 1983), s. 102-3.

¹¹ Ian Green, *The Christian's ABC* (Oxford, 1996). 580-751 arası sayfalar, ilmihalleri listeliyor; bu kitap, şu çalışmayı güncelliyor: Green, "For children in yeares and children in understanding: The Emergence of the English Catechism under Elizabeth and the Early Stuarts", *Journal of Ecclesiastical History* 37 (1986), s. 397-425.

¹² Elizabeth'in saltanatının ortasına gelindiğinde, Essex'li küçük çiftçilerin yüzde 65'i ve hayvancıların yüzde 20'si okuryazardı; 1620'lere gelindiğinde yüzde 77'ye ve yüzde 34'e yükselmişti; şehirlerde bu sayılar çok daha yüksekti: David Cressy, *Literacy and the Social Order* (Cambridge, 1984), s. 150, 152.

¹³ Patrick Collinson, *The Religion of Protestants* (Oxford, 1983), s. 48, 50.

İngiltere'nin 9244 kilise cemaatinin yarısından fazlasının vaizi vardı, rahiplerin yüzde 40'ı okul mezunuydu; 1620'lere gelindiğinde, hemen hepsi üniversite derecesine sahipti.¹⁴ Galler'de koşut bir gelişme görülebilir. 1571'de Oxford Gallerliler İsa Koleji'nin kurulmasıyla, 1588'de Galce Kitabı Mukaddes basılmasıyla, güçlü öğretmen temayülü olan on üç yerli piskopos dahil yerel Protestan rahiplerin vaizlik faaliyetleriyle Protestan İncilinin yayılması sağlandı. Bunun sonucunda, yüzyılın sonuna gelindiğinde, doktrin Reformasyonu sürecinin kayda değer başarıya ulaştığı söylenebilir. Henüz 1585'te ruhban şikayetleri literatürünü göğüsleyip karşı koyan Suffolk'lu Püriten Oliver Pigg, "İngiltere Kilisesinin şimdi bir nevi serpildiğini" gördü. James'in saltanatına (1603-1625) gelindiğinde İngiltere'de ve Galler'de Reformasyon, aslında, kısa süre önce bir tarihçinin iddia ettiği üzere, "hızlı ve kolay başarı yakalamıştı."¹⁵ Tanrı Kelamı dini, etkileyici bir ölçekte, insanların din deneyimini tanımlar olmuştur.

Protestan Eleştirileri

Fakat kimi Protestanların gözünde Düzenleme, yarım kalmış Reformasyondur ve ilave reform fazlasıyla ağır seyrediyordu. Düşmanları tarafından 1560'larda "Püriten" ya da "Salihler" adı verilen bu Protestanlar, kayda değer bir kibirle, kendilerini "imanlılar" olarak betimliyordu. İbadette ve ruhban giysilerinde devam eden "papalık süprütülerine," puta tapmaya ve hurafelere, Protestan kampanyasının altını oyuyorlar diye muhalefet ediyorlardı. 1560'larda özellikle ruhban cüppeleri hedef alındı. Bu cüppelerin, tüm müminlerin rahipliği düşüncesi aleyhine, ruhban ile halk arasındaki papacı ayrımı muhafaza ettiğini düşünüyorlardı. Püritenler, 1570'lerde Parlamente'ye, bu tür papalık cüppelerinin yanı sıra evlilik yüzüğünü, komünionda diz çökmeyi, vaftizde haç işaretini kaldırması ve sofraya ekmeği yerine komünion helvası kullanılması çağrısı yaptı. Püriten parlamento üyeleri, Dua Kitabı lütirisinden ayrılacak denli hassas vicdana sahip rahiplerin özgürlüğünü sağlama alma girişiminde bulundu. 1570'lerde ve 1580'lerde Thomas Cartwright ile John Field'in önderlik ettiği bir Püriten azınlık, piskoposluk kilise yönetiminin yerini klasik ya da presbiteryen bir yönetim biçiminin almasını savunuyordu. Bu yönetim biçimi, Cenevre ya da İskoçya modeli uyarınca cemaat üyelerinin davranışlarını daha sıkı disiplin altına almalıydı. 1572 yılında yayımladıkları *Parlamente'ye Uyarı*,

¹⁴ Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603* (Londra, 1990), s. 115; Haigh, *English Reformations*, s. 271-2.

¹⁵ Diarmaid MacCulloch, *Building a Godly Realm* (Londra, 1992), s. 19-21; Eamon Duffy, "The Long Reformation: Catholicism, Protestantism and the Multitude," Tyacke, *England's Long Reformation* içinde, s. 36.

presbiteryen platformunu oluşturdu. Bunun unsurları 1580'lerdeki parlamentolarda ortaya kondu. Aynı zamanda birkaç yörede presbiteryenler, disiplin uygulayan ve ruhban konferansları düzenleyen, tohum aşamasında bir *sınıflar* sistemi tesis edebildi.

Elizabeth ile piskoposları, bu çabaların her birine sert ve olumsuz karşılık verdi, yerleşik merasim düzenine rıza göstermeyi reddeden presbiteryenleri ve öteki rahipleri görevden uzaklaştırdılar ya da görevden aldılar. Piskoposluk hiyerarşisi, kraliçenin menfaatlerine iyi hizmet ediyordu. Püritenlerin muhaliflerinin nazarında, devam eden ve kafaları karıştıran değişimden ziyade düzen ile itaatın, Protestanlığı güçlendirme ihtimali daha yüksekti. Protestanlığın köktenci hizipçi kanadından duydukları korku, Püritenler aleyhine çoğalan kampanyalarına katkı sağladı. Anabaptist Sevgi Ailesi ve Teslis Karşısı Socinusçular gibi ayrılıkçı grupların, bir yanda ulusal kilisenin birliğini baltaladığını düşünürlerken, öbür yanda papalık tehdidi söz konusuydu. Sessiz doğal tepkileri, şimdi Dua Kitabı litürjisine ve reform piskoposluğuna kazanmış olan, tashihe tabi olmayan *via media*'ya, yani orta yola daha inatla tutunmak oldu. Aslında ayrılıkçıların sayısı, herhangi bir tehdit oluşturacak denli kalabalık değildi ve elbette konformistler gibi Püritenler de ayrılıkçıların düşmanıydı. John Knewstub gibi kişiler, Ailecilerle bilfiil mücadele ederek kurulu düzenin gözünde puan kazandı. Fakat devlet kilisesine yönelen eleştiri, kolaylıkla ayrılıkçı yola sapabilirdi; çünkü düzen ve itaat eğilimli yetkililer buna rahatça müsamaha gösterebilirdi.

Nitekim kraliçe, 1577'ye gelindiğinde genel piskoposluk onayı almış Püriten "talimlerinde" vücut bulan ruhban eğitim programından bile öyle korkuyordu ki bu programı geçersiz kıldı, teftiş edilmeyen ve olası yıkıcı etkisi bulunan bu faaliyete destek vermiş Başpiskopos Grindal'ı görevden aldı. 1588-1589'da imzasız Marprelate Risalelerinin boy göstermesiyle birlikte (piskoposlara, yönetime, yeni Canterbury Başpiskoposuna sataşırken acı mizahı ve küfür dili kullanıyordu), koyu Püriten karşıtı John Whitgift, presbiteryen hareketini temelli bastırdı. Aynı dönemde, Londra Piskoposu ve 1604'ten sonra James'in Canterbury Başpiskoposu John Bancroft, kapsamlı piskoposluk doktrini *jure divino*'yu benimseyip destekliyordu, yani kilise yönetiminin, Whitgift ile seleflerinin savunduğu üzere, elverişli bir kilise idaresi biçimi olmakla kalmadığı, Tanrı'nın, bu yönetimi, yegâne doğru kilise yönetim şekli olarak kurumlaştırdığı düşüncesine arka çıkıyordu. O andan itibaren Püritenler, ki çoğunluğu her halükârda (eski tür) piskoposluk konusunda ılımlı ve destekleyiciydi, şikayetlerinin merkezine kilise yönetim şeklini oturtmamaya özen gösterdi; bunun yerine ibadetten ve laik kesimin tutumundan yakındılar. Çoğu

Püriten vaizin gözünde, vaaz kürsüsünün elde tutulması en yüksek ayrıcalıktı ve vaaz vermeyi sürdürmek için kendilerinden istendiği ölçüde hiyerarşinin harici taleplerine boyun eğdiler. Eleştirileri devam ediyordu, ama şimdilik daha sessiz, müsamaha gören bir tını tutturmışlardı.

Püriten eleştirmenler ile konformist yetkililerin aynı ulusal teşekkülde yan yana var olmasını mümkün kılan şey kısmen, teolojide buldukları ortak zemindi. İki taraf da Kalvinci bir kader anlayışını savunuyordu. Nowell'in onaylı ilmihalinin büyük kısmı aslında doğrudan Calvin'in ilmihalinden alınmıştı ve Oxford Üniversitesi'nin 1579 kanunları, hem Bullinger ile Jewel'in eserlerinin izinden giden Heidelberg teologlarının-kinin yanı sıra o ilmihalleri, ayrıca Calvin'in *Hristiyan Dininin Esasları* kitabını, teoloji eğitiminin zemini olarak belirledi. 1600'e gelindiğinde, Calvin'in eserlerinin doksan edisyonu İngilizceye çevrilmişti.¹⁶ Kalvinci doktrin 1590'larda Cambridge Üniversitesi'nin iki üyesi William Barret ile Peter Baro tarafından sorgulandığında, Püritenler de piskoposlar da bu ikisinin özgür iradeyi ve ilahi lütfâ direnmeyi savunan savlarını ayıplama furçasına memnuniyetle katıldı. Başpiskopos Whitgift, Cambridge sorununa verilen resmî karşılıkta, Din Maddelerinin (Cambridge Püritenleri bunlardan bariz memnundu) içerdiğinden daha titiz bir kader doktrinini tanımlamak için 1595 Lambeth Maddeleri uyarınca hareket etti. Bunlar, ilave doktrin düzeltmesine kraliçenin itirazları sayesinde Otuz Dokuz Maddeye alınmadı. Lambeth belgesi, Cambridge'li teolog William Perkins'in (kendi neslinin bir nevi Protestan gurusuydu), yaygınlıkla okunan *Foundation of Christian Religion* (1590) isimli kitabında ortaya koyduğu, esasen Bézeci görüşü yankılıyordu. Bu eserdeki Selâmet ve Lanetlenme tablosunun açıkça ortaya koyduğu üzere (bkz. Resim 21.1), kişi beyaz yoldan mı gidecek yoksa lanetli siyah yola mı sapacak, insan iradesinin bunda hiç rolü yoktur. Her yaşamın sonunu yalnızca Tanrı'nın iradesi kendi şansı uğruna belirler. Daha ziyade Hollandalı teolog Jacobus Arminius'la ilişkilendirilen karşıt görüşü savunanlar, müteakip otuz yılda piskoposlar ve üniversite yetkililerince terbiye edilecek, eserleri de piskoposluk sansürünü geçemeyip yayımlanmayacaktı.

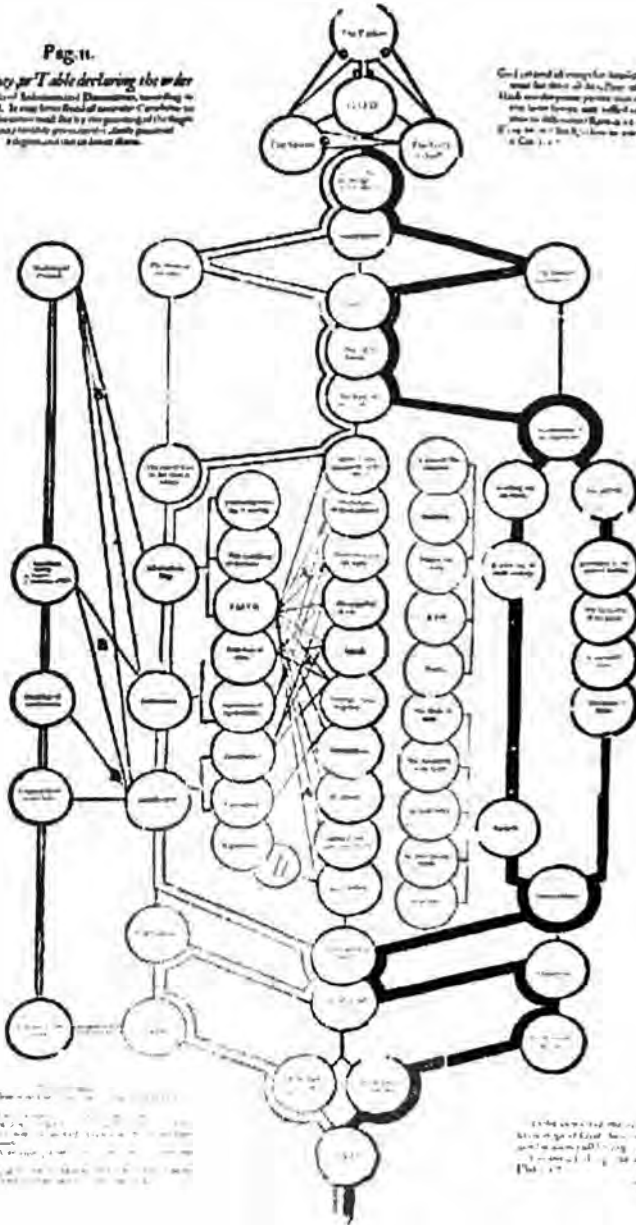
Teoloji alanındaki bu fikir birliğine rağmen, kiliseyi meydana getiren müminleri dönüştürerek kilisede ilave reform yapmaya dönük Püriten şevki, iki grubun Kalvinciliği arasında ince bir ayrım yarattı. Konformistlerin ortak inanç Kalvinciliği, tek tek müminlerin vicdanı için geçerli, imanlılar tarafından "deneysel" bir Kalvinci çeşide genişletildi. Kader doktrinini kendi yaşamlarına uygulamaya çalışan müminlerin önündeki

¹⁶ R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford, 1979), s. 52-3.

Page 11.

*Self-judgment Table declaring the order
of the rational Reformation, according to
Calvinism. It was first found at Geneva, & is
now in the possession of the Library
of the University of Cambridge, & is
a diagrammatic representation of the
Reformation of the Church of Geneva.*

God created all things for himself, and he created
man for himself, and he created man for himself.
Man created himself for himself, and he created
himself for himself, and he created himself for himself.
If you are not a Christian, you are not a Christian.
If you are not a Christian, you are not a Christian.



Resim 21.1 William Perkins'in *Foundation of Christian Religion* (1590) kitabından Sela-
met ve Lanetlenme Tablosu. Tablo, endişeli müminlerin karşısına, günahkâra geçici iman
olasılığını koyar. "Çaresizlik," seçilmişlerin başına bela kesilebilir. İkinci nesil Kalvinci-
liğin titizliğinin, kitle cemaati düzeyinde tatsız bulunması şaşırtıcı değildir. (Londra,
British Library)

zorluk, sonsuz yaşam için mi seçildiler yoksa cehennem alevleriyle mi lanetlendiler, onu belirlemektir. Calvin'in izinden giden Püritenler, ruhun kurtuluşu teminatına, seçilmiş kişilerin ulaşacağını vaaz ediyordu; ama seçilmiş olmanın nişanlarını toplamak, cemaat üyeleri için de rahipler için de ıstıraplı bir görevdi. Püritenler, ruhlarını kurcaladıkları günlüklerinin gösterdiği üzere, kendi ruhani sıcaklıklarını sürekli ölçüyordu; günahattan duydukları kederin derinliğini, vaazlar ve kutsal kitap için duydukları coşkunun derecesini, minnet borcu olarak hayır işleri icra etmeye bağlılıklarının seviyesini sınıyorlardı. Perkins'in grafiğinde lanetliler için "geçici iman" devreye girmesi, onları korkunç bir olasılıkla karşı karşıya getiriyordu. Bu olasılığı elemek için hayatlarının büyük kısmını duaya, oruca, nefis terbiyesine, tövbeye, Kitabı Mukaddes okumaya, vaaz sureti çıkarmaya adanmışlardı. İmanlı olmak hiç kolay iş değildi.

Fakat Püritenlerin hedeflediği Reformasyon, bireysel din değiştirmenin bu kesintisiz süreciyle sınırlı değildi. Bütün topluma uzanıyordu. İmanlıların İngiltere için istediği şey, Reformasyona dair dört olası tanımımızın sonuncusuydu. Onların gözünde resmî Düzenleme, halkın papa karşıtlığı, hatta Protestan doktrinin yaygınlaşması, hakiki Reformasyon yolunun ancak bir kısmıydı. Bunlar, asıl din için sahneyi hazırlıyordu, ama dine ulaşmak için yeterli değillerdi. İmanlıların anlayışına göre, Reformasyon en temelde, yeni değerlerin içselleştirilmesini içeriyordu; görüntüde itaat yeterli değildi ve düzgün bir Protestan vaazının hiçbir denetçisi, bunu göz ardı edemezdi. Kilise, aldırışsız ya da hasmane kitlenin ortasında yer alan "hakiki öğretmenlerin gizli çoğulluğu" olabilirdi, ama bu çoğulluk, evanjelizmi getirmeye azimliydi ve vaaz ettikleri mesaj, kitleleri etkilemek zorundaydı. Etkilediği yadsınamaz: Essex vaizi Richard Blackerby, cemaat üyelerinin arasında imanlı olmayanların "zaman zaman vaaz sırasında öfkeyle, şiddetle ayağa dikildiğini" görünü. Az rastlanmayan bir tepkiydi bu. Gerçi bunların, "vicdanları yaralı" kişiler olduğunu fark etmiş. Nihayetinde ya dine dönüyorlarmış ya da Tanrı'nın gazabı onları bulup harap ediyor, çoğunlukla ani ve ürkütücü bir şekilde ölüyorlarmış. İmanlı olmayan kişilerle ilgili bu tür ilahi hükümlere dair dehşet hikâyelerinin satılması, Protestan değerlerine uygun hale getirilmiş ve o değerleri çiğneyenleri mahşerin beklediğine ikna olmuş bir kültüre işarettir. Dolayısıyla kovuşturmalardan yakınan rahipler, din değiştirttikleri kişilerle övünabiliyordu. Blackbery'nin biyografisini kaleme alan Samuel Clarke, "pek çok dinsizin," Blackbery'nin vaaz ettiği "kelamın gücüyle doğru yola girdiğini" anlatır, şunu da ekler: "Bir araya gelmek, dans etmek, gençlik oyunları, günahlarla, beyhude işlerle gülüp eğlenmek için vakit ayırmaya alışkın genç insanların bir derneği ya da kulüb-

bü, onun vaazları sayesinde tamamen ya da hemen hemen tamamen dine döndü; lütufkâr Hristiyanlara eşlik ettiler, öğleden sonraları dualara katıldılar, günahla ve ahmaklıkla alakaları kalmadı." Bizzat Clarke, "pek çok kişinin dine dönmesine aracı olmuştu;" onun vaazları, on ila on bir kilometre mesafeden dinleyici çekiyordu: "gençler, yaşlılar, erkekler, kadınlar, yağmurlu günde, açık havada, yazın, kışın, büyük zahmetle ve emekle, [iki Pazar] vaazı arası zamanı terennümle geçiriyor, Mezmurlardan şarkı söylüyor, imanlıların konferansına katılıyordu." Clarke, "Şabat günlerinde akşamları vaazları tekrarlamak, bu tür görevleri yerine getirmek amacıyla toplantılar düzenleyen bir dolu epey genç erkeğin ve kadının" dine dönmesinin ardından, eskiden "Ayyaş Alcaster denen kasabanın artık bütün ülkede din için örnek alınacak seçkin bir yer" olduğunu bildiriyordu.¹⁷ 1613'te Dorchester'ı âdeta harabeye çevirmiş bir yangının ertesinde John White'ın vaazı keza o günahkâr şehri, "Tepe Üzerindeki Şehir" kıldı. Bu, Dorset imanlılarının zaferiydi, ayrıca Reformasyonun kültürel devrimi hayata geçirine gücünün ispatıydı.¹⁸

Elbette her dans derneği, dua topluluğuna dönüşüyor değildi. Dorchester Püritenlerinin bir sonraki nesli, çocuklarının "beyhudeliklerine" bakıp umudunu kaybedecekti. Daha katı Şabat örfü isteyen Thomas Young gibi Püriten teologlar, imanlılık örneği kadar hatalı davranışa dair de pek çok örnek buluyordu. İkisini dengelediği kapak sayfasındaki resim bunun emaresidir (bkz. Resim 21.2). Fakat Reformasyon, on yedinci yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde doğru davranış için yeni standart belirlemişti. Bu standardın katılığına sıcak bakmayanlar da bunu kucaklayanlar da standardı açıkça tanıyordu. Ortaçağın birahane müdavimlerinin ve bahar şenliği dansçılarının torunları, şimdi davranışlarının, batıl ve günahkâr komşularından ayrı bir Reform ulusu kurmak için tasarlanmış dini standarda açıkça uymadığının bilincindeydi. Şabat kurallarını ihlal edenler ve "gevşek karaciğerliler," rahiplerinin kendilerine dair nitelemelerinin farkındaydı: kilise için skandal ve Tanrı'nın gazabının sebebi. Eğitimi giderek iyileşen Protestan rahiplerin ve dindar hanelerin nesiller boyunca verdiği samimi vaazlar ve öğrettikleri ilmiyal, en azından bir ideal oluşturma açısından kesinlikle etkide bulundu.

İmanlıların disiplini, ilahi kelam-merkezliydi: vaaz edilen ve okunan Kelam, bireyin doğru davranışının ve topluluk içinde sağlam düzenin belirleyicisiydi. Temelde Protestan olan bu temaya ayak uyduran kültürel Reformasyon, güzel sanatları da etkiledi. Foxe'un kitabındaki imgelerin ve Protestanların erken dönem Reform konulu dinî tiyatro oyunu çaba-

¹⁷ Samuel Clarke, *Lives of Eminent Divines* (Londra, 1683), s. 59-60, 4-5.

¹⁸ David Underdown, *Fire from Heaven* (New Haven, 1992).



Resim 21.2 Thomas Young, *Treatise on Sabbath Observance*, 1639. Thomas Young'ın Şabat örfleriyle ilgili risalesinin kapak sayfası, ahlaksızın havailiğini, Püriten dindarlık örüntüsüyle kıyashyor. Dindarlar, hayırlı işlere, seçilmiş olmanın olası emaresi gözüyle bakıyordu; Tanrı'nın bütün topluluğu lanetlemesine meydan vermemek için genel toplumun "görgüsünü ıslah etme" peşine düşüyorlardı. (Londra, British Library)

larının başarısına rağmen, Protestan İncili'ni yaymak için kelamın okunmasından ya da vaaz edilmesinden başka mecraların kullanılması Elizabeth döneminin ortasında İngiltere'de yok olmaya yüz tuttu. Dinî tiyatro oyunları, on altıncı yüzyılın ortasında John Bale'in gayretlerinin ardından fiilen sona erdi ve Foxe'un gibi bol resimli dinî tarih ve doktrin eserleri Young'ın gibi birkaç didaktik kapak sayfası hariç sırf yazılı hale döndü. Dinî balatlar, yerini Mezmura bıraktı; katı bir biçimde kutsal kitaba dayalı mezmurlar, yeni ibadetin müzik icaplarını yerine getirecekti.

Halk şenlikleri aynı kulvarı izliyordu. Kimi geleneksel kutlamalar devam etse de, bunlar genelde Bahar Bayramı gibi seküler şenliklerdi. Eski aziz yortuları ve Corpus Christi Yortusu gibi dinî kutlamalar, yeni Dua Kitabının içerdiği mevsimler dışında yavaş yavaş sönüp gitti; İspanyol Armadasının mağlubiyetiyle ya da Barut Komplosuyla ya da kraliyetin taç giydiği günlerle ilişkili kutlamalar gibi siyasi kutlamalar bunun yerini aldı. Konformistler bu kampanyada Püritenler kadar suç ortağıydı, ama Püritenler, kuzey komşularının benimsediğine benzer daha yalın bir dinî takvim için bastırıyordu. Gerçi 1640'ların siyasi kargaşa ortamında ancak Noel'i feshetmeyi başardılar.

Laudçuluğun Yükselişi

İmanlıların, İngiltere'yi, Reform sofuluğunun taleplerinden ötürü temelde bölünmüş olarak görme eğilimi nihayetinde ulusal kilise içinde şiddetli bir gerilim yarattı. Onların gözünde Foxe'un eski papacı ve Protestan antitezi, İngiliz Protestanların, "yetinmeci" konformistlere ve haki-ki icracılara bölünmesine dönüştü. Püriten eleştirileri ve konformistlerin bu eleştirileri bastırması sonsuza dek yan yana var olamazdı. Taraflardan birinin üstün gelip dengeyi bozması kaçınılmazdı, böylece kilisenin, aslında ülkenin birliği sona erecekti.

Barış içinde yan yana var olmanın ve karşılıklı ödünlerin sonu, I. Charles'ın 1625'te tahta çıkıp karşı Kalvinci bir grup ruhbanı teoloji alanında, merasimcileri de ibadet meselelerinde terfi ettirmesinden sonra geldi. 1620'lerden itibaren Durham Piskoposu Richard Neile'le ve Londra Piskoposu William Laud'la (daha sonra sırasıyla York ve Cantenbury Başpiskoposları oldular) ilişkili olan bu gruba dahil piskoposlar, imanlılara karşı kampanya başlattı. Bunun üzerine pek çok kişi Holland'a ya da New England'a göçerken, kimileri siyasi, nihayetinde de askeri eyleme başvurdu. Ayrıca kurulu kilisenin âdetlerine uymayı muhakeme etme zeminini de değiştirdiler; özellikle Elizabeth dönemi Düzenlemesinden beri kullanılmamış litürjik uygulamalardaki merasimleri ve fizikî düzenlemeleri

yeniden getirdiler (örneğin İsa'nın adı geçince baş eğmek, kilisenin doğu ucunda seykar sofranın yerine bir altar koymak, altarları parmaklıkla çevirmek, kilise süslerini çarmıhlarla ve bol miktarda mumla zenginleştirmek), ayrıca bu uygulamaları öç duygusuyla yürürlüğe sokmak için kilise mahkemelerinden faydalandılar. İbadette Kelamdan ziyade sakramentleri ve Reformun yalınlığı karşısında Laud'un tabiriyle "kutsalın güzelliğini" vurgulayarak Protestan eğilimlerini tersine çevirdiler. Elizabeth dönemindeki keramette bulunma uygulamasının mirasçısı olan "derleme seminerleri" ezip bastırdılar. Matthew Wren gibi Laudçu piskoposlar, yeni düzenlemeleri reddeden rahiplere bilhassa acımasızca zulmetti, imanlı vazirlerin ülkeden kaçışını tırmandırdı. Halk davranışının terbiyesine gelince, 1633'te, 1618 tarihli *Book of Sports*'un yeniden basılmasını sağladılar. Bu kitap, Pazar eğlencelerine özellikle izin vererek Püriten Şabatçılığını gerilettiler. Ayrıca, buyurulduğu üzere cemaatlerine *Book of Sports*'u okumayı reddeden rahipleri, Jakoben seleflerinden daha faal zulmettiler.

Aynı teolog grupların savunduğu Arminusçu teoloji, kaderin, öngörülen imanı temel aldığını belirtiyordu: insan iradesi bütünüyle günaha mahkûm değildir, ilahi lütfâ direnç gösterilebilir, hatta seçilmişler de Tanrı'nın gözünden düşebilir. I. James'in saltanatının geç evresinde ve oğlunun saltanatı sırasında bir kez daha kaderle ilgili vaazları yasaklayan kraliyet talimatları yürürlüğe sokuldu, Arminisçu yazıların üzerinden sansür kaldırıldı, Kalvinci eserlerin yayımlanması zorlaştırıldı.

Son olarak, Laudçular (Arminusçu merasimciler için kısaltına kullanmak gerekirse), *jure divino* piskoposluk yönetimini belirsiz olmayan bir bağlamda savunuyor ve pek çoğu, Elizabeth döneminin tutucu görüşlerinin aksine, Roma Piskoposunun Deccal olmadığını kabul ediyordu, ama hakiki kilisenin meşru bir piskoposunun düpedüz yanılğıya düştüğünü söylüyorlardı. Kralın, Katolik Fransız Henrietta Maria'yla evlenmesinden ve saray ahalisinin Katolik üyelerine hoşgörü göstermesinden ötürü, Püritenlerin 1630'larda, papalığın İngiltere'de gücüne tekrar kavuşacağına kanaat getirmesi şaşkırtıcı değildi.

İmanlılar, 1620'lerde İngiltere'de Reformasyonun bırakın yaygınlaşmasını sürdürülmesine dönük bu yeni tehdide yükselen bir şikayet edebiyatıyla ve parlamento eylemleriyle karşılık verdi. İki kamaranın üyeleri, hem Lordlar hem Avam Kamarası, krala, Arminusçuluğu ve papalığı bastırması için dilekçe sundu, ama nafiye. Charles'ın nazarında kilise merasimciliği, monarşiye dair olumlu kanaatini destekleyen kraliyet merasimi ve töreni için faydalı bir payandaydı. Ayrıca selefleri Elizabeth ve James gibi, başında olduğu kilisenin eleştirilerinden ve muhalefetinden tiksiniyordu. Fakat seleflerinin aksine siyasi muhakemesi kıttı. Parlamentonun

taleplerine yanaşmaktan ziyade (bu talepler, dinî olduğu kadar mali ve hukukiydi), 1629'dan sonra parlamentodan tamamen kurtulmayı seçti. Şahsi Yönetiminin sonraki on bir yılında, Laudçulara, imanlılara zulmetmeleri için serbest bir damar açtı, hatta 1637'de kötü niyetli bir girişimle bunların kampanyasının kapsamını genişletti, kuzey İskoçya topraklarında litürjiyi de piskoposluk yönetimini de dayattı. Bu, ölümcül bir siyasi hata olacaktı. İskoçların askerî karşılığı (İngiltere'nin istila edilmesi), Charles'ı 1640'da ordu kurmak için para bulmak amacıyla parlamentoyu toplanmaya itti. Toplanan parlamento, on yılı aşkın sürede hem dinî hem siyasi şikayetlerini özenle geliştirmişti. Derhal tazminat talep ettiler. Kral reddedince 1642'de iç savaş çıktı.

Savaş ve buna yol açan nedenlerin harmanı, karmaşık bir tarih sorudur, geniş ve daha da karmaşık bir tarihyazımına can vermiştir. Ne var ki İngiltere'nin geç dönem Reformasyonu hakkında ortaya konması gereken hususlar için burada ayrıntılarına girmeye lüzum yok. Kraliyetçilere karşı Parlamento adına savaşan imanlıların gözünde, 1640'ların ihtilafı, İngiltere'nin uzun süredir beklenen hakiki Reformasyonu için verilen bir savaştı. Nihayet yarı yola kadar ulaşmış Düzenlemenin ötesine geçip Charles nizamının geriye gidişini terse çevirme, ilk Reformcuların niyet ettiği hedefe ulaşma fırsatıydı, yani İngiltere Kilisesinin biçimciliği içine uzun süredir yuvalanmış olan Roma Deccalini mağlup etmek. Muntazaman parlamento'ya hitap etmek üzere çağrılan vaizler, meclis üyelerini harekete geçirmek için mahşer günü imgelerinden yararlanıyordu. 1640'tan 1653'e dek toplanan Uzun Parlamento, giderek radikalleşen Protestan yasaları çıkardı. 1643'ten itibaren, kısmen presbiteryen İskoçlardan alınan askerî yardımın bedeli olarak, İngiltere için tamamen presbiteryen bir sistem yasalaştırdılar. Nihayet Ortak Dua Kitabının kullanılmasını yasakladılar, kilise üyesi ve laik mütevellilerden meydana gelen Cenevre tipi kilise disiplini kurumlaştırdılar. 1645'te piskoposluk yönetimini feshetmenin çok ötesine geçip Başpiskopos Laud'u, vatana ihanetten ve dinî öğreti düşmanlığından idam ettiler. Aslında bu, bir din savaşıydı.

Savaş nihayet kazanıldığında (1648), kral idam edildi (1649). Avam Kamarası'nın Püriten üyesi ve ordunun başkomutanı Oliver Cromwell'in başkanlık ettiği yeni İngiltere Cumhuriyeti, imanlıların, gecikmiş Reformasyonu nakşedebilecekleri boş bir sayfa'ydı. Maalesef, gönülleri ve kültürü hedefleyen dördüncü ve en zorlu Reformasyona sadakatleri her zamanki kadar güçlü olsa da, bunu fiiliyatta nasıl uygulayacaklarına dair bilgilerinin kıt olduğu, işe yarar bir gündem oluşturacak derecede birleşmiş olmadıkları görüldü. Halkın kesinlikle rağbet etmediği anlaşılan presbiteryenliğin yerini, fevkalade hoşgörülü devlet kilisesi aldı. Bu kilise, cemaatçiliği, presbiteryen-

liği, hatta Baptist ve binyılcı grupların bir yelpazesini kapsıyordu. Rahiplik adayları, “yargıçlar” komitesince incelenecekti ve yerleşik ruhban, olağanüstü çeşitlilik içeren kilise içinde asgari Protestan tutuculuğunu korumakla yükümlü “ihraççılar” komitelerinin şartlarını asgari oranda karşılamak zorundaydı. Ardından devlet ve kilise, disiplinli toplumsal düzenin inşasına koyuldu. 1650'lere gelindiğinde Püriten üyeler kadar köktenci hizipçiler de içeren Parlamento, dinî bayramların sonuncusunu lağvetti, sahne oyunlarını yasakladı, dine küfür ve zina için ölüm cezasını yasalaştırdı.

Püritenlerin bir süreliğine egemen olduğu kimi bölgelerde, bu programın büyük kısmı rağbet gördü. İmanlı Richard Baxter'ın, vaazlarında dinleyiciyi tutmak için Kidderminster'deki cemaat kilisesinde beş galeri inşa etmek zorunda kaldığı bildirilmiştir. Fakat Baxter örneği ve Samuel Clarke'ın *Lives of Eminent Divines* kitabında derlediği örnekler, sıradışı oldukları için yorum almış gibi görünüyor. Nüfusun çok daha büyük bir kısmı, vaazlara üşüşmekten ziyade “mutlu İngiltere'ye” dönüş özlemi çekiyordu. “Gönül dininin” talepleri, çoğu insanın karşılayamayacağı ölçekteydi ve ne karizmatik vaazlar ne de katı kanunlar tiyatro oyunları ve dansla, Noelle ve bahar şenlikleriyle rekabet edebiliyordu. Ayrıca savaş sırasında ve saltanatlar arası döneminde gizli “Anglikan” din toplantıları için kullanılmış Dua Kitabının gördüğü rağbeti konu eden yakın tarihli bir araştırma önemli bir hususa değinir, İngiliz litürjisinin şimdiden birkaç nesildir sıkıntısız bir gelenek haline geldiğini ortaya koyar. Bunun diline aşına ve dinî takvim örflerine, ergenliğe geçiş törenlerine bağımlı insanlar artık kitaba kolaylıkla boyun eğmiyordu. Birçok insan, köktenci, hatta bazen tuhaf dinî hiziplerin çoğalması karşısında sınıyor, yeni düzenin, düzensizliğe mahal vermesinden ürküyordu. Quaker'lar ve ahlak kuralı karşıtı Ranter'lar gibi gruplar, toplumsal cinsiyet dahil toplumsal düzeni alt üst etme tehdidi taşıyordu, ayrıca militan Beşinci Monarşistler, İsa'nın dünyaya dönüp binyıllık krallığını kurması önündeki tüm engellerin şiddete başvurularak ortadan kaldırılması çağrısı yapıyordu. Cromwellci rejimin siyasi, mali sorunlarıyla ve babasının 1658'deki ölümünün ardından Cromwell'in oğlunun görevi sürdürememesiyle birlikte, bu etkenler, hükümete verilen desteği öyle baltaladı ki 1660'ta kral, İngiltere'ye dönmeye davet edildi. Müteakip Restorasyon sürecinde piskoposluk yönetimi ile litürjiye de dönüldü. II. Charles, düzeni yıkmaya pahasına gayretli gönül dinine Elizabeth'ten, James'ten ya da I. Charles'tan daha meyilli değildi. 1662'ye gelindiğinde 2000'i aşkın imanlı rahip, vaaz kürsülerinden ihraç edildi, gönülsüz bir hizipçiliğe itildiler. Son Reformasyon deneyinin, feci bir başarısızlık olduğu anlaşıldı.

Sonuç

Peki, İngiliz Reformasyonu'yla ilgili "hızlı ve kolay başarı" hükmünü düzeltmemiz gerekiyor mu? Kesinlikle hayır. Siyasi bağlamda, ülke için temelde Protestan bir kimlik elde etmesi, yadsınamaz bir başarıdır. Elizabeth çağının ortasından itibaren İngiltere, kendini, papalık ile zorbalığı ve askerî tehdidi birleştiren bir "öteki" karşısında tanımladı. Katolikler hayatta kaldı, ama tabanları cılızdı, özellikle 1588 ve 1605 "tedbirlerinden" sonra. Kültürel bağlamda, imgelere ve duyulara dayalı dili tek Kelama dönüştürme işinde de Reformasyon başarı sağlamış gibi görünüyor. Nihayetinde, merasimleri ve tasvirleri diriltmeye dönük Laudcu çabalar, başpiskoposun (aslında kralın) düşüşünün sebeplerinden biriydi. Genel kültürel bağlamda, dinî bayram toplumunu Şabat disiplinine ve gündelik dindarlık içeren topluma dönüştürmede Reformasyonun başarısı daha sınırlı sayılmalıdır. Thomas Young'ın, uçarı, neşeli bir kültür yerine Kitabı Mukaddes okuma disiplininin, duanın, vaaza katılımının hükmettiği bir kültür geçirme kampanyası, süregiden bir kampanya olacaktı. Son olarak, ruhani bağlamda Protestanlık (Reformcular için en önemli bağlam), "fanileri" "azizlere" dönüştürmede beklendiğinden daha başarılı olmadı. Nihayetinde gönül dinini aşlayan Reformasyonun yaptığı işler hakkında birey seviyesinde karar verilmelidir. Katı bir tanımlamayla, sahici Protestanlık alt-kültürü kesinlikle uzun Reformasyon sürecinden doğdu ve toplumun genelini, kutsal kitaba dayalı dinin icaplarını, Kelamın ve sakramentin temelde Protestan üst-yapısı bağlamında ele almaya teşvik edecekti. Fakat 1650'lerde imanlı yönetimin çuvallamasının ardından, İngiltere'de başka yerlerde de fanatikler alt-kültüre mahkûm kaldı. Din değiştirme dili artık ulusal gündemi belirlemeyecekti. Fakat sonuçta Reformasyonu, en katı taleplerin başarısı üzerinden tanımlamak muhtemelen hakça değildir. Bizzat imanlıların bize hatırlattığı üzere, seçilmişler daima minik bir kalıntıydı, üstelik bir yanda "zalim ve adı çıkmış şeytani ciğerliler... ve bir dolu günahkâr," öte yanda ise görünür kilise içinde "ikiyüzlüler, nefesine yenik düşen Protestanlar, kibirli öğretmenler, dinden dönenler, retçiler, şuursuz Hristiyanlar" tarafından kuşatılmışlardı. Dolayısıyla Arthur Dent'in *Sıradan İnsanın Cennete Uzanan Yolu*, herkesin seçtiği bir yol değildi.¹⁹ Reformasyonun, İngiltere'nin dönüşümüne pusula olamayışı makuldür, fakat İngiliz halkının tarihini ve kültürünü çarpıcı bir biçimde şekillendirmiştir.

¹⁹ Dent'in son derece rağbet gören eseri 1601'de Londra'da yayımlandı; alıntı s. 285-286.

İlave Okuma Listesi

Diarmaid MacCulloch'un *Later Reformation in England* (Londra, 1990) kitabı, Elizabeth dönemi Reformasyonunun en iyi tek ciltlik incelemesidir, fakat şu eserle takviye edilmelidir: Patrick Collinson, *Religion of Protestants* (Oxford, 1983); hikâyeyi 1625'e dek getiriyor. Nicholas Tyacke (ed.), *England's Long Reformation, 1500-1800* (Londra, 1998), bunlar arasında en uzunudur. Christopher Haigh, *The English Reformation Revised* (Cambridge, 1987); onun *English Reformations* (Oxford, 1993) kitabının son kısımları, ayrıca Eamon Duffy'nin *Stripping of the Altars* (New Haven, 1992) kitabı, Protestanlığın hoş karşılanmaktan ziyade dirençle karşılaştığına kani tarihçilerin bakış açısını sunuyor, gerçi ikisinin de odağı, Elizabeth dönemi öncesidir. Bunun panzehiri: Margaret Spufford (ed.), *The World of Rural Dissenters, 1520-1725* (Cambridge, 1995); Lollardçı öncüllerden Restorasyon dönemi Quaker tarikatına kadar kırsalda halkın Protestanlığının izini sürüyor. Kilise cemaati dini, şu kitapların konusudur: Katherine French (ed.), *The Parish in English Life, 1400-1600* (Manchester, 1997), ve Susan Wright (ed.), *Parish, Church and People* (Londra, 1988). Galler için bkz. G. Williams, *Recovery, Reorientation and Reformation in Wales c. 1415-1642* (Oxford, 1987).

Geç dönem Reformasyonu kültürel bir değişim olarak yorumlama, Collinson'ın *Birthpangs of Protestant England* (Basingstoke, 1988) kitabıyla başlıyor. Bayramlar üzerine önemli çalışmalar arasında şunlar var: Ronald Hutton, *The Rise and Fall of Merry England* (Oxford, 1994), ve David Cressy, *Bonfires and Bells* (Londra, 1989) ve *Birth, Marriage and Death* (Oxford, 1997). Halka hitap eden matbaa için bkz. Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991), ve Margaret Spufford, *Small Books and Pleasant Histories* (Cambridge, 1982). Foxe'un *Acts and Monuments* eseriyle ilgili yeni çalışmalar şurada derlenmiştir: David Loades (ed.), *John Foxe and the English Reformation* (Aldershot, 1997), ama şu kitap hâlâ klasik bir çalışmadır: William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (Londra, 1963). Kültürel Reformasyonu başka yönleriyle inceleyen eserler: Margaret Aston, *England's Iconoclasts* (Oxford, 1988) ve *Faith and Fire* (Londra, 1993), ve Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra, 1971). On yedinci yüzyılın dini bölünmesi üzerine kültürel bir bakış açısı sunan çalışma: David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion* (Oxford, 1985), aynı zamanda John Morrill'in yanıtı, "The Ecology of Allegiance," şu kitabında: *Nature of the English Revolution* (Londra, 1993). Bu kitabın birinci kısmı, İç Savaşı, Din Savaşlarının sonuncusu olarak değerlendiriyor.

Norman Jones, *Faith by Statute* (Londra, 1982), Düzenlemenin siyasi yönlerini ele alıyor. Kilise mahkemeleri konusunda bkz. Ralph Houlbrooke, *Church Courts and the People during the English Reformation 1520-1570* (Oxford, 1979); R. A. Marchant, *The Church under the Law* (Cambridge, 1969), ve Martin Ingram, *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1642* (Cambridge, 1987). Marjorie McIntosh, *Controlling Misbehaviour in England, 1370-1600* (Cambridge, 1998), bütün geç ortaçağda mahkeme etkinliklerinde devamlılık görür.

Katoliklerin direnişini ve itaatini şu eser ele alıyor: John Bossy, *The English Catholic Community* (Londra, 1975); Adrian Morey, *The Catholic Subjects of Elizabeth I* (Totowa, 1978); A. Dures, *English Catholicism, 1558-1642* (Londra, 1983), ve J. H. Aveling, *The Handle and the Axe* (Londra, 1976). Köktenci Protestan cephe hakkında bkz. M.R. Watts, *The Dissenters* (Oxford, 1978); B. R. White, *The English Separatist Tradition* (Oxford, 1971), ve J. F. McGregor ve Barry Reay (ed.), *Radical Religion in the English Revolution* (Oxford, 1984).

Şu çalışmalar teolojik bir odak sunuyor: Peter Lake, "Calvinism and the English Church, 1570-1635," *Past and Present* 114 (1987), s. 32-76; R.T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford, 1979); C. M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford* (Oxford, 1983), ve Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists* (Oxford, 1987). Kalvinci karşıtı uygulamalar için bkz. Julian Davies, *The Caroline Captivity of the Church* (Oxford, 1992). Kalvinci fikir birliği şu eserde sorgulanıyor: Peter White, *Predestination, Policy and Polemic* (Cambridge, 1992).

Elizabeth dönemi Püritenleri hakkında en iyi başlangıçlar, Colinson'ın klasik çalışması *Elizabethan Puritan Movement* (Londra, 1967), ki *Godly People* (Londra, 1983) kitabındaki denemelerle takviye edilir, ve Peter Lake'in *Moderate Puritans and the Elizabethan Church* (Cambridge, 1983) ve *Anglicans and Puritans?* (Londra, 1988) kitaplarıdır. Stuart dönemi Püritenleri hakkında yakın tarihli çalışmalar arasında şunlar var: Tom Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England* (Cambridge, 1997); C. Durston ve J. Eales (ed.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700* (New York, 1996); Paul Seaver, *Wallington's World* (Stanford, 1985), ve Jeremy Goring, *Godly Exercises or the Devil's Dance?* (Londra, 1983). Başka tarihçiler, İngiliz kilisesinde fikir birliğini vurgular: örneğin Kenneth Parker, *The English Sabbath* (Cambridge, 1987). Kenneth Fincham (ed.), *The Early Stuart Church* (Londra, 1993) kitabındaki denemeler, iki tarihyazımı tarafını da temsil eder.

Reformasyon sonrası ruhbanın statüsü şurada ele alınıyor: Rosemary O'Day, *The English Clergy* (Leicester, 1979); O'Day ve F. Heal (ed.), *Conti-*

nuity and Change (Leicester, 1976); *Heal, Of Prelates and Princes* (Cambridge, 1980), ve Fincham, *Prelate as Pastor* (Oxford, 1990).

Dine odaklanan yerel çalışmalar: Peter Clark, *English Provincial Society from the Reformation to the Revolution* (Sussex, 1977); D. MacCulloch, *Suffolk and the Tudors* (Oxford, 1986); R. B. Manning, *Religion and Society in Elizabethan Sussex* (Leicester, 1969); Keith Wrightson ve David Levine, *Poverty and Piety in an English Village* (New York, 1979); Marjorie MacIntosh, *A Community Transformed* (Cambridge, 1991), Protestanlığın etkisini sorguluyor ve Caroline Litzenberger, *The Reformation and the Laity* (Cambridge, 1998). Püriten Devrimiyle ilgili yerel çalışmalar arasında şunlar var: Jacqueline Eales, *Puritans and Roundheads* (Cambridge, 1990); Anne Hughes, *Politics, Society and Civil War in Warwickshire, 1620-1660* (Cambridge, 1987) ve William Hunt, *The Puritan Moment* (Cambridge, MA, 1983).

Yerel araştırmaların bu son grubu, dinle ve iç savaşla ilgili en iyi görüşleri sunuyor, ama ayrıca bkz. J. T. Cliffe, *Puritans in Conflict* (Londra, 1988); Brian Manning, *The English People and the English Revolution* (Londra, 1976) ve şu eserdeki denemeler: Richard Cust ve Anne Hughes (ed.), *Conflict in Early Stuart England* (Londra, 1985). Sonucu hakkında şu denemelere bkz. John Morrill (ed.), *Reactions to the English Civil War* (Basingstoke, 1982), ve Derek Hirst, "The Failure of Godly Rule in the English Republic," *Past and Present* 132 (1991), s. 33-66. Judith Maltby, *Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England* (Cambridge, 1998), ihtilaf yılları sırasında litürjinin gördüğü kesintisiz rağbeti inceliyor. Restorasyon için bkz. Cliffe, *The Puritan Gentry Beseiged, 1650-1700* (Londra, 1993); W. Lamont, *Richard Baxter and the Millennium* (Londra, 1979); John Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689* (New Haven, 1991), ve G. H. Jenkins, *Protestant Dissenters in Wales, 1639-1689* (Cardiff, 1992).

1550'den Sonra Almanya

Bodo Nischan

Martin Luther'in 1546'da, Protestanların Schmalkalden Savaşı'nda aldığı yenilgiden kısa bir süre sonra ölümü, Almanya'nın evanjelikleri arasındaki uzun soluklu kavga döneminin başlangıcını simgeliyordu. Bu ihtilaflar, Luthercilik içinde çözüme kavuşmamış kimi gerilimleri ele verdi; ayrıca o zamana dek Alman diyarında hiçbir dalgalanma doğurmamış Kalvinciliğe, büyük gedikler açma fırsatı tanıdı. Reformasyonun ilk yıllarındaki gibi, dinî gelişmeler, mezhep kiliselerinin ortaya çıkışıyla erken modern dönemin mutlakiyetçi devletinin yükselişinin tesadüf etmesi sayesinde on altıncı yüzyılın ikinci yarısının siyasetiyle yakından bağlantılıydı. Araştırmacılar, birbiriyle ilişkili bu süreçlerin toplumu nasıl dönüştürdüğünü betimlerken "mezhepleşmeden" bahseder. Mezhepleşme, dinî ve siyasi kemikleşmeyi, ayrıca hem Katolikler ile Protestanlar arasında hem de Almanya evanjeliklerinin kendileri arasında ihtilafa yol açan kutuplaşmayı getirdi. Bu sürecin en bariz görüldüğü yer, önce, pek çok eski kullanımın muhafaza edildiği nispeten muhafazakâr Lutherci reformu deneyimleyen, ardından yüzyılın ilerleyen safhalarında "artık papalık pisliği" sayılan şeyin ortadan kaldırılmasını hedeflemiş ikinci Kalvinci Reformasyonu tecrübe eden prensliklerdi. Yönetimlerin kendi işlerini yürütme usulü ve insanların dinlerini icra etme ve yaşama tarzı, bu değişikliklerden muazzam bir şekilde etkilendi.

İhtilafın Tohumları

Daha sonra olup bitenlere ve mezhep meselesinin, gelecek üç nesilde insanların yaşamına nasıl hükmettiğine dair ipucunu (on yedinci yüzyılın ikinci yarısına dek), Schmalkalden Savaşı'nda imparatorluğun zaferine hem Protestanların hem de Katoliklerin verdiği tepkiler yansıtır. V. Karl'ın zaferi, ona yasayı belirleme hakkı tanıdı. Eski kiliseyi yeniden tesis etmek ve Almanya'daki imparatorluk konumunu mümkün mertebe pekiştirmek için askerî üstünlüğünü kullanmaya kararlı V. Karl, Augsburg'da toplanmış Protestan prenslere, dinî uzlaşmayı kabul etmeleri için bastırdı. Halk arasında Augsburg İnterimi olarak bilinen bu formül (çünkü Trento Kon-

sili işini sonuçlandırana dek geçici bir anlaşma olmasına niyet edilmişti), 30 Mayıs 1548'de imparatorluk yasası haline geldi. Ruhbanın evlenmesi ve iki türde komünyon konularında uzlaşma istisnası dışında, *interreligio imperialis*, eski imanın ince bir perdeyle yeniden giydirilmesinden halliceydi. Evanjelik doktrinin özünü, yani Mesih'in çarmıh üzerinde herkes için kendini feda ettiği öğretisini reddediyor, efkaristiya kanonunu tekrar tesis ediyor, missanın bir kendini kurban etme olduğunu öğretiyor, Protestanların daha önce ortadan kaldırdığı kilise kullanımlarını yeniden kuruyor, papazlara da Roma'ya sadık piskoposların otoritesine boyun eğmelerini emrediyordu.

Neredeyse herkes bu formülden anında nefret etti. Habsburg'un çok büyük askerî birliklerinin mevcudiyetinin, Protestanları saklanmaya ittiği kimi güney yörelerinde yürürlüğe sokulmuşsa da, kuzeye pek nüfuz edemedi. Brandenburg'lu II. Joachim istisnası dışında, ki kendi özel vai-zi Johann Agricola belgenin hazırlanmasına yardım etmişti, yeni Elektör Prens Moritz'in de aralarında bulunduğu çoğu evanjelik, Karl'ın talimatını düpedüz görmezden geldi. Moritz kendini bilhassa güç bir durumda bulmuştu. Saksonya-Dresden Dükü sıfatıyla (Albrecht Saksonyası), Schmalkalden Savaşı'nda dindaşları aleyhine imparatorun saflarına katılmıştı ve bunun karşılığında kuzeni Saksonya-Wittenberg'li John Friedrich'in elektör prenslik toprakları ve unvanıyla ödüllendirilmişti. Öngöremediği husus, Karl'ın, İnterim'de reçete edilen dinî değişiklikleri kendi prensliğinde de yürürlüğe sokmasını beklemesiydi. Philipp Melanchthon ve şimdi Moritz'in yetki sahasında bulunan Wittenberg Üniversitesi'ndeki meslektaşları, "Brandenburg elektör prensinin, bu tür imkânsız bir düzenlemeyi kabul etmesine" şaşıyorlardı.¹ Dolayısıyla Moritz, başta olumsuz tepki gösterdi, ama Joachim ile Karl'ın baskısıyla Melanchthon'a, bu formülün, kuzey Almanya'da devreye girecek daha yenilir yutulur bir versiyonunu hazırlaması talimatını verdi. Bu Philippçi taviz (Leipzig İnterimi adıyla anılacaktı), evanjeliklerin sadece imanla aklanmayı muhafaza ettiğini iddia etse de, çoğu Lutherinin gözünde Augsburg formülü kadar meşakkatli olan bir iman ve hayır işleri harmanı arz ediyordu. Melanchthon'un kadim Stoacı *adiaphora* kavramını kullanması, Protestanların daha önce reddettiği "önemsiz" merasimleri kucaklamasını mümkün kıldı. Vaftiz, pekiştirme (vaftiz edilen kişinin kiliseye kabulü ayini), tövbe, kutsal yağ sürme, papazlığa atanma töreni, evlilik ve Rabbin Sofrası, benzer "Hristiyan merasimleri" sıfatıyla aynı kümeye

¹ "Caspar Crucinger and Philipp Melanchthon to Elector Maurice, Wittenberg, 17 June 1548," Johannes Herrmann ve Günther Wartenberg (ed.), *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Maurice von Sachsen* (4 cilt; Berlin, 1900-92) içinde, c. 4, s. 60 vd.

alındı; Rabbin Sofrası özellikle sakrament etiketi alıyor, böylece hepsinin sakrament olduğu izlenimi yaratılıyordu. Leipzig İnterimi, kilisede bağlı toplama dahil Missa ayini kurallarını yeniden tesis ediyor, Protestanların daha önceden tasfiye ettiği aziz günlerini ve perhiz kurallarını geri getiriyor, ayrıca papazlara, disipline ve papalığın atadığı piskoposların otoritesine boyun eğmeyi tembihliyordu.²

Her ne kadar Leipzig formülü, Luthercilerin, evanjelik doktrinin özüne bağlı kalıp daha önce çöpe attıkları önemsiz dinî uygulamaları kucaklamaya izin veren bir uzlaşma olarak duyurulmuşsa da, İnterim, evanjelikler arasında bir dizi sert ihtilafı hızlandırdı. Önde gelen destekçilerinin, iki Protestan elektör prens, Joachim ve Moritz olması şaşırtıcı değildir. İkisi de siyasi menfaatten ziyade hakiki dinî kanaatle harekete geçmişti. Baş teolojik savunucuları, Leipzig İnterimi'nin yaratıcısı Philipp Melancthon ve şehrin kilise müfettişi Johann Pheffinger'di. Pek çoğu Wittenberg öğretim kadrolarında yer alan destekçilerine, "Philippçi" adı veriliyordu. Bunlara karşı çıkanlara, "Hakiki-Lutherçiler" deniyordu (bunun sebebi çoğunlukla, Lutherçiliğin daha hakiki bir biçimini benimsediklerini iddia etmeleriydi). İki taraf da Martin Luther'in vefalı yorumcusu olduklarını ileri sürüyordu, fakat "*adiaphora* ihtilafının" çabucak gösterdiği üzere, dinin dış tezahürleriyle ve prenslerin bunları düzenleme hakkıyla ilgili çok farklı görüşlere sahiplerdi. Philippçiler, İnterim destekçileri, ortaçağ litürji mirasının büyük kısmının elzem olmadığını (*adiaphora* nitelikli olduğunu) söylüyor, bunu belirlemenin, hükümetin yetkisine girdiğini kabul ediyorlardı; muhalifleri Hakiki-Lutherçiler, iki yaklaşımı da reddediyordu.

İnterim aleyhine şiddetle görüş bildiren ilk isimlerden biri Nikolaus Amsdorf'tu. Martin Luther'i şahsen tanıyordu. *Interreligio imperialis*'in derlenmesine yardım etmiş olan Katolik Sakson Julius von Pflug tarafından kovulana dek Saksonya'da Naumburg Piskoposu unvanıyla hizmet etti. Amsdorf Magdeburg'a sığındı. Magdeburg'da toplanan sıkı Lutherçilerin, şehri direnişin önde gelen merkezi haline getirmesinden ötürü, burası "Tanrı'nın kançılaryası" adıyla tanınacaktı. Amsdorf, eski suiistimalleri, özellikle de kendini kurban etme kefesine konan Missa ayinini ve azizlerden yardım umulmasını geri getiriyor gerekçesiyle İnterim'i şiddetle reddetti. Genç Hırvat Matthias Flacius, Amsdorf'un görüşleriyle hemfikir olduğunu dile getirdi. Flacius, Melancthon'un gözetiminde okumuş, eski akıl hocasıyla ters düşene ve 1549'da üniversiteyi terk etmeye mecbur kalana dek Wittenberg'de İbranice öğretmişti. O da

² "Leipziger Interim," a.g.e./de, s. 254-60.

Magdeburg'a kaçtı. Flacius, güya Melanchthon'un yaptığı gibi görünüşte önemsiz, "*adiaphora* nitelikli" meselelerde bile Katoliklere taviz vermek yerine, Protestanların, kendi dinî ve siyasi menfaatlerini savunurken sağlam bir duruş benimsenmesini istedi. "Kışkırtmalar, bir itikat eylemi talep ettiğinde, önemsiz uygulama diye bir şey yoktur" (*in casu confessionis et scandalis nihil est adiaphoron*), değerlendirmesinde bulundu.³ Yine Magdeburg'da yerleşmiş olan Regensburg mültecisi Nikolaus Gallus, "İnterimcilere" itiraz etti, ayrıca Latincenin yanı sıra Almanca da yayımlamasından dolayı herkesin okuyabildiği bir risalede, neden eski merasimlerin *adiaphora* kılığı altında tekrar edilmemesi gerektiğine ilişkin yetmiş sekiz sebebe atıfta bulundu.⁴ Başka kuzey Alman şehirlerinde, özellikle Lübeck'te, Hamburg'da, Lüneburg'da, Brunswick'te benzer itirazlar dile getirildi. Eleştirenler, doktrin ile ibadetin asla ayrılamayacağı suçlamasında bulundu. Formülün destekçileri hemfikir değildi, bunların ayrılabilceğini belirtmekle kalmayıp yönetimlerin, dinin dış tezahürlerini düzenleme hakkını da savundular.

Leipzig İnterimi başka ihtilaflara da yol açtı. Bunlar, Philippçiler ile Hakiki-Lutherciler arasındaki uçurumu daha da genişletti. Formülün, aklanma konusunda muğlak beyanı, *sola fide*'nin etik içerimine Melanchthon'un giderek daha fazla vurgu yapmasıyla birlikte, Reformasyon doktrininin tam göbeğindeki iman yoluyla aklanma görüşüyle ilgili bir dizi sert tartışma için sahneyi hazırladı. Bunlar arasında en ünlüsü, 1551'de kopan "Majorculuk ihtilafıydı." Amsdorf, Wittenberg'li teolog ve Melanchthon'un talebesi Georg Major'u, ruhun kurtuluşu için hayır işlerinin gerekli olduğunu vaaz etmekle suçluyordu. Major, amellerin, faziletli olmasını şart koşmasını vaaz etmese de, bunlara, itaatın nişanı olarak atıfta bulunuyor, bunların yokluğunun, imanın öldüğüne dair kesin işaret olduğunu belirtiyordu; çünkü kötü işlerle kimsenin ruhu kurtulmadığı gibi, hayır işlerinin yokluğunda da kimse kurtulamazdı. Amsdorf'un gözünde bu görüş, Pelagiusçuluğu ve papacıların, amel vasıtasıyla doğruluk anlayışını anımsatıyordu. Başta uzak duran Melanchthon'un kervana katılıp Major'u savunmasıyla, Flacius ile Gallus'un da bu saldırıda Amsdorf'a katılmalarıyla birlikte tartışma hız kazandı.

Günümüzde insanların kulağına belki esrarlı gelen bu teolojik münakaşanın, siyasette muazzam olası sonuçları vardı. Brandenburg'da Frankfurt Üniversitesi'nde Philippçi Abdias Prätorius şunu belirtiyordu: "Ha-

³ Matthias Flacius, *Quod hoc tempore nulla penitus mutatio in religione sit in gratiam impiorum facienda* (Magdeburg, 1549), s. vi.

⁴ *Disputatio de adiaphoribus* ve *Eine Disputation von Mitteldingen* (Magdeburg, 1550).

yır işleri önemsizse, vergiler ödenmese de olur.”⁵ Mantık alanında aşırı uca varan bu muhakeme, ahlak kuralları karşıtlığına yol açar. Bu görüş, ruhun kurtuluşu için imanın tek başına yeterli olmasından dolayı, ahlak kurallarının faydasız olduğunu söyler. Bu husus, neredeyse başlangıcından itibaren Wittenberg Reformasyonunun müritleri arasında ihtilaf konusuydu. Brandenburg'un ahlak kuralları karşıtı genel müfettişi, İnterim'in başlıca destekçilerinden Johann Agricola'nın kanaatine, meselenin 1550'lerde tekrar su yüzüne çıkması şaşırtıcı değildir.

Bu yıllarda sakrament tartışması da tazelendi, çok daha geniş kapsamlı Gizli-Kalvinci ihtilafın hızla parçası haline geldi. Söz konusu ihtilaf, yüzyılın geri kalanında Almanya'nın mezhep tarihi üzerine uzun gölgesini düşürecekti. Hamburg papazı Joachim Westphal, Melanchthon'u, Rabbin Sofrası konusunda Kalvinci bir anlayışı gizliden gizliye benimsemekle suçlayınca, bu tartışmada ilk yayılım ateşi açıldı. Böylece ilk nesil Protestanlar arasında öne çıkan bölünme sebebi olmuş bir meseleyi diriltiyordu.

Melanchthon, ilk tartışmalarda, özellikle Marburg Diyaloğu'nda (1529), hiç sağa sola sapmadan Luther'in yanında saf tuttu. O görüşmelerde, hükümetlerinin daha sıkı siyasi işbirliği arzusundan cesaret bulan İsviçreli ve Alman teologlar, Rabbin Sofrası konusunda fikir birliğine ulaşmayı boş yere denedi. Melanchthon 1530 Augsburg İtikatnamesi'nde bu duruşunu tekrarladı. Aldığı hümanist eğitim, özellikle kilise babalarını incelemiş olması, ayrıca siyasi gelişmeler, Rabbin Sofrası meselesinde daha tinselleştirilmiş bir anlayış benimseme cesaretini giderek artırdı. İtikatnamenin azıcık düzeltilmiş yeni versiyonu *Augustana Variata*'yı yayımladığı 1540 yılına gelindiğinde, düşüncelerinde belirgin bir değişiklik meydana gelmişti. İtikatname, Mesih'in Bedeninin “Rabbin Sofrası”nda olduğunu artık beyan etmiyor, bunun yerine “ekmek ve şarapla birlikte (*cum*),” zorunlu olarak bu unsurlarda değil, kesinlikle Rabbin Sofrası'nın kutlanmasında da olduğunu söylüyordu.⁶

1540'ların ilk yarısındaki dinî görüşmelere Strasbourg heyetinin üyesi sıfatıyla katılmış olan Jean Calvin'in, *variata* versiyonunu kabul etmesi önemlidir. Konferanslar, eski ve yeni kiliseler arası genişleyen derin uçurumu onaramasa da, Marburg Diyaloğu'nun mirasını alt etmeye hevesli olan Calvin, Melanchthon'la arkadaşlık ve yazışma aracılığıyla Luther-cilerle daha yakın bağlar kurmayı destekledi. Calvin'in Melanchthon'a

⁵ Aktaran: Gustav Kawerau, *Johann Agricola von Eisleben* (Berlin, 1881), s. 318.

⁶ Augsburg İtikatnamesi, Madde X; 1530 basımı için bkz. EKD (ed.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen, 1959); 1540 çeşitlemeleri için bkz. *Corpus Reformatorum*, XXVI, 357.

duyduğu saygı, Protestanlığın birleşmesi umutlarını yükseltti. Ne var ki, Calvin'in en öncelikli kaygısı, İsviçre kiliselerinin birleşmesiydi. Bu hedefe nihayet 1549'da Zürih Uzlaşması'nda ulaşıldı. Bu uzlaşma formülünü, Calvin ve Zwingli'nin varisi Heinrich Bullinger, bir dizi yoğun müzakere sonucunda geliştirdi. Almanca ve Fransızca konuşulan İsviçre Protestanlarını birleştiren bu uzlaşma, Zwinglici ve Kalvinci görüşleri bir araya getiriyor, sakramenti, hem bir nişane hem de komüniona katılan müminlere manevi nimetler nakleden bir aygıt olarak tanımlıyordu. İkinci nesil Lutherciler, Calvin'in İsviçre'de kiliseleri birleştirme hamlelerine güvenmiyor, bunları, Luthercilikten uzaklaşıp Zwingliciliğe yönelme hamlesi olarak yorumluyordu.

Uzlaşma 1551'e dek yayımlanmadı. Bunun ortaya çıkışı, Joachim Westphal'ın Calvin doktrinine yönelik güçlü saldırısı için salıneyi hazırladı. Melancthon'un kanaatinin Lutherciler arasında üstün geleceğini ileri süren, Zürih anlaşmasının da onlarla anlaşmanın zeminini teşkil edeceğini uman Cenevreli reformcu, Wittenberg teologlarına alenen destek çağrısında bulundu. Çoğunluğun kendisiyle hemfikir olduğuna kaniydi. Muhtemelen hemfikirlerdi, ancak 1550'lerin ilk yarısına gelindiğinde, Philippçileri giderek savunma konumuna iten, Leipzig İnterimi konusunda ortalığı kasıp kavuran başka ihtilaflarla birlikte, Wittenbergililer, Calvin'e, aradığı desteği pek de verecek konumda değildi.

Augsburg Barışı

İmparatorlukta siyasi durum şimdi hızla bozuluyordu. Magdeburg'lu Hakiki-Lutherçiler, Melancthon'u şiddetle eleştirenler, imparatora karşı siyasi direnişi bilfiil destekliyordu. V. Karl'ın Schmalkalden Savaşı'nda kazandığı zafer, Leipzig İnterimi'ni doğuran olayları tetiklemişti; şimdi kaderin çarkları yine onun için dönüyordu, ama bu sefer aleyhine. İradesini bütün Almanya'ya dayatacak konumdaymış gibi görüldüğünde, bir zamanlar müttefiki olan Saksonya'lı Moritz, imparatora sırt çevirdi.

Mart 1552'de fırtına koptu. Fransa Kralı II. Henri (artık Moritz'le müttefikti) Lorraine'i istila ederken, Saksonlar süratle güneye ilerledi. Az kaldı imparatoru ele geçiriyorlardı. İmparator, Brenner Geçidi üzerinden İtalya'ya güçbela kaçtı. Habsburglar bu felaketten asla toparlanamayacaktı. Bunun kısa süre ardından Passau Barışı'nda, daha önce Johann Friedrich'i salıverdiği gibi Hessen'li Philipp'i de serbest bırakmaya ve din meselesinin çözümünü, 1555'te Augsburg'da toplanan bir sonraki imparatorluk meclisine ertelemeye razı geldi. Orada şekil verilen Din Barışı, dini ilkeyi, siyasi menfaate boyun eğdiren bir uzlaşıydı. Seküler prenslere

ve şehirlere, Luthercilik ve Katoliklik arasında tercihte bulunma izni veriyordu, ama tüm öteki Protestanları, özellikle Zwinglicileri, Kalvincileri ve Anabaptistleri açıkça dışlıyordu. Bir bölgenin dinî işlerini düzenleme hakkı *ius reformandi*, prenslik egemenliğinin özelliği haline geldi. İleri de hukukçular bunu, *cuius regio eius religio* ("kimin hükümdarlığı, onun dini") ifadesiyle tanımlayacaktı.⁷

Dolayısıyla Luthercilik, tam bir yasal düzene kavuştu, ama hiç de birleşmiş değildi (süregiden acı tartışmaların gösterdiği gibi), imparatorlukta resmen tescilli olsa da, konumu pek emin değildi. Evanjelik hareket içinde Melanchthon'un yeri üzerine giderek referandum görüntüsü edinen Luthercilik içi ihtilaflar, 1557'de Worms Görüşmeleri'nde zirveye çıktı. İmparator I. Ferdinand bu görüşmeleri, Protestanlar ile Katolikler arası uçurumu onarmaya dönük yine nafi bir çabayla başlattı. Hakiki-Lutherci elçilerin, Melanchthon ile destekçilerinin önce kendi hatalarını kabul etmeleri şartıyla görüşmelere katılabileceklerini bildirmesi, Roma Katoliklerini zevkten dört köşe etti.

Lutherci bölünmeler devam ederken, Rabbin Sofrası üzerine düşmanlıklar Gizli-Kalvinci İhtilafında giderek önem kazanmaya başladı. Kalvincilik Avrupa'da (özellikle Fransa'da, Hollanda'da, İskoçya'da) daha geniş bir rol üstlenirken, bu tartışma iyice hararet kazandı ve Augsburg Barışı'nda hukuken dışlanınca, imparatorlukta da büyük gedikler açmaya başladı. Genel olarak Kalvincilerin gözünde Lutherciler, belirli ortaçağ batıl inançlarını, özellikle sakramentlere ilişkin uygulamalarındaki batıl inançları aşamamış evanjelik din kardeşleriydi. Almanya'da zemin kazanan Kalvinciler, çabucak Lutherci dindarlığı hedef aldı, papalık kokan, dolayısıyla ortadan kaldırılmasında ısrar ettikleri dinî uygulamalara saldırdılar. Kendilerine "daha fazla reformdan geçmiş" ya da kısaca "Reform" diyorlardı. Bu etiket, Alman Kalvincilerin resmî adı olarak yapışıp kaldı. Cenevreli reformcu gibi Reform da destek için gözünü Philippçilere çevirdi ve Melanchthon'un 1540'ta gözden geçirip düzelttiği Augsburg İtikatnamesi versiyonunu hemen kabul etti. Az sonra ileri sürecekleri üzere bu, imanları için imparatorlukta hukuki zemin temin ediyordu. 1555 Barışı yalnızca Augsburg İtikatnamesi'ne bağlı Protestanları tanıyordu.

Palatinliğin Ortaya Çıkışı

Hem Cenevre Akademisi'nin kurulduğu hem de Calvin'in *Esaslar* kitabının son versiyonunun yayımlandığı 1559 yılı, Alman Kalvinciliğinin tarihinde de belirleyici bir andı. III. Friedrich aynı sene Elektör oldu ve

⁷ Bu formülü 1576'da Greifswad hukuk ilimcisi Joachim Stephani uydurdu.

kısa süre sonra kendi prensliğini Reform hareketinin fikrî merkezi kılacak mezhepsel bir yola girdi. Friedrich, çocuksuz Otto Heinrich'in yerine tahta çıkmıştı. Heinrich, ülkenin Lutherci Reformasyonunu kısa süre önce tamamlamış, Luthercileri, Philippçileri, Kalvincileri ayırım gütmekten üniversitesine alarak olasılıkla patlayıcı bir miras bırakmıştı. III. Friedrich, selefinin ektiği dertleri biçti: Katı Lutherci Tileman Hesshus ile sakramentle ilgili daha Zwinglici görüşü kucaklayan diyakoz Wilhelm Klebitz arasında Rabbin Sofrası konusunda acı bir ihtilaf patlak verdi. Heidelberg öğretim üyeleri bu tartışmaya bulaştıkça, Friedrich boş yere aracı olmaya çalıştı. Sonuçta hem Hesshus'u hem Klebitz'i kovdu. Elektör prensin tavsiyesine başvurduğu Philipp Melanchthon, bu eylemi bütün kalbiyle onaylıyordu. Meseleyi kılı kırk yararak inceleyen Friedrich, Rabbin Sofrası'nın Reform yorumunun, doğru yorum olduğu sonucuna vardı. Üniversitede ilave münazara, Lutherci fanatiklerden duyduğu hayal kırıklığını şiddetlendirdi. Reform imanına geçişini, Naumburg Sözleşmesi (1561) mühürledi. Bu sözleşme, Almanya Protestanlarını birleştirme amacıyla toplanmıştı, ama bunun yerine aralarındaki derin uçurumları yeniden göz önüne serdi.

Şimdi Friedrich tüm Lutherci papazları ve teoloji öğretmenlerini kovup onların yerine Kalvincileri yerleştirdi. Teoloji kürsüsünün başına, koltuğundan edilen Hesshus'un yerine Caspar Olevianus'u atadı. Peter Martyr Vermigli'nin öğrencisi Zacharias Ursinus'u da Heidelberg öğretim üyeleri arasına kattı. Otto Heinrich'in ılımlı Lutherci reformunda elde tutulan sanat eserlerinin, cüppelerin, haçların, altarların, vaftiz çeşmelerinin, orgların ve öbür "papacı ibadet tasvirlerinin" kaldırılmasını buyurdu. Rabbin Sofrası merasiminde, Reform komünyonunun kesin bir işareti olan *fractio panis* (ekmeği bölme) ayini getirildi. Ursinus ile Olevianus'un hazırladıkları Heidelberg İlmihali (1563), yeni doktrin biçimine dönüştü. Öteki Kalvinci ilmiyelerin özelliği olan, kader konusundaki katı öğretiyi içermiyordu; ama Friedrich'in ısrarıyla, Rabbin Sofrası konusunda Protestan ve Katolik görüşler arasındaki farkları hassasiyetle ifade ediyor, Roma Missa ayinini, "uğursuz puta tapınma" olmakla suçluyordu. Cenevre ve Zürih örnekleri üzerine kurulmuş yeni Kilise Nizamı (1563), Kilise Kurulu Nizamı ve 1570'te katı kilise disiplininin devreye girmesi, Palatinalığın İkinci Reformasyonunu tamamladı.

Bu değişiklikler özellikle yurtdışındaki Kalvincilerin hoşuna giderken, yurtiçinde Lutherciler bu değişikliklere kesinlikle karşıydı. Bazı komşu prensliklerin hükümdarları, özellikle Württemberg'li Christoph, Zweibrücken'li Wolfgang, Saksonyalı Johann Friedrich, derin endişelerini ifade ettiler. Maulbronn Görüşmeleri (1564), meseleyi yatıştırmak

için takvime alınsa da, Lutherciler ile Reform arası düşmanlığı pekiştirdi. İmparator II. Maximilian, Friedrich'i, Augsburg Barışını ihlal etmekle suçladı ve en yeni mezhep değişikliklerini geçersiz kılmasını emretti. Friedrich'in başı ciddi belaya girmişti, çünkü kendi dininin, Augsburg İtikatnamesi'yle uyumlu olmadığı resmen tespit edilebildiği için, 1555 Barışından dışlandı. Kısa süre sonra Augsburg Dieti'nde (1566) bir araya toplanan Alman prensler tüm dinî yeniliklerin hukuken iptalini talep etti, ama imparatorun, Friedrich'i, barış anlaşmasını çiğnemekle suçlama çabalarını reddettiler. Saksonya Elektör Prensi August'un başı çekmesiyle, Heilderberg'liyi, Augsburg İtikatnamesi topluluğundan kovmayı reddettiler. August, Palatinliğin Rabbin Sofrası anlayışını reddetse de, yakın tarihli siyasi kazanımları pekiştirmek için barış istiyor, dolayısıyla yine büyük bir krize yol açabilecek herhangi bir din ve siyaset bağlantısına karşı çıkıyordu.

1566 dietinin talihli sonucu, III. Friedrich'i, kendi imanının hakikiliğine ikna etmekle kalmadı, mezhep menfaatlerinin peşini daha kuvvetli kovalama cesareti de aşıldı. Yurtdışında dara düşmüş dindaşlarının yanında açıkça saf tuttu; askerî yardım sağlaması için oğullarını (Johann Casimir'i Fransız Huguenot'lara, Christoph'u Hollandalı Kalvincilere) gönderdi. 1562'de Frankenthal'i, Hollanda'dan sürülmüş Kalvincilere sığınma yeri olarak tahsis etti. İmkânsız görünse de oğlu Johann Casimir'i Saksonyalı August'un kızı Elizabeth'le nişanlayınca (1570), elektör prensin itibarı zirve noktasına çıktı; böylece imparatorluğun önde gelen Lutherci ve Reform aileleri arasına girdi. Bu evlilik, Friedrich'e, Almanya'nın en kıdemli Protestan prensinin daimi dostluğunu kazandırdı, ayrıca Reformun, Lutherciliğin göbeğine doğru genişlemesi olasığının ipucunu da verdi.

Uyum Formülü

Bu umut, asılsız değildi; çünkü giderek Gizli-Kalvinci olmakla kötülenen Melanchthon destekçileri, Albrecht Saksonyası'nda kayda değer etkide bulunmayı sürdürüyordu; aslında oradaki konumlarını pekiştirmişlerdi. Bu Philippçi çevresi, hem teologları hem laik kesimleri içeriyordu. Bunlar arasında Leipzig'li Johann Pfeffinger, saray vaizi Christian Schütz, Dresden'de elektör konsey üyesi Georg Cracow, Wittenberg Üniversitesi'nde Melanchthon'un damadı, tıp profesörü Caspar Peucer, teolog Christoph Pezel vardı. Wittenberg ve Cenevre teolojilerini uyumlu kılmayı deniyor, Calvin'in halefi ve Cenevre Akademisi'nin rektörü Théodore de Bèze'yle gizli gizli yazışıyorlardı. Philippçilerin etkisinin ölçeği 1571'de belli oldu. Bu tarihte Pezel, Rabbin Sofrası konusunda Reform görüşünü

açıkça içeren yeni bir ilmiyal yayımladı. Hakiki-Lutherciler bu ilmiyalı kınadı, Wittenberg'li teologların aslında gizli Kalvinci olduğu suçlamasını anında tazelediler.

İki tarafın üzerinde tartıştıkları başlıca husus, Gerçek Mevcudiyet doktrini, özellikle, Luthercilerin Mesih'in fiziksel mevcudiyetine ilişkin açıklama yaparken atıfta bulundukları *communicatio idiomatum* idi; Kalvinciler bunu aynı anda birçok yerde mevcut olma doktrini sayarak reddediyorlardı. Bu doktrine göre Mesih'in doğasının ilahi özellikleri (her şeye kadir olması, her şeyi bilmesi, her yerde bulunması), kendi insan doğasına aktarılmıştı, öyle ki daha sonraki Uyum Formülünün sözleriyle, "nerede isterse orada olabilir ve oradadır,"⁸ özellikle Kutsal Komünyonun ekmeğinde ve şarabındadır. Bu konuda Reformla aşağı yukarı aynı çizgiyi tutturan Philippçiler, Mesih'in, Rabbin Sofrası ayininde varlığını vurguluyor, ekme ve şarabın "içindeki, beraberindeki, altındaki" fiziksel mevcudiyetinden ziyade "sakramentteki" varlığından bahsetmeyi yeğliyorlardı.

Daha geniş evanjelik birlik sağlamaya hevesli Palatinlik teologları, Heidelberg İlmiyalı öğretileri ile Dresden sarayının desteklediği Luthercilerin öğretileri arasında gerçekten fark görmediklerini ısrarla belirttiklerinde, ihtilaf daha da hararetlendi. Philippçilerden giderek kuşku duyan Elektör Prens August, Silezyalı hekim Joachim Curaeus'un kaleme aldığı Rabbin Sofrası konulu Reform risalesi 1573'te Leipzig'de imzasız olarak yayımlandığında, Gizli-Kalvinci komploya nihayet ikna oldu. Kısa süre ardından, 1574 baharında, Peucer'in, Schütz'ün ve Cracow'un tutuklanmalarını buyurdu; Wittemberg teoloji fakültesinden tüm Philippçileri kovdu. Bunlar arasında, Nassau-Dillenburg'a kaçan Christoph Pezel de vardı. Komplo kurup Saksonya'yı Kalvinci cepheye taşıyacağından şüphe ettiği kişilerin aleyhine dönen August artık daha tutucu ve birleşik bir Lutherciliğin güçlü savunucusuna dönüşmüştü.

Sakson sarayında Gizli-Kalvinci krizini hiç şüphesiz kıskırtan şey kısmen, dış siyasi ve dinî gelişmelerdi. Fransa'da kısa süre önce yaşanan Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı'nda ve Holland'daki İspanyol zulümlerinde açıkça görülen Katolik Karşı-Reformasyon tehdidinin, bütün Protestan Almanya'da etkileri oldu. Kalvinciler, bu Katolik hücumlarını, giderek büyüyen papalık tehlikesine karşı geniş Lutherci-Reform işbirliği çağrısı olarak görürken, Lutherciler, özellikle Württemberg, Saksonya ve Brandenburg hükümdarları, çok farklı bir yargıya vardı. Çifte papalık-sakramentçi tehdidi olarak algıladıkları durumu göğüslemek için, Re-

* Theodore G. Tappert (ed. ve İngilizceye çeviren), *The Book of Concord* (Philadelphia, 1959), s. 606 vd.

formla güçlü bağlar kurmaya değil, daha birleşik bir Lutherci cepheye ihtiyaç duyulduğunu düşünüyorlardı. Palatinliğin şimdiden bilfiil bulaştığı Fransız ve Felemenk ihtilaflarının ülkeye sıçrayıp Saksonya'yı, öngörülemeyen boyutlara ulaşacak bir savaşa çekmesinden korkan August, Gizli-Kalvinci olduğundan şüphelendiği kişilerin aleyhine döndü ve mezhep olarak daha birleşik ve güçlü bir Luthercilik için çalışmaya koyuldu.

Luherci birliği destekleyen Elektör Prens August, başka Alman prenslerin, bilhassa Brandenburg Elektör Prensi Johann Georg'un, Württemberg Dükü Ulrich'in ve Brunswick-Wolfenbüttel Dükü Julius'un destekleyebilecekleri bir konu seçti. Almanya'nın önde gelen teologlarının teşviki ve desteğiyle, birleşmenin hızı artmıştı. Saksonyalı Nikolaus Selnecker'in, Württemberg'li Jakob Andreae'nin, Brunswick'li Martin Chemnitz'in, Rostock'lu David Chytraeus'un hazırladıkları bir dizi taslak, Schwaben Uyum (1574), Schwaben-Sakson Uyum (1575) ve Maulbronn Formülü (1576), 1576 baharının ikinci yarısında Torgau'da düzenlenen toplantının temellerini döşedi. Burada bu dört teolog, iki Brandenburg'lu, Andreas Musculus ile Christoph Corner'in katılımıyla, bir birleşme formülü hazırladılar. Bu formül bütün Almanya'da yönetimlerin ve teologların arasında dolaştı. Bir yıl sonra Magdeburg civarında Bergen Manastırında toplanan bir grup, Torgau formülünü gözden geçirdi, tedavüldeyken biriken yorumları dahil ettiler. Tileman Hesshus ile Johann Wigand'ın hazırladıkları Prusyalıların yanıtı, en aşırı uca varan görüştü; çünkü Melancthon'un açıkça kınanmasını talep ediyorlardı. Bu görüşmeler sonucu ortaya çıkan metin, Bergen Kitabı, ki "Sağlam Bildiri" adıyla da tanınır, Andreae'nin Torgau taslağına ilişkin sinopsisi olan "Özet"le birlikte, Lutherciliğin yeni kesin mezhep beyanını oluşturacaktı. Bu İttifak Formülü 28 Mayıs 1577'de takdim edildi, Saksonya Elektör Prensi August ve Brandenburg Elektör Prensi Georg tarafından anında imzalandı.

August'un desteklediği ilk plan, bu mezhebi, genel bir Lutherci sinodda oylama çağrısı yapıyordu. Oylamada olumsuz sonuç çıkmasından korkan Johann Georg, bu yöntem aleyhine güçlü kuşku besliyordu; her bölgede Formül için ayrı ayrı onay elde etmenin çok daha güvenli olacağını düşünüyordu. Bergen'in altı teoloğu bu, böl ve yönet stratejisini benimsedi. Nihayetinde August da kabul etti. Buna uygun olarak iki elektör prens (buralar, onayın olabildiğince kesin olduğu Brandenburg ve Saksonya'ydı), ilk onaylayanlar oldu, ardından Palatinlik geldi. III. Friedrich'in 1576'da ölmesiyle Luthercilik burada tekrar tesis edilmişti. Kervana öbür kuzey Alman prenslikleri ve şehirleri de katıldı, nihayet geri kalan bölgeler de eklendi.

Özgün Augsburg İtikatnamesi'nin resmî ve bağlayıcı yorumu haline gelecek Uyum Formülüne, üç kadim ekümenik amentü (Havariler, Nikaia, Athanasius amentüleri) dahil edilmişti; Lutherci mezhep beyanları (Augsburg İtikatnamesi, bunun Savunusu, Schmalkalden Maddeleri, Papalık konulu Risale ve Luther'in iki ilmi hali) Uyum Kitabı'na genelde tanımlayıcı nitelikte giriyordu. Kitap, Augsburg İtikatnamesi'nin ellinci yıl dönümünde, 25 Haziran 1580'de törenle sunuldu. Lutherci yönetimlerin ve ruhbanın çoğunluğu, 86 prens ve yaklaşık 8500 papaz, Kitabı imzaladı, ama önemli bir azınlık imzalamayı reddetti. Başlangıçta Lutherci birliğin başlıca destekçilerinden olan Brunswick-Wolfenbüttel Dükü Julius, siyasi sebeplerden ötürü imzalamamaya karar verdi, gerçi Formülün hazırlanmasına onun teologlarından Martin Chemnitz de yardım etmişti ve kendi teologlarının çoğunluğu Uyum Kitabı'nı destekliyordu. Taktik sebepler, Schleswig-Holstein'ı (Danimarka Kralı II. Friedrich hakimdi) ve çoğu güney Almanya imparatorluk şehrini de (İsviçreli reformcuların etkisi buralarda ağır basıyordu) formülün dışında bırakıyordu. Hessen-Kassel, Anhalt, Pomeranya, Danzig, Bremen, Magdeburg, Nordhausen, çoğunlukla dinî sebeplerden dolayı itiraz ediyordu. Bunun sebebi, ya Philipp Melanchthon'un teolojisinin zayıflatıldığını düşünmeleri idi ya da belirli doktrin formülleri hakkında çekinceleri olmasıydı; bilhassa da Mesih'in özelliklerini ve Rabbin Sofrasını ele alan formüller.

Lutherciliği bölme tehdidi taşıyan meseleler nihayetinde çözüme kavuşmuştu. Uyum Kitabı'nı reddeden Alman Lutherci kiliseler bile genelde bunun öğretilerini halka açık şekilde eleştirmekten kaçınıyordu. Fakat Uyum Formülü, Luthercilik içi hizipleşmeyi onarsa da, dışladığı gruplarla (özellikle Reformla) arasındaki uçurumu genişletti. Formül, orta yol bulma fırsatlarının hepsini yok ediyor, tüm teologları, özellikle Philippçileri, taraf seçmeye zorluyordu. Dolayısıyla Wittenberg ve Genevre Reformasyonlarının mirasçıları, teologları ve destekçi prensler arası ilişkilerin gerilmeye devam etmesi şaşırtıcı değildir. Aslında yüzyılın sonuna yaklaşıırken bu ilişkiler iyice dibe vuracaktı.

İkinci Reformasyon

VI. Ludwig döneminde (saltanatı 1576-1583) Lutherciliğin Ren Palatınlığında tekrar tesis edilmesiyle birlikte, yalnızca, III. Friedrich'in en küçük oğlu Johann Casimir'e bıraktığı Neustadt civarındaki küçük bir bölge Kalvinciliğini korudu. Heidelberg'in sürgün edilmiş pek çok Reform papazı ve öğretmeni, Zacharias Ursinus dahil, oraya sığındılar. Johann Casimir'in

Neustadt'ta kurduğu Casimirianum adlı okul zamanla Palatinlikte Kalvinci ilmin merkezi olarak Heidelberg'in yerini aldı.

1570'lerde Alman Reform hareketi için yine önemli bir temas noktası, Nassau-Dillenburg vilayeti idi. Felemenk İsyanının önderi Oranje Prensi Willem'in erkek kardeşi Kont VI. Johann (1536-1606) burada hem Philippçileri (örneğin Saksonya'dan sürülen Christoph Pezel) hem Kalvincileri (örneğin Palatinlikten Caspar Olevianus) ağırlıyordu. Bunların Nassau-Dillenburg'daki mevcudiyeti ve işbirliği, pek çok Hakiki-Luthercinin bir süredir korktuğu işi, Philippçilik ile Kalvencililiğin birleştirilmesini teşvik etti. 1578'de prensliğin fermanıyla Nassau-Dillenburg'da ve komşu Wittegnstein'da İkinci Reformasyon duyuruldu. Yeni Nassau İtikatnamesi'nin yazarı Pezel, bu reformun, eski Wittenberg reformunu tamamlamak ve Katolik Karşı-Reformasyonunun meydan okumasını fiilen göğüslemek için gerekli olduğunu ilan etti. Halktan hatırı sayılır destek gören ilk Lutherci Reformasyonun aksine, bu yeni reform, prenslik otoritesiyle yukarıdan dayatılmıştı. Halkın tepkisinden anlaşılaacağı üzere, kayda değer bir muhalefetle karşılandı.

VI. Johann, Reform imanını, Wetterau prenslerinin komşu illerine ve başka topraklara (Solms-Braunfels [1582], Isenburg [1584], Bentheim-Tecklenburg [1587-1588], Wied [1589]) genişletmede önemli rol üstlendi. 1584'te Herborn'da kurulan yeni üniversite, önde gelen öğretmenleri Caspar Olevianus, Johann Piscator ve Johann Alsted'le birlikte, Nassau-Dillenburg'u, kuzeybatı Almanya'da Reform hareketinin başlıca merkezi kılmaya yardımcı oldu. İlin kilisesinin "düzeltilmesini" teftiş eden Pezel, kısa bir süre sonra Bremen'e taşındı. 1580-1581'de buraya, Nassau örneğini temel alan İkinci Reformasyonu getirecekti.

Bu esnada Protestan elektör prenslikler, Lutherciler ile Kalvinciler arası çekişmede önemli bir çarpışma alanı olmayı sürdürüyordu. Palatinlikte 1583'te VI. Ludwig'in ölümü, kısa Lutherci ara faslın sonunu gösteriyordu. Bu dönemde papazlar ve Heidelberg Üniversitesi hocaları, Uyum Formülü'nü imzalamak zorunda bırakılmıştı. Genç Elektör Prens IV. Friedrich'in naibi Johann Casimir (saltanatı 1583-1592), Reform imanını yeniden getirdi ve daha faal bir dış politika izledi. Nancy'de ve Paris'te eğitim almış, Huguenot saflarında çarpışmış olan Johann Casimir, güncel mezhep ihtilaflarında uluslararası siyaset boyutunu vurgulamaya alışkındı. Heidelberg'i yine Alman Reform hareketinin öneruli bir merkezi haline getirdi. Önde gelen prenslik destekçilerinin zamansız ölümü olmasa, Alman Protestanları bir savunma ittifakında, Torgau Birliği (1591) bünyesinde birleştirmeyi neredeyse başaracaktı.

Elektör Prens August'un 1574'te tüm Philippçileri temizlediği Albrecht Saksonyası'ndaki gelişmeler, Reform etkisinin burada da yayıldığına işaret ediyordu. August'un oğlu ve varisi I. Christian (saltanatı 1586-1591) ile şansölyesi Nikolaus Krell, August'un sürgüne gönderdiği insanları kollamakla kalmıyor, Kalvinciliği bilfiil teşvik edip destekliyorlardı. Benzer zihniyetli papazların ve profesörlerin dar bir kadrosundan destek alarak, elektör prensliğin Luthercilikten Kalvinciliğe adım adım geçişini planladılar. Önce Nikolaus Selnecker ve Polycarp Leyser gibi Hakiki-Lutherci profesörler, müfettişleri kovup sürgüne gönderdiler, Uyum Formülü'ne edilen zorunlu bağlılık yeminini gizlice askıya aldılar, üniversiteler için daha hümanist ve Melanchthoncu müfredat tavsiye ettiler. Lutherci litürjideki Katolik kalıntıları, özellikle vaftizde şeytan çıkarma ayini lağvedildi ve daha açık seçik bir Protestan ibadet biçimi yaratıldı. Johann Salmuth ve David Steinbach gibi elektör prensin yeni saray vaizlerinden ve kısa süre önce Wittenberg fakültesine atanan Urban Pietrus'tan oluşan kilise komisyonu, Martin Luther'in Kitabı Mukaddes çevirisinin gözden geçirilmiş edisyonunu ve yorumunu hazırladı. Hiç bitirilmemiş olsa da, bu kitap, Krell Kitabı Mukaddesi adını almıştır. Bu metinde Reform tefsirleri, Christian'ın ve şansölyesinin kurumlaştırdığı yakın tarihli merasim ve teoloji değişikliklerini açıklama peşine düşer. Elektör prensliğin yeni mezhep yönelimi, daha faal Protestan yanlısı dış siyasette de tezahür ediyordu; bu yönelim özellikle 1589'dan sonra I. Christian, Torgau Birliği'ne can veren müzakerelere katıldığında da görüldü.

Elektör prensin 1591'de zamansız ölümü, hem ittifaka hem Saksonya'nın İkinci Reformasyonuna darbe indirdi. On altıncı yüzyılın sönük yıllarında tepeden dayatılan Kalvinci reformun denendiği öteki Alman prensliklerdeki gibi, Christian'ın yenilikleri, halk desteğinden mahrumdu. Sarayın politikaları, soylular sınıfından ve halktan sert muhalefet gördü. Luthercilik bu kesimlerde kök salmıştı ve merasim yeniliklerinden, özellikle vaftizde şeytan çıkarma ayininin kaldırılmasından hoşlanmıyorlardı. Christian'ın hükümetinin mezhep değişikliğini desteklediği keyfi ve dayatmacı tarza öfkelenen asiller, Krell'i tutuklatıp vatana ihanetten yargıladı. Suçlu bulundu, on yıl boyunca zindanda tutuldu, nihayet 1601'de idam edildi. Yaşı henüz küçük II. Christian adına Saxe-Weimar Dükü I. Friedrich Wilhelm'in (saltanatı 1591-1601) başında olduğu yeni naiplik rejiminin 1592'de emrettiği teftiş sırasında tüm makam sahiplerinin, Uyum Formülü uyarınca yemin etmesi, Kalvinciliği lanetlemesi şart koşuldu. Onlarca şüpheli Kalvinci kovuldu, sürgüne gönderildi; onların yerlerini Selnecker ve Leyser gibi kişiler ve Christian'ın daha önce kov-

muş olduğu başkaları aldı. Elektör Prenslik, Lutherci tutuculuğun kalesi haline gelirken şimdi bu isimler geri dönüyordu.

Yerinden yurdundan olan pek çok Kalvinci, komşu Anhalt'a sığındı. Saksonya ile Brandenburg arasına sıkışmış bu küçük prenslikte Philippçiler hâlâ güçlüydü, oysa başka yerlerde tasfiye edilmişlerdi. Zerbst genel müfettişi Georg Amling'in rehberliğinde Anhalt ruhbanı, Uyum Formülü'ne şiddetle karşı çıkıyordu. Bunun yerine kendi daha Melanchthoncu itikatnamelerini, *Repetitio Anhaltina'yı* (1581) oluşturdular. Prens Joachim Ernst (saltanatı 1564-1586), ülke ruhbanının buna uygun eğitim almasını sağlamak için Zerbst'te akademi kurdu. 1585'te tüm Anhalt papazlarının katılması zorunlu tutulan yeni Rabbin Sofrası İtikatnamesi hâlâ yeterince Lutherci görünüyordu, ama iyice yalınlaştırılmış komünyon ayini, İsviçre Protestanlığına kayışın ipucunu veriyordu. Bu eğilim, Johann Georg döneminde (1586-1603) hızlandı. Georg, Amsdorf'un yardımıyla birçok reform başlattı (şeytan çıkarmanın vaftizden kaldırılması yine en dikkat çekeniydi [1589]). Bu gelişme, Kalvinciliğe geçişin teyidiydi. İkinci evliliği üzerinden Heidelberg sarayıyla akraba olan Johann Georg, çok geçmeden 1596'da arta kalmış tüm papalık ritüellerinin ve inançların tasfiyesini emretti. Anhalt'ın ikinci Reformasyonu tam teşekküllü yürürlüğe girmek üzereydi.

Lutherci tepki çabuk geldi. Eyaletin soylular sınıfı ve şehir halkı, ayrıca aralarında ünlü *Wahres Christentum'un* (Gerçek Hristiyanlık) yazarı Johann Arndt'in da bulunduğu pek çok papaz, güçlü itirazlarını dile getirdi; kendilerine danışılmadığı, bu reformlar yüzünden dinî ve siyasi özgürlüklerinin ihlal edildiği suçlamasında bulundular. Şikayetleri pek işe yaramadı: Johann Georg esneklik göstermeyi reddediyordu. Halkın, verdiği talimatlara uyması ısrarından vazgeçmiyordu, özellikle şeytan çıkarma ayininin derhal lağvedilmesini istiyordu. Amling'e, külfetli ayinler içermeyen, gözden geçirilip düzeltilmiş bir vaftiz nizamı oluşturmaları, meydana gelen teoloji ve merasim değişikliklerini savunması talimatını verdi. Müteakip propaganda savaşında Heidelbergliler müfettişe arka çıkarken, onu yerelde eleştirenler, Saksonya'dan ve Brandenburg'dan gelen desteğe bel bağlıyordu. Lutherci propagandacıların tabiriyle "Zerbst şairi" Amling, "Wittenberg Kalvincilerinin ahlaksızlık lağımını kepçe kepçe taşıyıp" Anhalt'a getirmişti.⁹ Elbette bu suçlamalar kısmen doğrudu, ama Amling'i, başlattığı mezhep değişikliklerini uygulamaktan alıkoymadı.

İkinci Reformasyon tıkanmıştı. Anhalt'ı, yerinden yurdundan olmuş Philippçilerin ve Kalvincilerin sığınağı kılmakla kalmadı, Reform imanını ihraç edebilen önemli merkezlerden biri haline getirdi. Müteakip on

⁹ Daniel Hofmann, *Beweis: Das M. Wolff Amlung vnd sein Anhang vnter den Anhaltischen Predigern/Caluinische Sacramentsschwermer ... sein* (yayımlanmamış, 1585), sig. Aiva.



Resim 22.1 1589'da Almanya, (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

yıllık dönemde İsviçre itikadı daha fazla gedik açtı, özellikle Yukarı Palatinlik (1596-1598), Pfalz-Simmern (1598), Baden-Durlach (1599), Lippe (1604) ve Hessen-Kassel'de (1605). Bunlar arasında Hessen prensliği özellikle önemliydi, çünkü genişleyen Kalvinci ağda önemli halkalardan birine dönüşecekti.

Erken dönem Reformasyonun çalkantılı olaylarında kendi eyaletini başlıca oyuncu haline getiren efsanevi Hessen'li Philipp'in ölümünün ardından (1567'de), bu prenslik, dört varis eyalete bölündü. 1604'te bir kez daha birleşip iki eyalet oluşturdular: Hessen-Kassel ve Hessen-Darmstadt.

Veraset tartışmaları, iki eyaleti çok farklı mezhep doğrultularına itti. Darıncstadt, Uyum Kitabı'nı benimsediğinde, Kassel (ikisi içinde daha geniş ve kuvvetli olanı), zıt doğrultuda ilerledi, Luthercilikten uzaklaşıp Kalvinciliğe yöneldi. Hessen-Kassel Prensi "Âlim" Moritz (saltanatı 1592-1627), Philipp Melanchthon'un teolojisiyle ilişkili hümanist ilimden kuvvetle etkilenmişti; sarayını, geç dönem Rönesans kültürünün merkezine dönüştürdü. Besteci Heinrich Schütz gibi sanatçıları, Hollanda'dan ve Fransa'dan gelen Kalvinci sığınmacılar dahil dinî muhalifleri ağırladı. Moritz, 1597'de Kassel'de Collegium Mauritianum adıyla bir akademi kurdu. Bu kurum hızla gelişip uluslararası Kalvinciliğin irtibat noktasına ve siyasi eylemcilik merkezine dönüştü. Saksonya'da yurdundan edilmiş Gizli-Kalvinciler, aralarında Gregor Schönfeld ve Georg Crucinger de vardı, burada yabancı ülkelerden gelmiş sürgün âlimlerle birlikte ders verdi. Dolayısıyla Collegium Mauritianum'un kesinlikle uluslararası bir havası vardı. Öğrenci topluluğunun alışımına bakıldığında, Reform davasının, öteki Alman topraklarına iletildiği önemli bir mevkie hızla dönüştüğü görülür.

Nassau prensleri, özellikle de Dillenburg'lu VI. Johann, Habsburglar'ın İspanyol kolunun yarattığı ve giderek tehlikeli hale gelen tehdide karşı müttefik arıyordu, dolayısıyla Moritz'i, Reform yanlısı olduğunu halka açıklamaya teşvik ettiler. Moritz'in Nassau'lu Juliane'la evlenmesi, Christoph Pezel'le (daha önce Dillenburg sarayına hizmet etmişti) ve Herborn Üniversitesi'nden Johann Piscator'la yakın temasları, Kalvinciliğe eğilimini güçlendirdi. 1604'te Hessen-Marburg'u ünlü üniversitesiyle birlikte miras alması, İkinci Reformasyonun Hessen-Kassel'e tam manasıyla girişine sahneyi hazırladı.

Moritz bir sene içinde kendi kilisesinin "kusursuzlaştırılacağını" ve "arındırılacağını" (tasvirlerin kaldırılması) resmen duyurdu. Temmuz 1605'te çıkan "düzeltme fermanı," "aynı anda birden fazla yerde olma" öğretisini yasaklıyor, On Emrin kutsal kitaptaki gibi sıralanmasını buyuruyor, tüm komünyon ibadetleri için ekmek bölme ayini reçete ediyordu. Moritz'in Kassel'de müfettiş atadığı Saksonyalı Gizli-Kalvinci Gregor Schönfeld ve başka Reform papazları, din değişikliklerini açıklamaya çalışıyor, vaazlarında ve risalelerinde, herkesi, yeni iman getirmeye uğraşmadıklarına temin ediyorlardı. Bilâkis komünyon ayinini "düzeltiyor," prensliğin evanjelik mirasına tehdit teşkil eden ve henüz ortadan kaldırılmamış papalık tasvirlerini tasfiye ediyorlardı. "Majesteleri Prens şahsen... Marburg Üniversitesi'nde öğrencilerden, öğretim üyelerinden oluşan büyük dinleyici kitlesine bu konuda muhteşem ve uzun bir Latince nutuk okudu."¹⁰

¹⁰ *Historischer Bericht/Der Newlichen Monats Augusti zugetragenen Marburgischen Kirchen Händel* (Marburg, 1605), sig. B1v1a.

Fakat ne halk ne de âlimler boyun eğdi. Moritz'in yaptığı yenilikler, kitlesel halk muhalefетini kışkırttı. Marburg'da Lutherci kentliler, prensin getirdiği yeni Reform papazlarına, öğretmenlerine dayak attı; Eschwege'de ve Hersfeld'de insanlar, Reform ibadetleri başladığında düpedüz kiliseye uğramadı; soylular özellikle Yukarı Hessen ve Werra bölgesinde itiraz etti. Bu esnada, yerinden edilmiş Lutherci teologların, Giessen (Hessen-Darmstadt'ta) civarında başlattığı kitlesel propaganda kampanyası, alev alan mezhep ateşinin üzerine ilave benzin döktü. Moritz 1610'da Marburg'da Palatinliktekinе benzer bir kilise kurulu kurarak durumu nihayet denetim altına alabildi. Bu kurum, reformları yürürlüğe sokmak için Moritz'in ihtiyaç duyduğu merkezî bürokrasi organını temin etti; fakat bu aşamada bile sorunlar devam etti.

Popüler Lutherciliğin Savunması

Hessen-Kassel'de prensin deneyimi, İkinci Reformasyonun ana özelliklerinden birine işaret ediyor: Alman Reform hareketi, "saray Kalvinciliği," çok sınırlı bir toplumsal zemine oturuyordu. On yedinci yüzyılın başında halkın Lutherci mezhebe geçişi öyle bir noktaya ilerlemişti ki tepeden sırf prens otoritesiyle yeni bir itikat dayatmak son derece güçleşmişti. Bu işin ne kadar zor olduğu, birkaç sene sonra Brandenburg Elektör Prensi Johann Sigismund kendi etkinlik sahasında kilise reformu yapmaya çalıştığında açıkça görüldü.

Johann Sigismund, çocukluğunda Hohenzollern'in fanatik Kalvinci karşıtı saray vaizi Simon Gedicke'den katı bir Lutherci terbiye almıştı. Fakat Gedicke, genç prensin imanını kuvvetlendirmek yerine, onun aklına müesseses Lutherciliğe ilgili ilk şüpheleri ekmeyi başardı. Johann Sigismund birkaç sene sonra Elektör Palatin IV. Friedrich'in sarayını ziyaret ettiğinde bu çekinceler düpedüz kuşkuya dönüştü. Genç prens Heidelberg'de Elektör Palatinin ailesiyle dostluk kurdu, özellikle Oranje Prensi Willem'in kızı, Friedrich'in eşi Louise Juliane'la arkadaş oldu, ayrıca Friedrich'in saray vaizlerini ve teologlarını dinledi: Reformun ünlü uzlaşma yanlısı David Pareus, Bartholomäus Pitiscus, Abraham Scultetus. Johann Sigismund burada İsviçreli teolog Rudolph Hospinian'ın eserleriyle de tanıştı. Hospinian, *Concordia Discors* isimli çalışmasında Uyum Formülü'nü sivri bir dille kınıyordu. Johann Sigismund işte bu tarihte, 1606'da gizli Kalvinciye dönüştü. Fakat din değiştirdiğini ancak yedi yıl sonra 1613 Noel'inde Berlin katedralinde Reform tarzı komüniyona katılarak gösterecekti.

Johann Sigismund, kamuoyuna yaptığı itirafa uzanan aylarda, iyi tanınan Kalvincilerle bağlarını güçlendirdi. Hessen-Kassel'li Moritz ve

saray vaizi Hermann Fabronius baharda Hohenzollern sarayını ziyaret ettiler. Hessenliler, elektör prensle uzun uzadıya tartışırken, Fabronius saray şapelinde vaaz verdi. Stephen Lesieur (İngiltere Kralı I. James'in imparatorlukta dolaşan elçisi ve Kalvinci) Kasım sonunda Berlin'e geldi. Bir ay boyunca kalıp Reform tarzı Noel komünyonuna katıldı. Nassau Kontu Ernst Casimir de davetliydi. Davete icabet etti. Ayrıca Johann Sigismund, Palatinlik ve Anhalt saraylarından tavsiye ve destek istedi ve aldı. Zerbst başmüfettişi Martin Füssel, Berlin Katedralinde komünyon ayinini yönetti. Bu ayın, Brandenburg'un İkinci Reformasyonunun başlangıcının işaretiydi; ünlü Heidelberg teoloğu Abraham Scultetus 1614 baharında Berlin'e gelip yürürlüğe girecek planın hazırlanmasına yardımcı oldu. Fakat Johann Sigismund'un reformlarını fiilen desteklemiş grubun çapı dardı. Çoğunlukla kendi sarayının üyelerini içeriyordu: iki küçük erkek kardeşi Markgraflar Ernst ve Johann Georg; yalnız bırakılmış birkaç aristokrat, örneğin Nassau'lu Moritz'in ordusunda hizmet etmiş olan Prusyalı soylu Abraham von Dohna. Ayrıca prensliğin genel müfettişi Christoph Pelargus ve elektör prensin yeni Reform saray vaizleri gibi, çoğunluğu yurtdışından gelmiş Philippçiler vardı.

Hepsi, İkinci Reformasyonun, eski Lutherci reformun düpedüz devamı ve tamamlanması olduğuna kaniydi. Elektör prens ve danışmanları, sahici dinî endişelerle hareket ederken, siyasi kaygılar da işe dahildi. Hohenzollern'in Prusya'da ve Ren bölgesinde stratejik önem taşıyan topraklar elde ettiği, Avrupa'nın giderek mezhep çizgisinde bölünüp savaşa doğru sürüklendiği bir dönemde Brandenburg'un yönetici hanesinin din değiştirmesinin muazzam siyasi ve dinî yankıları olacaktı.

Uluslararası düzlemde elektör prensliği, en militan Protestan cephesine yerleştirdi: Kalvincilik. Gerçi bir bu kadar önemlisi, yurtiçi sonuçlarıydı. Johann Sigismund'un mezhep yenilikleri, yaygın halk direnişiyi le karşılandı. 1615 baharında Berlin'de büyük bir isyan koptu. Yönetim bu tarihte katedralden tüm sanat eserlerinin, çeşit çeşit litürji eşyasının kaldırılmasını buyurdu. Öfkeli güruh, elektör prensin yeni Reform vaizlerinin evlerini talan edip yağmaladı. Stendal'de, Küstrin'de, Beelitz'de de karışıklıklar yaşandı; başka yerlerde yeni Reform ibadetleri devreye girince insanlar düpedüz kiliseden uzaklaştı. "Avam, şimdiye dek kiliselerde muhafaza edilen ve hoş görülen Rabbin Sofrası ayininde papalık merasimlerinin lağvedilmesinden özellikle rahatsızdı" diyordu elektör prensin konsey üyelerinden biri.¹¹ Bu tür halk direnişini Lutherci ruhban teşvik ediyor, soylular sınıfı ise perçinliyordu. Aslında, elektör prensin

¹¹ Job Friederich, *Ein gar kurtzer Bericht von dem heutigen Religionsstreit und ärgerlichem Gezänck der Predicanten* (Frankfurt an der Oder, 1616), sig. Aiiia.

mali açıdan bel bağladığı Mark vilayetinin Junker'lerinin muhalefeti, nihayetinde kendi imanını prensliğe dayatmasını engelledi. Elektör prens ve saray maiyeti Kalvinci sıfatıyla ibadet ederken, Johann Sigismund 1615'te ülkenin geri kalanının Lutherciliğini sürdürdüğünü kabul etmek zorunda kaldı.

İkinci Reformasyon, Brandenburg'da sınırlarına ulaşmıştı. Reform, kuzey Almanya'da, Silezya'da, geçici olarak Mecklenburg'da (1619) çoğunlukla önemsiz de olsa kazanımlarını sürdürürken, mezhepleşme öyle bir noktaya ulaşmıştı ki prensin otoritesini kullanarak yeni iman dayatması giderek güçleşiyordu; tabii bu yolda ilerlemek için fevkalade şiddete ve zora başvurmaya niyetli değilse.

Hükümdarların İkinci Reformasyonu desteklemesinin sebebi kısmen, bunu, yurtiçinde güçlü Lutherci asillere karşı kendi prenslik otoritesini güçlendirme vasıtası olarak görmesi, kısmen de yurtdışı kaynaklı Katolik Karşı-Reformasyon tehdidi için etkili bir panzehir saymalarıdır. 1563 yılında Trento Konsili sona erdi (Palatin III. Friedrich'in, Reform imanını kamuoyunun gözü önünde kucakladığı sene) ve DükV. Albrecht'in Bavyera'da yeniden Katolikleştirme hedefli saldırgan politikası başladı. Kalvincilerin 1570'lerde ve 1580'lerde kaydettiği ilerlemeler, Fransız ve Felemenk savaşlarındaki zulümlere dair haberlerin Almanya'da hızla yayıldığı dönemde meydana geldi. Westphalia viyaletleri Bentheim'de, Tecklenburg'da, Steinfurt'ta İkinci Reformasyon, komşu Köln'de ve Münster'de uygulanan saldırgan yeniden Katolikleştirme süreciyle karşı karşıya kaldı. 1588'de (Bavyera dükü Ernst, Cizvitlerin Münster'e yerleşmesine izin verdi) Bentheim Kontu Arnold, Kalvinciliği benimsedi. Habsburg destekli Karşı-Reformasyon Avusturya'da en yüksek noktasına erişirken, Anhalt'ta, Lippe'de, Hessen'de İkinci Reformasyon başladı. Ayrıca eski kilisesinin destekçilerinin, Hohenzollern'in Prusya'daki, Ren bölgesindeki, Silezya'daki hanedan menfaatlerine itiraz ettiği dönemde, Brandenburg'lu Johann Sigismund kendi prensliğinin kilisesinde reform yapmaya çalışıyordu.

Kalvinciler, bu Katolik tehdidinin, Luthercilikten temizlenmediğini düşündükleri "eski papalık batılıkları" yüzünden azdığına kaniydi. Bu batılıklar şöyle tespit ediyorlardı: komünionda Gerçek Mevcudiyete vurgu, Lutherci litürjide muhafaza edilen merasim cihazları (Missa ayininin dışarıdan görünen biçimleri: altarlar, komünion ekmeği, mumlar, litürji cüppeleri); vaftiz kurnaları ve şeytan çıkarma ayinleri; çarmıhlar, altar tabloları ve başka kilise resimleri. ayrıca Meryem yortuları, hatta kimi yörelerde Corpus Christi yortusunu devam ettiren geleneksel kilise dinî bayram takvimi. Reformun gözünde bunlar önemsiz meseleler, yani Luthercilerin tabiriyle *adiaphora* değildi, ama ortadan kaldırılması gere-

ken "papalık kalıntılarıydı." Bu tür litürji cihazlarının, Katolik/Protestan farklarını bulanıklaştırıp insanların kafasını karıştırdığını belirtiyorlardı; Roma kilisesinin, daha önce Reformasyona karşı yitirilen toprakları tekrar elde etmek için tazelenmiş şevk ve kararlılık sergilemesi, sorunu şiddetlendiriyordu. Bu saldırıya karşı çıkmak ve Katolik tahribatına insanları daha dayanıklı kılmak için bölünmenin mezhep sınırları keskinleşmeliydi. Dolayısıyla tüm batıl inanç merasimlerinin kökü kazınmalıydı. Bu reformlara "acil ihtiyaç vardı." Christoph Pezel 1578'de Nassau-Dillenburg Kontu VI. Johann'a, "Majestelerinin topraklarının çevresini Katolik bölgeler kuşatmış ve günümüzün papacıları, bu merasimleri, insanları dine dönmeye cezbetmek için kullanıyor," demişti.¹²

Reform, eski kiliseyle bu tür bağlantıları ortadan kaldırmayı sürdürürken, Lutherciler, bunlara giderek hakiki evanjelizm tutuculuğunun işareti olarak muamele etti. Rabbin Sofrası anlayışı, özellikle komünyon unsurlarında Mesih'in mevcudiyeti, ana ihtilaf noktası olarak kaldığından, sakramentin kutlanma tarzı (geleneksel merasim olsa da olmasa da), belirleyici ve bölücü mezhep meselesi haline geldi. Yüzyıl sona ererken Lutherci-Reform ilişkileri (sadece iki nesil önce Philipp Melanchthon aradaki uçurumu kapatmayı ummuştu) öyle bozulmuştu ki Sakson saray vaizi Polycarp Leyser, Luthercilerin Kalvincilerden ziyade Katoliklerle daha çok ortak noktası mı var, sorusunu sormaya cüret ediyordu. Roma müritlerinin de Wittenberg müritlerinin de kutsal vaftizin ruhu kurtardığını, komünyonda Mesih'in hakiki bedeninin ve kanının dağıtıldığını vaaz ettiklerini belirten Leyser, "Luthercilerin, Kalvincilerden ziyade Romacılarla daha fazla ortak noktası bulunuyor" sonucuna varıyordu.¹³ On yedinci yüzyılın başında Almanya'yı ziyaret etmiş olan İngiliz seyyah Edwin Sandys, pek çok Luthercinin, "Sakrament ve Kader illetini kabul etmektense Papalığa döneceklerini açıkça ifade ettiklerini" görmüştü.¹⁴ Elbette siyasi sonuç, her ne kadar Katolik Karşı-Reformasyon ilerlese de, Lutherci prenslerin Reform hükümdarlarıyla işbirliği yapmaya yanaşmamasıydı. Luther-Reform mezhep rekabeti öyle bir noktaya tırmandı ki ortak düşmanları Roma Katolikliği ve siyasi destekçileri (Avusturya, İspanya, Bavyera), Almanya'da üstünlüğü ele geçirecek olsa ikisinin de geleceği ciddi tehlike altına girerdi.

¹² Christoph Pezel, *Auffrichtige Rechenschaft Von Lehr vn Ceremonien* (Bremen, 1592), sig. ava.

¹³ Polycarp Leyser, *Christianismus, Papismus & Calvinismus* (Dresden, 1602), sig. aiii.

¹⁴ Edwin Sandys, *A Relation of the State of Religion* (Londra, 1605), sig. Cliva.

Savaşa Sürüklenmek

Aslında bunun birkaç sene içinde gerçekleşmesi, büyük oranda Heidelberg sarayının militan ve kibirli mezhepçiliğinin eseri idi. Fransa ile Hollanda'daki savaşların sınırlı iç savaş olmadığına, Protestanlığa karşı Katolikliğin topyekûn askerî hareketinin ilk evresi olduğuna kanaat getiren Palatinler, giderek hırçınlaşan bir Habsburg karşıtı siyaset yürüttü. İmparatorluğun ücra köşesindeki ayaklanmayı, büyük bir Avrupa yangınına çeviren başlıca unsur, Elektör Prens V. Friedrich (saltanatı 1610-1620) ile dış siyaset danışmanı Prens Christian von Anhalt'ın pervasız davranışlarıydı.

Bohemya İsyanı'ndan (1618) türeyen Otuz Yıl Savaşları nihayetinde Almanya Protestanlarına, hararetli mezhep retoriğini sona erdirmeye, en azından tadil etmeye çağrısı oldu. Palatin V. Friedrich'in Beyaz Dağ çarpışmasında (1620) aldığı yenilgi, Heidelberglilerin benimsediği Kalvinci aşırılığın felaket sonuçlarını apaçık gözler önüne serdi. Fakat savaşın Aşağı Saksonya evresinde Habsburgların devam eden ilerleyişi, 1629'da İmparator II. Ferdinand'ın Eskiye Dönüş Fermanıyla zirve noktasına çıktı; ayrıca Luthercilerin Augsburg Barışının koruması altında olduğu inancının aptallığını da ifşa etti. Bu olaylar, dik kafalı Saksonya Elektör Prensi Johann Georg'u ve güçlü saray vaizi Matthias Hoe von Hoenegg'i, iki tarafa da zarar veren Protestan kan davasının, felakete yol açtığına, ilave Habsburg askerî baskısına ve yeniden Katolikleşmeye direnmek için bir yol bulunması gerektiğine ikna etti. Siyaseten tutucu Johann Georg, imparatoru desteklemişti, ama Eskiye Dönüş Fermanı, onun tutumunu değiştirdi. Geçmiş yıllarda Kalvinci karşıtı gür sesli polemikleriyle kendini göstermiş olan Hoe von Hoenegg, şimdi Ferdinand'a ve müttefiklerine karşı silahlı direnişi tavsiye ediyordu (gerekirse Reformla birlikte müşterek direniş).

Komşu Brandenburg'da Berlin sarayının Kalvinci papazları bu tür hisleri hoş karşıladı. Yıllar boyunca Luthercilerle daha fazla işbirliği yapmak, imparatora karşı daha militan bir siyaset gütmek istemiş ama başarılı olamamışlardı. Fakat Saksonya'nın işbirliği olmaksızın Brandenburg elektör prensi, kendi başına hücumla geçemeyecek kadar zayıftı. Berlin sarayındaki daha muharip ruh hali, Reformun uzlaştırmıcılığından ideolojik destek aldı. 1620'lerde ve 1630'larda uzlaştırmıcılığın başlıca sözcüsü, Hoe'nin Berlin'deki muadili olan Johann Bergius'tu. Bergius, Heidelberg'de, Strasbourg'da, Cambrige'de okuması ve Fransa'ya, Hollanda'ya yaptığı ziyaretler sayesinde uluslararası Protestanlıkla temas kurmuştu. Teoloji konusunda ılımlı olduğundan, Lutherci-Reform fikir uyumsuzluklarının çoğunluğunun aşılabileceğine kaniydi, çünkü iki taraf da Hristiyan imanının "temel maddeleri" konusunda hemfikir idi.

1034. 1874
Vom Miß-
brauch / vnd dargegen
rechtem gebrauch / des Sacra-
ments des Leibs vnd Bluts Christi/
Vnerrichtung / Gesteht
durch
Andream Musculum D.



M. D. L X I.

Resim 22.2 Lutherci komünyon ibadeti. Rahipler geleneksel efskaristiya cübbeleri giyiyor. Reform, bunları, "papa pislüğinin" kalıntısı sayıp ayıplıyordu. Andreas Musculus, *Vom Mißbrauch... des Sacraments des Leibs und Bluts Christi*'nin 1561 tarihli baskısının kapak sayfası (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi).

Onun görüşleri, geçmişte güçlü Lutherci tepkinin, Johann Sigismund'u, İkinci Reformasyonda değişiklikler yapmaya zorlamasını izleyen dönemde Brandenburg sarayının resmî itikat çizgisini yansıtıyordu.

İki kuzey Alman elektör prensi defalarca bir araya gelip imparatorluk-taki güncel krizi tartıştılar. Bu kriz, 1630 yazındaki savaşta İsveç'in müdahalesiyle iyice içinden çıkılmaz hale geldi. Johann Georg, muhafazakâr danışmanlarının itirazlarına rağmen, Protestan hükümdarları 1631 baharında Leipzig'de toplantıya çağırmaya razı geldi; amaç imparatorluk-Katolik meydan okumasına karşı hangi önlemlerin alınabileceğini gözden geçirmek olacaktı. Bu duyuruya çok kuvvetli yanıt verildi. Leipzig'e davet edilen 160 eyaletin çoğunluğu temsilci gönderdi; Hessen-Darmstadt'lı aşırı tutucu Lutherci Georg dışında, başlıca her Protestan prens katıldı, üstelik bazı imparatorluk şehirleri de delege gönderdi.

Siyasetçiler toplanmışken, teologlar kendi görüşmelerini düzenledi. Hoe von Hoeneegg ve Leipzig'li iki Lutherci meslektaş (Genç Polycarp Leser ve Heinrich Höpfner), Bergius'la ve Hessen-Kassel'li iki Kalvinciyle bir araya geldiler (Johann Crocius ve Theophil Neuberger). Bergius'un barışçı tutumu, başından sonuna kadar bu görüşmelere hâkimdi. Özgün 1530 Augsburg İtikatnamesi'ni (Reform payına büyük bir taviz) kullanan altı teolog, üç hafta boyunca itikatnamenin üzerinden fasıl fasıl geçti. İtikatnamenin yirmi sekiz maddesinin yirmi altısında kolaylıkla görüş birliği sağladılar, ama Mesih'in işleri ve kişiliği ile Rabbin Sofrası konularını işleyen iki maddede birbirlerinin gözüne bakamamaları şaşırtıcı değildir. Geçmişteki gibi, görüş ayrılıklarını uzlaştıramadılar. Fakat bu hususları bilahare bir toplantıda ilaveten tartışmaya razı geldiler (ilk defa oluyordu) ve "gelecekte birbirlerine Hristiyan sevgisi göstermeye" söz verdiler.¹⁵ Dolayısıyla toplantı, arkadaşlık ve iyi niyet duygularıyla sona erdi. Görüşmelerin kayda geçirildiği Leipzig Protokolü dikkate değerdir, çünkü burada Lutherci-Reform ilişkileri betimlenirken ilk defa "müsamaha" terimi kullanılmıştır.¹⁶ Din görüşmeleri önemliydi, çünkü iyi niyet havasının yaratılmasına yardımcı oldu, ayrıca siyasi ve askerî işbirliğinin ideolojik tabanını sağladı. Nihayetinde Protestan prensler Leipzig Manifestosu'nda (1631) işbirliği yapmaya rıza gösterecekti. Brandenburg'un Reform yanlısı özel danışmanlarının –Bergius'un yakın arkadaşlarıydı ve uzlaştırmacılığın güçlü destekçileriydi– bu Protestan savunma ittifakının kurulmasında öncü rol üstlenmesi önemlidir.

¹⁵ "Colloquium Lipsiacum Anno 1631," Wolfgang Gericke (ed.), *Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der Brandenburgischen Herrscher bis zur Preussischen Union* (Bielefeld, 1977) içinde, s. 156.

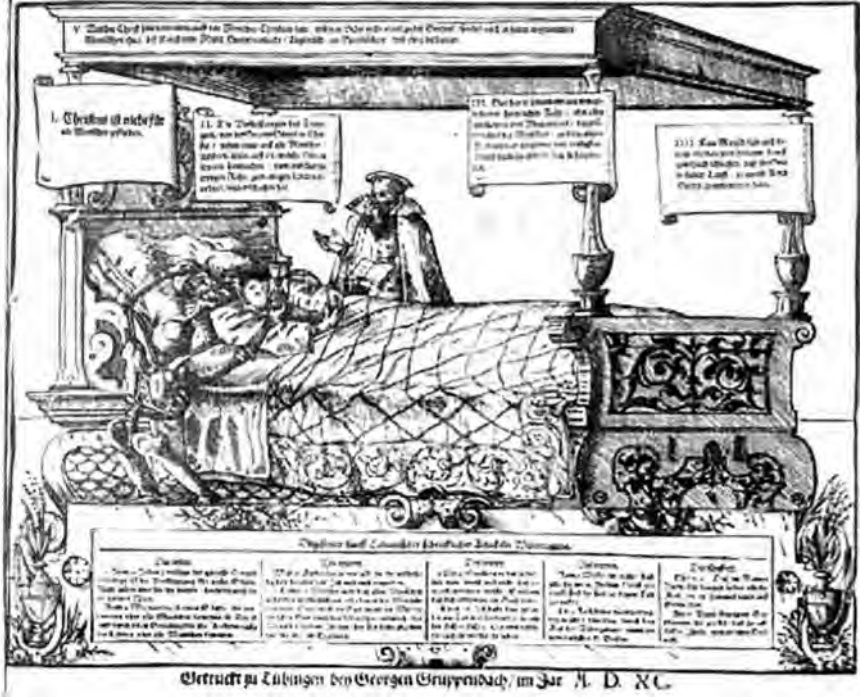
¹⁶ A.g.e., s. 152.

Ein Schiff Saluinsche Treich darmit ein Christ, der im Saluins-

sehen Glauben abtut, er wird sich in seinem Todech erlösen selb. / 2c.

Ein Schiff Saluinsche Treich darmit

1. Thronen der Herrg.	4. St. David Parais.	7. Thronen der Herrg.
2. St. Martinus der Herrg.	5. St. Martinus der Herrg.	8. St. Martinus der Herrg.
3. St. Martinus der Herrg.	6. St. Martinus der Herrg.	9. St. Martinus der Herrg.



Ertrudt zu Eubingen von Georgen Gruppensbach im Jar. A. D. XL.

Resim 22.3 Reform karşıtı Lutherci afiş, 1590. Bu çizimde Jean Calvin, can çekişen bir adamın ölüm döşeginin başında, onu teselli etmek için imanın beş şartını okuyor. Alt tarafta metin, "yukarıda sıralanan korkunç Kalvinci maddelere" karşı çıkan Kutsal Kitap pasajlarını sıralıyor. (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

Otuz Yıl Savaşı'nın hızlandırdığı kriz, özellikle de İmparator II. Ferdinand'ın mezhepsel mutlakiyetçiliği, Almanya'nın Luthercilerini ve Reformu, Leipzig'de daha sıkı bağlar kurma arayışına itti. Savaşın zirve noktasında önemli bir hamle geldi. Leipzig, Almanya'nın başlıca iki Reformasyon kilisesinin ve prens sözcülerinin gözünde mezhep siyasetinin çöküşünün başladığı, ortak Protestan bilincini andıran bir anlayışın tomurcuklandığı noktaydı. Protestanlık içi mezhep rekabeti, Westphalia Barışı'yla (1648) iyice seyrelti. Çoğunlukla Brandenburg'un Reform hükümetinin çabalarının eseri olan bu barış, Kalvencilığe tam tanınma bahşediyordu. Antlaşma, o andan itibaren imparatorluk meclisinin Lutherci ve Reform üyelerinin *corpus Evangelicorum* sıfatıyla toplanmasına, bunlar ile *corpus Catholicorum* arasında doğabilecek her türlü yeni mezhep meselesini barışçıl müzake-

re aracılığıyla çözüme kavuşturmasına imkân tanıyordu. Savaşın sonradindardlığın çiçeklenmesi, bunun ertesinden yüzyılın sonunda akılcılığın gelmesi, geç dönem Reformasyonun mezhep bariyerlerinin seyrmesine ilaveten katkıda bulundu, Alman Lutherçileri ve Reformu Protestanlara dönüştürdü; daha doğrusu, erken dönem Reformasyonun hareketli günlerinde kendilerine taktıkları isimle evanjeliklere dönüştürdü. Mezhepçilik artık mesele olmaktan çıktığına göre bu ismi devam ettireceklerdi.

İlave Okuma Listesi

1550 sonrası Almanya'yı ele alan genel incelemeler için bkz. Thomas Brady, "Settlements: The Holy Roman Empire" ve Heinz Schilling, "Confessional Europe," Brady, Heiko A. Oberman ve James D. Tracy (ed.), *Handbook of European History, 1400-1600* (2 cilt; Leiden, 1994-5) içinde, c. 2. Harm Klueting, *Das konfessionelle Zeitalter, 1525-1648* (Stuttgart, 1989), ve Heinrich Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Münih, 1992), faydalı ansiklopedik incelemeler içeriyor. "Mezhepleşme" kavramıyla ilgili en incelikli tartışma için bkz. Heinz Schilling, "Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620," *Historische Zeitschrift* 246 (1988), s. 1-45, İngilizcede erişilir kaynak: Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society* (Leiden, 1992). Mezhepleşmenin toplumsal, siyasi içerimleri konusunda çok faydalı bir özet: R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750* (Londra ve New York, 1989).

Lutherci mezhepleşme hakkında güncel çalışmaların zengin bir örnek grubu için bkz. Hans-Christoph Rublack (ed.), *Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (Gütersloh, 1992); 1988 tarihli sempozyumdan yirmi makalenin antolojisi. Lutherçiler arası ihtilafları ustalıkla ele alan: Robert Kolb, *Luther's Heirs Define His Legacy: Studies in Lutheran Confessionalization* (Aldershot, 1996) (eskiden yayımlanmış denemelerin bir derlemesi), ve *Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530-1580* (St Louis, 1991), Lutherci mezhepçiliğin, Uyum Kitabı'na evrimleşmesinin izini sürüyor. Protestanlar arası tartışmalar ve bunların siyasi içerimleri hakkında ayrıca bkz. Bodo Nischan, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism* (Aldershot, 1999), yayımlanmış ve yayımlanmamış makalelerin derlemesidir. Uyum Formülü'nün 400. yıldönümü, formülün teoloji ve tarih bağlamı üzerine pek çok araştırma üretti: özellikle kayda değer olan çalışmalar: *The Formula of Concord: Quadricentennial Essays, Sixteenth Century Journal* 8, 4 (1977) özel sayısı; Lewis Spitz ve Wenzel Lohff (ed.), *Discord, Dialogue and Concord* (Philadelphia, 1977), ve Martin Brecht ve Reinhard Schwarz (ed.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche* (Stuttgart, 1980). Theodore Jungkuntz, *Formulators of the Formula of Concord* (St

Louis, 1977), Andreae, Chemnitz, Chytraeus ve Selnecker'in kısa biyografi eskizlerini sunuyor.

Gizli Kalvincilik ve Alman Reform hareketinin kökeni hakkında bkz. Thomas Klein, *Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen, 1586-1591* (Köln, 1962), ve Jürgen Moltmann, *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen* (Bremen, 1958). Moltmann, çok tartışılan "İkinci Reformasyon" etiketini tanıtıyor; günümüzde "Reform mezhepleşmesinin" eşanlamlısı kabul edilir. Bu ihtilaf için, 1985 tarihli Almanca *Verein für Reformationsgeschichte* (Reformasyon Tarih Derneği) sempozyumunun tutanaklarına bkz. Heinz Schilling (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland: Das Problem der 'Zweiten Reformation'* (Gütersloh, 1986), konuyla ilgili ve yerel yirmi çalışmanın bir derlemesi. Almanya'da İkinci Reformasyon hâlâ eksiksiz bir çalışmaya ihtiyaç duyuyor. Bu konuyla ilgili özlü bir sunuş: Henry Cohn, "The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622," Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541-1715* (Oxford, 1985) içinde. Birkaç bölgesel araştırma mevcuttur: Heinz Schilling'in Lippe vilayetiyle ilgili çığır açan analizi *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (Gütersloh, 1981); Paul Münch, *Zucht und Ordnung: Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert* (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (Stuttgart, 1978); Nassau-Dillenburg hakkında: Gerhard Menk, *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660)* (Wiesbaden, 1981); Menk, "Absolutisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit-der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels," Meinrad Schaab (ed.), *Territorialstaat und Calvinismus* (Stuttgart, 1993), ve Bodo Nischan, *Prince, People and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* (Philadelphia, 1994) içinde.

Almanya'nın önde gelen Reform prensliği Palatinlik, akademik ilginin odağı olmayı sürdürüyor. Kısa ama özlü bir tanıtım için bkz. Claus-Peter Clasen, *The Palatinate in European History, 1555-1618* (Oxford, 1966). Şu çalışma hâlâ eksiksiz bir siyasi-mezhepsel anlatıdır: Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat: Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz, 1559-1619* (Stuttgart, 1970); halk diniyle ilgili en kapsamlı çalışma: Bernard Vogler, *Die religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIIe siècle, 1556-1619* (3 cilt; Lille, 1974). Ayrıca bkz. Derk Visser, *Zacharias Ursinus: The Reluctant Reformer* (New York, 1983) ve *Controversy and Conciliation: The Reformation and the Palatinate, 1559-1583* (Allison Park, 1986), Ursinus'un ölümünün 400. yıldönümünde düzenlenen kolokyumun zabıtları; W. Fred Graham (ed.), *Later Calvinism: International Calvinism* (Kirkville, 1994), kısım IV, Ren topraklarının teolojisi hakkında, ve Lyle Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Grand Rapids, 1994).

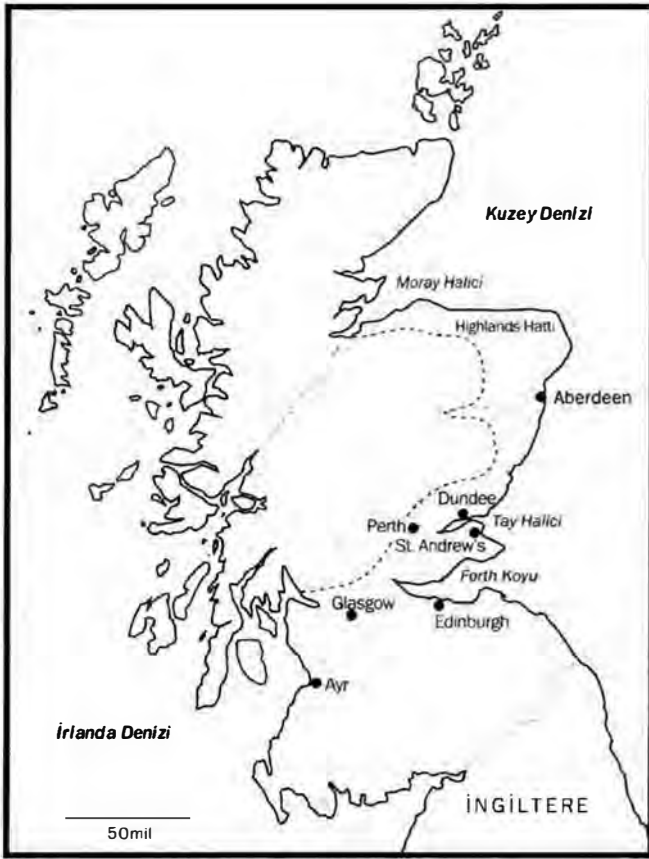
İskoçya

Michael F. Graham

İskoçya, on altıncı yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki muadillerine aykırı düşmeyen bir Katoliklik versiyonunun yuvasıydı; tek farkı, kralların, en çok da soyluların baskısına maruz kalmasıydı; üstelik mesafe ve ihmal yüzünden papalıkla bağları daha gevşekti. Bu özellikler, tahtın hamilik ettiği bir Reformasyonu, komşusu İngiltere'nin aksine düşük bir ihtimal haline getiriyordu. Papalığın gücü genelde hissedilmese de, kızgınlık da yaratmıyordu. Fakat başka türlü siyasi baskıların, reform için teşvik edici bir etkisi oluyordu. Nihayetinde beliren gündem oldukça iddialıydı. Reformasyonun, İskoçya'da siyaseten muhtemel olduğu dönemde, Reformasyon destekçilerinin feyz alabileceği Kıta Avrupası ve İngiltere kaynaklı bir dolu model vardı; onlarınki, herhangi bir Avrupa krallığında kalıcı başarı elde eden son Protestan hareket olacaktı (on sekizinci yüzyıldaki dirilişlerden önce). 1643'te İskoçya'nın yönetici seçkinleri İngiltere'yle Kutsal İttifaka ve Akde girdiğinde, tüm Kalvincilerin kendi kiliselerine (*kirk*), en üstün örnek gözüyle bakacağından emin oldukları için, "en iyi reform kilisesi" idealine başvurabildiler. Bu çarpıcı dönüşüm yüzyıldan kısa sürdü ve o zamandan beri İskoç kültüründe iz bırakmıştır (sekülerleşmiş, modern ya da post-modern düzenlemelerinde bile). Peki, bu nasıl oldu?

Reformasyondan Önce Kilise

Laik kesimler, İskoçya'nın Reformasyon öncesi kilisesine yoğun katılım gösteriyor, büyük etkide bulunuyordu. Önde gelen aileler (kırsal alanlarda) ve lonca ya da kent yetkilileri (kasabalarda), pek çok ruhban makamına yapılan atamaların denetimini ele geçirinişti. Birçok vaka da kiliseyi donatmış, desteklerini sürdürmüş, binaları ve donanımları üzerinde denetim kurmuşlardı. Örneğin Dumfermline loncaları, Protestan fikirleriyle temas etmelerini sağlayabilecek Alçak Ülkelerle ticaret bağlarına rağmen, 1560'tan önce mum gibi eşyalara ve ölümlere okunan dinsel ezgilere büyük meblağlar harcıyordu. Başka yerlerde, St Andrews kent konseyi, kentin Kutsal Teslis kilisesinde en az on iki altının hamilik



Resim 23.1 İskoçya ve başlıca kentleri. (Michael Graham)

haklarına sahipti.¹ Bu tür görevlilerin, geleneksel kilise tarafından karar hakkından mahrum edilmiş gibi hissetmesi ihtimali düşüktü, gerçi işe alma kararlarına düzenli katılımları sayesinde papazlık hizmetlerinin keskin eleştirmenlerine dönüştüler; eğer ruhban, kendinden beklenen rolü yerine getiremiyorsa, kanaatlerini dile getirmekte gecikmiyorlardı. Geç ortaçağda İskoçya'da 1000 kilise cemaatinin seküler ruhbanı, çağın standartları uyarınca bile mali bakımdan yeterince desteklenmiyordu. Bunun sebebi, cemaat gelirlerinin, manastırlar, üniversiteler, katedraler gibi yerel olmayan kilise kurumlarına kaydırılmasıydı. Düşük ücret

¹ Elizabeth Torrie (ed.), *The Guild Court Book of Dunfermline, 1433-1597* (Edinburgh, 1986), çeşitli yerlerde; W. E. K. Rankin, *The Parish Church of the Holy Trinity, St Andrews* (Edinburgh, 1955), s. 7.

ödeyen cemaat kilisesi makamları, en iyi ya da en parlak din adamlarını cezbetmiyordu (aslında pek çok makam kimseyi cezbedemiyor, böylece boş kalıyorken, vazifesi başında bulunmayan çalışanlar acınası ücretlerini almaya devam ediyordu) ve düşük maaşa çalışan rahipler, hediyeleri ve rüşveti cazip bir seçeneğe dönüştürüyordu.

Elbette nizami ruhban (tarikatlara üye olanlar), kilise cemaatlerindeki muadillerine kıyasla laik kesimlere daha az hesap veriyordu. Bunların üzerindeki dış baskılar çoğunlukla toprak sahibi ailelerin oğullarından kaynaklanıyordu; bu insanları genelde din kurumlarına başkeşiş, manastır başrahibi ya da maaşlı papaz olarak zorla sokmaya çalışıyorlardı. Fakat bunun sonucu olan yolsuzluk ihtimalleri abartılmamalı. Kommen-datorlar (*beneficium* sahipleri) bile İskoçya'da papazlık tarikatlarına girmeye zorlandığını belirtmeden geçmeyelim, gerçi yaşı yetmeyenler için bu adım, yetişkinliğe kadar ertelenebiliyordu. Yine de bu etkinin yan tesirlerinden biri, önde gelen ailelerin, manastır topraklarının önemli kısmı üzerinde denetim kurmasıydı. Bu durumda ne o aileler ne de İskoçya tahtı, VIII. Henry'nin manastırları lağvetmesine benzer bir adım atmaya ihtiyaç duyuyordu. Toprak sahibi ailelerin, esasen ellerinde olan arazilere göz dikmesi anlamsızdı. Pek çok vakada manastırları dayayıp döşemişlerdi, şimdi ise bağışlarını tedricen geri alıyorlardı. Bu süreç, yaygın tımar uygulamasıyla hız kazanıyordu. Bu, mülk sahiplerinin (özellikle tahtın ağır vergilerine maruz kalan kilise toprağı idarecileri), tek seferlik yüksek meblağı bir ödeme ve ardından enflasyondan ötürü git gide kuşa dönen yıllık tımar ücreti karşılığında toprakları tımarcılara devretmesini içeriyordu.² Kilise topraklarının tımara verilmesi, Henry'nin fesih tasarufunun İskoçya'daki muadiliydi. Bu da toprak mülkiyetinde devrime yol açtı, ama aşama aşama gerçekleşen bir devrimdi. Reformasyon olsa da olmasa da meydana gelecekti; aslında 1560'ta toplanan İskoçya "Reformasyon Parlamentosundan" onlarca yıl önce pekâlâ yürürlükteydi. Yani İskoçya'nın Reformasyon öncesi kilisesinin, iç içe geçtiği önde gelen ailerden bağımsız ekonomik gücü cılızdı.

İskoç tahtı, papalıkla işbirliğine dayalı düzenlemeler de kurmuştu. Bunların en önemlisi 1487 Muafiyetiydi. Buna göre papa, herhangi bir başlıca kilise *beneficium*'un sahibinin ölümünün ardından (piskoposlar ve başkeşişler dahil), krala, o makama aday belirleme için sekiz ay süre tanıma sözü vermişti. Kral, boş kaldığı süre zarfında makamın payına düşen *beneficium*'u toplarken, papa da kralın adayını onaylayacaktı. Muafiyet

² Kan davalarının, kilise toprak ağalarına özgü olmadığı belirtilmelidir; laik kesim de para kazanmak için bunu vasıta olarak kullanıyordu. Bu âdet için bkz. Margaret H. B. Sanderson, *Scottish Rural Society in the Sixteenth Century* (Edinburgh, 1982), s. 64-83, 135-52.

1513-1519'da geçici süre askıya alınmış olsa da, X. Leo daha sonra onadı ve 1535'te III. Paulus, yararlanma vadesini sekiz aydan bir yıla çıkardı. İskoç kralları, hazinelerini doldurmak, destekçilerini ödüllendirmek, gayrimeşru çocuklarını kazançlı mesleklere yerleştirmek için bu hükümlerden yararlandı; V. James'in (ölümü 1542) bu sonuncu maddeden dolayı adı kötüye çıktı. Coldingham, Holyrood, Kelso, Melrose manastırlarını, St Andrews keşişhanesini öz oğullarına bahşetmişti. Buna ilaveten, krallar on altıncı yüzyılın ilk yarısında kiliseyi istedikleri gibi vergilendiriyordu. Papalık çoğunlukla buna rıza gösteriyordu, çünkü İngiliz Reformasyonunun başlamanın ardından Britanya adasında ayağı olsun istiyordu.³ Tüm bunlar düşünüldüğünde, monarşinin, on altıncı yüzyılda dinî reforma az ilgi göstermesi pek şaşırtıcı değildir.

Peki, eski kilise ile İskoç toplumunun önde gelen kuvvetleri arasında böyle sıkı ilişkiler varsa, Reformasyonun sebebi neydi? Erken modern dönemde her türlü siyasi ve dinî hareketin başarısı için desteği elzem olan seçkinler, değişimin gerekli olduğuna neden karar verdi? Yanıt üç katmanlıdır. Birincisi, İskoçya'nın yerel bir reform hareketi vardı, mazi on beşinci yüzyıla uzanıyordu. Belli bölgelerde üslenmişti, özellikle güçlü değildi, ama kritik anlarda kendini hissettirebiliyordu. İkincisi, kilise ile ileri gelen seküler kişiler arası yakın ilişki, kilisenin bağımsız kuvvet vasfıyla hareket etmesini imkânsız kılıyordu: Ne kadar iyi niyetli olursa olsun, "içeriden reform" teklifleri çoğunlukla kilisenin içindeki ve dışındaki yerleşik menfaatlerin sert direnişiyle karşılaşılıyordu. Üçüncüsü, kritik anlarda siyasi etkenler, önde gelen şahsiyetlerin, Protestan davasını savunmasını elverişli kılıyordu. Kimileri, ne kadar kısa süre önce din değiştirmiş olursa olsun samimi mümindir; kimilerinin gözünde reform, Katoliklikle yakın ilişkili muhaliflerini pataklarken kullanabilecekleri münasip bir sopaydı. 1540 ortalarında St Andrews kardinal-başpiskoposu David Beaton ya da 1550'lerin ortasında başpiskoposlukta halefi John Hamilton misali kilise mensupları siyasi güç elde ettiğinde, bunların dinine çatmak, siyasi meşruiyetlerinin altını oymanın yollarından biriydi. Bu tür saldırılar, ruhban sistemine ve geleneksel Katolikliğe dönük eleştiri söylemine yaslanıyordu. Bu söylem, İskoçya'nın reform hareketi ne kadar minik olursa olsun bu hareket içinde zaten tedavüldeydi.

³ Gordon Donaldson, *The Scottish Reformation* (Cambridge, 1960), s. 37-41; Mark Dilworth, *Scottish Monasteries in the Late Middle Ages* (Edinburgh, 1995), s. 16-22.

Tabanda Muhalefet

Din şehitlerinin hayatları konusunda uzman John Foxe'tan itibaren İngiliz Reformasyonu tarihçilerine göre, Protestanlık, yerel kaynaklardan doğdu, bilhassa on dördüncü ve on beşinci yüzyılın Lollardçılarından. Foxe'un İskoç muadilleri bu bakımdan dezavantajlıydı. İskoç Reformasyonunun başlıca katılımcısı olmakla kalmayıp erken döneminin önde gelen tarihçisi de olan John Knox (çoğunlukla göz ardı edilen bir çıkar çatışması), reformun köklerini, Lollardcılığın İskoç versiyonunda arıyordu. Fakat 1560'ların ortasında kalem oynatan Knox, o dönemde tam çiçek açmış hareketin, bulunması zor kökenini araştırıyordu. Arthur Williamson'ın belirttiği üzere, "Knox, İskoç geçmişinin, kutsal kehanetin adım adım gerçekleşmesine dair çok az emare sergilediğini gördü."⁴ Başka bir deyişle, çok fazla şehit yoktu. Demek ki on altıncı yüzyılın ortasından önce ciddi bir reform hareketi mevcut değildi. Yine olası açıklamalardan biri, yetkililerin, dinî muhalefetle ilgilenmemesi, böylece bu muhalefetin nadiren kayıtlara geçmesidir (bu tür hareketlerin belgelenmesi çoğunlukla, onları bastırmak isteyen yetkililerin kayıtlarında görüldü).

Knox'un çalışması, Kyle (Ayrshire'in orta bölgesi, Glasgow'un güneyi ve batısı) "Lollardçıların" 1494'te topluca yargılandığına ilişkin yegane kaynaktır. Bu dava, Kral IV. James'in teşriyiyle Glasgow'da görülmüştü. Yaklaşık otuz kişi, birtakım ithamların dışında, töz dönüşümünü, ölümlere dua etmenin faydasını, papalık otoritesini reddetmekle (aslında Romalı papanın Deccalle ilişkili olduğunu ima ediyorlardı), rahiplerin evlenmesini savunmakla suçlandı. Sonuçta hepsi beraat etti. Bunlara yöneltmiş suçlamalar, ön-Protestanlar gibi görünmelerine yol açmışsa da, Knox'un, olaydan çok sonra ve polemik amacıyla yazdığını unutmayalım. Davanın başka bir kaydı günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, Ayrshire'in, Reformasyonu kucaklayan ilk bölgelerden biri olması, bölgesel bir muhalefet geleneğinin varlığını akla getiriyor. 1520'lerde Yeni Ahit'i İskoç diline tercüme etmiş olan büyük toprak sahibi Murdoch Nisbet ile 1530'larda ve 1540'larda bir ikonaklast olan, yine Ayrshire'lı büyük toprak sahibi Bar'lı John Lockart gibi insanlar bu geleneği yaşatıyordu. Doğuda Angus ve Mearns, reformcu fikrin merkezine dönüştü. Bu fikrin önderi, Dun'lı büyük toprak sahibi John Erskine'di. Aşar vergisini ödemeyi reddetmekten doğan zındıklık sayılan görüşlerinden ötürü 1534'te Edinburgh'a götürülüp kazıkta yakılan David Stration vakası, *cause célèbre* [meşhur

⁴ Arthur H. Williamson, *Scottish National Consciousness in the Age of James VI* (Edinburgh, 1979), s. 4.

vaka] haline geldi.⁵ 1520'lere gelindiğinde merkezî yönetim, Lutherci kitapların, limanlar üzerinden krallığa girmesinden endişe ediyordu. Bu kaygılar, 1525'te bu tür metinleri yasaklayan Parlamento Yasasını getirdi.

İskoçya'nın Reformasyon öncesi tarihi, dinî baskıya ilişkin nispeten az örnek sunsa da, tüm muhalifler eceliyle ölmedi. Fearn manastırında kommandator, Lutherci fikirleri benimsemiş olan âlim Patrick Hamilton, 1528'de St Andrews'te alevler içinde can verdi. St Andrews Başpiskoposu James Beaton'ın nezaret ettiği zındıklık kovuşturmalarına kurban gitmeden önce, geçmişte Kıta Avrupasında okumuş, Luther'le ve Melanchthon'la tanışmış, bir ibadet eseri kaleme almıştı. Beaton'lar, İskoç Protestanlığının kara efsanesine bol bol alçaklık örneği katacaktı; James Beaton 1539'da öldüğünde, şimdi kardinal ve daha sonra (1543) ülkenin şansölyesi olan yeğeni David onun yerini aldı. David Beaton, 1546'da George Wishart'ın zındıklıktan yargılanıp idam edilmesinde başlıca rolü oynayacaktı. Hamilton'ın görüşleri Lutherciyken, Wishart, 1544'te İskoçya'ya dönüp vaaz vermeye başlamadan önce Zwinglici çevrelerde dolaşmıştı. Halka vaaz ettiği bu gezilerinde yardımcıları arasında Katolik papaz ve noter John Knox da bulunuyordu. Wishart'ın Angus'da, Mearns'te, Fife'te, Ayrshire'da kimi büyük arazi sahiplerinin evinde muhabbetle karşılandığı bildirilmiştir. Kelamın vaaz edilmesinin önemini ve Hristiyanlığın merasim kalabalıklığından arındırılmasını vurgulayan Wishart'ın mesajının uyandırdığı heyecan, Ayrshire'da ikonoklazm olaylarını tetikledi. Nihayetinde tutuklanıp St Andrews'te (Mart 1546) yakılması, 1543'te "Arran'ın Dindarlık Tavriyla" (bu kısa siyasi taban kayması ileride anlatılacak) ilişkili dinî özgürleşmenin ertesinde Kardinal Beaton'ın çizdiği net sınırın simgesi idi. Fakat bu olay, Wishart'ın destekçilerini harekete geçirdi. Bunlar arasında Mayıs 1546'da kardinali katleden Fife'in büyük arazi sahipleri de vardı. Bu edimlerin saikleri çoğunlukla kişisel ve siyasi olsa da, katillerin müteakiben St Andrews Kalesini ele geçirmesiyle birlikte, Knox, kamuoyu sahnesine çıkmış oldu; etrafı kuşatılmış isyancıların safına vaiz olarak katılmıştı. Fakat bir sene sonra Fransızların yardımıyla mağlup edildiler. Bunun ardından gelişen olaylarda Knox ve kimi isyancılar, Fransız donanmasında forsa yapıldı. Bu gelişme, Fransızlara duyulan nefreti pekiştirdi ve İskoçyalı reformcuların şehit kılığını gidermeye yardımcı oldu, gerçi en yüksek bedeli ödemiş değillerdi. Fakat sonuçta Beaton'ın tutuculuğu onarma çabası, ölümüne yol açsa da, başarılmış gibi görünüyordu: Hâlâ azınlık hareketi olan İskoç Protestanlığı

⁵ Ayrshire'in reform hareketinin soykütüğünü 1494 davasına dayandırmaya çalışan bir açıklama için bkz. Margaret Sanderson, *Ayrshire and the Reformation* (East Linton, 1997), s. 36-47. Angus ve Mearns için bkz. Frank Bardgett, *Scotland Reformed* (Edinburgh, 1989).

siyaseten marjinalleşti. Ancak 1550'lerin ikinci yarısının değişen siyasi koşullarında tekrar yüzeye çıkacaktı.

İçeriden Reform

İskoçya'nın önde gelen kilise mensuplarından bazıları, eski kilisenin zaaflarının farkındaydı ve bunları onarma peşindeydi. Öncelikle siyasi menfaatler taşıyan Kardinal Beaton, 1540'ların ilk yarısının aleni Protestanlığını, Fransızperver eğilimlerinin merceğinden bakıp istikrarsızlık yaratan potansiyel bir utanç sayıyordu; St Andrews'e terfi edilmesinden iki yıl önce ona Fransız Mirepoix Piskoposluğu bahşedildi. Protestanlık, İngiltere'nin davasıyla ilişkiliydi (İskoçların kraliçesi Mary'nin İngiltere Prensi Edward'la evliliği de); Beaton'ın yanıtı, zındıklığa karşı ciddi önlemler almak ve uzlaşma için hareket alanı bırakmamaktı.

Fakat St Andrews piskoposluğunda Beaton'ın halefi ve İskoçya'nın önde gelen ailelerinden birinin evladı olan John Hamilton başka bir yöne saptı. Birinci Arran Kontu'nun gayrimeşru oğlu Hamilton, üvey kardeşi ikinci kontun reformcu planlarına 1543'te dahil oldu (Paisley Manastırı kommendatoru sıfatıyla). Bu talihsiz ailenin muhtemelen en yetkin temsilcisiydi. 1547'de Başpiskopos olduktan sonra, Hamilton ailesi menfaatleri ile kilisenin menfaatleri arasında denge kurmaya çabaladı. Sonraki on üç senede, neredeyse imkânsız olan bu görevde gayet iyi iş çıkardı. Aile kendini ılımlı (özellikle Lutherci tarzda) reform davasıyla özdeşleştirmişti. Başpiskopos Hamilton 1549'da, 1552'de ve 1559'da bir dizi İskoç kilisesi konsiliyle bu hedefin peşini kovaladı. Bu konsillerin başlıca hedefi, ruhbanın yaşamında reform yapıp eğitim standartlarını iyileştirmek, ziyaretleri, kilise sorumluluklarının nizami bir yönü haline getirmekti. Hamilton, 1552'de anadilde kaleme alınmış bir ilmiyal yayımladı. Aklanma gibi kritik meseleleri hem geleneksel Katolikleri hem de ılımlı reformcuları cezbedecek ölçüde geniş bir bağlamda betimliyor, papadan ise hiç bahsetmiyordu. Bunun ardından 1559'da Hamilton'ın benzer bir muğlaklık barındıran iki sayfalık broşürü "İki Kuruşluk İman" metni geldi. Hamilton, St Andrews'te St Mary Koleji'nin kurulmasını da tamamladı. Bu projeyi David Beaton başlatmıştı. Kilisenin alt seviyelerinde Katolik reformu baskısı, John Winram gibi yetenekli münazaracılardan geliyordu. St Andrews başrahibinin yaveri Winram 1547'de Knox'la münazara etmişti; Hamilton ilmihalinin yazılmasına el vermiş olabilir. Daha sonra Reform kilisesinde önemli hizmetlerde bulundu. Quentin Kennedy de Katolik bir reformcu ve Hamilton'ın yakın müttefikiydi. Crossraugel manastırının kommendatoru Kennedy, Knox'un, sesi en gür çıkan muhalifle-

rinden birine dönüştü. Reformasyondan sonra Hamilton ve Kennedy eski kiliseye sadık kalırlarken (Hamilton 1566'da Prens James'in vaftiz törenini yönetti, tahttan indirilen Kraliçe Mary'yi desteklemek uğruna 1571'de hayatını feda etti), Winram ya da Galloway ve Orkney piskoposları gibi başka isimler saf değiştirip Reform kilisesinde makam elde edecekti.

Dolayısıyla Hamilton ve kilisenin önde gelen azalarının hepsi değişime karşı değildi. Aslında kimileri disiplinin iyileştirilmesine, ruhbanın teftiş edilmesine, imanın esaslarının sıradan halka erişmesine kendini adamaya istekliydi. Bu reformların bazıları çok düşük maliyetle ya da maliyetsiz halledilebilirdi; bu durum, kolay kabul görmelerini anlamayı kolaylaştırıyor, ayrıca Reformasyon öncesinde ve sonrasında İskoç kilisesinin karşısına çıkan ana sorun olan paranın altını çiziyor. Bizzat Hamilton gibi İskoçya'nın yüksek rütbeli kilise mensupları, ki kilise ara-zilerini denetimi altında tutan önemli ailelerle bağlantılıydılar, kilisenin malî yapısını değiştirip geliri cemaat kiliseleri ruhbanına aktarabilecek herhangi bir yola giremezdi; ayrıca üstelik bunu istemiyorlardı. Kurumsal açıdan, kilise köklü bir reform yapamazdı, çünkü en kıdemli yetkililerinin aile menfaatlerinden bağımsız hareket edemezdi. Bunun sonucunda halk, yetersiz hizmet alıyordu ve reformcular, kilise konsillerinden hangi doktrin imtiyazları çıkarsa çıksın, nadiren vaaz verilen (belki hiç verilmeyen) cemaat kiliselerinin bakımsızlığına rahatlıkla işaret edebiliyordu. Bu durum, eski kilisenin muhaliflerine güçlü belagat araçları kazandırdı, ama, zaferin ödülü, neredeyse enkaza dönüşmüş mali sorunu devralmayı da içeriyordu.

Reformasyon Politikaları

İskoçya'nın Katolik geçmişinden kopuşunun bu üç parçalı açıklamasında üçüncü ayak siyasettir, ama pek çok bakımdan kritik etken budur. Reformasyonun zamanlamasını belirlemiştir, çünkü öteki iki etkenin (tabanda reform hareketi ve geleneksel kilisenin yetersizlikleri) belirgin etkilerde bulunabileceği bağlamı yarattı. Yüksek siyaset katında İskoçya'nın bir değil üç Reformasyonu vardı. Birincisi, ölü doğan Lutherci hareket pek bir şey başaramadı. İkincisi, Katolik Reformasyon, Roma'dan ziyade Fransa'ya yaslanıyordu. Kendi yıkımının tohumlarını ekti, Fransız bağlantısı aleyhine bir tepki kışkırttı, böylece Protestan davasına, dış etki-lerle iç içe geçmiş olmasına rağmen bir vatanseverlik niteliği kazandırdı. Üçüncüsü, söz konusu tepkinin eseri idi ve nihayetinde başarılı olmuştur.

İskoçya'nın başarısız Lutherci Reformasyonuna "Arran'ın Dindarlık Tavrı" denmiştir. Aralık 1542'de V. James'in zamansız ölümü, krallığı yine

yaşı küçük bir hükümdara mahkûm etti (IV. James'in 1513'te Flodden'deki ölümü benzer bir ikilem doğurmuştu). Yeni hükümdar, İskoçların Kraliçesi Mary, taş çatlasa bir haftalık. Annesi, Fransız soylusu Mary Guise'di. Ülkenin idaresi, İkinci Arran Kontu James'in eline geçti. Hamilton hanesinin başı James, III. James'in kız kardeşinin soyundan geldiği için taht sırasında bir sonraki adaydı. Fakat V. James'in ölümü, Solway Moss'ta İngilizlerin İskoç ordusunu bozguna uğratmasının kısa süre ardından gelmişti, ayrıca VIII. Henry, oğlu Edward ile bebek kraliçenin evliliğini içeren bir barış antlaşması peşindeydi. Bu birleşme, İskoçya'yı, Fransa'yla "Kadim İttifakından" koparırdı. Arran, tahtın varislerden biri olduğu için, taca ilgi göstermesine rağmen İngilizlerin teklifini dinlemeye istekliydi; rakipleri Mary Guise ve Kardinal Beaton, ki Arran'ın vali olmasının bir hafta sonrasında şansölye yapılmıştı, Fransız seçeneğini temsil ediyorlardı. İngilizler, bu meseleyi zorlamak istediklerini göstermişti. Buna ilaveten İngiliz parası, "sağlama alınmış İskoçların," Solway'de esir düşüp özgür bırakılan, şimdi de İngilizlerle birleşmeyi teşvik eden soyluların ceplerine akınaya başlamıştı. Bazı soylular din reformuna da ilgi gösteriyordu. Bizzat Arran, araf ve papalık makamı hakkında kuşkuyla dile getirmeye başlamıştı.

Böylece Dominiken John Rough ve George Wishart gibi (kısa süre önce Cambridge'teydi, sürgünden henüz dönmüşü) reformcular vaaz ruhsatı aldı ve Mart 1543 parlamentosu, sağlama alınmış İskoç Lordu Maxwell'in sunduğu yasa tasarısını onaylayıp anadilde kutsal kitap bulundurmaya izin verdi. Glasgow Başpiskoposu Gavin Dunbar gibi muhafazakârların, teolojik meseleler kilise konsillerinin tasarrufuna bırakılmalı itirazına rağmen bu yasa tasarısı geçti. Perth ile Dundee'deki ikonoklast başkaldırıları, Dunbar'ı ve ötekileri, barbarların gerçekten de kapılarına dayandığına ikna etmiş olabilir. Kardinal Beaton, baharda kısa süreliğine hapsedilmesine rağmen İngiliz çöççatanlığı müzakerelerini suya düşürmek için ana kraliçeyle ittifak kurup epey ter döktü. Çabaları, yıl sonuna kadar meyve verdi; başka bir parlamento, antlaşma maddelerini reddetti, anadilde Kitabı Mukaddesi tekrar yeraltında okunmaya mecbur bıraktı. Arran ise kamuoyu huzurunda zındıklık sayılan görüşlerinden döndü. Reformcu partinin bariz İngiliz sevgisi, güçlü komşusundan sakınan krallıkta bu hareketin itibarını zedeledi, üstelik batı Highlands bölgesini ve adalarını denetimi altında tutan Argyll Kontu gibi önde gelen birtakım soylular, İngiliz çöççatanlığı fikrinden hiçbir zaman hoşlanmamıştı. "Arran'ın dindarlık tavrı," sona ermişti, gerçi 1544'te ve 1545'te (Hertford Kontunun öncülük ettiği "Kaba Kurlaşma") İngilizlerin güney İskoçya'yı istila etmesiyle ve Eylül 1547'de Pinkie'de İngilizlerin İskoç ordusunu mağlup etmesiyle artçı sarsıntılar bir süreliğine devam edecekti. Bu is-

tilalar bazı bölgelere büyük yıkım getirdi, İngiliz karşıtı hisleri güçlendirdi. Arran'ın itibarı zedelenmiş, kenara itilmişti (nihayetinde 1550'de Fransız Châtelherault düklüğüyle satın alındı). Çocuk kraliçe, yetiştirilip veliaht prens François'yla evlendirilmek üzere 1548'de Fransız sarayına gönderildi.

Beaton'ın 1546'da öldürülmesiyle birlikte, onun müesses inancı yürürlüğe sokma kampanyası sona erdi. Ama, bu darbe başarısız olmuştur. Kardinalin peşinde koşmuş olduğu Fransız yanlısı yönelim etkilenmedi. Mary Guise, Fransızperver cepheyi maharetle bir arada tuttu. Bunun sebebi kısmen, Hamiltonların gemiyi terk etmemesini sağlamasıydı. John Hamilton'ın St Andrews piskoposluğuna atanmasını, daha sonra yine gayrimeşru erkek kardeşi James Hamilton'ın Glasgow başpiskoposluğuna getirilmesini sağlamak için Roma'daki Fransız nüfuzundan yararlandı. Daha önce gördüğümüz üzere John Hamilton din konusunda ılımlıydı. Protestan ya da İngiliz yanlısı eğilim sergilemiş soylulardan, büyük arazi sahiplerinden, ruhbandan oluşan büyük bir topluluk 1550'de Mary Guise'e Fransa ziyaretinde eşlik etti, orada nişanlar ve aylıklar aldılar. Châtelherault itibarını koruyordu, ama vali olarak fiili gücü azdı. İngiliz tehdidini göğüslemek için İskoçya'ya Fransız askerleri geldi. Fakat 1553 yazında İngiliz tahtına Katolik Mary Tudor'un oturması, İskoç Protestanlığı ile İngiliz politikası arasındaki bağları koparıp ana kraliçenin konumunu güçlendirdi; 1554'te Châtelherault bertaraf edildi, kızının naipliğini Mary Guise üstlendi. Bu siyasi değişiklikler ile Hamilton'ın kilise konsillerinin birleşimi, İskoç Katolik Reformasyonu gibi görünüyor, gerçi Trento Konsili'ne yaslanınayan bir reformdu. Fakat Paris'e minnet borcu büyüktü. 1540'ların ortalarında İngilizperverlerin başına bela kesilen dış etki kaynaklı kızgınlık nihayetinde Fransız ana kraliçeyi devirecek, onunla birlikte eski kiliseyi de yıkacaktı.

1557'de dört soyludan (Argyll Kontu, oğlu ve Glencairn ve Morton Kontları) ve reformcu toprak sahibi Dun'lı John Erskine'den oluşan hizip, geleneksel bir İskoç aracını devrimci amaçla benimsedi. Aile ittifakı ve hamilik bağları İskoçya'da çoğunlukla birlik kurma, yani düşmanla karşılaşıldığı düşünüldüğünde insanların yazılı yeminle birleşmesi uygulaması şeklini alırdı. Bu birlikler, kan davalarının sürmesine yol açan ittifaklar yaratmıştı, ama şimdi başka amaçlara hizmet ediyorlardı. Argyll ve öbür isimler, katıldıkları birlikte şuna yemin ettiler:

Tanrı'nın Majesteleri ve cemaati huzurunda, (onun lütfuyla) bizler... kutsal gücümüzü, özümüzü, bizzat yaşamlarımızı, TANRI'NIN KUTSANMIŞ KELAMINI ve cemaatini kollamaya, tesis etmeye daima adanacağız ve bizler, elimizden geldiğince, Tanrı'nın halkına takdis edil-

miş doğru sözü ve sakramentleri aslına sadık kalarak ve gerçekten anlatacak sadık rahipler bulmaya uğraşacağız.

Programları cüretliydi, ama başta rağbet görmedi. Bu "Cemaat Lordları" (Protestan Soylular), kendi birlik bildirilerinde imza için geniş alan bırakmıştı, ama şimdilik hiç imza toplayamamışlardı.⁶ Birlikleri, naiplik hükümetine yönelik eleştiriler ima eden dinî bir gündem öneriyordu. Naiplik hükümeti, dinî muhalefete oldukça merhametli davranmıştı; Knox ve Ayr'lı eski Dominiken John Willock gibi reformcuların, 1554-1555'teki ziyaretleri sırasında ceza almaksızın vaaz vermelerine göz yumulmuştu. Fakat Mary Guise'in, yerleşik kilisede hiçbir temel tadilatı aklından geçirmeyeceği açıktı.

İskoç siyasi ulusu içinde kimileri, naipliğin, tavsiye için Fransızlara başvurmaya kızgındı. Daha geniş ve güçlü krallığın, yeniyetme kraliçe ile Fransız veliahtının evliliği yüzünden İskoçya'yı yutmasından korkuyorlardı. İskoç kalelerinde Fransız askerler konuşlanmıştı, İskoçya'nın dış politikası yurtdışından belirleniyordu. Naibin getirdiği vergi artışlarından Fransa suçlanıyordu. Fakat bu iki muhalefet damarı ayırıyordu (Protestan ve vatansever).

İki damarı bir araya getiren, Kasım 1558'de Mary Tudor'un ölümü oldu. Protestan Elizabeth'in İngiliz tahtına çıkması, bir kez daha İskoç Protestanlara dışarıdan yardım gelmesi olasılığını doğurdu. Buna ilaveten, Katolik güçlerin, Elizabeth'in anne babasının evliliğini geçersiz sayması, dolayısıyla yeni kraliçenin meşruiyetini tanımaması, Elizabeth'e, müdahale etmek için sağlam siyasi sebepler sunuyordu. İskoçların Kraliçesi Mary, İngiliz tahtının Katolik varisiydi, çünkü VIII. Henry'nin en büyük kız kardeşi Margaret Tudor'un soyundan geliyordu. İskoç kraliçesi, Mary Tudor'un ölümünün ardından kendi kendine İngiltere Kraliçesi adını aldı. Hanedan siyasetindeki bu beklenmedik gelişmeler, normalde hoşgörülü olan Mary Guise'i, Protestan muhaliflere karşı daha sert siyaset gütmeye itti, çünkü bunların hareketi şimdi açıkça siyasi bir boyut kazanmıştı. Dinî sürgünler akın akın İngiltere'ye dönmeye başladı. Frankfurt'ta, Cenevre'de İngiliz cemaatlara rahiplik ederek zaman dolduran John Knox, Britanya Protestan hareketinin yurt dışında tekrar imarına katılmak istiyordu, gerçi uygunsuz zamanda basılan *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* kitabına Elizabeth'in onay vermemesinden ötürü dönüşü Mayıs 1559'a kadar gecikti (İngiltere civarında varış yeri de değişmiştir). Knox'un ve birçok İngiliz sürgünün maruz kaldığı Cenevre etkisi, iki Britanya reform hareketinin de niteliğini değiştirdi. Bu hareketleri, Başpisko-

⁶ Gordon Donaldson (ed.), *Scottish Historical Documents* (Edinburgh, 1970), s. 116-7.

pos John Hamilton görse kabul edilemez sayacağı bir sınırın ötesine itti. Gelgelelim, Cenevre etkisi, İskoç Reformasyonuna, ideolojik kuvvetinin büyük kısmını kazandıracak, İngiliz kraliçesini de din alanında pek çok kez kızdıracaktı.

Knox, ilginin büyük kısmını çekse de, bir hareket oluşturmaya tek kişi yetmez. Edward dönemi İngiltere'sinde ve ardından Emden'de İngiliz Reform cemaatinde zaman geçirmiş olan Willock aslında İskoçya'ya Knox'dan aylar önce dönmüştü. Edinburgh'da kentin "özel kilisesinin" önderi olduğu bildirilmiştir. Knox'a göre bu cemaat, "konutlarda ya da tarlalarda gizli, özel toplantılarda" bir araya geliyor, kutsal kitap okuyor, 1550'lerin ikinci yarısında 1552 tarihli İngiliz Ortak Dua Kitabı'na uygun şekilde komünyon ayini düzenliyordu. Üyeleri arasında birtakım önde gelen tüccarlar, zanaatkarlar da vardı. Edinburgh'da ve başka yerlerde gizli kiliseler, devrim hücresi misali işlev görmüş olabilir, ama geride kayıt bırakmamışlardır, dolayısıyla bunların rolünü tespit etmek güç. Bununla birlikte, Perth, Ayr ve Dundee gibi kentlerin Reformasyonu kucaklama, Reform kilise yapıları tesis etme hızı, özel kiliselerin önceden var olduğunu düşündürüyor.⁷ Mevcut olmaları, rağbet gördükleri anlamına gelmez; Mary Guise kurnaz davranıp 1559 yazında Edinburgh'un din mutabakatını belirlemek için halkoylaması düzenlemeyi teklif ettiğinde, reformcular, ilahi hakikatin oylamaya tabi olamayacağı gerekçesiyle bu öneriyi reddetti. Fakat görüşleri, çoğunluğun rızasını kazanmamış olsa da, rüzgârın kendi lehlerine estiğini de görüyorlardı.

Aslında, 1559'un meşum bir yıl olduğu görülecekti. Bütün ülkede keşişhanelerin kapılarına asılan imzasız afişlerle, "Dilenciler Çağrısıyla" başladı. Paskalya sonrası yedinci pazardan önce keşişlerin, yerlerini yoksullara bırakması buyruluyordu. O gün yaklaşırken, Perth ile Dundee kent konsilleri, Reformasyonun yanında saf tuttuklarını ilan ettiler. Knox, iki kentte de halka açık vaaz verdi. Perth'teki vaazı, keşişhanelere ve Perth'in Chartreuse keşişlerine ev sahipliği yapan manastıra karşı ayaklanmaya kışkırttı. Bunun kısa süre ardından, batıda Ayr'daki yetkililer de reformu benimsedi. Naibin, vaizlere göz açtırınama çabaları, reformcu (ya da Fransız karşıtı) soylular ve büyük arazi sahipleri arasında tepki doğurdu ve ihya edilmiş Cemaat Lordları, Mayıs sonunda Perth civarında ordu topladı. Naip, Perth'te Misra ayininin tekrar tesis edilmesinde ısrarcı olunca geçici ateşkes bozuldu, Haziran'da St Andrews'de Cemaatin daha da fazla insan toplamasına yol açtı; bu toplantı, Knox vaazıyla tamamlanan, şehrin resmen Reformasyon

⁷ David Laing (ed.), *The Works of John Knox* (6 cilt; Edinburgh, 1846-64), c. 2, s. 151-2; Thomas Thomson (ed.), *The History of the Kirk of Scotland by Mr David Calderwood* (8 cilt; Edinburgh, 1842-9), c. 1, s. 304; James Kirk, *Patterns of Reform*, (Edinburgh, 1989), s. 12-15.

safına katılmasıyla tesadüf etti. Ardından Cemaat ordusu Perth'i yeniden ele geçirip Edinburgh üzerine yürüdü, Temmuz başında başkente ulaştı. Reformcular Edinburgh kiliselerini ele geçirdiğinde (ayrıca naibin halkoylaması teklifini geri çevirdiler), Mary Guise, savunması ve tahkim etmesi kolay olan komşu Leith limanına sığındı. Yazın ikinci yarısında buraya ilaveten yüzlerce Fransız askeri ulaştı ve Cemaat kuvvetlerinin sayısı azalmaya başladı (Châtelherault'un ve oğlunun Eylül'de katılmalarına rağmen). Edinburgh'da Missa ayını Kasım'da yeniden tesis edildi.

Cemaatin yaşadığı bu aksaklıklar, İngiltere'yi, daha kuvvetli harekete geçmeye kışkırttı. İngiliz mali yardımı güz mevsiminde başladı (isyancı-lara hep ihtiyatla yaklaşan Elizabeth'ten ziyade William Cecil'in çabaları sayesinde) ve Mart 1560'ta İngiliz askerleri sınırı aştı. Ayr, Perth, Dundee gibi kentler reform davasını açıkça destekliyordu, ama pek çok kent arada kalmıştı. 30 Kasım'da Dunfermline ticaret loncasının üyeleri, Kutsal Kan altlarından aldıkları gümüşü, ayın kadehi dahil bölüştüler, "Cemaatin ve Fransızların çarpışmasının yarattığı sıkıntılardan ötürü, her şeyi tek elde toplamamayı düşündük..." Aberdeen'in muhafazakâr kent konsili, Mart 1560'ta Cemaate simgesel destek (40 asker) önerdi, ama şu şartı koşuyorlardı: "majesteleri kraliçeye ve otoritesine ters düşecek hiçbir amaç hizmet etmemeli." Oysa konsil, kentin kiliselerini reformdan geçirme girişimlerine daha önce direnç göstermişti.⁸

Edinburgh'un kent yöneticileri reforma meyilliydi, fakat onlar da bölünmüştü. Cemaat Lordları 1559'da Edinburgh'u iki kere ele geçirdi. Naip de kenti iki kez geri aldı. 1560 baharında İngiliz birlikleri, şehrin, Cemaat adına ele geçirilmesine yardım etti. Naip, Edinburgh Kalesi'ne sığındı. 11 Haziran'da hastalıktan ölmesi, krizin siyasi çözüme kavuşmasının yolunu açtı. İngiliz ve Fransız diplomatlar arasında Temmuz'da yapılan Edinburgh Antlaşması, iki küçük Fransız garnizonu hariç tüm yabancı askerlerin ülkeyi terk etmesi çağrısı yapıyordu. Mary ve kocası François (Temmuz 1559'da II. Henri'nin ölmesiyle birlikte, şimdi hem İskoçya'nın hem Fransa'nın hükümdarlarıydı), İngiltere tacı üzerindeki iddialarından feragat edeceklerdi. İskoçya'yı yönetecek bir konsil, egemenler ve İskoç zümreler tarafından müştereken belirlenecek, bir İskoç parlamentosu toplanacaktı. Protestanlığın resmen tesisinin yolunu döşeyen, bu son tavizdi.

Ağustos 1560'ta toplanan parlamentonun, ki İskoç tarihinde ilk kez "parlamento lordları" statüsüyle büyük arazi sahiplerini içeriyordu, dinî meseleleri tartışması açıkça yasaklanmıştı. Bu kısıtlama görmezden gelindi. Geçirdiği yasalar (papa otoritesinin, Missa ayınının, Katolik vaftizi-

⁸ Torrie, *Guild Court Book of Dunfermline*, s. 99-100. John Stuart (ed.), *Extracts from the Council Register of the Burgh of Aberdeen, 1398-1625* (2 cilt; Aberdeen, 1844-8), c. 1, s. 315-9, 321-2.

nin yasa dışı ilan edilmesi, Reform iman beyannamesinin benimsemesi), teknik düzlemde hukuki değildi, asla kralın onayını almadılar. Bununla birlikte, bu "Reformasyon Parlamentosu," İskoç Reformasyonunun resmî anlamda başlangıcıdır. Knox'u, Willock'u, John Winram'ı ve üç ismi daha içeren bir komitenin kaleme aldığı iman beyannamesi, teolojisi bakımından Kalvinciydi, ama önemli bir açıdan Calvin'in ötesine geçmişlerdi. 1559 Fransız Reform İtikatnamesi ve 1561 Belçika İtikatnamesi gibi İskoç İtikatnamesi, vaaza ve Protestan sakramentleri vaftiz ile komünyonun doğru düzgün uygulanmasına ilaveten cemaat disiplininin hayati önem taşıdığını, hakiki kilisenin üçüncü işareti olduğunu belirtiyordu.

Parlamentonun, İskoç İtikatnamesini benimsemesi, birkaç ay sonra aynı grubun kaleme aldığı Disiplin Kitabı'ndan açıkça esirgendi. Bu kitap, reform için ayrıntılı bir yapı planıydı; yeni kilise için bir yönetim yapısı öneriyor, kilise ile İskoçya'nın siyasi kurumları arasındaki ilişkiyi tasvir ediyordu. En başarılı reçetesi, yerel kilise işlerini idare etmek ve cemaat üyelerinin davranışlarını gözlemek maksadıyla her kilise cemaatinde kilise idare heyetleri (rahipleri ve laik mütevellileri içeren kilise kurulları) kurmayı öngören maddesiydi. Bu Cenevre kavramı 1559'da Perth'te, Dundee'de, St Andrews'te çoktan devreye girmişti ve o andan itibaren "gizli kiliselerde" kullanılmış olabilir. Kimi İskoç kilise cemaatleri, on yedinci yüzyıla dek ilk kilise idare heyetlerini görmeyecekti, ama bu kurum, İskoç Protestanlığının şekillenmesinde elzem olacaktı. Disiplin Kitabı'nın daha ihtilafli yönü ve hiç siyasi onay görmeyişinin sebebi (gerçi kimi önde gelenler destek veriyordu), yeni kilisenin evanjelik görevine destek vermek amacıyla eski kilisenin gelirlerine göz dikmesiydi. Bu servetin büyük kısmının el değiştirmesinden yararlanmış olan İskoçya'nın siyasi önderleri, servetin bütün toplumda sil baştan bölüşülmesine arka çıkmayacaktı. Kimi soylular, Kalvinci teolojiiyi kabul etmişse de, Reformasyonu, para ödemeleri gereken bir şey olarak görmüyorlardı.

Aslında, İskoçya'nın siyasi önderleri 1560'ta Reformasyonu, sonraki nesillerin baktığı gibi deprem yaratan bir tarihsel sarsıntı saymıyordu. Naip, ölüm sayesinde ortadan kalkmıştı, fakat başlıca siyasi şahsiyetler (küstah Katolik Huntly Kontu bile) makamlarını elde tutmuş, kent oligarşileri ise pek kargaşa yaşamamıştı. Parlamento, dinî meseleleri izin almaksızın yasalılaştırıyordu, ama bunun dışında ülkede ikamet etmeyen Katolik hükümdarların otoritesine saygı duyuluyordu. Üç piskopos, yeni dinî düzenlemeyi kabul etti, ancak, başkaları reddetti. Azıcık endişeliydiler, en azından gelirleri ve toplumsal itibarları açısından. II. François'nın 1560'taki ölümü, İskoçya'ya neredeyse yirmi yıldır mahrum olduğu bir unsuru, yetişkin, mukim bir hükümdarı kazandırmasa, bu durum ilelebet devam edebilirdi.

Mary Stuart'ın Saltanatı

Mary Stuart, genç kocasının ölümünün ardından Fransız sarayında ilgisini cezbeden pek bir şey bulamıyordu. İktidardan ya da nüfuzdan yoksun, çocuksuz bir duldu. Memleketine dönmeye karar verdi. Ağustos 1561'de geri geldi. Yetişkin bir hükümdarın birdenbire boy göstermesi hangi krallık olsa karışıklığa yol açardı, ama bu da yetmezmiş gibi İskoçya, *cuis regio, eius religio* çağında sıradışı bir deneyin laboratuvarı olmak üzereydi: Bu yeni Protestan ülkesi, uyruklarını yeniden Katoliklik dinine geçirme niyetini inkâr eden Katolik bir kraliçe tarafından yönetilecekti. Bu durum, kraliçenin hem hoşgörüsünün hem de siyasi gerçekçiliğinin ispatıdır. Açıkçası Huntly, Reformasyonun başını küçükken ezmek için ordu önerdi, ama kraliçe, Protestan önde gelenlerle işbirliği yapmayı seçti; özellikle gayrimeşru üvey kardeşi, St Andrews başrahibi James Stuart'la; ona Moray Kontluğunu bahşetti. Mary, kendisinin ve saray maiyetinin Katolik Missa ayinine katılmasına itiraz edilmemesi şartıyla Reformasyonun devam etmesine izin verdi (Knox bu ödünden nefret etse de, Moray ihtiyatla savunmuştur). Huntly'nin 1562'deki isyanını bastırması, bu ılımlı siyaseti açıkça pekiştirdi.

Kraliçe aynı sene yeni kiliseye, *beneficium*'ların Üçte Biri tasarısıyla biraz mali destek sundu. Buna göre kilise *beneficium*'u sahipleri, gelirlerinin üçte birinden vazgeçecek, bu parayı da taht ile Reform rahipliği bölüşecekti. Eski kilisenin gelirinin üçte ikisi şimdi, papazlık hizmeti veriyormuş numarasına yatılmaksızın *beneficium* sahiplerince özgürce cebeye indirilebilse de, bu tedbir en azından Reformasyon için mali bir zemin temin etti. Disiplin Kitabı'na uymayı reddetmiş olan Protestan soyluların sunduğu her öneriden daha somuttu. Kraliçenin, yeni kiliseye bahşettiği başka bir şey de, her ne kadar sehven de olsa, tahttan bağımsız gelişme fırsatıydı. Kraliçe, Katolik olduğundan, "dinî yönetici" rolüne uygun değildi. Dolayısıyla kilise işleri ekseriyetle rahipliğe ve faal kilise harici unsurlara bırakıldı. Kraliyetin çok az müdahalesiyle, (çoğunlukla) yılda iki kez Genel Meclis bünyesinde toplanıyorlardı. Genel Meclis, denetçilerin ve başka kilise komisyon üyelerinin tebliğlerini dinliyor, parlamentondan ve tahttan ricalarda bulunuyor, kilise içi tartışmalara hakemlik ediyor, yerel seviyede ele alınamayacak denli karmaşık ya da hassas olan disiplin meselelerini gözden geçiriyordu. Reformasyon Parlamentosu ile Mary'nin tahttan azledilmesi arasında geçen yedi yılda Genel Meclis, Reform kilisesinin başı olma rolüne alıştı. Bu meclisin konumu, Protestan dolayısıyla "imanlı" olan VI. James'in (1567-1625) saltanatı boyunca sınınanacaktı.

Kraliçe Mary'nin devrilmesine yol açan, dinî politikaları değil, hizip siyasetini yanlış yönetmesi ve bununla ilintili olarak evlilik tercihleriydi. Protestan kuzeni Henry Stuart'la, yani Lord Darnley'yle 1565'te yaptığı evliliği kuşatan entrikalar, on altıncı yüzyıl Britanya tarihini araştıranların da, tarihsel aşk öyküleri meraklılarının da malumudur; bu evliliğe hem İngiltere Kraliçesi Elizabeth (çünkü Mary'yi İngiltere verasetine daha da yaklaştırıyordu) hem de Hamiltonlar içerlemişti (Darnley'nin Lennox Stuart ailesi lehine bunları ülkenin ikinci ailesi konumuna itmişti). Evlilik, kısa süre sonra Mary'ye de batmaya başladı; nefret ettiği bir kocanın yükümlülüğü şimdi üzerine kalmıştı. Dahası, Moray'la kurduğu başarılı siyasi ortaklığı da kesmişti, çünkü ölü doğan bir isyanın ardından Moray sürgün edildi. Darnley, evladı ve varisi, geleceğin VI. James'i doğduktan sonra, 1567'de cinayete kurban gitti; bu çarpıcı suça, kraliçe dahil İskoçya'nın pek çok siyasi önde geleninin karıştığı ima ediliyordu. Bunların ardından Mary'nin, gözüpek ve hırslı Bothwell Kontuyla, yani Darnley'nin katillerinden biriyle alelacele evlenmesi, öfke alevlerini körükleyip Protestan bir hizip tarafından tahttan indirilmesine yol açtı. Kraliçe, Carberry'de (Haziran 1567) ve Langside'da (Mayıs 1568) alınan askerî yenilgilerin ardından İngiltere'ye kaçtı. 1587'de Elizabeth'e karşı komplo kurma suçlamasıyla idam edilene dek müsamahalı bir esaret altında tutuldu.

VI. James ve "İmanlı" Yönetimin Yaşadığı Güçlükler

Mary'nin tahttan indirilmesi, kraliçenin destekçileri ile bebek oğlunun etrafında toplanan grup arasında altı yıl sürecek bir iç savaşa yol açtı. Her ne kadar James cephesinin büyük kısmının sarsılmaz Protestanlığı, belagatini, mezhep bağlamına oturtmasını mümkün kıldıysa da, Mary destekçilerinin, Katolik soylular kadar birçok Protestanı da içermesi (mesela Châtelherault ve Argyll Kontu), bu kavgayı, iç savaş sayma girişimlerini boşa çıkarınmaktadır. 1573'ün ilk yarısında geçen Parlamento Yasasını takiben Edinburgh'un kilise idare heyeti, kraliçenin başkentteki eski destekçilerini, zorlu dönemdeki siyasi günahları için alenen tövbe etmeye zorladı.⁹ On yıl önceki Cemaat Lordları gibi, kral yanlıları, siyasi ve dinî sebeplerden ötürü İngilizlerin desteğini aldı. Kısa süreli Cenevre sürgününden dönen Moray, kralcı hizbe önderlik ediyordu, üstelik 1570'te Hamilton ailesine mensup bir büyük toprak sahibinin elinden suikasta uğrayana dek naip olarak hizmet etti. Moray'ın halefi, Lennox Kontu Matthew Stuart, küçük kralın baba tarafından dedesiydi, ayrıca

⁹ İskoç Kayıt Ofisi ms CH2/121/1, dosyalar 1r-v, 3v-4r, 7v, 30v, 32v; İskoçya Parlamentosu Yasaları (12 cilt; 1814-75), c. 3, s. 72-3.

uzun süredir İngilizperverdi. Eylül 1571'de Moray'le aynı sonu tadacaktı. Yine kısa süreli naipliğin ardından Morton Kontu James Douglas, 1580'e dek kralın hükümetinin başında yer aldı (1578'e dek naipti).

Morton, krallığın iç savaştan çıkmasına rehberlik edip tahtı sağlam bir zemine oturttu. Uzun süredir İngiltere'nin dostuydu. Kiliseyi, kraliyet yönetiminin kanatları altında İngiliz çizgisine taşımak için adımlar attı. Bu yolda, Genel Meclisin önderliğinden bir parça direnişle karşılaştı. Şimdi meclis, Protestan krala sahip olmanın dezavantajlarını görüyordu. Disiplin Kitabı'nın tahayyül ettiği haliyle Reform kilisesi yapısında piskoposlara pek yer yoktu. Boyun eğen piskoposlar zaman zaman Genel Meclis toplantılarına katılıyordu, ama bunların rolü, idari sayılıyor, 1560'ların ilk yarısındaki atanmış beş bölgesel denetçinin göreviyle aynı çizgide görülüyordu. Reformasyon öncesinden kalma piskoposlar ölüp sayıları azaldıkça, piskoposluklar k (gelirler ve bunlara ilişik parlamento koltukları) onusunda ne yapılacağı meselesi çözümsüz kaldı. Morton, siyasi ve mali sebeplerle bir piskoposluk yönetimi biçimini sürdürmek istiyordu, birkaç piskoposluk ataması da yaptı, ama Reform kilisesi içinde sesini dinleten bir cephe, piskoposluğu lanetli sayıyor, "İki Krallık" kuramını benimsiyordu. Sivil ve kilise yetki sahalarını bütünüyle ayrı sayıyorlardı. Bu gruba göre, kraliyetin atadığı piskoposların yönetimi, bu ikisinin kabul edilemez bir harmanını meydana getiriyordu. Bu çarpışma, Morton'un iktidardan düşüşünün uzun süre ardından devam edecek, yetişkin yaşlarına ulaşan VI. James piskoposluğu sistemli şekilde restore etmeye koyulunca, 1590'ların ikinci yarısında özellikle ciddiyet kazanacaktı.

Bu muhalefetin başına Andrew Melville geçti. Angus'lu bir büyük arazi sahibinin oğlu olan Melville, 1560'larda Paris'te Pierro Ramus'un gözetiminde okudu, sonra da Cenevre'de birkaç yıl geçirdi. 1574'te İskoçya'ya dönüp Glasgow Üniversitesi başkanlığını üstlendi, 1580'de St Andrews'te St Mary Koleji'ne geçti. Melville, Reform ruhbanının ikinci nesli içinde kendine taraftar buldu. Bu ruhbanın çoğunluğu üniversite eğitilmişti, Edinburgh civarında ve doğu ovalarında, özellikle Fife'ta yoğunlaşmışlardı. Muhtemelen asla çoğunluk değillerdi, ama Genel Meclisin çoğunlukla toplandığı Edinburgh'a coğrafi yakınlıkları sayesinde sayılarına kıyasla nüfuzları çok daha büyüktü, çünkü uzaktaki meslektaşlarının (özellikle muhafazakâr kuzeydekiler) katılamadığı toplantılara girebiliyorlardı. Bunların parti çizgisi uyarınca hiçbir kilise, kraliyetin atadığı piskoposları barındıramazdı ve seküler yetkililerin (kral dahil), kilise meselelerinde yetkisi yoktu, örneğin ruhbanın vaaz kürsüsünden herhangi bir konudaki beyanları dahil. 1570'lerin ikinci yarısında Melville'in de katıldığı geniş bir komitenin hazırladığı İkinci Disiplin Kitabı, bunların

manifestosuydu. 1581'de Genel Meclisin resmen onayladığı bu kitap, yeni bir kilise mevzuatı öneriyor, tam eğitilmiş ruhban vasıtasıyla gerek kilise saflarında gerekse cemaatlerinin davranışlarında asayişin sağlanması konusunda ısrar ediyordu. İskoç Reformasyonunun başlamasından itibaren bu asayiş konusunda yardımcı olmuş laik mütevelliler, bir yıllığına değil sonu belirsiz süreliğine (hatta ömür boyu) seçiliyor, kendilerini yarı-ruhban sayıyorlardı. İkinci Kitap, semt müteveli heyetlerinin kurulması çağrısı da yapıyordu. Bu makam, kilise idare heyetleri ile taşra sinodları arasında yeni bir otorite katmanı olacak, ruhbanın niteliklerini gözden geçirecek, disiplinde yardım edecekti. Mıntıkadaki her kilise cemaatinin tüm rahiplerini ve iki mütevellisini içereceklerdi. Bu fikir, Genel Meclisin on üç presbiterlik kurduğu 1581'de yürürlüğe sokuldu.

Presbiterlikler ve bunları barındıran presbiteryen sistem, on altıncı yüzyılın ikinci yarısının kilise siyasetinde merkezî konuma oturdu. 1584-1586'dan itibaren taht tarafından yasadışı ilan edildiler (Melville ve bazı müttetikleri, geçici süreliğine İngiltere'ye sürgün edildi) ve ancak 1592'de parlamentodan onay aldılar. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, Lowlands boyunca yayıldılar. Laik mütevelliler çok geçmeden toplantılara katılmamaya başladılar, belki de toplantıların pek çoğuna hakim olduğu görünen ve rahiplerin hünerlerini konuşturduğu teolojik tartışmalarından sıkılmışlardı. Presbiterlikler, kilise cemaatlerindeki Reformun ilerleyişi açısından elzemdi, ama kralın gözünde bazıları (özellikle Edinburgh'da ve St Andrews'tekiler) fesat yuvasıydı. Bu soruna getirdiği nihai çözüm, Genel Meclise, piskoposların presbiterliklerin daimi yöneticisi olması gerektiği fikrini kabul ettirmeye zorlamaktı; on yedinci yüzyılın ilk yarısında İskoç Reform kilisesinin, presbiterlik-piskoposluk melezi bir yapı olduğunu atlamayalım. Aynı zamanda James, piskoposluk yönetimini diriltti, Genel Meclis toplantılarının sıklığını ve yerini denetim altına almanın yollarını buldu, dolayısıyla bu organa da diz çöktürdü. James 1603'te İngiliz tahtına çıktıktan sonra meclis daha düzensiz toplandı. Bir keresinde kralın suratına, Tanrı'nın Krallığında İskoçların Kralının "acı bir kul" olduğunu söyleyen, önceki on yılda bel kırılmış hareketin yadigarı Melville, 1606'da temelli sürgün edildi.¹⁰

Reformasyonun İşleri

Şimdiye dek siyasi yönelimli bu fikir tartışması, çoğu insanın kendi kilise cemaatlerinde deneyimlediği haliyle Reformasyonu çoğunlukla görmezden geliyordu. Siyasete odaklanmak pek çok şeyi açıklasa ve bir

¹⁰ Thomson, *History of the Kirk*, c. 5, s. 439-40.

anlatı damarı temin etse de, her cemaatin kendi Reformasyonunu kendi hızıyla deneyimlediğini, 1570'e dek yapılmış kimi değişiklikleri, elli yıl sonra başkalarının hâlâ bilmediğini aklımızdan çıkarıyayalım. Eski kilisenin ruhban ve kilise yapısı lağvedilmemişti; alternatif bir yapı tasarlandığında sararıp solmasına göz yumulmuştu sadece. Pek çok yerel seçkin, Reformasyondan, kendi konumlarını güçlendirmek amacıyla yararlandı, üstelik sadece kendi menfaatlerine uygun fikirlerini benimседiler. Kent konsilleri, bağımsızlıklarını zarar görünekten özenle korudu, rahiplerin etkisine de kraliyetin ya da aristokrasinin etkisine de ihtiyatla yaklaştılar. 1559'un ruhban karşıtı isyanlarına memnuniyetle katılmış olan toplumun alt seviyelerindekiler, yeni toplumsal disiplin otoriterliği kök saldıça hayatlarının da davranışlarının da hiç olmadığı kadar denetlendiğini gördü.

1560'ta reformcuların karşısına çıkan ilk sorun, rahip bulmaktı. Eski Katolik ruhbanın yaklaşık dörtte biri, Reform kilisesinde hizmet etmek üzere bu geçişi yaptı, ama Reform rahibi sıfatıyla hizmet edecek eğitilmiş ve başka vasıflara sahip yeterli insan olmadığı derhal anlaşıldı. 1570'lerin ortalarında bile kilise cemaatlerinin ancak çeyreğinde bu tür rahipler vardı. Her ne kadar Edinburgh, Dundee, Perth, St Andrews, Montrose, Stirling, Glasgow, Ayr gibi önde gelen şehirler, rahiplerini erkenden edinmiş olsa da (bazı vakalarda iki rahip), adam yokluğu kırsalda daha keskindi. Disiplin Kitabı'nda önerilen geçici çözüm, okur makamıydı. Pek çok Reformasyon öncesi papaz ya da keşiş, Reform okuru olarak baştan eğitildi, dua ve kutsal kitaptan pasaj okuma, nitelikli rahiplerin hazırladığı vaazları verme yetkisi aldı. Kimileri sakramentleri geleneksel usulle icra etmeyi sürdürdü, gerçi bu resmen yasaktı ve zamanla bu uygulamaların kökünü kazıma çabaları boy gösterdi. Bununla birlikte, bazı alanlarda süregiden tavizler gerekliydi, örneğin Sterling Presbiterliği, okur William Scot'a, İskoçya Gaelcesi bildiği için dört Highland kilise cemaatinde vaftiz ve evlilik törenlerini yönetme yetkisi tanıyınca bu tür bir ödün vermiş oldu. Presbiterlik, onun hizmetleri olmazsa, o cemaatlerin üyelerinin "ateizme geçmesinden" korkuyordu.¹¹ Zamanla ücretler iyileştikçe ve ikinci (üçüncü) nesil rahipler kendini gösterdikçe, İskoç Lowlands cemaatlerinin neredeyse hepsi kendi rahiplerini edindi. Fakat Highlands'ın geniş kilise cemaatleri hem boyutlarından ötürü hem de Galce konuşan Reform ruhbanı kıtlığı yüzünden on yedinci yüzyıla kadar iyi hizmet alamayacaktı. Genelde Reformasyon, batıda Ayr'dan başlayıp merkez Lowlands'ı aşip doğu kıyılarında Montrose'a kadar uzanan

¹¹ Stirling Konsey Arşivi ms CH2/722/2, 21 Ağustos 1593.

bölgede tutundu. Bu bölgelerden, güneye Borders'a, uzak güneybatıya, kuzeye ve doğuya Highlands'e yayıldı.

Aberdeen kenti, Reform Hristiyanlığı ideolojisinin, yerel menfaatlere verdiği ödünlerin klasik örneğidir. Aberdeen'in 1559-1560'ta Cemaat Lordlarına verdiği heyecandan yoksun destek çoktan fark edilmişti. Bölgede en güçlü aile Gordonlardı. Bu muhafazakâr klanın şefleri, art arda Huntly Kontları, on altıncı yüzyıl boyunca açık görüşlü Katoliklikle muhafazakâr Protestanlık arasında gidip geldi. Aberdeen Piskoposu ve aynı zamanda Katolik akrabaları William Gordon, 1577'de ölene dek Eski Aberdeen'de (kentten hemen kuzeyi) ikamet etti. Aberdeen'e Menzies ailesi hakimdi. Aristokrat hamilerine kıyasla daha tutarlı Katolik olan Gordon'ların yaşanması bir aileydi bu. Kent otoriteleri, 1573'e dek daimi kilise idare heyeti kurmaya vakit ayırmadı; gerçi dış baskılar, Aberdeenslileri, sadakatlerini sergilemek zorunda bırakınca 1562'de ve 1568'de kısa ömürlü idare heyetleri kuruldu. Katoliklik, bu idare heyetlerine müteveli olma önünde engel değildi ve Aberdeen kilise heyetinin, 1574'te iç savaşın ertesinde kısa süreliğine Morton Kontunun misillemeye bulunması hariç (St Nicholas kent kilisesinden orgu ve koro koltuklarını da kaldırttı), Katolikleri taciz etmemesi şaşırtıcı değildir. Fakat Aberdeen'in kilise idare heyeti, zinaya ve gayri nizami evliliğe karşı hücumla geçti. Hem Katolik hem Protestan mütevelliler, bu uygulamaların feshedilmesi konusunda hemfikir. 1570'lerde mütevelliler, bu uğraşlarda bile, Reformasyonu daha büyük şevkle benimsemiş cemaatlerde yaygınlıkla görülen halka açık tövbe yaptırımını yürürlüğe sokmayı istemiş gibi görünmüyor. Bunun yerine, para cezası kesmekle yetiniyorlardı. Reformasyon, Aberdeen'de rağbet gören bir amaç değildi. Fakat bu, kent nüfuslarının Reformasyona her yerde itiraz ettiği anlamına gelmez. Zanaatkarların, öteki kentlere kıyasla çok daha büyük güce sahip olduğu Perth, Reformasyonu en baştan itibaren kabul etti. Michael Lynch 1580'lere kadar kentlerde "gerçek Protestan popülizminin" varlığını tespit eder. Edinburgh rahibi John Durie'nin 1582'de sürgünden dönüşünün heyecanla karşılanması buna örnek teşkil eder.¹²

Aberdeen'de disiplin uygulamalarının kısa süreliğine bu şekilde denenmesi, pek çok İskoç'un heves duyduğu Reformasyonun, halk kültürüne en çarpıcı etkide bulunan yönünün altını çiziyor. İskoçya'nın reformcuları, komşu gözetimi aracılığıyla davranışlarına en baştan şekil vermeyi hedefleyen on altıncı ve on yedinci yüzyılın yaygın Avrupa hareketinin öncü kolundaydı; halka açık ihtar, tövbe imkânları, sakramentlerden men edilme ve uç vakalarda aforoz gibi yaptırımlar kullanılacaktı. Tam teşek-

¹² Michael Lynch, "Continuity and Change in Urban Society, 1500-1700," R. A. Houston ve I. D. Whyte (ed.), *Scottish Society, 1500-1800* (Cambridge, 1989) içinde, s. 88.

küllü Reform rahipliğinin ertesinde kilise idare heyetleri yayılırken, toplumsal disiplin gayretleri de yayılıyordu.

Disiplin Kitapları, davranışlarda reform yapmayı amaçlayan iddialı bir program ortaya koyuyordu, gerçi ilk nesil kilise idare heyetlerinin çoğunluğu, gayri meşru doğumlarla sonuçlanan zinayı cezalandırmakla sınırlandırıyor, çabalarını. Kabahatlılar (kadınlar da erkekler de), evliliğe teşvik ediliyor, cemaat üyelerinin açıkça görebileceği şekilde tövbe iskemlesine oturtulup vaazları dinlemeye zorlanıyordu. Bazı cemaatlerde tövbe iskemlesi, demir tasmayla (sığırlarınkine benzer demir boyunduruk) ve başka törensel aşağılama biçimleriyle yan yana kullanılıyordu; örneğin özel giysiler, halka açık özür ya da para cezası (bkz. Resim 23.2). Kişisel onur ve aile şerefi kavramlarının, Akdeniz toplumlarınkine benzediği İskoçya'da bu tür cezalar can yakıyordu ve Şabat kurallarına uymama, saldırı, iftira, kocakarı ilaçları kullanma ya da Noel mevsimi gibi geleneksel bayramları kutlama gibi kabahatlere de bu cezaların uygulanması ihtilaflıydı. Fakat on altıncı yüzyılın sonunda pek çok İskoç'un gözünde bu tür eylemler disipline tabi olmalıydı. Benzer bir damarda kimi kilise idare heyetleri, çiftlerin, evlilik izni almak için Rabbin Duasını ve On Emri bildiğini göstermesini şart koşuyordu. Reformcuların, her kilise cemaatinde yılda dört kez düzenlenmesini önerdiği komünyon ayınının öncesinde komün uzlaşma oturumları düzenleniyordu. Makul davranış sınırının dışında olduğuna hükmedilenlerin, komünyon nişanları taşımasına izin verilmiyordu, dolayısıyla sofranın etrafında cemaat üyeleriyle birlikte toplanamıyorlardı. Bazı reformculara göre halk kültürü, imanlıların medenileştirme görevine geçit vermiyordu ve toplumsal disiplinin başarıları, İngiliz ayrılıkçı Robert Brown gibi abartılmamalıydı; Brown, İskoçya'da, "tüm insanların vaizlere ve bunların yoldaşı amirlere köle edildiğini," ileri sürmüştü.¹³ Fakat kilise idare heyetleri bazı bölgelerde en etkili yerel mahkemeler haline geldi. Anlaşmazlıklara hakemlik ediyor, cemaat standartlarını belirliyordu. Rahiplik yetkilerinin genişletilmesi için de kırsal alanlarda mütevelli olarak hizmet eden büyük toprak sahiplerinin otoritesi için de mecra temin ediyordu. Büyük toprak sahipleri, İskoç Reformasyonundan en çok yararlanmış kesim olabilir.

Reform Kilisesi ve İskoç Devrimi

Kralın ve sarayının 1603'te İngiltere'ye taşınması, İskoçya'nın ulusal kimliğinin geleneksel odak noktasını, yani Stuart monarşisini uzağa taşıdı. İskoçya işleri, bir soylu kliği tarafından James adına hallediliyordu. Pek çok aristokrat da güneye kaçtı, talihlerini İngiliz maaşında ve

¹³ Robert Brown, *A New Years Gift*, ed. Champlin Survae (Londra, 1904), s. 26.



Resim 23.2 St Andrews'ta Tövbe iskemlesi. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

İngilizlerle evlilikte arıyorlardı. Kral James'in, anayasaları birleşik bir krallık hayali, İngiliz şüphelerinin kayasına çarptı; İngiliz parlamentosunun birçok üyesi, kralın maiyetini yalnızca açgözlü yabancılar sayıyordu. İskoçya'nın önderleri, birleşme meselesinde işbirliğine yatkın olsalar da, birtakım şüpheleri vardı ve bu şüpheler, krallıkların birleşmesinde İskoç Reform kilisesinin rolü üzerinde odaklanıyordu. Bunun sebebi kısmen, İskoçya kimliğinin en belagatli bazı savunucularının hiç olmadığı kadar varlıklı ve eğitilmiş olan rahipler arasından çıkmasıdır.

1603'ten sonra James'in eski krallığına gösterdiği ilginin büyük kısmı, Reform kilisesi içinde piskoposluk yönetimini güçlendirmeye dönük süreden çabaları merkez alıyordu. Melvillecililiğin kalıntılarından bu stratejiye yönelik eleştirileri törpülemek amacıyla, sağlam eğitilmiş, vaaz vasıflarına sahip piskoposlar atadı. Kilisenin uygulamalarına (ama yapısına değil) başlıca müdahalesini, 1603'ten sonra memleketini tek ziyareti sırasında, 1617'de yaptı: Beş Perth Maddesi adıyla tanınan bir dizi rehber ilke dev-

reye soktu. Komünyon sırasında diz çökmek, Hristiyan yılının geleneksel bayramlarını kutlamak, piskoposlardan onay almak şart koşuluyor, ayrıca mahrem vaftize ve komüniona izin veriliyordu. Bu maddelerin sunulduğu ilk Genel Meclis, bunları kabul etmekte tereddüt gösterdi, fakat 1618'de kraliyetin ağır baskısı altında Perth'te toplanan meclis bu maddeleri kabul etti. 1621 tarihli parlamentodan onay aldılar, böylece kanun hükmü kazandı. Pek çok vakada riayet edilmeyen maddeler, James'in, İngiliz din uygulamalarına artan ilgisini yansıttıyor, asıl krallığındaki kanaatle temasını ne ölçüde kaybettiğini gösteriyor, gelecekteki müdahaleler hakkında fikir veriyordu. Pek çok İskoç'un, hatta piskoposluğa itirazı olmayanların gözünde bu maddeler Katoliklik kokuyordu. Perth meclisi, o organın yirmi yıllık süre için son toplantısı olmasıyla (on altıncı yüzyılın ikinci yarısında yılda iki kez toplanması âdettendi) önemli bir kilometre taşıydı.

James'in eylemleri bir parça hiddet doğururken, oğlunun eylemleri öfkeyi tetikledi, İskoçya siyasetinin yeni bir yönelimine yol açtı. Yakın geçmişte tarihçiler akıllılık edip sırf İngiliz meselelerinden uzaklaştı, "Britanya" sorunlarının, I. Charles yönetiminin yıkılmasına ne tür katkıda bulunduğunu vurgulamaya koyuldu. İskoç işlerini yanlış idare etmesi, klasik bir vaka incelemesi sunuyor. Fesih Yasası (1625) ve yeni dua kitabının yürürlüğe girmesi (1637), İskoç Reformasyon tarihiyle hayli alakalıdır.

Fesih, yetişkinliğe ulaşan İskoç krallarının yaygınlıkla yararlandığı bir vasıtayı Charles'ın da benimsemesi anlamına geliyordu. Fesihler, kralın yaşı küçükken kaybedilen toprakları geri alır, çocuk hükümdar adına hüküm sürenlerin açgözlülüğünü ve yetersizliğini telafi ederdi. Fakat Charles tahta oturduğunda yirmi dört yaşındaydı ve onun Fesih Yasası, 1540'tan beri seküler kesime geçmiş tüm kilise topraklarıyla ilgili iddiaları kapsıyordu. Belli ki Charles, tahtın maliyesini iyileştirmeye, arazi sahipliğini gerekçelendirmeye, ruhban için sağlam gelir sağlamaya çalışıyordu, *beneficium*'ların Üçte Biri ve öteki doğaçlama düzenlemelerin hükümlerine rağmen iki yakayı bir araya getirmeye uğraşıyordu. Fakat Fesih iyi anlatılamadı. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında kilise topraklarına el koyan ya da manastırları veya kommandatorlukları düpedüz seküler lordluğa çeviren soyluların ve başkalarının servetini tehdit ediyordu. Nihayet 1633'te parlamento tarafından kabul edilmiş olsa da, asla yürürlüğe sokulmadı. Tek yaptığı, İskoçya'nın önde gelen arazi sahiplerini, ülkeden uzakta olan kralla ilgili muazzam kuşkuya sürüklemektir. Kral, İskoç konsiline soylular yerine piskopos atama alışkanlığı edindikçe ve aristokratların yerel yetkilerini azaltmaya çalıştıkça bu şüphe şiddetlendi.

Resmî taç giyme töreni için İskoçya'ya gelen Charles, 1633 parlamentosunu bizzat etkilemeye uğraştı. Canterbury Başpiskoposu William Laud

krala eşlik ediyordu. Laud'un ruhsatsız Püriten vaizleri kısıtlama ve kiliseleri yeniden tasvirlerle süsleme girişimleri İngiltere'de ihtilaflara yol açıyordu. Kral ve başpiskopos, kendi tabirleriyle İskoç ibadetinden hoşlanmıyor, fazlasıyla basit ve aptalca olduğunu düşünüyorlardı. Bunun sonucunda Laud, İskoç piskoposların asgari katkısını alarak, İngiliz ibadetleriyle daha uyumlu yeni bir İskoç dua kitabı tasarlamaya koyuldu. 1637'de bu kitabın (genel meclisin onayı aranmaksızın kraliyet bildirisiyle) yürürlüğe girişinin yarattığı fırtına, İskoç ulusal efsanesine konu olmuştur. Edinburgh'lu evli kadın Jenny Geddes, yeni kitabın kullanıldığı ilk ayın sırasında St Giles kilisesinde ayağa kalkıp merasimi yöneten Edinburgh diyakozuna iskemle fırlatmış olsun ya da olmasın (kuvvetle muhtemel fırlatmamıştır), kitabın yürürlüğe girişi, çok düzenli bir isyanla karşılandı. İskoç ibadetinin (ya da küçümser bir dille "papalığın") İngilizleştirilmesi karşısı bu halk muhalefetine, Fesih'in ve başka meselelerin kıskırttığı soylu hoşnutsuzluğu da katılıp ulusal bir hareket doğurdu. Bunun önderliğini, kraliyet siyasetine muhalif soylular ve rahipler, az sonra da bizzat piskoposluk yönetimi üstlendi. Bu hareketin manifestosu, İskoçya'nın hoşnutsuz ileri gelenlerinin Şubat 1638'de imzaladığı Ulusal Akitti.

Bir kez daha birlik vasıtasından yararlanan İskoçya "soyluları, baronları, asilleri, kentlileri, rahipleri ve avamı," 1581 tarihinde, saraydaki eski Katolik korkusu aleyhine yazılmış Olumsuz İtikatname'yi tekrar teyit etti. Ardından, 1560'tan beri İskoç Paramentosunun yasalaştırdığı tüm Katolik karşısı ve reform yanlısı yasaları sıraladılar, Perth'in Beş Maddesi ya da Dua Kitabı gibi yakın tarihli değişikliklerin yasadışı olduğunu ileri sürdüler. Belgenin pekâlâ anayasaya uygunluk tınısı vardı. Piskoposluk yönetimine de krala da açıktan sataşmıyordu. Fakat "Tanrı'ya ibadet meselelerinde çoktan kabul edilmiş tüm değişikliklerin uygulanmasını kısıtlayan... önceden belirtilmiş hakiki dine bağlandığımızı ve savunduğumuzu... bütün kalbimizle kabul ediyoruz" gibi beyanların iması açıktı. Kral, hakiki dinî korumayacaksa, onun yerine uyrukları, gerekirse krala karşı koruyacaktı.¹⁴ Presbiterliklere dönen laik mütevelli sayısı yüksekti ve Reform kilisesi, devrimin vasıtasına dönüştü. O senenin ilerleyen safhalarında Glasgow'da toplanan Genel Meclis, birçok kişiye mantıklı gelen adımı atıp piskoposluk yönetimini lağvetti. On altıncı yüzyıl İskoç piskoposları çoğunlukla önemli ailelerden geliyordu, dolayısıyla aristokrat kesimde bunları savunanlar bulunuyordu. 1637-1638 İskoç piskoposları, sağlam vaaz vasıflarına sahipti, ama mütevazı ailelerin mensuplarıydı. Yüksek mevkilerde bunların dostu azdı; o piskoposları hedef alan saldırıların başını, bunların nüfu-

¹⁴ Donaldson, *Scottish Historical Documents*, s. 194-201.

zuna kızan soylular çekişiyordu. Piskoposları ve kendi kilise talimatlarını savunmak için savaşılan kral, 1559-1560 (soylular ile rahipler arasındaki) koalisyonunu istemeden diriltti. Koalisyon bir kez daha İngiltere’de kendi-ne dostlar bulacaktı.

Akit’i kaleme alanlardan biri olan hukukçu Wariston’lı Archibald Johnston, “en adi, yabancı, günahkâr, değersiz, beceriksiz hizmetçisini, yani kendini, bütün ülkenin ezeli ve ebedi Şanlı Tanrı’ya verdiği ulusal yemini yenilemek gibi harika, zarif, muhteşem bir işin aleti kılan” Tanrı’nın inayetine şaşıyordu. Soyluların Akit’i imzaladığı gün, “Krallıkla Tanrı’nın şanlı evlilik günü” sayıyordu.¹⁵ Sarsıntılı bir evlilik olacaktı. Kendini sözleşmeyle bağlayan İskoç ulusu, I. Charles’ın, bir İngiliz parlamento hizbi tarafından idam edilmesiyle ve kısa süre ardından İskoçya’ya yıkım getiren Cromwell istilasıyla zirveye çıkan olaylar zincirini başlattı. İskoçya, kendini dinî reform bağlamında tanımlıyordu, ama o tanıma hizmet ederken, az kaldı hem kendini hem de Britanya monarşisini yok edecekti.

İlave Okuma Listesi

İskoçya’nın bu dönemini ele alan genel tarih kitapları için bkz. Gordon Donaldson, *Scotland: James V-James VII* (Edinburgh, 1965); Jenny Wormald, *Court, Kirk and Community: Scotland 1470-1625* (Edinburgh, 1981), ve Keith Brown, *Kingdom or Province? Scotland and the Regal Union, 1603-1715* (New York, 1992). İskoç Reformasyonu hakkında standart bir başlangıç çalışması: Gordon Donaldson, *The Scottish Reformation* (Cambridge, 1960); bunu destekleyen (ama yerini almayan) bir çalışma: Ian Cowan, *The Scottish Reformation* (Londra, 1982); bu çalışmanın kuvvetli tarafı, bölgesel çeşitlenmelerin anlatılmasıdır. Bunun ardından eksiksiz birkaç kentsel ve bölgesel araştırma geldi, özellikle Michael Lynch, *Edinburgh and the Reformation* (Edinburgh, 1981); Frank Bardgett, *Scotland Reformed: The Reformation in Angus and the Mearns* (Edinburgh, 1989); Margaret Sanderson, *Ayrshire and the Reformation* (East Linton, 1997), ve Aberdeen hakkında Allan White’in, Perth hakkında Mary Verschuur’un çeşitli makaleleri. İkisinden de birer makale için: Michael Lynch (ed.), *The Early Modern Town in Scotland* (Londra, 1987). İskoç Reformasyonunun bölgesel yayılımında toplumsal disiplinin etkisi şurada değerlendiriliyor: Michael Graham, *The Uses of Reform* (Leiden, 1996). James Kirk, 1560’tan, belki daha öncesinden itibaren bunu kuvvetle Kalvinci ve piskoposluk karşıtı bir hareket olarak gören Donaldson’ın aksine, erken ve

¹⁵ George Paul and J. *Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston, 1632-1639* (Edinburgh, 1911), s. 321-2.

yaygın bir reform hareketini uzun süredir savunuyor. Onun çalışmasının başlıca derlemesi: *Patterns of Reform* (Edinburgh, 1989). İskoç kilisesinde piskoposluk meselesi şu kitapta işleniyor: David Mullan, *Episcopacy in Scotland: The History of an Idea, 1560-1638* (Edinburgh, 1986). On yedinci yüzyılın ilk yarısındaki kilise şu kitapta betimleniyor: Walter Foster, *The Church Before the Covenants* (Edinburgh, 1975); İskoç Devriminde kilisenin rolü şu kitapta tahlil ediliyor: Walter Makey, *The Church of the Covenant* (Edinburgh, 1979). Gordon Donaldson'ın *All the Queen's Men* (Londra, 1983) kitapları, on altıncı yüzyıl ortasında hizip siyasetlerini anlatıyor. İskoçya'nın kimliğinde kilisenin rolü, Arthur Williamson'ın harika ama ağır kitabında inceleniyor: *Scottish National Consciousness in the Age of James VI* (Edinburgh, 1979).

Kısım V

REFORMASYON VE TOPLUM

Reformasyon Toplumu, Kadınlar ve Aile

Susan C. Karant-Nunn

On altıncı yüzyıl Reformasyonları, önderlerinin, “bozulmamış” eski Hristiyan kilisesi döneminin ardından çarpıtıldığını düşündükleri doktrini düzeltme çabasıyla sınırlı değildi. Aynı zamanda, insanların davranışlarını ıslah etmeyi hedefleyen müşterek girişimlerdi. Yeni kiliselerin, nüfuzu altına girenleri ıslah ederken kullandığı yöntemlerden biri, aileye odaklanmaktı. İyi Hristiyanların yaşken eğildiğini, bu tutumun yetişkinlikte sürdüğünü düşünüyorlardı. Burada ele alınan başlıca üç soru şunlardır: Ana damar Protestanların (Lutherciler, Kalvinciler, Anglikanlar) hayalindeki doğru aile nasıldı; yetki sahipleri, aileyi bu mezheplerin etrafında yapılandırmak için nasıl uğraşıyordu; herhangi bir başarı kaydettiler mi?

Çoklu “Ailelerin” Çekirdek Aileye İndirgenmesi

Bir nesil önce Avrupa ailesinin tarihini araştırmaya koyulan tarihçelerin bulgularından biri, tek çatı altında anneden, babadan ve çocuklarından meydana gelen çekirdek ya da basit ailenin, uzun süredir yaygın olmasıdır. Reformasyon çağında kesinlikle yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte, Protestan Reformasyonları, basit aileye ciddi önem verirken, aynı zamanda öbür yarı-aile kurumlarını ortadan kaldırdı; çekirdek aileyi yarattıkları izlenimini doğurdular. Geç ortaçağda çoklu örgütlenmeler ve kuruluşlar, aile bağlamında tasavvur edilirdi. Din kardeşliği örgütlenmelerinde, fertler arasında erkek kardeş bağı kurulurdu. Bu kurumlara giren kadınlara ise kız kardeş muamelesi yapılırdı. Kalfalar ve çıraklar, kendi sahalarında üstlerine baba, anne, akranlarına kardeş derdi. Düzenli dinî yaşamı benimseyen ya da buna zorlanan genç erkekler ve kadınlar (Martin Luther’in eşi örneğinde Katharina von Bora), manastır seçiminde çoğunlukla kan bağına dayalı tercihler yapar, böylece manastır içinde malum aile kelime dağarını kullanmanın yanı sıra, akrabaların oluşturduğu topluluğu resmen gözetirlerdi. Kuzey Avrupa kasabalarında o kadar varlıklı olmayan kızkardeşlikler, aile üyesi misali aynı evde otururdu. Bunların güçlü ortak imanları, onları hem coğrafi olarak hem duygusal anlamda birbirine bağlardı. Ortaçağ

insanları, evreni, aile bağları bağlamında algıladı. Ölülere dua edilir, ölülerin de ellerinde ne güç varsa dünyada kalanların menfaatine kullanması beklenirdi. Mezarlıklar ve kabirler, kasabaların ve köylerin ortasındaydı, yaşayanların, ölülerle ilgili farkındalığını simgelerdi. Aile bağları öyle vazgeçilmezdi ki yeryüzünde yakın akrabasız bir Mesih düşünülemezdi. Hristiyanlar, Kurtarıcının etrafına, Kitabı Mukaddes'te onaylanan, kimileri de onaylanmayan akrabalar yakıştırdı. Geç ortaçağ insanları, her ne kadar evlenip kendilerinin ve çocuklarının mesken tutacağı ayrı konutlara geçerek "kovandan ayrılırsalar da," onların ortak evren görüşüne, "yaygın" ailesel diyorum. Akrabalık derecelerinden ve tonlarından, karşılıklı yükümlülük seviyelerinden meydana gelir, hatta genişleyip ölüleri de kapsar. Katolik kilisesinin "kan bağı ağaçları," akrabalarla evliliği yasaklayan belgeler değil, kardeşliğin grafikleri olarak görülürdü. Bu yaklaşım, bahsettiğim bakış açısının kanıtıdır.

Protestan Reformasyonları, neredeyse her dış yaprağı ve dalı, her "yaygın" akrabalığı budayarak, farkında olmaksızın aileyi tekrar zımninden çekirdek aile kapsamına aldı. Her ne kadar loncalar, alt kademelerini muhafaza etse de, bu alana tedricen sızan devlet, bunların iç idaresini zayıflattı, içlerindeki "ana baba" otoritesini bozdu. Öteki sahalarda teologların rolü daha açıktır. Toplumsal-manevi işlevler, altarlar, geçit alayları barındıran kardeşlikler, puta tapınma sayılarak kapatıldı. Manastır evleri lağvedildi ve sakinlerinden, aileler kurup çocuk yapmaları istendi. Manastır yeminleri Tanrı'nın gözüne girmek için tasarlanmış sofuca eserler olarak artık itici bulunuyordu. Ruhban manzarası öyle değişti ki tüm keşişler (biraderler) ortadan kayboldu ve rahiplerin (peder, bazen de birader) sayısı, kasabalarda yarım düzineye ya da daha aza indirildi, unvanları da samimi hitaplardan çıkarıldı; şimdi bunlara peder yerine papaz ya da piskopos vekili ya da diyakoz ya da vaiz deniyordu. Rahiplerin gereksiz kalabalığının devam etmesinin sebebi çoğunlukla, akrabaların ruhlarını teselli etmek için kısaltılmış missalar okunması ya da söylenmesi idi; Protestan önderler, bu tür ayinlerin, istenen sonucu doğurduğunu reddediyordu. İster para ister sanat eseri cinsinden olsun, aile tabanlı bağışlar sona erdi ve aile kimliğinin belirli kiliselerle özdeşleşmesi zayıfladı.

Sağ ve ölü akrabalar arası münasebetlerin azalması özellikle esaslıydı. Nüfus artarken ve mezarlıklar dolup taşarken, papazlar ve evanjelik zihniyetli şehir ileri gelenleri işbirliği yapıp yerleşimin dışında ya da kenarında yeni mezarlıklar yarattı. Bu tedbir, canlılar ile ölüler arasına resmen mesafe koydu, gerçi mezar taşları ve başka işaretler sayesinde git gide daha fazla insan, seçkin sınıfından olmayan kişileri anmaya geliyordu. Belki bu iki gelişme alakasız değildir: Ölüleri bütünüyle unutma-

mak için ilave yardım gerekiyordu. Bu yüzyıl içinde mezarlıklar kapatıldı, bunların içindekiler toplu defin için tarlalara taşındı. Vaizler, cemaat üyelerine, ölümlerin ulaşabilir olduğuna, henüz yaşayan kişileri etkileyebileceklerine inanmayı bırakmalarını anlatıyordu. Bu dünyada ve öte dünyada bir ağ oluşturan yaygın ailenin sonu geliyordu. Yalnızca Tanrı kudretliydi ve Tanrı'nın Oğlu, çarınıha gerilmesi vasıtasıyla, insanoğlunun daimi ve yegâne şefaatsiydi. Ölümlerin kaderi, pazarlık konusu olmazdı.

Yine, acaba Reformcular, kutsal kitaba uygun Hristiyanlık dediği bir anlayışı diriltirken, aile bağlamını değiştirdiklerinin farkında mıydı, emin değilim. Ama değiştiriyorlardı. Ailelerin kan üzerinden yakın akraba olduğunu ve ikamet üzerinden samimi bireylerden oluştuğunu tekrar tekrar ima ediyorlardı.

Fakat litürji çevresinde, aile tanımını daralttığını düşündükleri birtakım değişiklikler yaptılar. Bir yanda yasaklı akrabalık derecelerini üçle sınırlarken (resmi Katolik anlayışında yediydi) ve vaftiz anne babalarla vaftiz çocukların soyundan gelenlerin evlenmelerini meşru kılarken, ki bu sayede evliliğe uygun kişi havuzu genişliyordu, aynı anda kanbağı üzerinden akrabalığı zayıflatabilecek, dar çaplı aileye daha fazla eğilen başka düzenlemeleri yürürlüğe soktular. Bu süreçler, görünürlük kazanan mezheplerden mezheplere değişiyordu. Anglikan kilisesi, Lutherci kiliseye ya da Reform (Kalvinci) kilisesine kıyasla geleneksel unsurları muhafaza ediyordu. Örneğin vaftiz konusunda Martin Luther'in müritleri, tıpkı Katolikler gibi, ruhun kurtuluşu için vaftizin gerekliliğini belirtiyordu. Dolayısıyla vaftiz, geciktirilmemesi gereken acil bir meseleydi. Bebeklerinin vaftizini yaklaşık üç günden daha uzun süre erteleyen ana babalara para cezası kesiyor, başka türlü cezalar da veriyorlardı, böylece yörenin soylusunun vaktinin vaftiz annelik ya da vaftiz babalık yapmaya elverişli olana dek töreni bekletme uygulaması fiilen sona erdi. Verili yörede böyle bir uygulama olsun ya da olmasın, yetkililer aynı zamanda ana babaların, birkaç günlük mesafede yaşayan akrabaları, vaftiz hamisi olmaları için bir araya toplamasını, bu vesileyle kan bağlarını güçlendirmelerini de güçleştirdi. Bu kutlamaların göbeğinde yer alan müsamaha ve müteakibiyet kesintiye uğradı ya da her halükârda, artan engellere rağmen devam etti. Dahası, yönetimin her düzeyi, insanların bu aile merasimlerine masraf yapmasını azaltmaya çalıştı (muhtemelen nafile). Halk kültürünün sosyo-ekonomik işlevlerini anlamıyorlardı, bunun yerine kendilerini katıyetle Kitabı Mukaddes'in rehberliğine bırakmışlardı.

Kalvinciliğin kadere yaptığı vurgu, mantıken, vaftizi önemli saymasa da sakrament vasfını koruyan bir kilise yönetim şekli yaratmalıydı. Bu kanaate ayak uyduran Jean Calvin, acil durum vaftizini feshetti. Fakat

Anabaptistlerin, bebek vaftizini yasaklama tehdidi, Lutherci kilise gibi Reform kiliselerinin de vaftize, en azından toplumun güvenilir sadakatinin işaretinden ziyade elzem bir şey, belki de ruhun temelli kutsanması muamelesi yapması anlamına geliyordu. Bebeklerin derhal leğene getirilmesinin (kurnada değil), o kadar yakın olmayan kan bağları açısından olası sonuçları bulunuyordu. Cenevre’de Calvin, nesillerin isim verme âdetlerine de müdahale etti. Bu âdetlerde vaftiz aileleri, minik yükümlülüklerine kendi adlarını verirdi. Çoğunlukla bunlar aziz adı olurdu. Şimdi bu isimler, kutsal kitapta ya da tarihte olumlu yere sahip değilse onay görmüyordu. Bu yaklaşım, dostluk kurmanın kadim yöntemlerinin altını iyice oydu. Kilise kurulu kayıtları, Kalvincilerin, vaftizin ve evliliğin ardından düzenlenen özel kutlamaları kısıtlama konusunda yeni kiliseler içinde en başarılısı olduğuna işaret ediyor. Cömertlik gösterileri ve aynıyla mukabele etme görevi, ki bu görenekler akrabalığı pekiştiriyordu, birlikte azaldı.

Katolik ve Protestan valilerin, kısıtlama getirme çabaları, devletin genişlemeye meylettği ve “toplumsal terbiye” dahil her türlü silahtan yararlandığı bir çağın özelliği olarak meşru görülüyordu. Bu bina etme girişimine neredeyse her itikat kendi ağırlığını koydu. Bu girişimin aile üzerindeki potansiyel etkilerini göz ardı edip hesaba katmadık. Mahalleler ve akrabalar, birbirlerine bağımlılıklarını gösterme hürriyetinden ne ölçüde yoksunsa, birinci dereceden akrabalar o ölçüde kendi kaynaklarına dönüyordu. Dindar, mütevazı, tutumlu bir şekilde, dar bir yakınlar çevresi içinde kutlamaları gerekiyordu. İşin ideali buydu.

Bu kısıtlamalara ve çok daha fazlasına halkın gösterdiği direnişin en belirgin olduğu yer, mezhep sınırlarıdır. Burada imanlar birbirine yakındır ve aileler mezhep sınırlarıyla bölünmüştür. Bu koşullarda, aile bağının ve göreneklerin, papazın ihtarı kadar dayatmacı olduğu görülüyor. Bu nevi sınırın iki yakasındaki insanlar, kan bağı yükümlülüklerini yerine getirmek için sınırı gayet serbestçe aşıp geri geliyordu, ki haz peşinde koşmaktan bahsetmiyorum bile.

Protestan ülkelerin, aile bağlamını gözden geçirip düzeltineler yaptığını, farkında olmaksızın bu bağlamı daraltıp bir nüveye indirdiğini, kilise ve devlet önderlerinin lüzumsuz sadakat, etkinlik, kutlama saydığı tutumları sıyırp attığını ileri sürüyorum. Katolik ve Protestan reformlarının ne kadar benzer olduklarını görmeye başlamış olsak da, aileye ilişkin dünya görüşünü yeniden yapılandırmada Katolik kilisesi çok geri kalmıştı. Aslında, din kardeşliklerini ya da İsa’yla evlenme anlamına gelen manastır yeminini kaldırma emeli taşııyordu. Katolik reformcular, cemaatlerine kısıtlama aşılama kalkışınışa da, birden fazla eğretilene barındıran

“yaygın” aileye dokunmadılar. Protestan ülkelerde aile dediğimiz yapının sınırlarını evli çift, çocukları, hizmetlileri ve konutları belirliyordu, gerçi bizim kullandığımız haliyle bu kelime henüz mevcut değildi.

Yeni Model: Papaz Ailesi

Katolik Reformasyonu hariç, Reformasyonun her çeşidinin, evlilik yeminini reddettiği malumumuzdur. Protestanların birkaç sebebi vardı: Bu yeminler, cinselliğin kirlettiği evlilikten uzak durmak dahil iyi amellerin, kişinin ruhunu kurtarmasına yardım edeceğine ilişkin hatalı kanaate dayanıyordu; Kitabı Mukaddes, evliliği onaylıyor, bunu da Havva’nın yaratılışıyla, İsa’nın ilk mucizesini bir düğünde göstermesiyle, havarilerinden bazılarının muhtemelen evliliğini sürdürmüş olmasıyla sergiliyordu; deneyimler, cinsellik güdüsünün çok güçlü olduğunu bol bol göstermişti, öyle ki çoğunluk bu işten vazgeçemiyordu ve zinanın önlenmesi için tes-cilli bir ilişkiye gerek vardı; evlilik olmasa insan ırkı yok olur giderdi. Reformcular, kendi kanaatlerini yaşatmaları, öbür Hıristiyanlara örnek teşkil etmeleri gerektiğini düşünüyordu.

O halde resmî değerlerde en bariz erken değişim, Reformasyon hareketi önderlerinin evlenmesiyle geldi. Huldrych Zwingli 1522’de evlendi, ama, evliliğini iki yıl sakladı. Luther Haziran 1525’te düğününü açıkça kutladı (asıl merasimden birkaç gün sonra). İlk eşini doğum sırasında kaybeden Thomas Cranmer, rahiplerin bekârlığı yeminini çiğnemenin suç olduğuna 1539’da karar veren bir hükümdara hizmet etmek gibi utanç verici ve tehlikeli bir duruma düştü. İkinci eşini gözden uzak tutuyordu, ama kimi insanların şakasını yaptığı gibi sandıkta falan da taşımıyordu. Luther’in Katharina von Bora’yla evliliği, çoğunlukla mutluluğundan dem vurduğu coşkulu göndermelerinden ötürü, mesut izdivacın ve ev içi edebin örneğine dönüşmüştür (bkz. Resim 24.1).

Uzun vadede daha büyük etkiye bulunan, usulünce evlenmiş aile reisini, eşini, çocuklarını içeren Reformasyon sonrası papaz eviydi. Bu hane, bekâr ama iffetli olmayan ruhban üyesinin yönettiği, her yerde rastlanan rahip hanesinin, metresinin (“aşçı” ya da “temizlikçi” denirdi) ve gayri-meşru çocuklarının yerini aldı. Belli ki Katolik toplumunun, gayri meşru kurum hakkında iki zihniyeti vardı. Halk, bedensel arzuların karşı konulmaz doğasını anlayabiliyor, bir düzeyde temsil ettikleri ikiyüzlülüğe rağmen bu tür bağlara göz yumuyordu. Belki de aslında ruhbanın, bekâr hizmetçi çalıştırmasının önüne geçilememesi, geç ortaçağ vaizlerinin kadınlarla ve evlilikle ilgili olumlu sözlerini açıklamaya yardımcı olur. Aynı zamanda, halkın bunu onaylamaması, bizzat metreslerin alt toplumsal



Resim 24.1 İdeal Protestan aile: Luther, karısı ve çocukları. Baskı tarihi yaklaşık 1750. (Wittenberg, Lutherhalle)

konumundan yansıyor. Buna ilaveten, şehirli babalar (ve hiç şüphesiz kendi evlerinde şehirli kızlar ve şehirli anneler), rahiplerin günah çıkarmayı suistimal etmesinden yakınıyor, şehvete düşkün ruhbanın, yurttaşların eşlerini ve kızlarını baştan çıkarmak için makamlarını kullandığını ileri sürüyordu. Bu şikayetlerin ardında, rahiplerin tescillenmemiş ama çoğunlukla istikrarlı ilişkilerinin, ahlak sınırlarını, onaylı evlilik kadar açık ve doğru düzgün tarif etmediği kanaati vardı.

O halde Katolik ruhban, kadınlardan uzak duruyor değildi. Bilâkis, yaşam tarzlarını kendilerinin ve toplumun savunduğu standarda getirmele-ri şartı koşulmamıştı sadece. Reformasyon başladığında ve rahipler, din değiştirmelerinin nişanı olarak fiilen evlenmek zorunda kaldığında, derhal yerel hukukun kapsamına giren bir alana adım attılar. O andan itibaren ruhbanın yaşamı, kamu incelemesine tabi oldu. Halkın neredeyse tamamının papazların evliliğini hoşgörmesini bekleyebiliriz, fakat belli ki yüzyıllar boyunca devam eden bekârlığın üstünlüğü öğretisi kök salmıştı

ve bazı canlar, ruhanî önderlerin kanaatkâr yaşam sürmesini yeğliyordu. Rahipler evlenmeye başladığında fikir ayrılığı oluştu; fakat sıradan halk bu yeni ilkeyle kısa süre sonra barışacaktı.

Reform papazının evinin sakinleri, seleflerinden farklıydı. Artık papazın eşi olasılıkla kocasıyla aynı toplumsal-ekonomik sınıfa mensuptu. Reformasyon sonrası makamlar, bizzat papazlara daha yüksek doktrin bilgisi edinmeyi dayattıkça, on altıncı yüzyılda eğitim seviyeleri yükselmekle kalmadı; ayrıca kentlerden daha fazla papaz çıktı, kent tavrını kırsala taşıdılar. İngiltere, ruhbanın yükselen toplumsal mevkiinin istisnası gibi görünüyor, çünkü orada soylular sınıfı bile oğullarını rahiplik mesleğine veriyordu. Başka yerlerde yüksek tabakalar, papazlığı, kendi evlatları için aşağı bir iş sayıyordu. Fakat Reformasyon sonrası toplumda papaz ve eşi, kent yönetiminin üyeleriyle, hatta kırsalda soylularla ahabpık kuruyordu. Rahiplik ile sıradan halk arası toplumsal-ekonomik uçurum genişledikçe, papaz ile karısından, dindarlık ve edepli davranış bakımından örnek olmaları bekleniyordu. Başka erkekler, karılarına sövüp saysa da, hatta ceza almaksızın eşlerini dövseler de, rahip cüppesini giymiş erkeklerin bu davranışı suçtu. Din adamları ve eşlerinin, on altıncı yüzyılın sonuna doğru açıkça söylenmese de olumlu gözle bakılan derin bir aşkla birbirlerini sevmeleri bekleniyordu. Kocas, hastaları ziyaret ederken, vaazlarını kaleme alırken, karısı, sorunsuz işleyen uyumlu evi çekip çevirmeli, çocuklara ve hizmetlilere Hıristiyan şevkiyle göz kulak olmalıydı. Savurgan bir oğul ya da kız evlat yetiştirmek, papazın ve eşinin itibarına leke sürebilirdi, çünkü bu talihsizlik, komşuları göremese bile anne babanın çocuk yetiştirme âdetlerinde temel bir kusurun bulunduğuna işaret edebilirdi.

Bunlar, papazın eşinin resmî görevleriydi, ama gayri resmî görevleri çeşit çeşit olabiliyordu. Ruhban eşleri çoğunlukla okuryazar değildi, ama hem kendileri hem kızları için okumanın, yazmanın değerinin bilincindeydiler. Ara sıra bu vasıfları cemaatin küçük çocuklarına öğretmede rol üstleniyorlardı. Resmîyetin dışına çıkıp talihsiz komşularına küçük sadakalar verir, hastaları ziyaret ederlerdi. Kendi cemaatlerinde kadın meselelerinden haberdar olur, doğum yapan bir kadın, azizlere yakardığında ya da ebe, "batıl" sözcükler ya da kocakarı malzemeleri kullandığında bazen kocalarına bildirirlerdi. Her ne kadar kasabada ya da köyde makamları olmasa da, konumlarından ötürü, çoğunlukla önemli görülen kişilerdi.

Reformasyon sonrası papazların meşru oğulları doğdukça, zaman zaman sahici ruhban hanedanları kuranlar oldu. Kuzey Almanya'da on altıncı yüzyılın ilk yarısından itibaren, altı nesil boyunca izi sürülebilen Spangenberg'ler böyle bir aileydi. Geç ortaçağda rahiplerin oğulları nadi-

ren babalarının izinden gidip litürji eğitimi görür, zaman zaman atalarının kilise cemaatini devralırdı. Reformasyonun gelişyle birlikte bu örüntü, toplumun onayını aldı; gerçi yüzyılın sonuna gelindiğinde müstakbel ruhban için teoloji eğitimi önkoşul olarak yerleştirilmişti. Saksonya Elektör Prensleri, ruhbanın yetenekli oğullarına üniversite bursu bile veren prensler arasındaydı. Bunların, dinî görev çağrısına uyup papaz olacağını ya da genişleyen bölgesel bürokrasiye gireceğini umuyorlardı. Papazlarla evlenen kız evlat örneğine dair, kişisel hikâyelere dayalı kanıt boldur.

Aileyi Arındırma Girişimleri

Protestanların ve reform zihniyetli Katoliklerin, evlilik bağıını şekillendirme konusunda bol bol emsali vardı. Luther ve Calvin, evliliği, bir yurttaşlık işlemine indirgemişse ve ortaçağ kilisesine kutsal metinden ayrıldığı gerekçesiyle çıkışmışsa da, on ikinci ve on üçüncü yüzyıl bağlamında Katoliklerin, evliliği (sıradan halk için) yeni bir kutsallık seviyesine yükselttiğini de, kilisenin geçerli evlilikler için karşılıklı rızada ısrarcı olmasının, özellikle gelinlere, daha önce düzenli yararlanamadıkları bir koruma sağladığını da göremediler.

Ünlü kilise mensuplarının kadın düşmanı sözlerini fark etmeye haddinden fazla meyilliyiz, mesela Albertus Magnus'a atfedilenler (en kolay kaydedilip yayılanlar bunlardı), üstelik kilisenin evlilikle ilgili tutumunun bu olduğunu düşünmeye yatkınız. Ruh şifacıları ve sade hal-ka vaaz verenler çok daha gerçekçiydi. Geç ortaçağ vaizlerinin, Tecelli yortusundan sonra ikinci pazar günü (İngiltere'de üçüncü pazar) evlilik konusunu işlemesi, metin olarak Kana Köyünde Düğün'ü kullanmaları âdettendi. Günümüze ulaşmış vaazlar, daha bereketli Reformasyon muadillerinde işlenen konulara benzeyen, rağbet gören konuları içeriyor: Evlilik, Tanrı'nın kurduğu şerefli bir kurumdur; İsa, babasının onayının nişanesi olarak ilk mucizesini bir düğünde gösterdi; Tanrı, Havva'yı yaratıp Âdem'e getirdi, böylece evliliği, ilahi bağlayıcılığı olan bir norma dönüştürdü. Her vaiz, evliliği aşağılayan Aziz Hieronymus'un sözlerini tekrarlamaz ya da dinleyicilerini, manastıra ya da kadınlar manastırına girmeye ikna etmekle uğraşmazdı. Aslında, bu tür bir strateji, bütün Avrupa'da manastır yaşamının seçkinci doğasına uymazdı. Katolik hiyerarşisi, sıradan halkın, evlilik kurumuna katılmasını arzuluyordu. Aynı Karşı-Reformasyon kilisesi için de geçerlidir. Bu, kilisenin ikircikli tutumunu yadsımak anlamına gelmez, çünkü aynı anda bekâr ruhbanı yaygınlaştırmaya ve insanları dizginsiz cinsellikten caydırmaya uğraşıyordu. Bu iki eğilim, evliliği teşvik etmek ve bekârlığı övmek, ruhban

kültürü içinde yan yana var oldu, gerçi kadın düşmanı laik törelerden tamamen ayrı değillerdi.

Kadınlara ve evliliğe ilişkin daha olumsuz görüşle tesadüf edip bunu pekiştiren bir evrim, Rönesansta klasik dönem eserlerin dirilmesi idi. Desiderius Erasmus, Thomas More ve Juan Luis Vives gibi hümanistlerin gözünde kadınlar eğitilebilir olsa da, çağdaşlarının, kadın doğasına dair olumsuz kanaatlerini onlar da taşıyordu. Çağın öbür aydınlarıyla birlikte bu reformcular, kadim metinlerden, kadınları ara sıra hakir gören dilden etkilenmişti. Bununla birlikte, puta tapan eskiler, evliliği doğal addediyordu.

Bu ortamda, reformcuların bir yanda evlilikle ilgili olumlu kanaatini, öte yanda kadınlara güvenmemesini anlayabiliriz. Bu kilise adamları bazı bakımlardan yenilikçi, kimi açılardan müthiş gelenekseldi. Yukarıda gördüğümüz üzere, aile yapısını değiştirmede öncü rol oynadılar, öyle ki dikkatler kaçınılmaz olarak, elde kalanlara odaklandı, yani basit aile ve hanesi. Fakat kadınlar konusunda miras aldıkları ikircikli tutum baki kaldı, vaazlarda, nasihat edebiyatında, ritüellerde, resimlerde, evlilik sorunlarıyla ilgili hükümlerde ifade edildi. İdeolojik miraslarının payandası, en azından on beşinci yüzyılın ortasına uzanan terbiyeci bir ruhtu. Bunun en erken tarihli dışavurumu, kilisenin, şehirlerin, başka teşekküllerin pahasına hükümdarların iktidarını genişletme çabalarında gözümüze çarpıyor. Bu tek tük çabalar, on altıncı yüzyıl sırasında sahici bir kampanyaya dönüştü. Reformcularla pek çok ortak hedefi bulunuyordu. Kent idarecilerinin ve hükümdarların hırsları çeşit çeşitti, geniş menzilliydi. Ruhbanın ufku bunların ancak bir kısmıyla örtüşüyordu. Bir süreliğine, fikir ayrılıklarına rağmen reformcular ve yakın halefleri, algıladıkları dinî ve toplumsal illetleri onarma uğraşında devleti vazgeçilmez iş ortağı kabul etti. Bilinçli olarak hakikaten dindar olan devlet, ruhban disiplini ve ahlaki disiplini, çok faydalı bir alet sayıyordu. Kiliseler ve devlet, aileyi, erdemin hisarına dönüştürme uğraşında işbirliği yaptılar.

Reformasyon vaazının, erken modern dönem ailesini düzene sokmanın aygıtı olma vasfı yeni yeni takdir görüyordu. Reformasyon araştırmaları, töz dönüşümünün açık yasası nedeniyle Missa ayınınin lağvedilmesiyle birlikte, vaaz edilen Kelamın, evanjelik ibadet âdetinin en önemli unsuru ve ayırt edici özelliği haline geldiği tespitinde haklıdır. Luther ve Calvin, Tanrı Kelamı için, Kutsal Ruhun birey içinde etkinleşmesinin vasıtasıdır, diye yazmışlardır. Büyük kısmı hâlâ okuma yazma bilmeyen, mali açıdan her zamankinden kırılgan durumda bulunan bir halkta, Kelam, okunmak yerine çoğunlukla işitiliyordu. Protestan ülkelerde vaaz muhtemelen, öne

çıkan kitle iletişim aracıydı. Bir diğeri ise halka açık mekânlarda yüksek sesle okunan broşürlerdi.

Lutherci kiliseler, özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren, cinsiyet rollerini ve karılar ile kocaların davranışlarını şekillendirmenin başlıca vasıtası olarak evlilik nasihatlerinden yararlandı. İkinci bir imkân, öznesinin yaşamını idealize edip özetleyen defin töreni vaazıydı. Kısa süre içinde, evlilik ayinini yöneten neredeyse her papazın ya da diyakozun, çeşit çeşit konu içinden bir tanesiyle ilgili bir sunuş hazırlaması bir görev dönüştü. Hep birlikte bu konular, münasip eş ve aile yaşamının resmî ana tanımlarını meydana getiriyordu. Aileyi, her imanlı toplumun yapı taşı sayan Jean Bodin, bu fikrinde yalnız değildi; imanlı toplum, başında prensin olduğu devletin üst tabakalarını ve zirvesinde Tanrı'nın olduğu evreni yansıtıyordu. Püriten Robert Cleaver, haneye, "küçük milletler topluluğu" diyordu. Venedikli hümanist Giovanni Caldiera benzer bir görüş benimsemişti. Pek çok aydın ve hükümdar bu görüşe kaniydi. O dönemde Protestan önderler, bu ufku gerçekliğe dönüştürme uğraşında pek yalnız değildi, ama incelediğimiz konu açısından, aileyi ıslah etmek için vaaz kürsüsünde (ayrıca günümüze ulaşmış, binlerce ve binlerce düğün vaazında) müşterek bir çabaya giriştiklerini belirtmeden geçmeyelim.

İşledikleri konular bilinmedik değildi. Fakat ruhbanın yürüttüğü kampanyanın şiddeti, sıklığı, kaygısızlığı yeniydi. Bu kampanya on sekizinci yüzyıla, bazen de ötesine kadar sürdü. Gelinler, damatlar, refakatçileri ve komşuları, çoğu hatibin bölünmüş mirasının tam ağırlığını duyumsuyordu. Onca matbu vaaz derlemesinin yelpazesi bütünüyle okunduğunda, evliliğin hayrını, kocaların ve karıların karşılıklı saygısını göklere çıkarmaktan, "pek yaygın" kötü kadına ara sıra yönelen zehirli saldırılara uzandığı görülür. Bu aşırı uçlar arasında, öğüt verilen birçok konu vardı. Başlıca mesajları arasında şunlar sayılabilir:

Birincisi, neredeyse herkesin evlenmesini savunuyorlardı. Luther, 100.000 kişiden yalnızca bir erkeğin evlenmediği halde iffetli kalma (yani kendine hakim olma) kabiliyetini taşıdığını düşünüyordu, ama kadınlara, bu küçük istisnayı bile yakıştırmıyordu. Müritlerinin hepsi bu kadar ileri gitmiyordu, ama evliliği, Katolik vaizlerin yaptığından ya da yapacağından daha fazla yüceltiyorlardı.

İkincisi, Katoliklerin gözünde evliliğin "kerameti" olan çocuk doğurma ve cinsellik içeren günahlardan sakınma (*remedium ad peccatum*) özelliklerine kıyasla evlilikte karşılıklı yardımlaşmayı ve yoldaşlığı seleflerinden (evliliğin bu yanlarını tamamen göz ardı etmemişlerdir) daha fazla vurguluyorlardı. Lutherci vaizler, on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde ve on yedinci yüzyılda, evlilikle ilişkili aşkı alenen yeniden tanımlamış-

tı. Luther'in kanaatince aşk, tutkuya atıfta bulunur ve eşler, tutkuya eşlik eden tüm tehlikelerle birlikte birbirlerini bu anlamda sevmektense, birbirlerini saymalıdır. Luther'in ideali ne olursa olsun, 1525'in sonunda karısına sıırıslıklam aşkıttı. Bu hissini mektuplaştığı kişilere ve ziyaretçilere ifade etmekten kendini alamıyordu. Böylece müritlerine, evlilikle ilgili doğrusu daha duygusal bir izlenim sunmuş oldu. Zwingli ve Calvin gibi insanların mahremiyetini açık etmemesi (Cranmer mecburen bambaşka bir vakaydı!), benzer birer örnek olmalarını engellemiştir. Vaizler, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ve on yedinci yüzyılda daha samimi ve erotik bir bağlılığı destekliyordu. Hristiyan hanesinin merkezinde evli çift yer alıyordu. Birbirlerine yasayla olduğu kadar içten sevgiyle de bağlıydılar. Steven Ozment'in Magdalena'sı ve Balthazar Paumgartner'i aslında birbirlerine düşküdü.¹ Duyguları, Reformasyon sonrası dönemde ruhbanın daha güçlü hisleri öne çıkarmasından mı etkilendi, yoksa Katharina ve Martin Luther gibi herhangi bir norınal bağlamda benlikleri mi böyleydi, bilmek mümkün değil.

Luther, cinselliğin ortaçağda üstlendiği görevi kendi metinlerinde yeniden taksim eder. O dönemde cinsellik ağırlıkla kadınların vazifesiydi. Belki de Luther, nihayet gerdek yatağında zincirlerinden boşalmış kendi dizginlenemez arzularını kabullendiği için, bedenın istekleri üzerine düşünürken daima iki cinsiyeti de işin içine katar. Reformcu ve Katharina, adamın ölümünün kısa süre öncesine dek, artık gebelik mümkün değilken bile cinsel münasebetlerini sürdürüyordu. Luther'in gözünde evlilikteki cinsellik (ya da zaman zaman dediği gibi "tensel işler"), evlilik yaşamının bir yönüdür ve Hristiyanlığa aykırı bir tarafı yoktur. Fakat Reformasyonlar genelde evlilikte cinselliğe kuşkuyla baktı. Pek çok vaiz, çiftlerin kendilerini şehvete kaptırmaktan uzak durma görevini sık sık hatırlatıyordu. Birçok kilise, İsa'nın Dünyaya Gelişi ve Büyük Perhiz gibi dinî yortular sırasında, Pazar günleri ve başka bayramlarda düğün yapmayı yasaklıyordu. Protestanlıkta ruh ve ten karşıtlardı, ama Katoliklikteki kadar şiddetli değildi. Daha müsamahakâr başka akımlar, gelecek nesillerde bu karşıtlığı yumuşatacaktı.

Üçüncüsü, nasihatçiler, kadınları, insanın cennetten kovulmasında Havva'nın oynadığı rolden ötürü kocalarına neredeyse tamamen boyun eğmeye zorluyordu. Yazarlar, Reformasyon öncesindeki gibi, Şeytan tarafından baştan çıkarılmadan önce Havva'nın statüsü hakkında farklı görüşler sunuyordu, ama kadının özündeki zaafılardan ötürü önemli meselelerde kocasına bir ölçüye kadar boyun eğmesi konusunda hemen hepsi hemfikiridi. Havva daima daha zayıf olan cinsiyetti. Cennetten Kovulma

¹ Steven Ozment, *Magdalena and Balthazar: An Intimate Portrait of Life in Sixteenth-Century Europe* (New York, 1986).

hadisesinden sonra teslimiyeti belirgin ölçüde derinleşti ve kadın soyunun devamı, “Havva’nın kızları,” ev içi dahil her meselede eşlerine itaat etmek zorundaydı, tabii imansız kocanın, Tanrı’nın nefret edeceği işleri buyurması haricinde, mesela birini öldürmek ya da hakiki imanı terk etmek gibi.

Kadınlara verilen bu talimatlar sonuç olarak doğrudan erkek davranışını tarif ediyordu. Uzun Reformasyon dönemi boyunca ve sonrasında vaizler, kocaların tavrından ziyade karıların tavrına kat kat daha fazla ilgi gösterdi, fakat karılara verilen her öğüdün ters yüzü (sözlü olsun olmasın), ruhbanın gözünde ideal kocayı da tanımlıyordu. Geç ortaçağın sıradan insanları, kılıbıkları küçümsüyor, hatta onları alaya alan ritüeller yapıyordu. Vaizler ve erken modern toplumu da ekseriyetle bu eğilimi taşıyordu. Kocalara, karılarının efendisi olmayı tembihliyorlardı. Buna, kadınların davranışlarını yönlendirmek, ama hepsinin ötesinde kadının karakterini gözetip denetlemekte de dahildi. Bir daha belirtelim: Protestanlar, kadının itaatiyle ilgili yeni bir imge icat etmedi, bilâkis bu itaati ve erkeği tamamlama rolünü yeni bir kararlılıkla savundular. Aynı zamanda, kocaların, karılarını kısıtlamasını talep ediyorlardı. Aziz Paulus’la aynı çizgide, erkeklerin, karılarını, kendilerini sever gibi sevmesi gerektiğine inanıyorlardı. Evli çift tek bedendir ve kimse kendi vücudundan nefret etmez. Aşırı vakalarda dayak cezası gerekli olsa da, onurlu erkek, eşini akıl yoluyla terbiye etmelidir. On yedinci yüzyılda şiddetin reddedilmesi öyle bir boyuta yükseldi ki Lutherci bir papaz, yanıt beklemezsizin şu soruyu soruyordu:

Koca, karısına vurduğunda ya da evini paylaşan kişilere Tatar gibi davrandığında, ne yapmaktadır? Bu kâfirce işi yapan kişi, kendini değersizleştirir. Bu yaptığıyla övünmemeli, tam aksine utanç duymalıdır. Aklını kullanabilen hiç kimse böyle davranmaz...²

İngiltere Kilisesi, karı dövmeyi resmen kınıyordu. “Evlilik Üstüne Hitabe” şunu ilan eder: “Sizi, karılarınızı dövmeye sevk edecek kadar ağır kusurlara mahal vermeyin.” Bu işi yapan adam, “vahşi bir hayvandır,” “timarhaneliktir.”³ Fakat Kıta Avrupasında Katolikler ile Protestanların kanaati uyuşmuyordu ve çoğunlukla, kocanın ara sıra dayak cezasına başvurmasını gönülsüzce savunuyorlardı. Reformasyon değerlerinin yayılmasının ardından, karılarını aşırıya kaçarak taciz eden erkeklerin itibarları eskisine kıyasla çok daha fazla zedeleniyordu. Normalde bu itibar kaybı, bir tür toplumsal baskı biçimine dönüştü. Fakat bu her zaman,

² Hartmann Creide, *Nuptialia Continuata Oder Christliche Hochzeit Sermonen, Ander Theyl sive Debitum Coniugale, Dat ist, Schuldige Pflicht der Eheleut* (Frankfurt, Johann Beyers Erbe, 1670), Vaaz 28, s. 294.

³ Alıntı: Margaret R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society* (Londra, 1995), s. 94.

kadınların uğradığı haksızlığın eskisine kıyasla daha fazla telafi edildiği anlamına gelmiyordu.

Dördüncüsü, karılar yalnızca hane içinde ve hane civarında bulunmalıydı. Bu yasak, kır ortamında ya da kentli yoksullar arasında fiiliyatta etkili değildi. Dahası, ailenin geçimini kadınların sağlaması beklenmiyordu. “Kendilerinin [ve eşlerinin] riskini alın teriyle kazananlar” erkeklerdi. Vaizler, bu durumu, yalnızca ama yalnızca erkeklerin kamu alanına çıkıp çalışması olarak yorumluyordu. Karılarının, servetleriyle ya da emekleriyle kendilerini desteklemesine göz yuman erkekler, itibar kaybetmekle kalmıyor, aile içinde asıl yerini de yitiriyordu. Bu erkekler eşlerine minnettardı ve karılarının çaldığı “ezgiye ayak uydurmak” zorundaydılar. Kadınlar, gücünü, Hristiyan çocuklar doğurup yetiştirmeye, erkeklerin sağladığı imkânlarla evi çekip çevirmeye adamalıydı. Pencere ve kapı önünde oyalanmamalıydılar (bu tür davranışlar fahişelere yakıştırılıyordu), başka kadınlarla uzun uzun çene çalmamaları bekleniyordu. Gevezelik, zaman kaybı olmakla kalıyordu, ayrıca dilleri bir kez gevşedi mi, kadınların, kocalarının özel işlerini ifşa etmeye de meylettiği düşünülüyordu.

Erkeklerin payına düşen, neredeyse tek başlarına aileyi geçindirme sorumluluğunu üstlenmekti. Kırsal işbölümünün, şehirlerde de muadili olduğu görülmelidir. Uşakları olan ev kadınları bile aylaklık edemiyordu. Yine de yeni bir burjuva ideali, yani eve kapalı ve bariz boş vakit sahibi “ev hanımı” görünürlük kazandı. Reformasyon çağının ardından iyice gelişecekti. Gerçekte kadınlar dışı ataları kadar sıkı çalışıyordu, ama zahmetleri karşılığında daha az minnet görüyorlardı; gittikçe kocalarının boyunduruğu altına girdiler. Vaizler, kadınların katkılarının farkındaydı. Süleyman’ın Özdeyişleri 31:10-31’de anlatılan ev hanımını övüyorlardı:

Erdemli kadını kim bulabilir?
Onun değeri mücevherden çok üstündür.
Kocasına ona yürekten güvenir
Ve kazancı eksilmez.
Kadın ona kötülükle değil,
Yaşamı boyunca iyilikle karşılık verir.
Yün, keten bulur,
Zevkle elleriyle işler.
Ticaret gemileri gibidir,
Yiyeceğini uzaktan getirir.
Gün ağarmadan kalkar,
Ev halkına yiyecek verir.⁴

⁴ Alıntı: *The New English Bible*.

Bu tür kadınlara çok nadiren rastlanıyordu.

Beşincisi, gelinlerin ve damatların yaşı, serveti, anne babalarının toplumsal statüsü, dini, fiziksel cazibeleri yakın olmalıydı. Bu denkliğin teşvik edilmesi, Reformasyonun öncesine uzanır, ama vaizler bu meseleyi hararetle savunuyordu (dinî akide meselesini de ekliyorlardı). Ressamlar da kendi resimlerinde, yaşlının ve gencin uygunsuz birleşmesini kötülüyordu. Edepsiz davranışların bekçiliğinden sorumlu manastırlar zaman zaman bu tür çiftlere karşı şiddete başvuruyordu.

Papazlar, düğünlerde evlilikle ilgili vaaz vermeye ya da başka ortamlarda evlilik bağına vurgulayacak biçimde bir yorumda bulunmaya ne Kalvinci ve Anglikan kiliselerinde ne de Katolik kilisesinde sistemli biçimde zorlanıyordu. Bununla birlikte, kısmen evlilik hitabeti vasıtasıyla bu konuyu ele alıyorlardı, gerçi Luthercilerin ifade ettiği iletişim mecrasına kıyasla daha seyrek başvurulmuş bir vasıtaydı bu. Luthercilerin metin olarak faydalandığı kitapların ilgili bölümlerini öne çıkararak okumakla yetiniyorlardı çoğunlukla. Ritüeller ile vaaz ve yorumların büyük çeşitliliği içindeki göndermeler, örneğin Yaratılış Kitabı'na ilişkin tartışmalar, bakış açılarının çarpıcı benzerliğini ifşa ediyor. Lutherci ve Kalvinci kiliselerde kadınlar hâlâ ayakta dikiliyordu ya da zamanla sol tarafta oturmaya başladılar; evlilik töreninde ise gelinler, damatların solunda dikiliyordu. Evlilikle ilgili litürjiler, gelinlere, Havva'nın günahı yüzünden kocaya tam itaati dayatıyordu. Küçük kiliselerde kadınlar, erkeklerden sonra efkaristayaya katılıyordu. Büyük kent kiliselerinde, altının ya da sofranın sağ tarafında duran erkeklerle ve oğlanlarla aynı anda, ama sol tarafta (aşağı taraf) törene katılıyorlardı.

Erkek aile reisi için farklı dil bölgelerine göre yazılmış ve Hıristiyan ailesini şekillendiren rehberler dikkat çeken bir başka türü oluşturur. Klasik dönemin eserlerine duyarlı çevrelerde, bu tür bir edebiyatın ataları, Aristoteles'in *Politika*'sı ile Xenophon'un *Oeconomia*'sıdır. Daha yakın tarihli kaynak eserler, Leon Battista Alberti'nin *Aile Üstüne* (1434-1441) kitabı gibi hümanist çalışmalardır. Bu kitap, ev içi edebî, düzenli devlete katkılarını vurgular. Evlilik konusunda ilk elkitabını Justus Menius'un yazdığının kabul edildiği Protestan bölgelerde, aile reislerinin, gündelik meseleler kadar ruhani meselelerde de hanelerine kılavuzluk etmesi bekleniyordu.⁵ Hane reisi için kaleme alınmış rehber kitaplar, ev içi iman için uygun dualarla, ilahilerle, Kitabı Mukaddes alıntlarıyla sınırlamıyordu ilgisini, ayrıca koca ile karısı arasındaki (evlilik vaazı derlemeleri ölçüsünde kapsamlı olmasa da), anne babalar ile çocuklar

⁵ Justus Menius, *Oeconomia Christiana* (Wittenberg, 1529).

arasındaki, efendi ve hanım ile uşakları arasındaki münasip ilişkileri de ele alıyordu. İngiltere’de William Goudge’nin risalesi *Domestical Duties* [Ev İçi Vazifeler], hem kapsamlıydı hem de yaygınlıkla okunuyordu.⁶ Çoğunlukla ruhban sınıfına mensup olan bu yazarlar, dindar uyruğu koşullandırmak için en iyi mekânın ev olduğunu anlamıştı. Her ne kadar bu tarz, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ve on yedinci yüzyılda palazlanmış olsa da, mütevazı hanelerde yaygınlıkla benimsenmiş olması düşük ihtimaldir. Bu tür eşyalara harcama yapmak sıradan halk için imkânsızdı ve okuma yazma bilmeyenlerin sayısının fazlalığı yüzünden çoğu koca ve baba, bu tür risalelere danışmıyordu. Bununla birlikte, günümüze ulaşmış örneklerin bolluğu, bu tür metinlerin okur kitlesinin göz ardı edilmeyecek boyutta olduğuna işaret ediyor. Ekonomik bağımsızlığını elde etmiş sınıflarda okuma yazma oranı bu dönemde yükseliyordu. Matbu nasihatnamelerin, aile reislerine hitap eden risalelerin, Kitabı Mukaddes’in ve başka dinî metinlerin okunduğuna ilişkin, anekdotlara dayalı kayda değer miktarda kanıt var.

Sanat eserleri de namuslu ailenin tasvirinde ve şekillenmesinde ayrı bir mecraydı. Çağın en yaygın aile portresi tiplerinden biri (esasen geç ortaçağın bir geleneğidir), bağışçıları ve yakın aile fertlerini, dinî sahnelere yerleştirmektedir. Bu bağışçılar, cennete gitme ihtimalini yükseltmek için kiliseye hediye veriyordu. Kocalar ve oğullar genelde bir yanda sıralanırdı (tercihen sağda) ve karılar ile kızlar ise öteki yanda yaşlarına göre dizilirdi (çoğunlukla solda). Aynı yana yerleştirildiklerinde, kişiler öyle düzenlenirdi ki baş mevkileri koca ve en büyük oğul alırdı. Çoğunlukla elleri dua için kavuşmuş, diz çökmüş halde, sahnenin odak noktasına kondurulmuş İsa’ya ya da başka bir kutsal kişiye bakarken resmedilirdi. Reformasyonun ardından bu tür sanat eserleri, Lutherci kiliselerde cenaze tabloları olarak yeniden rağbet gördü (bkz. Resim 25.8).

Almanya’da, İngiltere’de, Alçak Ülkeler’de seküler sanatın palazlandığı köşelerde, tasvirilere karşı genel önyargılar, kiliseden dış dünyaya taşmadı. Alçak Ülkeler’de gözde bir konu, Hollandalıların, gündelik faaliyetlerden aldığı zevki belli bir seviyede ifşa eden ev içi manzaraların resimleriydi; başka konular ise kadınlar arasında yaygın okuryazarlığa ve ruhu terbiye etmekle ilgili eserleri incelemeyi tercih ettiklerine işaret ediyor. Fakat başka bir düzeyde bu tarzın, düzgün Hristiyan kadınların evde kalıp ev işleriyle ve çocukların yetiştirilmesiyle ilgilenmesi görüşü-

⁶ Londra, 1622. Önde gelen İngilizce risalelerinin içeriği, Kıta Avrupasında hâkim olan fikirlerle neredeyse bire bir koşuttu. Bkz. Patricia Crawford, *Women and Religion in English, 1500-1720* (Londra, 1993), özellikle bölüm 2, “The Social Teachings of the Protestant Church: Women, Marriage and the Family.”

nü pekiştirdiğini düşünebiliriz. Bu tür eserlerin yalnızca Reformasyonun ürünü olduğunu iddia etmek imkânsızdır, ne var ki bunların içeriği hem Protestan hem Katolik önderlerin ideallerine tam oturuyordu. Kadınların evde oturup geleneksel görevlerini halletmesini öngören, tüm itikatlardaki ortak erkek kanaatini içeriyordu. Aileler ancak bu koşulda ayakta kalabilirdi.

Aile yaşamını yücelten tasvirleri nakleden en yaygın görsel mecra, resimli el ilanlarının, kitapçıkların, kitapların ucuz baskılarıydı. İbret olsun diye bu yayınlarda mutsuz aileler betimleniyordu, örneğin Erhard Schön'ün ahşap baskısı "Mrs Seldompeace" resminde. Burada kadın, örekesini silahmışçasına doğrultur ve kocasının atının kuyruğuna asılır. Kadının eteklerinin dibinde cırtlak sesiyle havlayan köpek, kadının tiz sesini aksettirir. Toplum yorumcusu Schön, bu tür sahneleri cazip buluyordu.

Alegorik "bilge kadın" portresi Anton Woensam'a da Wolfgang Resch'e de atfedilir. 1525 civarında Viyana matbaasında basıldığı düşünülüyor. Çok rağbet görüyordu ve on yedinci yüzyılda da yeniden basımı yapılmıştır (bkz. Resim 24.2). Bu erdemli kadınlık timsalinin, at toynağıyla, göğüs kafesini sarmalayan sürüngenle, dudaklarına takılı asma kilitte birlikte ilk bakışta ailesinden kopuk olduğu düşünülebilir. Fakat her simgeyi açıklayan balonlardan biri, bluzu üzerindeki kumruyu anlatır: "Duada yoldaşım olan adama üveyik kuşu gibi sadığım; ona bağlılığımı asla koparmayacağım." Dinî öğütler, eşlere, dua yoldaşı olarak atıfta bulunuyordu; bahsettiği adam, kocasıydı.

Zaman geçtikçe, daha fazla matbu eser, sıradan aileyi gündelik işlerinde tasvir ediyordu. Kocalarını ve çocuklarını öldüren ve Şeytanla dostluk eden kadınları anlatan ibretlik masalların varlığı devam ederken, okur kitlesi, Abraham Bach'ın *Sofra Adabı* kitabını da okuyabiliyordu. Burada yetişkinler ve en büyük oğul, yemek sofrasına dua okuyarak oturur; genç kız, masanın yanında dikilirken, küçük çocuklar ön planda dua eder, küçük kız çocuğu da beşikte yatan bebeği sallar (bkz. Resim 24.3). Hizmetçi kız, servis tabağını masadan alır. Bu aile, kocanın ve babanın reislik ettiği bir iman topluluğudur. Aynı zamanda varlıklı bir ailedir. Durumu o denli iyi olmayanların imrenebileceği, dolayısıyla taklit etmek isteyebileceği bir örnek teşkil eder.

1669'da yayımlanmış matbu defin söylevinin iç kapağında, varlıklı Lutherci aileyi başka bir ortamda görüyoruz. Kadının cansız doğmuş bebeği ayaklarının dibinde yatar. Aile, annenin ölüm döşeği başında dikilir. Protestan tavsiyesi uyarınca, sevilen bir kişinin ölümü üzerine kendinden geçercesine yas tutulmamalıydı (bunu Katoliklerin yaptığı iddia ediliyordu). Jacob von Sandrart'ın matbu kitabında, yatağın bir kenarına dizilmiş

kız evlatlar arasında yalnızca küçük bir kız gözyaşı döker. Ressam, kız çocuklarından bunun beklenebileceğini düşünmüş olmalı. Oğullar, yatağın öbür yanında yaşlarına göre sıralanmış, ellerini dua eder gibi kavuşturmuşlar. Koca, can çekişen karısına elini edepli bir tavırla uzatır, onu tanrının yanına uğurlarken başıyla selamlıyormuş gibi görünür. Kadının yüzü sakindir. Kafasının üzerindeki konuşma balonu, ölümü sükunetle karşıladığına, İsa'nın mevcudiyetinde "sevgili neşe tacını" takınayacağını umduğuna işaret eder.⁷

Reform kiliselerinin önderlerinin tahayyülünde aile, tüm faaliyetlerinde daima Tanrı hakkında kafa yorar. Kanımca, tarihçiler Reformasyonla çağdaş bir sekülerleşme artışı tespit etse de etmese de, bu işi başlatmış olan din adamları (ve halefleri), yaşama mümkün merteye bir dinî nitelik kazandırmaya niyetliydi. Teologlar, piskoposlar, denetmenler, cemaat müfettişleri ve giderek daha iyi eğitilen sıradan vaizler, dindar ve kendi işine bakan devletin işbirliği sayesinde mümin sürülerine disiplin dayatmaya teşebbüs etti. Nadir istisnalarla birlikte (örneğin hiçbir kilisenin kurulmadığı Hollanda gibi), kilise yöneticileri, ibadete ve komünityona katılmayı seçenler ile bu tercihte bulunmayalar arasında bir ayırım belirleliyordu; çünkü fiiliyatta bu tercih mevcut değildi. Muhalefete dönük cezaların yelpazesi belki genişti, ama kilise denetçilerinin amacı kapsayıcı bir ağ kurmaktı. Zwingli, insanların, Tanrı'nın kusursuzluğunu yansıtmayı gerektiğine kanaat getirmişti. Şeytan'ın desiselerinin sonucunda dünyada kötülük baki kalmışsa da, önderlerin gözünde kendi vazifeleri, kötülüğü yok etmek için amansızca mücadele etmekte.

Bu uğraş, aileyi hedef alıyordu. Toplumun bu yapı taşı için inşa edilen retorik, litürji ve sanat modelleri, ahlaksız ölümlülerden meydana gelen ailenin miras aldığı tüm illetleri iyileştirme anlamında yetersizdi. Erkekler ve kadınlar gizlice evlilik yemini ediyor, sonra bu yemini çiğniyordu. Reformasyonun öncesinde ve sonrasında evlenmeden sevişiyorlardı. Pek çok Avrupa toplumu bu tür ilişkiyi her şartta lanetliyor değildi (özellikle nişanlı çiftlerin sevişmesi ayıplanmıyordu). Zina işliyor, eşlerini terk ediyorlardı. Kocalar (çoğunlukla) ve karılar (zaman zaman), eşlerini ve çocuklarını ölçüyü kaçıracak dövüyor, öyle ki kurbanların hayatı tehlikeye giriyordu. Aile için cinsel ilişki mevcuttu. Reform zihniyetli yetkililer, bu ihlalleri görmezden gelemez, cezasız bırakamazdı. Çeşitli mahkeme tipleri, doğru ıslah aygıtı sayılıyordu. Katolik kilise kurullarının lağvedilmesiyle birlikte, bu ve benzeri birçok ahlak davasında adalet dağıtmak, birtakım organların sorumluluğuydu: Lutherci topraklarda, özellikle

⁷ Hollstein'in Almanca Gravürleri (Roosendaal, 1994), c. 39, sayı 66, baskı kalıbı 349.



Resim 24.2 Anton Woensam ya da Wolfgang Resch, "Bilge Kadın Alegorisi," yaklaşık 1525. Bu karışık resim, kadınlara davranış talimatı veren simgelerle bezelidir. Onurlarını korumak için "at toynacı" üzerinde yürüneliler;" kendilerini sürgünle sarmalı, kötücül aşkın zehrinden sakınmalılar; çarmlıha gerilmiş Mesih'i düşünerek, kibri defetmeyi öğrenirler. Asma kilit, ağızlarını kapalı tutmalarının mecazıdır.

atanmış evlilik mahkemeleri (*Ehegerichte*), ayrıca kimi mevkilerde kilise kurulları, piskopos bölgesindeki seleflerinin yerini aldı; Kalvinci topraklarda o göz korkutucu kilise kurulları, her türlü dinî ve ahlaki ihlali gözetim altında tutuyordu; mutlakiyetçi iklimde şehir konseyleri ve bizzat prensler, kendi güdümlerindeki yurttaş mahkemeleriyle birlikte, belli bir vaka ilgilerini çekince meseleye eğilirlerdi.

Evliliği, sakrament niteliğinden sıyrıp medeni bir işleme indirgeyen Reformasyonun, eskiden mümkün olmayan boşanmaya kapı açtığı kanısı, günümüzde yaygın bir yanlış anlamadır. Sırf on altıncı yüzyıl değerlendirmeye alınırsa, çok uzun süredir var olan bir kuralın giderek yumuşaması göz ardı edilse bile, bu algı, en az üç noktada düzeltilmeyi gerektiriyor. Birincisi, geç ortaçağda Katolik kilisesi, birtakım muafiyet mecraları temin ediyordu, gerçi muhtemelen ayrıcalıklı kesimlerin yararlanması daha kolaydı. Bunlar arasında yasal statünün geçerliliğini kaybetmesi, uyumsuz çiftlerin birbirinin “yatağından ve sofrasından” resmen ayrılması vardı. İlk durumda, kilise, evliliğin hiçbir zaman geçerli olmadığını ilan ediyor, böylece taraflar, başkalarıyla evlenebiliyordu; ikinci durumda, çift, evliliğini sürdürüyor, ama yan yana yaşamıyordu; kadın, çeyizi nispetinde, evlilik sözleşmesi uyarınca ve kocasının imkânlarının izin verdiği ölçüde nafaka alıyordu. İkincisi, gayri resmî olarak pek çok köylü topluluğu, uyumsuz kocaların ve karıların ayrı yaşamasına müsamaha gösteriyordu. Hatta İngiltere’de hoşnutsuz kocaların, karılarını satmış olduklarını da işitiyoruz. Almanya’da bu uygulama mevcut olmasa da, en azından kimileri hayal etmiştir. Erhard Schön’ün matbu eseri *Eş Pazarı*’nda erkekler, karılarını at, belki köpek gibi potansiyel alıcıların beğenisine sunmak için halka açık pazara götürür, hatta karılarına koşum takımı ve ağızlık takıp elleri ve dizleri üzerinde yürütürler.⁸ Üçüncüsü, Reformcular, evlilik kurumunu artık yalnızca yurttaşlık meselesi saysa da, eskisine kıyasla dine daha uygun kılmaya uğraşmışlardır. Bu, evliliği sıkı teftişe tabi tutmalarından bellidir; ayrıca evlilik seremonisiyle ilgili lütişçi değişikliklerinde görülüyor. Artık çiftler mabedin dışında değil içinde, altarın önünde bir araya geliyordu. Şimdi, birleşmeye basit bir rıza vermekle yetinilmiyor, törenin parçası olarak incelikli dinî talimatlar dinleniyor, “Tanrı’nın huzurunda” yemin ediliyordu, ki bu âdetler daha önce yoktu. Reformasyonla birlikte evli çift, daha da kutsal bir öğeye dönüştü.

Her ne kadar Reformasyon, kuramda boşanmaya izin verse de, birinci yüzyıl esnasında ayrılma fırsatlarının, ki evlilik bağıni ister yok etsin ister yok etmesin, gerçekte reddedilmiş olması daha yüksek ihtimaldir. Din

⁸ Max Geisberg, *The German Single-Leaf Woodcut, 1500-1550* (New York, 1974), c. 3, G. 1182, s. 1129.

Ein schöne Tischzucht.



1. Ich bin froh, dass Sie heute hier sind. 2. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 3. Ich werde Ihnen bald schreiben. 4. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 5. Ich werde Ihnen bald schreiben.	6. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 7. Ich werde Ihnen bald schreiben. 8. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 9. Ich werde Ihnen bald schreiben. 10. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben.	11. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 12. Ich werde Ihnen bald schreiben. 13. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 14. Ich werde Ihnen bald schreiben. 15. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben.	16. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 17. Ich werde Ihnen bald schreiben. 18. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben. 19. Ich werde Ihnen bald schreiben. 20. Ich habe Ihnen meine Karte gegeben.

adamları, evliliğin giderek kutsal sayılmasından ötürü, Tanrı'nın birleştirdiği kimseleri ayırmaya gönülsüzlük sergilemiş olabilir. Lutherci topraklarda cemaat müfettişleri, ayrı yaşayan çiftler olup olmadığını ısrarla soruyor, bunları yine aynı çatı altında yaşamaya zorluyordu. Cenevre kilise kurulu, küs eşleri, ikna yoluyla barıştırmaya uğraşıyor, uzlaşmalarını teşvik ediyordu. Kopan evlilik bağlarını onarmak istiyordu. Evlilik ve boşanma meselelerinde geç ortaçağ Katolik ve Protestan uygulamalarının farklarına rağmen, Protestan hukukçuların ekseriyetle kilise kanununa sadık kalması kayda değerdir. Genelde, resmi kanalların izin verdiği boşanmaların sayısı düşük seyrediyordu. Bununla birlikte, daha ileri aşamalarda boşanmada artışa ilişkin bir teolojik ve pratik emsal belirlendi. İngiltere, yirminci yüzyıla dek boşanmaya izin verme konusunda Katoliklerin gönülsüzlüğünü sürdürdü.

Koca ile karısı arasında ölçüyü kaçıran kavgalara komşuları daima nahoş gözle bakıyordu. Bu durum Reformasyonla değişmiş değildi. Yetkililer, bu kabahate ilişkin muamelelerinde geleneksel aşağılama biçimlerini değiştirmede. Zwickau'da bu tür kocalar bir kapının üstüne oturur, eşleri de barışana dek aşağıda beklerdi. Almanya'nın büyük kesiminde gürültücü ve kavgacı eşler, pazaryerinde dolaşırken kalın zincirli madalyon misali ağır taşlar takmak zorundaydı. Bu taşlara da yoldan sapmış kadınların resmi çizilir ya da oyulurdu. Halk, bu tür hadiselerle şahit olmaktan memnundu. Erken modern çağda İngiltere üzerine çalışan araştırmacılar, acaba 1550'den sonra dırdırcı kadınlar ceza iskemlesine bağlanarak mı yoksa başka türlü mü cezalandırıldı diye tartışmıştır. Böyle olsun ya da olmasın, cezalandırmada artışın, Reformasyonla alakasından emin olamayız. Bu bize yine, o çağda ailede yaşanan değişikliklerin muğlak nedenlerini anımsatıyor.

Protestan mahkemeleri, yerine getirilmeyen evlilik vaatleri meselesiyle sürekli meşguldü. Geç ortaçağ Katolik yetkilileri, gizli nişan töreni de yapıyordu. Çocukların gizli yemini bağlayıcı sayılacak olsa, bir gençlik hevesi yüzünden anne babanın toplumsal, ekonomik stratejilerini suya düşürebilirdi. Reformasyondan önce de sonra da gençlerin, aile isteklerini hesaba katması bekleniyordu, gerçi anne babaların aslında hangi ölçüye kadar çocuklara evlilik tercihlerini dayattığından emin olamayız. Şahsi tercihler hiç şüphesiz evlilik kararında ağır basıyordu. Protestan topraklarda eğilim, nişanın cömert olması, güvenilir tanıklara dayanmasıydı. Trento Konsili de aynı ilkeyi yerleştirmek istiyordu. Cinsel birleşme de geçerli bir bağlılığın göstergesi değildi, bilâkis gayrimeşru sevişme kategorisine sokulabilirdi. Bununla birlikte, yetkililerin artık cinsel ilişkileri ciddiyetle ele alması, anne babaları tetikte olmaya sevk etti, ki

çocuklarının filörtleri, aile ekonomisinin geleceği için acı sonuçlar doğurmasın. Burada devreye sınıf meselesi girmiş olabilir. Eğer gençler, evlenmeleri için uygun sayılmayan eşlerle sevişmişse, mesela hizmetlilerle, mahkemeler, evliliği dayatmaya daha gönülsüz olabiliyordu.

Reformasyon öncesinde, kendi rızasıyla sevişen bekâr yetişkinler çoğunlukla günahın normal sonuçlarıyla yüzleşirdi: günah çıkarına ve tövbe. Buna ilaveten, zanaat loncalarının ve şehir konseylerinin, bu tür davranışlarla başa çıkınada kendi yöntemleri bulunuyordu. İnsanları düzene sokmaya niyetli bir çağın öne çıkan akımı olarak Reformasyon, geç ortaçağ Katolik kilisesinin normalde yaptığına kıyasla ahlaki kusurlara daha olumsuz gözle bakıyordu; sivil hükümdarlar da daha titiz siyasetler benimsedi. Kalvinci kasabalarda mütevelliler, ahlak kurallarının çiğnenmesini yakından izliyordu. Her yerde önderler, günahı engellemeye çalışıyordu. Yöntemlerden biri, genç insanların, örneğin yün eğirme imecelerinde bir araya gelmesini önlemektir. Bu faaliyetlerin, ekonomik amaçlarına rağmen, eş bulmayı kolaylaştırdığı düşünülüyordu. Şimdi yetkililer, bu tür çöpçatanlığın, iffetli ve evlilikle sonuçlanan bir ilişki yerine cinselliğe ve geçici ilişkiye yol açacağından korkuyordu. Geleneksel kur yapmaya müdahale ederken aynı zamanda genelevlerin kapısına zincir vuruyorlardı. Sanki Aziz Augustinus haklıymış gibi, pek çok saygın kadını güya erkek şehvetinin hedefi olmaktan koruyorlardı. Pek çok yerde günah, suç kapsamına alındı. Günah işleyenler para cezasına çarptırılıyor, kırbaçlanıyor, hapsediliyor ya da sürgüne gönderiliyordu. Bu cezaların verilmediği yerlerde bizzat kiliseler yüz kızartıcı cezalar dayatıyordu, örneğin tomruğa bağlayarak halk önünde rezil etme ya da *The Scarlet Letter** romanında Hester Prynne misali teşhir edilme, ardından Şabat ritüelleri olan aşığılama, nedamet ve af gelirdi. Sivil mahkemelerin ve kilise mahkemelerinin cezai işlemlerinin sonucu zımnen, mutsuz ya da kavga dövüslü evlilikleri, nüfusun geneline ifşa etmekte (münasip evlilik ilişkisi imgesi).

Evliliğin “Meyvesi” Çocuklar

Evlilik ve cinsellik, Hristiyan ailesini inşa etmeye çalışan çoğu Reformasyon önderinin zihnini meşgul ediyordu, ama çocuklar üzerine de kafa yoruyorlardı. 1520’lerde, cemaat ziyaretleri başlamışken, Luther ve Wittenberg’deki âlimler, gönülleri kazanma ve laiklerin zihnini eğitme çabalarında çocukların başlıca nesne olacağını fark ettiler. İki ilmiyal boy gösterdikten ve papazlara, bunları vaaz etmesi buyurulduktan sonra bile yetişkinler, özel oturumlara katılmayı reddediyordu. Bunun yerine, beyin

* Eskiden zina suçlularının giydiği elbisenin de adıydı –çn.

yıkama işlemi, cemaatin en küçüklerine uygun hale getirilmeliydi, çocuk hizmetliler buna dahildi. Gerçi başka bir vasıta olan ilmiyal vaazı, bütün cemaate hitap ediyordu. Hanenin tüm çocuklarını, yeni imanın temel ilkelerini öğrenmeye göndermeyenlere para cezası kesiliyordu. Reformcuların kanaatine çocuklar, evanjelik Hristiyanlığın geleceği için umuttu. Çocuklar, insan türünün gelecek nesli olmanın çok daha ötesini temsil ediyordu.

Çocukluk, evde doğum odasında başlardı. Reformcular bu mekâna bile mecazen girmiş, burada olup bitenlere kısıtlamalar dayatmıştır. Artık anneler ve ebeler, doğum işinin saygın koruyucu azizeleri Azize Hanne'ye ya da Azize Margaret'e dua edemezdi. Yatağın başına ya da gebe kadına şifalı ot getiremez ya da yarı büyü dualarını okuyamazlardı. Lutherci din adamları, Katoliklerin acil durum vaftizi âdetini sürdürdü, çünkü selamet için vaftizin şart olduğuna kaniydiler; fakat sakramentin tam anlamıyla uygulanması için bebeğin doğum kanalından tamamen çıkması şartını getirmişlerdi. Onların gözünde vaftiz, ikinci doğumdu; çocuk hiç doğmadıysa, ikinci kez nasıl doğabilirdi? Calvin, Tanrı'nın, her ruhun varış yerini önceden çizdiği, bunun da vaftizle değişmeyeceği önermesine dayanarak acil durum vaftizini lağvetti. Fakat Anabaptizim tehdidi, bu töreni ertelemeye dair her türlü ciddi düşünceyi imkânsız kıldı. Reform cemaatlerinde vaftiz, yeni doğan bebeğin, yeryüzündeki Hristiyan topluma, görünür kiliseye girişini müjdeliyordu.

Protestanlık, anneliği kutsal bir iş, kadınların Tanrı'dan aldığı bir görev sayıyordu. Luther, kadınların tek uğraşının bu olduğuna öyle emindi ki günümüzde zalimce görünen bir tavsiye verebiliyordu:

Düşün sevgili Greta. Sen kadınsın ve senin işin [çocuk doğurmak] Tanrı'yı memnun ediyor. Tanrı'nın iradesini düşünerek kendini avut. Bırak da Tanrı, senin üzerinde hakkı olanı yapsın. Çocuğu dünyaya getir ve bunu bütün gücünle yap! Bu esnada ölürsen de ölürsün. Senin için ne mutlu! Çünkü aslında soylu bir uğraşta, Tanrı'ya itaat ederken can veriyorsun. Aslında, kadın olmasan, sırf bu işin hatırına kadın olmayı dilemelisin, böylece bu değerli ve kutsal görevde çile çekip ölebilirsin. Çünkü bu, seni yaratan ve sana bu acıları yaşatan Tanrı'nın Kelamıdır...⁹

Kadınların rolü, çocuk doğurmakla bitmiyordu. Luther'e göre annelerin, çocukları iyi yetiştirme görevi de vardı. Her yerde rastlanan, geç ortaçağdan kalma, bebeğine sevgiyle sarılmış Bakire Meryem tasvirleri, kadına

⁹ "Vom ehelichen Leben. 1522," *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar, 1883-1997), c. 10, Kısım 2, s. 296. Kıyaslayınız Merry E. Weisner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge, 1993), s. 9.

anne rolü biçen bu modelin pek de yeni olmadığını gösteriyor. Yine, din reformcuları bu ideali, taze bir enerjiyle üsteliyordu. Üzerinde mutabık kaldıkları bu duruma göz kulak olma, destekleme kararlılıkları emsalsizdi. Çocuğun yaşken eğildiğine ikna olmuş bir çağda yapıyorlardı bunu. Toplumun en genç üyeleri özenle eğitilmeliydi.

Philipp Melanchthon'un neredeyse kusursuz anneliğe dair görüşü, on yedinci yüzyıldan kalma bir düğün vaazı aracılığıyla bize ulaşır (bu vaazlar, doğru ebeveynliği de ele alırdı):

Bir keresinde Philipp Melanchthon Torgau'ya gitmiş. Orada âlimler sinod düzenliyormuş. [Yol üzerinde] bir diyakozun evinin yanından geçmiş. Adamın karısı kapı eşiğinde oturuyormuş. Bebeğini emziriyormuş. İki küçük çocuk kadının önünde ayakta duruyormuş. Kadın onlara yüksek sesle sabah duasını okuyormuş. Sağ eliyle böldüğü ekmeği, çocuklara katık ya da bulamaç yapmış. Bu manzaradan hoşlanan Bay Philipp uzun süre izlemiş. Sonrasında âlimlere hitap ederken, gördüklerini övüp şunu demiş: "Bir annenin aynı anda üç kutsal iş başardığını az önce gördüm. *O sanctos labores & preces nubes coeli penetrantes!* Mübarek ameller! Bulutlara nüfuz eden güçlü dualar!"¹⁰

Duada dile getirilen üç mübarek amel şunlardı: kadının kendi bebeğini emzirmesi, ki Reformcular buna olumlu gözle bakıyordu; küçük çocuklarına sabah duasını öğretmesi, imanin ilkelerini anlatması; sütten kesilmiş yavrularına öğün hazırlaması. Kadının tam zamanlı işi, çocuklarının bakımını üstlenip onları eğitmektir.

Çocuklar genelde, ne zaman kötü yatkinlıkları kendini gösterse disiplin edilmeleri gereken günahkâr varlıklar sayılıyordu. Vaftizden önce bebekleri, Tanrı'nın gazabının çocukları kabul eden Lutherci şemada, dinî törenle arınma, müteakip günahları engellemiyordu. Calvin'e gelince, Tanrı'yı seçmenin meyvesi saydığı namuslu davranışı açıkça herkesten bekliyordu. Kötü işler yapmamaları için çocuklara yakın mesafeden göz kulak olma sorumluluğu, gündelik hayatın gerçeklerinden ötürü iki imanda da hem anneye hem babaya düşüyordu. Bu, Püriten New England için de Wittenberg için de geçerliydi. Her yerde anne babalar, çocuktan sopayı esirgemenin, çocuğu şımartacağıyla ilgili özdeyişi kabul ediyordu. Fakat Reformasyonların o denli keskin şekillendirmediği bölgelerde, örneğin Kuzey Amerika'nın güney yerleşimlerinde, anne babaların denetimi daha gevşek olabiliyordu. Bizzat Protestanlık, Hristiyan yetiştirme görevi

¹⁰ Hartman Creide, *Nuptilia Oder Fünffzig Christliche Hochzeit-Sermonen. Vber unterschiedliche Biblische Spruch gehalten in der Evangelischen Pfarr-Kirchen bey St Anna in Augspurg* (Frankfurt., Johann Beyer, 1661), s. 15.

için taze bir adanmışlık talep ediyordu. Bu birey, yıllar süren titiz koşullandırma sonucunda oluşmalıydı. Kimi vaizlere göre anneler, şefkate ve çocukları şımartmaya fazlasıyla meyilliydi. Babalardan, bu tür yumuşaklığa müsamaha göstermemesini istiyorlardı, ama cennetten kovulan Âdem'den miras aldığımız günahın en azından tezahüründe müdahil olup oğullarına da kızlarına da sert yüzlerini göstermeliydiler. Babalık, ilgi alaka göstermek anlamına geliyordu. Ama bu ilgiyi katı bir tavırla göstermeliydiler. Kader teolojisi bir yana, bu sertlik nihayetinde çocukların ruhunu kurtarmaya yardım edecekti. Sevgi, okşamayla ya da kandırmayla aynı şey değildi, ama hiç yılmadan göz kulak olmayı, hızlı tepki vermeyi içeriyordu. Teoride böyleydi. Pratikte ise anne babaların çocuklarıyla etkileşiminin geniş bir yelpazede farklılık sergilediğinden eminiz.

Çocuklarının yetiştirilmesinde ve uşaklara rehberlik edilmesinde babanın yine resmî görevlerinden biri, hane "kilisesinde" imana başkanlık ederken, bu dini ileten çeşitli metinler aracılığıyla onlara doğru inancı öğretmektir. Baba, aile içi minik manastırın "başkeşişiydi." Evin her sakininin hem fiziksel hem ruhani esenliğini gözetirdi. Anne zaman zaman onun yardımcısı rolünü üstleniyordu: "başrahibe." Belli amaçlar söz konusu olunca, Protestan din adamları bile Katolik eğretilmelerinden vazgeçmiyordu!

Protestanların temel eğitimi teşvik etmesinin, aile yaşamı için de sonuçları oluyordu. Luther'in tek başına bütün Almanya'da ve yurtdışında okullar kurma dürtüsünü başlatamayacağını belirtmeden geçmeyelim. Aslında, Alman şehirlerinin yöneticilerine örgün öğrenime geçme çağrısını kaleme aldığı dönemde, okuryazarlık, halkın talebinden ötürü Avrupa'nın pek çok köşesinde zaten yükselişteydi. Kısa vadede Reformasyon, öğrenimi törpülemiş bile olabilir, çünkü pek çok üniversitede geçici süreliğine kaos doğurdu ve cemaat müfettişleri, okuryazar erkekler kadar kadınların da yönettiği "kıyıda köşede kalmış" okulları ortadan kaldırmaya koyuldu. Denetçiler bazı bölgelerde küçük oğlanların kendi anadillerinde öğrenim görmesine de köstek oldu. Hümanizmin hareketli günlerinde, ancak klasik dönemin metinlerinin bu zahmete ve öğretmeye değdiğine ikna olmuşlar, ruhban ve bürokrasi görevleri için daha büyük bir aday havuzu sunmayı vadetmişlerdi. Her yerde halk, kendi ana dilinde eğitim görmeyi tercih ediyordu, çünkü gündelik hayatla ilgili sorunlara kolay çözümler getirebiliyordu. Çocuklarını küçük yaştan itibaren çobanlıkta ya da başka işlerde kullanmak için kitabı öğrenime göndermemeyi de seçebiliyorlardı.

Luther, kızlara da okumanın ve muhtemelen yazmanın öğretilmesi gerektiğini söylüyordu. Kız okullarının kurulması, oğlanlara sunulan fırsatlara kıyasla çok gecikmiş, on sekizinci yüzyıla ve sonrasına sarmıştır.

On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Saksonya kırsalında temel eğitimin verildiğini, kızların da oğlanların da neredeyse eşit fırsatlardan yararlandığını gösteren kimi kanıtlar mevcut. Fakat şehirlerde çok daha fazla oğlan eğitim alıyordu. Şimdi öğrenim gördükleri konular çok farklıydı, çünkü kızlara izin verilen öğrenime kıyasla klasik dönem yönelimliydi ve entelektüel seviyesi yüksekti. Kızlara anadilde basit duaları, ilahileri, Kitabı Mukaddes şiirlerini okuması öğretiliyordu; anne babaları, okuma yazma öğrenmenin ilave masrafını karşılayabilirse, basit mektuplar yazmaları da öğretiliyordu. Özetlemek gerekirse, demek ki şehirli oğlanların ve kızların zihinsel dünyası ayrıştı, nihayetinde kırsaldaki muadillerine kıyasla daha az ortak noktası bulunan eşler üretti. Calvin'in Cenevre'sinde, reformcunun orada geçirdiği sürede ya da sonrasında kız okulunun var olup olmadığı net değil. O şehirde ve başka yerlerde kadınlar, yazmanlık vasıfları dahil okuma yazma öğrenmenin bir yolunu hiç şüphesiz bulmuştur; ama genelde ulaştıkları seviye, erkeklerinkinin çok altındaydı. İscoçya ve İsveç açıkça istisnaydı, çünkü buralarda cemaate kabulden önce ya da İsveç'te evlilikten önce, Kitabı Mukaddes okuma ve doktrin konusunda uzmanlaşma bekleniyordu. Aksi takdirde erkeklerin aldığı üstün eğitim, kadınlar üzerinde erkek egemenliğinin ilave zeminlerinden birine dönüşürdü. Kız ve oğlan çocukların okullarının ideolojik içeriği, ayrı cinsiyetlere, başka ilkelerin yanı sıra kilise önderlerinin istediği katı toplumsal cinsiyet ayrımını da aşılamanın vasıtalarından biriydi.

Kız çocukların eğitiminin merkezinde, kadın kimliğini şekillendiren ev hanımı zanaatları yer alıyordu. Bu vasıfları kız evlada aktarmak, annenin yükümlülüğüydü. Okul müfredatları, bu zanaatların önemine özellikle atıfta bulunuyor ve öğretilecek konular arasına zaman zaman oya işlemeyi de alıyordu. Fakat kızlar çoğunlukla, oğlanlara kıyasla okulda birkaç saat daha az zaman geçiriyordu, çünkü annelerinden ev idaresi dersi alıp ev halkına faydalı olmak için evde olmaları gerekiyordu. Öte yandan zanaatkâr sınıf oğlanları, babalarından uygulama vasıflarını öğrenmek zorunda değildi, zira Latince okulu yıllarının sonunda çıraklığa başlayabilirlerdi. Çocuk yetiştirme kılavuzlarının, oğlanların ev içi sorumluluklarından bahsetmemesi kayda değerdir.

Anne babaların ancak erken modern çağda çocuklarını sevmeye başladığı değerlendirilmesi günümüzde genelde reddediliyor. Ortaçağ uzmanları, geç ortaçağda ebeveynlerin, çocuklarının fiziksel, ekonomik, toplumsal esenliği için endişe ettiğini gösteren bol bol kanıtın var olduğunu ileri sürer. Bu sorular yanıtlanmış değil ve ilaveten sistemli biçimde ele alınmaları şart. Çocuklara dönük tutuma ilişkin, yeterince yararlanılmayan kaynaklardan biri, Reformasyon sonrası vaftiz törenleridir. Özellikle

Almanya'nın güneybatısında ve Protestan İsviçre'de, ki buralarda cemaat kimlikleri başka yerlere kıyasla çok daha belirgindi, reformcular, eski nizamları kökten gözden geçirip düzeltilti. Çocuğun, Hristiyan cemaatine girişini daha fazla önemsiyorlardı. Geç ortaçağda bu konu görmezden gelinmiştir. Kimileri, bebeği hazine ve ilahi hediye kefesine koyan bir dil tutturmaya başladı. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında ve on yedinci yüzyılda bu tür dualar ve ikazlar, Almanya'nın başka bölgelerine yayıldı. 1555 Kassel kilise talimatnamesi şu duayı içerir:

Vefalı Babamız, bu çocukların anasına babasına, vaftiz ailesine ve burada toplanmış olan hepimize lütfunu bahşet. Bütün cemaatin bu lütüfkâr vaadini hakiki imanla alsın, minnettar bir ruhla çalışıp bu lütufları kabul etsin; Senin evlatların ve mirasçıların sayılan bu çocuklara sadakatle ve şevkle hizmet edelim, onları öyle yetiştirelim ki bu çocuklar aracılığıyla İsmi'nin daha da yücelsin...¹¹

Güneybatıda başlayıp Cenevre'de devam eden ve Cenevre talimatları aracılığıyla tüm Reform örflerine nüfuz eden anlayışa göre, ilk kez babalardan, çocuklarının vaftizine katılması bekleniyordu. Bu tutum, baba ile çocuk arasındaki bağa dair resmî görüşü yansıtıyor. Elbette anneler eve kapalıydı ve görenek gereği evi terk edemiyordu; kiliseye devam etmenin lağvedildiği Cenevre'de bile. Bununla birlikte, imanlı kişiler olarak hem annenin hem babanın, talihsiz bebekleri vaftizden önce ölse bile, Tanrı katında itibar kazanmak için uğraşmaya giderek daha fazla ikna olduğunu görüyoruz. Reformasyonun ardından bu bebekler başka Hristiyanlarla aynı mezarlıklara gömülür oldu. Lutherci topraklarda tam cenaze merasimiyle defnediliyorlardı. Bu tutum da çocukların esenliğinin hem bu dünyada hem öte dünyada önemsendiğini ele veriyor. Katolik anne babaların çocuklarını umursaması, annelerin, vaftiz edilmeden ölmüş bebeklerini, vaftiz ayinine sokup cennete girmesini garantilemeye yetecek süre "diriltme" umuduyla mabetlere getirmesinde görülebilir. Katolik teologlar, vaftiz edilmemiş çocukların, takdis edilmeksizin tali bir definle toprağa verilmesi kanaatini koruyordu.

Seçkin Protestan cetler bile, unvanlarının mirasçısı olsun olmasın çocuklarının her birini giderek daha fazla umursuyordu. Hükümdar aileleri her kız ya da erkek evlada yetersiz imkân tanımaktansa kendilerini dezavantajlı duruma düşürüyordu. On altıncı yüzyıldan itibaren anne babalar ile çocuklar arası ilişkilerde nitelik değişikliğine dair bu ve benzeri ince emareleri tartarsak, Rönesans İtalyasında bireyin yükselişiyle ilgili de-

¹¹ Emil Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts* (15 cilt; Leipzig, 1902-13), c. 7, kısım 2, s. 276. Kendi vurgum eklenmiştir.

ğerlendirmenin, coğrafyada ve toplumda daha geniş uygulama alanı var mı diye sorabiliriz. Elbette Batı bireyciliğinin kökeni üzerine tartışmalar devam ediyor. Ortaçağcıların gözünde bireyciliğin temeli, on üçüncü yüzyılın sözlü günah çıkarma ve günahların sıralanması âdetine dayanır; erken modernciler, bireyciliğin en görünür evriminin tarihini, on altıncı yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arası döneme yakıştırır. Litürjinin değişen içeriği ve başka kanıtlar, bireycilikle bağlantılı bir çocukluk tartışmasını yeniden açmayı gerektiriyor. Anne babalar ve eşler, kendi yakınlarının her ferдинin tekilliğine değer vermeye başlamış olabilir; bu onları ille de eskisinden daha fazla sevdikleri anlamına gelmez. Çocuğun ya da evli eşin kişiliğini takdir etme, maddi ihtiyaçlarını karşılamının ötesine geçme tutumu, teologların, her bireyin Tanrı Baba'yla doğrudan eşsiz ilişkisine yoğunlaşmasından cesaret bulmuş olabilir.

Hizmetlilerin Kaderi ve Bütün Ev

Cemaat teftiş ziyareti kayıtları, vaazlar, erkek ve kadın hane reisleri için kaleme alınmış tavsiye metinleri, sanki tek solukta "çocuklara ve hizmetlilere" atıfta bulunur. Âdeta bu ikisi, ayrı kategoriler değilmiş, yalnızca teknik açıdan ayrılmış gibi: Çocuklar hanenin efendisinin ve hanımının dölüyen, ötekiler değildir. Hane reisinin görevi, ikisini de doyurup giydirmektir. İkisnin de ibadetlere ve ilmiyal derslerine katılmasını sağlamalı, kendi kızlarının ve oğullarının davranışları kadar hizmetçilerin, uşakların da tavırlarını denetlemeliydi. Fakat tüm hizmetliler genel ailenin parçası sayılmıyordu. Ailenin yanında uzun süre yaşamış olanlar bu kategorideydi.

Kimi hizmetliler aşında günlük ya da geçici emekçilerdi. Hasat mevsiminde ya da belirli bir görev için işe alınırlardı. Bunlar çoğunlukla işverenin evinde konaklamaz, yakında bir yerde yaşırdı. O işçileri ailenin ferdi saymak ikna edici olmaz. Fakat öbür iki tipi yakından incelemeliyiz. Yeterli imkâna sahip kentsel ve kırsal hanelerde, yıllar boyunca hatta ömür boyu yaşayan hizmetliler bulunurdu. Başlangıç hariç bu hizmetliler çocuk olamazdı. Emir kulu olmaları, düşük toplumsal statüleri, ayrıca mütevazı ücretleri yüzünden, efendilerinin ve hanımlarının zanaatlarında ne kadar vasıf kazanırsa kazansınlar, ev içinde çocuk statüsündeydiler; kimileri gerçekten de atölyeler için vazgeçilmezdi. Bunların yaşam koşulları, hane içindeki kişiliklere ve ekonomik dalgalanmalara göre neredeyse sonsuz çeşitlilikte olsa gerek. Pek çok aile, bu hizmetçileri ve uşakları, gerçekten daha yoksul akrabaları olsun olmasın fiilen akraba saymış olmalı. Bazen akrabaydılar. Bu insanları işe sınımak, genel kan bağı akrabalığına kuşatma mütakabiliyet zincirinde bir halkaydı.

Bu tür hizmetlilerin bir altkümesi, çocukken kendini kiralayıp yirmili yaşlarının ortalarına kadar çalışanlardı. Evlenmeye yetecek parayı biriktirince kendi hanelerini kuruyorlardı. En alışıldık örüntü buydu. Bu tür hizmetliler, dokuz yaş civarında hizmet etmeye başlayabilirdi. Bu yaş, kişinin bu yolla para kazanması için uygun sayılıyordu. Yirmi dört ya da yirmi beş yaşına dek çalışırlardı. Bu süre, aile çevresiyle ruhen bütünleşmek için yeterince uzundu.

Son olarak, her seferinde bir yıl boyunca çalışan hizmetliler de bulunuyordu. On altıncı yüzyılda Saksonya'da bu tür sözleşmeler, yılbaşından yılbaşına uzanırdı. Bu geçici uşaklar muhtemelen işverenleriyle yakın bağlar kurmamıştı.

"Çocuklar ve hizmetliler" sözü, genç ve eğitilebilir oldukları ölçüde son iki çalışan tipine atıfta bulunuyor. Reformasyon sonrası dönemde anne babaların, kendi evlatlarının bireysel gelişimi için giderek daha fazla endişe ettiği konusunda haklıysam, o halde bununla ilişkili bir eğilim, ilgi odağının uşaklardan yavaş yavaş gerilemesidir. Bunlar hakkında hâlâ kalem oynatılıyordu ve hane reislerinin uşaklara karşı görevleri devam ediyordu. Fakat ruhbanın kanaati, "kadın ve erkek hizmetçileri" dindarlık evreninde saygın yere oturtmaktansa onların yanlış davranışlarını düzeltmeye, dürüst, gayretli, iffetli olmalarını sağlamaya yönelmişti. Babalara ve annelere hitaben yazılmış kitaplar, hizmetlilerin, aile sırlarını öğrenebileceği, kavgalara şahit olabileceği, bu bilgiyi dışarıya iletebileceği kaygısını ifade ediyordu. Erkek çalışanların dayakla terbiyesinin babaya bırakılmasını zaman zaman önerirler, ama aynı şekilde anneler de inatçı kadın hizmetlileri yola getirmelidir. Sevgiden bahsedilmez, hizmet edenlerin okuma yazma öğrenememesinden endişe edilmez. Hanenin efendileri ancak kendi soylarının örgün eğitimine para harcar. Bunun gayet hiyerarşik bir toplum olduğunu aklımızdan çıkarmayalım. Hizmetliler kilisede arkada oturuyor ya da ayakta dikiliyordu ve gömüldükleri yerler, mezarlığın en itibarsız kısmıydı. Erken modern çağda hizmetlilerin varlığı önemini kaybetmese de psikolojik önemlerinin gerilemesi, aile bağlamındaki değişikliklerden biriydi. Bunun etkisi, en yakın aile bireylerine, yani çekirdek aileye daha fazla ilgi gösterilmesi oldu, gerçi bu tür aile uzun süredir Avrupa toplumunun özelliği olagelmisti.

Kuzey Avrupa'nın süt annelik gelenekleri hakkında bilginiz hâlâ çok az. Gözümüzün önünde on dokuzuncu yüzyıldan Madam Bovary imgesi var, ama Emma Bovary Katolikti, ayrıca seçkin çevrelerin tam üyesi olmayı arzuluyordu. Protestan vaizler, anneleri daima kendi bebeklerini emzirmeye teşvik eder, ama bu hususta çiftleri sıkıhoğaz etmezler; bu tutum, bebek emzirmemenin o dönemde yaygın olmadığını düşündürüyor. Geç

ortaçağ ruhbanı da annelerin kendi bebeklerini emzirnesi taraftarıydı. Meryem Ana'nın göğsüne bastırıldığı İsa tasvirine her yerde rastlanması, bu annelik faaliyetinin savunulduğunu gösteriyor, gerçi bu tasvirlerde çok daha ötesi vardı. Reformasyonlarla birlikte bu tür resimlerin, sanat eserlerini bir parça muhafaza eden bölgelerde bile tamamen ortadan kaybolması, resmî makamların, Hristiyan anneliğine bakışını değiştirmişti. Yaşlı Lucas Cranach'ın sık sık resmettiği Hayır İş portrelerinde annenin çevresini saran küçük çocuklar ve emzirdiği bebeği aynı ülküyü aktarıyor, teknik olarak seküler bir konu kullanılıyordu.

Ailede Reformasyon Oldu mu?

Değişim kaçınılmazdır sözü, yavan bir laftır. Ailenin on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında her halükârda değişeceğine kanaat getirebiliriz. Nihayetinde, uzmanlaşmış, düşük ücretli, esnek emeğe ihtiyaç duyan kapitalizm zemin kazanıyordu. Nüfusun hızla genişlemesiyle ve şehirlerin büyümesiyle birlikte bu ekonomik değişiklik, basit aileyi, daha geniş, geleneksel kültürel bağlantılarından koparmış olabilir. Yeni ekonomik sistemi benimsemek sayesinde devletin elde etmek istediği nimetler, her vatandaşı uysallaştırma kararlılığının temelini döşemiş olabilir. Burada dine düşen rol neydi? Ekonomi belirlenimcileri, Reformasyonun ve Karşı-Reformasyonun din kampanyalarını, devletçi menfaatten ve burjuvanın kendi çıkarlarından oluşan bir temelin üzerine sürülmüş ideolojik cila olarak görebilirdi.

Bu dönemi, sırf teolojiden ziyade icraat üzerinden tanımlanan dinin hâlâ başlıca dünya görüşünün göbeğinde yer aldığı bir dönem sayınayım tercih ediyorum. Tabanından tepesine kadar toplum, ilahi iradeyi öğrenip yerine getirmekle ilgileniyor, bu işi başaramamanın sonuçlarından korkuyordu. Çağın dindarlığını ve idealizmini gözden kaçırmayalım. Bu zorluklar, yerleşik kültürün içinden doğdu ve belli açılardan o döl yatağından ayrılma da bu döl yatağına yine de pekâlâ yakından benziyordu. Kendi önderlerinin gözünde dinî reform, sadece doktrinin düzeltilmesi değildi, aynı zamanda ahlakın düzeltilmesiydi. Kutsal metne dönüş kaçınılmaz olarak geç ortaçağ fikirlerinde değişiklik yapılmasını getirdi, örneğin sakramentler; ayrıca İsa'nın ve ilk müritlerinin, kişinin nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili sözlerine de eğildiler. Bu sözler, yaşamın tüm yönlerine dokunuyordu, yalnızca aileye değil. Reformasyonun ve Karşı-Reformasyonun programları kapsayıcıydı. Luthercilerin ve Kalvincilerin aileye bu kadar ilgi göstermesi, hedefleriyle uyumludur. Reformcular zımnen, aileyi, kamusal ve özel alanlar arasındaki bağlantı noktası kabul ediyordu.

Dikkati hane sakinlerine yoğunlaştırmak, toplu alan kadar kişisel alanı da baştan yaratma uğraşydı. Kamusal ve mahrem alanlar, günümüzdeki kadar ayrılmış değildi. Reformasyon çağının idealistleri, içgüdüleri gereği kafayı ev içi ortama takmıştı. İki ayrı âlem, bütünü onarmanın en üstün vasıtası olarak hane içinde bir araya geliyordu.

Dünya iktidarının, saflığı bozulmamış ilk Hristiyanlık dönemine dair hayallerini gerçekleştireceği konusunda başta iyimser olan reformcuların cesareti, Şeytan'ın dünyada ne kadar derine kök saldığını görünce kırıldı. Deccalla yumuşak muameleyle başa çıkılamayacağını, insan toplumundan kaçana kadar insan yandaşlarıyla birlikte peşinin kovalanması gerektiğini düşündüklerinden, toplumu sert önlemlerle terbiye etmeye koyuldular. Reformcular, bu iblisleri kovmak için emirlerine amade her imkândan yararlanıyordu, gerçi sonuçta bu işin ilelebet sürmeyeceğini kabul ediyorlardı. Ancak, uygulamada Tanrı (Kalvinci Tanrı dahil), kaderciliğe izin vermiyor, aradaki zamanda kesintisiz uğraşı şart koşuyordu. Aile ve fertleri, karanlığın güçlerini savuşturmak bakımından pekâlâ uygun hedeflerdi, çünkü hem Protestan hem Katolik düşüncesinde, insanların kötülüğe rıza göstermesi, pragmatik bir gerçeklikti. Hiçbir iman, zalimlerin, suçu Lucifer'e ve uşaklarına yükleyerek kendini temize çıkarmasına izin vermiyordu.

Kiliselerin ve devletlerin gayretlerinin acaba hane ve sakinleri üzerinde algılanabilir etkisi oldu mu sorusu yanıtlanmış değil. Gündemin sonucundan ziyade gündemin kendisini betimlemek çok daha kolay olageldi. Zamanın önde gelen her ruhbanının ve pek çok devlet adamının bir ölçüye kadar ortak olan uğraşı, hedefi ıskalamış olabilir mi? Sert cezalara cevaben halkın tedricen zahiren uyum gösterdiği izlenimini edinmek kolaydır. On yedinci yüzyılda evlilik dışı doğum oranları azaldı. Resmî makamların bu işi onaylamamasının ağırlığı o dönemde ciddiyetle hissediliyordu. Bastırma önlemleri ile artan intihar oranları arasında bir bağlantı var olabilir. Toplumsal terbiye, davranışlarda iz bırakmışsa, insanların ruhunda yıkıcı bir bedeli de olmuştur. Cinsel özgürlüğü kısıtlama girişimlerinin, psikolojik etkisi olmuş mudur, araştırılması gerekiyor. Bir akademisyenin savına göre, evlilik konusunda yetkinin yerel topluluktan kilisenin ve devletin üst tabakasına kayması, mahalle ile evli çiftin arasını açtı. Evli çift, kendi mahrem alanına çekildi ve kendi aralarındaki duygusal bağda teselli buldu.¹²

Aileye düzen getirme hedefli hakiki bir kampanyanın, kanaatleri etkileyerek uzun vadede başarılı olduğunu ileri sürebiliriz. Ziyaret protokollerinin ifşa ettiği üzere on altıncı yüzyılın ikinci yarısında, ve sonuna

¹² André Burguière, "The Formation of the Couple," *Journal of Family History* 12 (1987), s. 39-53, özellikle s. 44-5.

gelindiğinde kesinlikle, Hristiyanların çoğunluğu, yöneticilerinin imanla ve katılımla ilgili koşullarına görünüşte uyuyordu, dolayısıyla bunun görünütünden ibaret olmadığını, iç tavrı biraz değiştirdiğini varsayabiliriz. Vaaz, insanlar okuma yazma bilsin bilmesin, genel topluma dayatılan bir iletişim mecrasıydı. Nesiller geçtikçe, bir parça etkide bulunmuş olsa gerek. Varlıklı kesim, ailenin hali tavrı üzerine ahlak kitaplarını okuyabiliyordu, ama yoksul çoğunluğun bu tür kitapları okumuş olması düşük bir ihtimaldir. Fakat o insanların da kiliseye devam etmesi şarttı. Sonuçta, ortaya çıkan itaatın ya da “kilise devamlılığının,” iç kanaatlere ne ölçüde uyduğu, çoğunlukla kavrayışımızın ötesindedir. En azından on yedinci yüzyılın ortasında İngiliz bir kadın, Lucy Apsley Hutchinson, aslında vaizlerin öğütlerini çok ciddiye alıyordu. Lucy, ezberlediği “haneyle ilgili” vaazlarda tasvir edilen örnek eşe kendini uydurmaya çalışıyordu.

“Kibir ve hırs,” kocasına “boyun eğmesini,” “aklını ve iradesini gö-nüllü teslim etmesini” engellemiyordu; mutlulukla, hatta mest olarak, [kocas] John’ı, kendisine hükmedecek, birlikte dua edeceği, bir şeyler öğrenip talimat alacağı kralı, rahibi, peygamberi biliyordu.

Çünkü kocası John Hutchinson, Tanrı’nın istediği nitelikte eş olmaya gayret ediyordu.¹³

İleride, bir avuç kadın kendileri hakkında yazarken kendi sesini buldukça, kız evlatlarının okuma yazma eğilimlerini kısıtlamaya çalışan anneleri öğreniyoruz. Dorothea Friderika Baldinger’in annesi, kızının, Kitabı Mukaddes’ten ve ilahi kitabından başka bir şey okumasını ölümcül günah sayıyor, zaman zaman Baldinger’in kitaplarını kilit altına alıyor, kızı da dokuma çıkırığının başına oturtuyormuş. Charlotte von Einem’in annesi, kutsal kitaplar, ilahiler ve dinî öğütler dışında eline hiç kitap almamış ve Charlotte’nin dayısını, kızının hikâye kitabı okumasına izin verdiği için azarlarmış.¹⁴ Şimdilik burada dikkatimizi, sonuçta seçkin konuma gelecek kız evlatlar yerine annelerine çevirmeliyiz. Bu anneleri, Reformasyonun ve Reformasyon sonrasının kadın terbiyesi idealleri şekillendirmişti. Kadınlar hane içinde şekillenirken, erkekler dış dünyada yontuluyordu.

Hem Protestan hem Katolik Reformasyonları, aileyi etkilemiştir, ama hedeflerine ancak adım adım kısmen ulaştılar. Ailelerin pekâlâ dünyevi, somut gereksinimleri, Reformasyonların gündemini törpülüyordu. On sekizinci yüzyıl sırasında devletlerin ve kiliselerin menfaatleri birbirinden

¹³ Betimleyen Margaret George, *Women in the First Capitalist Society: Experiences in Seventeenth-Century England* (Hassocks, 1988), s. 20-1.

¹⁴ Magdaleue Heuser, Ortrun Niethammer, Marion Roitzheim-Eisfeld ve Petra Wulbusch (ed.), *‘Ich wünschte sogar gelehrt zu werden’. Drei autobiographien von Frauen des 18. Jahrhunderts* (Göttingen, 1994), s. 18-22, 46

uzaklaştıkça, örgütlü dinin, ev içi yaşamı teftiş etmeye dönük uzun soluklu emelleri giderek hüsrarla karşılandı. Seküler makamların yürütme gücünü taşımasalar da, vaizler ekseriyetle kürsülerinden nutuk atıyor, bazı dinle-yicilerine ilham vermeyi umuyorlardı. Başkasını kısıtlamadığı müddetçe, kişinin evde yaptıkları, giderek sadece kendini ilgilendirmeye başlamıştı.

İlave Okuma Listesi

Çalışmaların çoğunluğu, erken modern çağda ailenin bütününe ya da bir kısmını, Reformasyon hareketlerine ya da dinin etkisine uzun uzadıya ilgi göstermeksizin ele alıyor. Reformasyonu hesaba katanlar arasında, başlangıç için aşağıdakiler uygundur. İngiltere hakkında bkz. Patricia Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720* (Londra, 1993); Ralph Holbrooke, *The English Family, 1450-1700* (Londra, 1984); Martin Ingram, *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640* (Cambridge, 1987); Alan Macfarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840* (Oxford, 1986); Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800* (New York, 1977).

Her yerde Kalvincilik için standartları belirleyen, Cenevre hakkında çalışmalar için bkz. Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge, MA, 1995), ve William G. Naphy, "Baptism, Church Riots and Social Unrest in Calvin's Geneva," *Sixteenth Century Journal* 26 (1995), s. 87-97. Kuzey Amerika'da Kalvinci (ve Kalvinci olmayan) çocuk yetiştirme usulleri hakkında bkz. Philip Greven, *The Protestant Temperament: Patterns of Child-Rearing, Religious Experience and the Self in Early America* (New York, 1977). Bu bölgelerde ve başka bölgelerde Kalvincilik hakkında tüm denemeler için bkz. Raymond A. Mentzer (ed.), *Sin and the Calvinists: Morals, Control and the Consistory in the Reformed Tradition*'ın (Kirkville, 1994), standardı yüksektir. Kalvinci İskoçya hakkında bkz. Michael F. Graham, *The Uses of Reform: Godly Discipline and Popular Behaviour in Scotland and Beyond, 1560-1610* (Leiden, 1996).

Almanya ve Almanca konuşulan İsviçre hakkında bkz. Joel F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany* (Cambridge, 1995); Lyndal Roper, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg* (Oxford, 1989); Thomas Max Safley, *Let No Man Put Asunder: The Control of Marriage in the German Southwest, a Comparative Study, 1550-1600* (Kirkville, 1984). Kısa süre önce tercüme edilmiş bir çalışma: Heide Wunder, *'He is the Sun, she is the Moon': Women in Early Modern Germany* (Cambridge, MA, 1998).

Protestan Avrupa kadar Katolik Avrupa'yla da alakalı bir çalışma: Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality* (Cambridge, 1979).

Sanat

Andrew Pettegree

Luther ve Sanat

Luther şahsen sanata düşman değildi. Sohbet ve polemik yazılarında kaba saba bir dile başvurmaya meyletse de, sanatçı duyarlılığı hayli gelişkindi. Alman ilahilerine yaptığı özgün katkılar bunun ispatıdır. Buna ilaveten genel olarak muhafazakâr ve geleneksel mizaçlıydı. İçinde büyüdüğü ve yetiştiği Katolik kilisesi geleneklerinin büyük kısmıyla hiç sorunu yoktu. Yaşamının daha geç aşamalarında birkaç kez belli ettiği üzere, kökte ve dallarda reform çağrılarına sıcak bakmıyordu, çünkü bu tür bir reform, eski kilisenin dokusunda hoşuna giden pek çok unsurun yok edilmesi anlamına gelirdi.

Bununla birlikte, Luther'in gözünde dinî imgelem ve temsili sanat meselesi temelde estetik değil teolojik bir meseleydi. Ayrıca pek çok isim gibi Luther'in de ömründe yavaş yavaş daha tutucu doğrultuya kaydığı bir vakıydı. Daha eski sözlerin, dinî imgelerin değerine bir parça kuşkuyla bakıyordu. Endüljans ihtilafı zamanında Luther'in eleştirel sözlerinin, dinî resimleri ve tasvirleri, tapınma nesnesi ya da iyi amel teolojisinin kanıt oldukları ölçüde etraflıca hedef aldığı söylenebilir. Luther, bu ihtilafla çağdaş bir vaazında, Hristiyan kişinin, yoksullara yardım ettikten sonra parasını kiliselerin güzelleştirilmesine harcamasını istiyordu.

Fakat bu tür sofî ikaz ile mevcut dinî resimlerin ortadan kaldırılması arasında geniş bir mesafe vardı. Luther açısından dönüm noktası, 1521 kışında kendisi şehirden uzakken Wittenberg'de boy gösteren sıkıntıları yatıştırmak için müdahale etmek zorunda kalmasıydı. Luther'in radikal meslektaşları Andreas Karlstadt'ın teşvikiyle, kiliselerdeki dinî tasvirlerle iki kez saldırılmıştı. Bu aşamada Luther'in doğuştan gelen muhafazakârlığı kuvvetle tezahür etti. Kiliselere sanat eseri bağışlamak, onaylamadığı doğruluk işlerinin örneği olabilirdi, ama tasvirlerin suiistimal edilmesi, bunları kaldırmak için yeterli sebep değildi. Dahası, evanjelik hareket, Roma kilisesinin eleştirilmesinden reform kilisesi topluluğunun inşasına kaydıkça, Luther, somut şeylerin eğitim açısından değerini daha net ka-

bul eder olmuştı. Evanjelik kitaplara görsellerin alınmasını bilfiil teşvik etti, üstelik ileride göreceğimiz üzere, yeni Protestan görsel imge geleneklerinin gelişiminde kayda değer rol oynadı.

Luther'in olumlu bakış açısı, yeni Lutherci gelenekte görsel sanatlara büyük bir alan yarattı. Yeni hareketin, Almanya'nın sanatsal gelişiminde olağanüstü bir canlılık dönemi yaratmasına hiç şüphesiz katkıda bulundu. Dürer, Grünewald ve Yaşlı Holbein, resim sanatını, duyarlılığın ve teknik becerinin yeni zirvelerine çıkartırken, Almanya'nın heykeltıraşları ve ahşap oymacıları, emsalsiz güzellikte ve incelikte yapıtlar üretiyordu.¹ Gönülleri ve zihinleri kazanma mücadelesinde, Protestanların, böyle zengin bir geleneğe sırt çevirmesi büyük ahmaklık olurdu.

Bununla birlikte, Karlstadt ile Thomas Müntzer'in, tasvirlerle yönelik samimi ve gönülden eleştirilerinin gösterdiği üzere, sanatın, saf halkın zihinleri üzerindeki etkisiyle ilgili birden fazla görüş faaldi. Bu eleştirel sesler, özellikle Reformasyon hareketinin Almanya dışında başlıca damarının önderleri Zwingli ve Calvin'de yankı buluyordu. Daha uzun vadede, Lutherci Almanya, Reformasyon sanatını samimiyetle kucaklamasıyla, Protestan geleneği içinde nispeten istisna olmuştur. Dolayısıyla bütün Avrupa'da Protestan ressamalar, çeşit çeşit ortamda çalıştı, eserlerini de farklı yerel koşullara uydurmak zorunda kaldılar. Bunun en güzel göstergesi, Reformasyonun üç büyük ressamı Dürer'in, Cranach'ın ve Holbein'in birbirine zıt meslek yaşamlarıdır.

Albrecht Dürer ve Nürnberg

Dürer'in Reformasyon ressamı olduğunu iddia etmek bir bakıma güçtür. Bir yanda, Alman Protestan resim sanatının üç önder şahsiyeti Dürer, Cranach, Holbein içinde, yeni imana kişisel sadakatının en açık kanıtını bırakan, Dürer'di; bizzat Luther'inki kadar tam ve çarpıcı bir din değiştirme deneyimi yaşamıştır. Öte yandan, Reformasyon hareketi Dürer'in meslek yaşamının öyle geç aşamasında meydana geldi ki tablo külliyyatında Dürer'in yeni dinî inançlarının kanıtı olan eser oranı nispeten cılızdır. Dürer, Lucas Cranach'ın muhterem yaşına ulaşıyaydı, belki işler farklı olabilirdi. Fakat 1528'deki ölümüyle birlikte Reformasyon hareketi, en seçkin ve yaratıcı potansiyeli en güçlü ressam destekçisinden mahrum kaldı. Nihayetinde hareketin teolojiyle ilgili yeni zihinsel uğraşları ifade edecek görsel formüller bulma görevi başkalarına düşecekti.

Her halükârda Dürer'in, eski resim geleneğini yeniden yorumlamada yaratıcı dehasını fazlasıyla sergilediği, dolayısıyla meslek yaşamının bu

¹ Michael Baxandall, *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany* (New Haven, 1980).

aşamasında yine temelden yön değişikliğine gitmesinin beklenemeyeceği ileri sürülebilir. Sanatsal bağlamda Dürer'in eserleri zaten devrimciydi. Çağdaşlarının gözünde de öylelerdi. Dürer'e, Alman resim sanatına İtalyan Rönesansının inceliğini ve yeni teknik keşiflerinin şıklığını kazandırmanın onurunu bahşediyorlardı. Dürer, umumun gözünde Alman sanatının öncü dehasıydı. Avrupa'nın önde gelen sanat hamileri onun hizmetinden yararlanmak için yarışırken, güçlü kişilerce övülüyor, pohpohlanıyordu. İmparator I. Maximilian'ı özellikle cezbetmesi aydınlatıcıdır. Kasasının tam takır olduğu bilinmesine rağmen, Dürer'in zamanına ve yaratıcı enerjisine haddinden fazla para harcadı. Fakat halefi V. Karl da sanat hamisiydi, tıpkı Luther ihtilaflarının önde gelen başkahramanları Akıllı Friderich ve Brandenburg'lu Albrecht gibi (Resim 9.1 ve 25.1). Dürer'in eserleri herkese cazip geliyordu. Mezhep sınırlarını kolaylıkla aşmışlardır.

Albrecht Dürer 1471'de doğdu. Nürnberg'li bir altın sarrafının oğluydu. Talihli bir mirastı bu; imparatorluğun en büyük şehri Nürnberg, o dönemde ortaçağ zenginliğinin zirvesindeydi ve küçük Albrecht, ileride babasının zanaatında müreffeh bir meslek yaşamı sürebilirdi. Fakat oğlanın erken gelişen yeteneğine dair ilk kanıtlar, bir yön değişikliğini dayattı. Dürer 1494'e gelindiğinde ressam ve çizer olarak bağımsız atölyesini açtı. Müteakip yıllarda, araya İsviçre'ye ve İtalya'ya yaptığı inceleme gezilerinin girdiği yoğun yaratıcılık dönemleri geçirdi. Dürer'in sanat tarzı üzerinde en büyük etki sahibi İtalya olacaktı.

Bu etki, çizimlerinden bellidir. Dürer, bu nispeten yeni sanat mecraasının tüm olasılıklarını kavrayan ilk kişilerden biriydi. Bunun sayesinde eserleri hızla Nürnberg'in soylu sınıfının dışında da tanındı. Tablolarının ve dinî resimlerinin başlıca hamisi bu soylulardı. İki harika ahşap baskı serisi, Meryem'in "Büyük" Çilesi ve Hayatı, on altıncı asrın başlangıç yıllarının en büyük sanatsal işleri arasındadır (bkz. Resim 25.2).

Çizim sanatı, Dürer'e, kayda değer servet de kazandırdı. Orta yaşlarında Nürnberg seçkinlerinin öbür eğitilmiş üyeleri, onu dost saymaktan gurur duyuyordu. Dürer, muhtemelen hümanist *Soliditas* üyeliği aracılığıyla, Luther'i ilk kez bu çevrelerde işitmiştir. Yeni evanjelik öğretilerden müthiş etkilendi. Wittenberg Şansölyesi Georg Spalatin'e 1520'de gönderdiği mektupta Luther'e dizginsiz hayranlığını ifade etmiştir. Luther'in, büyük ruhani kaygıdan kurtulmasına yardımcı olduğunu iddia ediyordu. 1521'de Hollanda'ya yaptığı gezide, Luther'in hapsedildiği ve ölümünün yakın olduğu söylentisini işitti. İçinden taşan öfke ve çaresizlik gönül-

dendi: “Aman Tanrım, eğer Luther öldüyse, İsa’nın öğretisini bize berrak bir dille kim izah edecek?”²

Dolayısıyla 1525’te Nürnberg şehir konseyi, Reformasyonu resmen benimsediğinde, Dürer, evanjelik cephenin sıkı bir yandaşıydı. Fakat Reformasyonun ölçülü ve kısıtlı niteliğini onaylıyor, kurulu siyasi düzeni devirme peşine düşenlerin dinî radikalizmine yakınlık duymuyordu. Bu radikalizmin çoğunlukla, güzel sanatlar için olasılıkla ciddi sonuçları bulunuyordu. Bu hisler, yaşamının son büyük eserinde dikkatli bir ifade buldu: Ekim 1526’da Nürnberg şehir konseyine takdim edilen dört havari tablosu (Münih, Alte Pinakotek). Tablolara eşlik eden alıntılar, Luther’in Eylül İncili’nden alınmıştı.

Eğitici etkiyi artırmak için metnin yaratıcı bir şekilde devreye sokulması, aslında koca Reformasyon yüzyılı boyunca Lutherci sanatın ve öbür Protestan sanatların belirgin özelliğine dönüştü. Bu yaklaşım, Yüksek Rönesansta göze çarpan eğilimi fiilen tersine çevirdi. Gerçekçiliğin ve doğalcı tarzın peşine düşülmesi, erken dönem Rönesans tablolarında sıklıkla karşılaşılan yazıların fiilen ortadan kaldırılmasına yol açtı. Protestan ressamalar, metin yerleştirmek için nispeten tuhaf bir dolu strateji benimsedi: resmin altına çizilmiş (ya da zaman zaman kâğıt üzerine basılıp sonra yapıştırılmış) mısralardan tutun bizzat kompozisyona yazı resmedilmesine varana kadar.³ Bu tarz, Württemberg Dükü Ulrich’in ısmarladığı iki yeni altar panosunda zirve noktasına ulaştı. Bu panolardan biri 160 ayrı resimden meydana gelir ve her birine yazı resmedilmiştir: toplu halde, ilkel bir çizgi romanı andırır.⁴

Fakat metin tercihi nadiren dikkatle gözden geçiriliyordu. Dürer’in havarileri örneğinde metinler, sahte peygamberlere ve mezheplere karşı uyarıda bulunan yazılardı.⁵ Yetkililer, yerleşik siyasi düzeni savunmaya teşvik ediliyordu. “Tüm dünyevi güçler, bu tehlikeli zamanlarda insanları yanıltmamak ve Tanrı Kelamını hatalı öğretmemek için özen

² Dürer, Luther’in, Worms Meclisi’nde kınanmasından sonra Akıllı Friedrich’in adamları tarafından kaçırılıp Wartburg’a götürüldüğü haberini işitiyordu. Birkaç ay Luther’den haber alınmadığı için, çağdaşların gözünde bu kaçırılmanın, Luther’in korunması için olduğu o an için net değildi.

³ Cranach’ın Gotha’da Hukuk ve İncil eserinde ilkinin örneği; bkz. Max J. Friedländer ve Jakob Rosenberg, *Lucas Cranach* (New York, 1978), no. 221 – Holbein’in aynı konuya dair yorumunda ikincinin örneği, Edinburgh Ulusal Galerisinde.

⁴ Gotha altar panosunun görseli şurada: Sergiusz Michalski, “Inscriptions in Protestant Paintings and in Protestant Churches,” *Ars Ecclesiastica: The Church as a Context for Visual Arts* (Helsinki, 1996), s. 34-47.

⁵ 2 Petrus 2:1-2; 1 Yuhanna 4:1-3; 2 Timoteos 3:1-7; Markos 12:38-40. Bu resimler, Otuz Yıl Savaşlarında Katoliklerin en başarılı olduğu dönemde Bavyera Düküne teslim edildiğinde, metinler kaldırıldı ve Nürnberg şehir konseyince muhafaza edildi.

göstermeli[ydı].” Bu tavsiyenin zamanlaması yerindeydi, çünkü Nürnberg şehrinin büyükleri, daha radikal Reformasyon destekçilerinden kendi otoritelerine yönelen itirazı savuşturmak için kısa süre önce harekete geçmişti. Terbiye edilenler arasında Nürnberg’in sanat topluluğunun önde gelen iki üyesi de vardı: Sebald ve Bartel Beham kardeşler.

Dürer, Nürnberg seçkinlerinin politikasını dert etmediğinden, Alman evanjelik harekete ölçülü destek vermek için şahsen din değiştirmesinin büyük fedakârlık gerektirmediğini söylemek doğrudur. Nürnbergli iki çağdaşı (ve muhtemelen öğrencileri) Beham Kardeşler açısından durum belli ki bunun zıddıydı. Beham Kardeşler, Nürnberg sanat pazarının farklı bir seviyesini temsil ediyordu: yetenekli, ama esasen zanaatkâr ahşap baskı ustalarıydılar ve yerleşik Nürnberg matbaaları için çeşit çeşit görsel malzeme, kitaplar için çizimler ya da giderek tek sayfalı gazeteler ürettirtiler. Bunların meslek yaşamı bize, ahşap baskı ve gravür mecrasında bile değerin ve yapılan işin net bir hiyerarşisi olduğunu anımsatıyor. Çağdaşları, prenslere ya da piskoposlara hediye olarak takdim edilmeye yarasır Dürer’in şık baskı serileri⁶ ile sokaklarda ve kitapçı tezgâhlarında satışa sunulan kalfa eserlerinin farklı âlemler olduğunu farkındaydı. Dürer’in tabiriyle bunlar *schlechtes Holzwerk*’ti [adi ahşap işi] (aşağılamadan ziyade betimleyici ifade).

Ne var ki Nürnberg’in, on altıncı yüzyılın ilk yarısında başlıca ahşap baskı üretimi merkezlerinden biri olduğu nettir. Bizzat matbaacılık gibi ahşap baskı imalatı sanatı, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında manastır kökeninden ayrıldı. Nürnbergli sanatçıların bu yeni mecradaki kabiliyetleri, 1493’te Hartmann Schedel’in *Liber Chronicarum*’u (Nürnberg Kroniği) yayımlanmasıyla göz önüne serildi. Bu eserin muhteşem şehir manzaraları, on altıncı yüzyıl şehir silüetinin özgün imgesini sunuyor (bkz. Resim 25.3).

Bu yeni teknik becerinin yeni dinî hareketin emrine girmesi de kaçınılmaz bir gelişmeydi. Başlıca yandaşları arasında Beham Kardeşler bulunuyordu. 1500 ve 1502 doğumlu kardeşler Bartel ve Sebald, Roma kilisesini ayıplayan en unutulmaz tek sayfalı gazetelerden bazılarını çıkardı. Bu resimler 1521-1525 döneminde Nürnberg piyasasında, çizime eşlik eden metinlerle birlikte boy gösterdi. Toplu üretilen bu ucuz tek sayfalı gazeteler de Reformasyon öncesi gelenek üzerine kurulmuştu; çünkü matbaalar, yeni ve ucube doğumları, gökte beliren kuyruklu yıldızları ya

⁶ Karşılaştırm: Dürer’in, Hollanda’ya yolculuğuyla ilgili güncesi. Bamberg Piskoposuna, “Kıyamet” ve “Meryem’in Yaşamı” adlı ahşap baskı resim dizilerini takdim ettiğini burada kaydeder. Bunun karşılığında konukseverlik görmüş, daha da değerlisi, Bamberg’den itibaren yolculuğunda geçiş ücretinden onu muaf tutan bir mektup almıştır. Albrecht Dürer, *Schriften und Briefen* (Leipzig, 1993), s. 21.



SIC OCULOS · SIC ILLE · GENAS · SIC ·
· ORA · FEREBAT ·

Resim 25.1 Albrecht Dürer, bir Rönesans prensinin iki portresi: Brandenburg'lu Albrecht, 1519 ve 1523. Daha erken döneme ait duyarlı ve canayakın portre ile geç tarihli versi-

M D N N III
SIC OCULOS SIC ILLE GENAS SIC ORA FEREBAT
ANNO ETATIS SVE XXXIII



ALBERTVS MI·PI·SA·SANC·ROMANAE·ECCLAE·TI·SAN·
CHRYSOGONI·PBR·CARDINA·MAGVN·AC·MAGDE·
ARCHIEPS·ELECTOR·IMPE·PRIMAS·ADMINI·
HALBER·MARCHI·BRANDENBVRGENSIS·

yonun gururlu piskoposu arasındaki zıtlıktan hareketle Dürer'in sadakatinde değişiklik olduğunu belirlemek mümkün mü? (Wittenberg, Lutherhalle)



Resim 25.2 Albrecht Dürer, "Büyük" Çile'den "Diriliş," 1510.



Lucas Cranach, "Diriliş," 1509. (Oxford, Ashmolean Müzesi)

da kötü şöhretli bir suçlunun idamını anlatan kolay yayınlarla hızlı para kazanmayı öğrenmişti. Şimdi yeni hedef, Katolik kilisesi hiyerarşisiydi.

Köylü düğünleri ve üniformalı asker çizimlerinden ötürü Nürnbergli matbaacıların zaten aşına olduğu Beham Kardeşler, bu yeni mecrada ustalastı (bkz. Resim 30.2). Şehir konseyi 1525'te dinî köktencilikte endişe verici yükselişin emareleri aleyhine harekete geçince Beham Kardeşler tutuklanıp sorgulandı. Verdikleri yanıtlar, her türlü ilahi varlık inancını yadsıdıkları olarak görülünce, kardeşlerin ikisi de şehirden kovuldu. Her şey hesaba katıldığında, ateist ya da devrimci olmaktan ziyade ruhçu Hans Deck'in (o dönemde Deck de şehirden kovulmuştur) müridi olmaları büyük ihtimaldir. Bununla birlikte, kardeşleri, dinî kanaatlerinden ötürü şehit saymaya insan tereddüt ediyor. Nürnberg'den sürgün edilmeleri kısa ömürlü oldu. Bir yılı bulmadı. Gerçi ikisi de az sonra Nürnberg'den temelli taşındı. Meslek yaşamlarının geri kalanında ağırlıkla Katolik işverenlerden iş aldılar. Bartel, ezeli muhafazakâr Baviera Dükleriyle çalıştı. Sebald'ın müteakip işverenleri arasında Brandenburg Kardinali Albrecht bulunuyordu. Nürnbergli ressamların amansızca alaya aldığı kilise suiistimallerinin pek çoğu bu şahsiyetle yakından ilişkilidir.

Beham kardeşlerin meslek yaşamları, günümüze has bir beklenti olan, on altıncı yüzyıl ressamlarının eserlerinde sanatçı estetiğine ya da kişisel kanaatlere dair berrak bir görüş bulma beklentisine karşı uyarı olmalıdır. Dürer ya da bir ölçüye kadar Cranach, piyasaya hâkim olabiliyor ya da belki etkileyebiliyordu; ama daha mütevazı matbaa ressamlarının dünyasında ahşap baskılar, Keith Moxey'nin tabiriyle "kültürel emtianın mekanize üretiminde bileşen" olmanın ötesine geçmiyordu. Bunların önemi ya da pek çok vakada güzelliğini fark etmek ille de, "faaliyet gösterdikleri siyasi ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak kendi sanatlarına kişisel inançlarının damgasını vurmuş özerk yaratıcılar vasfıyla ressamları anlatan bir romantik mit'i ima etmek anlamına gelmez.⁷ En üstünleri başarılı olmuştur, çünkü on altıncı yüzyılın başlangıcındaki sarsıcı inanç ve dinî davranış değişikliklerindeki yeni piyasa fırsatlarını gördüler. Bizzat Wittenberg'in saray ressamı Lucas Cranach, bu eğilimin vücut bulmuş haliydi.

Lucas Cranach: Reformasyon Sanatını Toplu Üretmek

Albrecht Dürer gibi Lucas Cranach da Reformasyondan önce uzun, başarılı bir meslek yaşamı sürdü. 1472'de Thüringen'de Kronach'da doğmuş

⁷ Keith Moxey, *Peasants, Warriors and Wives: Popular Imagery in the Reformation* (Chicago, 1989), s. 33-4.

NURNBERGA



Resim 25.3 Nürnberg, Schedel'den, *Liber Cronicarum*, 1493. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

olan Cranach, Viyana'nın güneyine göç etti. Meslek yaşamının erken aşamalarında yaptığı tablolar, palazlanan Tuna ekolünün etkisini ele veriyor. Bu ekolün önde gelen bir yandaşıydı. Pek çok sanat tarihçisinin gözünde, Cranach'ın, itibarını tesis ederken resmettiği bu erken dönem tabloları, uzun meslek yaşamının en üstün çalışmalarıdır. Cranach 1505'te Wittenberg'e taşındı. Elektör prens Akıllı Friedrich'in saray ressamı oldu. O dönemde Friedrich'in sanat hamiliği, Almanya'nın önde gelen ressamlarının çoğunluğunu kapsayan bir noktaya ulaşmıştı. Cranach, imparatorluğun güney topraklarının daha geniş, kozmopolit merkezlerine kıyasla Wittenberg'de yerel sanat ortamına tamamen hâkimdi. Bu durumdan büyük keyif alıyordu. Wittenberg'de sofı ve muhafazakâr hamisine koskoca bir dizi seçkin ve tamamen geleneksel Katolik dinî resim teslim etti (bkz. Resim 25.4). Genişleyen atölyesi, ahşap baskı matbaacılığında da ustalaştı. Aslında çizim sanatını, yerleşik Nürnbergli ustaların seviyesine eşit bir düzeye taşımıştır. Bu yıllardan kalma iki baskı serisi, İsa'nın Çilesi ve On İki Havarinin Şehitliği, olağan Dürer imgeleri kadar çarpıcı ve müthiş başarılıydı (bkz. Resim 25.2). Cranach, Friedrich'in devasa kutsal emanet koleksiyonunun süslü matbu katoloğu *Wittenberg Heiligsbuch* (1509) için de çizimler yapıyordu. Hizmetlerinin karşılığını fazlasıyla almıştır. Zaten dirayetli bir iş adamı olan Cranach'a kendi aktarlık işi için 1520'de Wittenberg'in baharat, şeker, ilaç tekeli hediye edildi. Olağanüstü zenginliğinin altyapısını döşeyen, resim atölyesi kadar bu tekeldi.

Bununla birlikte Cranach'ın, Martin Luther'in öğretisinden kuvvetle ve sahiden etkilendiğinden şüphe etmek için bir neden yok. Cranach, Luther'in en sadık ve güçlü yerel müttefiklerinden birine dönüştü. Resim atölyesi az sonra yeni hareketin emrine amade olacaktı. Cranach 1520'de Luther'in genç keşiş halinin ahşap baskı resmini bastı. Bu resim, yeni hareketin güçlü bir ikonı olacaktı. Cranach'ın atölyesinden çıkan bir dizi kayda değer portrenin ilkiydi. Bu eserler, hem reformcunun meslek yaşamının hem de yeni hareketin büyümesinin haritasını çıkarıyor. Luther, Friedrich'in talimatlarına rağmen, şehirde kaynayan huzursuzluğu dindirmek amacıyla 1521'de Wittenberg'e kısa süreli döndüğünde Cranach'ın evine sığındı. Cranach'ın Luther'i Jünker Jörg olarak çizdiği meşhur resmi bu dönemden kalmadır. Daha geç tarihli tasvirler, karısı Katharina von Bora'nın, anne babasının, Melanchthon ve Bugenhagen gibi yakın dostlarının çizimleriyle birlikte reformcunun refah yıllarını resmeder. 1546'da Eisenach'a yolculuk edip eski dostunun vefatının ardından Luther'in son eskizini çizmesi Cranach için kederli bir görevdi.

Bu resimler uzun soluklu ve kalıcı bir dostluğa methiye olmanın ötesindedir. Bu tarz resimli sanatın siyaset ve polemik amacı da vardı. Kar-



Resim 25.4 Lucas Cranach, "İsa'nın Kutsal Yüreğini Yücelten Azizler," 1505. Cranach'ın Reformasyon öncesi ahşap baskı resimlerinin tipik örneği. (Oxford, Ashmolean Müzesi)



Resim 25.5 Başarının meyveleri. Lucas Cranach'ın muhteşem Rönesans evi, Wittenberg'de ana meydanda. Reformasyonun, girişimci sanatçı için felaket anlamına gelmediğinin somut kanıtıdır. (Wittenberg, Lucas-Cranach-Stiftung)

şıtlarının düşmanca propagandasını dengelemek için reformuncuyu Tanrı adamı, ileride de kilisenin devlet adamı olarak resmediyorlardı. Bu resimler sayesinde Luther'in imgesi, o çağın en fazla yaygınlaşan imgelelerinden birine dönüştü. Olgunluk yıllarının en çok tanınan portreleri (özellikle 1528 ve 1533 yıllarındakiler), onlarca hatta yüzlerce nüsha halinde dolaşımdaydı. Cranach'ın atölyesi bu tür imgelerin emsalsiz, neredeyse endüstriyel imalatın merkezi oldu. Bunun emsali, Akıllı Friedrich'in kendi makalelerini bilinçli olarak dolaşıma sokmasıydı. Kardeşi ve halefi Kararlı Johann bu geleneği devam ettirdi.⁸

Cranach'ın atölyesi, Reformasyonun yeni resim sanatında da rol oynadı. Cranach, Luther'in metinlerine ve yeni Kitabı Mukkaddes tercümelerine dönük olağanüstü talebin sunduğu iş fırsatlarına yakın ilgi duyuyordu. Ayrıca Cranach'ın atölyesi, çizim sanatında yerli yerine oturmuş uzmanlığıyla birlikte, Wittenberg matbaaları için önemli bir kaynaktı. Cranach'ın şık kapak sayfası bordürleri, bu yıllarda Wittenberg'in baskı makinelerden çıkmış resmen yüzlerce basımda boy gösterdi, ayrıca Wittenberg'in durağan bir taşra kasabası olmaktan sıyrılıp Almanya'da en büyük matbaa merkezlerinden biri olarak yükselmesinde büyük pay sahibidir (bkz. 7. Bölüm). Bunların en etkilisi, Luther'in 1522 tarihli Yeni Ahit tercümesinde Cranach'ın yaptığı çarpıcı Mahşer Günü çizimleriydi: Belirtilmese de Cranach'ın büyük çağdaşı Dürer'e hiç şüphesiz muazzam bir saygı duruşuydu. Cranach'ın atölyesi, en azından etkili ve yaygın bir şekilde taklit edilen *Passional Christi und Antichristi* için yirmi altı orijinal çizimin tasarımları sayesinde Reformasyonun özgün polemik edebiyatında da rol üstlendi. Philipp Melanchthon'un kaleme aldığı iğneleyici kısa metinlerle birlikte basılan Cranach'ın tasarımları, birbiriyle ilişkili çiftlerden meydana geliyordu, örneğin Mesih'in yoksullara hizmet etmesi karşısında papanın krallara layık debdebesi resmediliyordu (bkz. Resim 25.6). Tasarımın çatısının yalınlığı ve uygulamanın berraklığı açısından harika bir çalışma olan *Passional*, Reformasyonun en büyük polemik eserlerinden birine dönüştü.

Cranach'ın, Luther hareketini gönülden desteklediğine pek şüphe yok. Luther'e sadakati yürektendi, ömür boyu da sürmüştür; Luther'in 1525'te ihtilaf doğuran evliliğini destekleyenlerden biri de Cranach'tı. Bu iki adam, birbirlerinin çocuklarının vaftiz babalarıydı. Bu kişisel vefanın, Protestanlığa da aynı ölçüde bağlılık anlamına gelip gelmediği kısa süre önce sorgulandı. Cranach, şahsi dindarlığıyla bağdaşmayan münâ-

⁸ Örneğin 1532'de Elektör Prens John, Cranach atölyesine, iki elektör prensin altmış çift küçük resmini ısmarlamıştır. Carl C. Christensen, *Princes and Propaganda: Electoral Saxon Art of the Reformation* (Kirkville, 1992), s. 39.

la iyi ilişkileri sürdürmeyi gerektiriyordu. Saksonya Düklüğü'nün 1539'a dek Katolik kalması, durumu daha da karmaşılaştırıyor. Cranach ve Wittenberg'in yerel iş insanları, Leipzig'de prensliğin yerel piyasa merkezine girmelerine izin verilmese iş yapamazlardı. Bu kent de Saksonya Düklüğü sınırları içindeydi. Dolayısıyla Cranach sık sık Leipzig panayır-larına yolculuk eder, portreleri ve resimleri için yeni pazar imkânı sunan hem düklük hanedanıyla hem de yerel yurttaşlarla yakın irtibatını sürdürürdü.¹⁰ Cranach'ın kişisel kanaatleri, Protestanların Mühlberg'de yenilmesinin ardından yetmiş beş yaşına rağmen efendisi elektör prensin yanında gönüllü esarete girme kararında gayet güzel ifade buluyor. Wittenberg'e bir daha dönmedi. Altı yıl sonra elektör prensin Weimar'daki yeni başkentinde hayata gözlerini yumdu.

Cranach'ın şahsi inançları ne olursa olsun, bir açıdan konuyla alakasızdır, çünkü Wittenberg'deki sağlam konumu ve reformcularla yakın iş ilişkisi aracılığıyla, Reformasyona en kalıcı, unutulmaz kimi imgelelerini kazandırmıştır. Reformasyonun, yeni teolojik düşünceleri için sahi-ci ve özgün bir görsel dil bulma konusunda Cranach'ın Wittenberg'teki atölyesine borcu muazzamdı. Bir yere kadar bu tarz, Kitabı Mukaddes'te yeni konulara yoğunlaşıp artık gereksiz sayılan Kutsal Bakire ve aziz kültlerinin yerini kaybetmesinden öteye geçmiyordu; örneğin Mesih ve Zinada Yakalanan Kadın, İyi Çoban Mesih gibi. Fakat kıyamet gününe ve selamete dair tasvirinde en azından hayli özgün, etkili tasarımıyla da katkıda bulundu. Çoğunlukla *Gesetz und Gnade* ("Yasa ve İncil") adıyla tanınır. Bu girift imge, Eski Ahit'ten sahneleri, Yeni Ahit'in selamet ve diriliş mesajlarıyla yan yana getiriyor. İlk 1526 civarında resmedilmiş gibi görünüyor. Muhtemelen Melanchthon'la ya da bizzat Luther'le işbirliği yapmıştır.¹¹ Tamamlanmış hali, 1529-1530 tarihli iki yağlıboya tablo ve bunun çağdaşı ahşap baskı resimdir. Resmin işlediği konu, Protestanların retorikte antitez sevgisinden tamamen yararlanır. Eski Yasa ile Yeni Yasa'nın iki zıt yönünü, Haç ya da Yaşam Ağacı ekseninde karşılaştırıyor. Bu konunun, Protestan ikonografisinde son derece uzun bir ömrü oldu, en azından Cranach'ın, kitap kapak sayfası olarak kullanmak amacıyla resmin son derece etkili bir yeni yorumunu üretmesinden ötürü. Almanca, Felemenkçe, İngilizce Kitabı Mukaddes'lerin kapak sayfası olduğu için, bu biçimi yaygın tanınırlık kazandı (bkz. Resim 25.7).

¹⁰ Jan Nicolaisen, "Der Hofmaler in der Handelstadt: Aufträge und Auftraggeber Lucas Cranach in Leipzig," *Vergessene Altdeutsche Gemälde: Catalogue of Exhibition in the Museum der bildenden Künste Leipzig* (Leipzig, 1997) içinde, s. 100-11.

¹¹ 1526 tarihli mürekkep işi bir eskiz mevcut. Belli ki Cranach'ın kendi elinden çıkmış ve yaklaşık 1526 tarihli. Bu konunun ilk taslağıymış gibi görünüyor. Çizim: Friedländer ve Rosenberg, *Lucas Cranach*, s. 24.



Resim 25.7 Yasa ve İncil: Cranach'ın Reformasyon doktriniyle ilgili ünlü açıklaması. Kitap kapak sayfası olarak düzenlenmiş. Şu kitaptan: Martin Luther, *Die Propheten alle Deutsch*, 1543. (Wittenberg, Lutherhalle)

Yeni Protestan teolojisinden alınan dersler, kaçınılmaz olarak Katolik sanat dışavurumunun odak noktası olan altara da uygulandı. Cranach, Reformasyon öncesinde altar süslemelerinin kabul görmüş bir ustasıydı. Altarın, Protestan biçimiyle sil baştan tasarlanmasına başarıyla katkıda bulunması, Cranach'ın yaratıcı güçlerinin kalıcılığını gösteriyor. Bu biçimdeki en başarılı iki eserini, meslek yaşamının sonunda vermiştir: Wittenberg cemaat kilisesinin yeni altarı (1547) ve 1555'te Weimar altarı.¹² Wittenberg altarının merkezindeki tasvir, Son Akşam Yemeği'dir (efkaristiyayı temsil ediyor). Protestan rahipler üzerine didaktik bir denemeydi. İki kanat ve ana kaide sırasıyla vaftizi ve vaazı, ayrıca anahtarların gücünü temsil ediyor. Cranach, ortadaki panoda müritleri kendi gönlünce Wittenbergli çağdaşların yüz hatlarıyla resmederek Mesih'in sofrasına oturtmuş: Luther, aşına olunan Jünker Jörg olarak çizilmiş. Bunun aksine Weimar altarında, Saksonya yönetici hanedanının, Reformasyona hamilik etmesi yüceltiliyordu. Burada Ernestine'lerin düklük hanedanının portreleri, merkezdeki çarmıhın etrafına serpiştirilmiş. Ana Protestan doktrini olan iman yoluyla aklanmayı temsil ediyor. İsa'nın vücudundaki yarıdan sızan kan, Martin Luther'in elinde tuttuğu açık Kitabı Mukaddes'in üzerine damlıyor.

Cranach'ın geç döneminde ismarlanmış bu iki harika çalışmaya, ressamın oğlu Genç Lucas Cranach da yardım etti. Kendini kabul ettirmiş usta ve yetenekli bir ressamdı. 1515 doğumlu Genç Cranach giderek kendi atölyesinin işlerini idare etmekle meşgul oldu. Babasının 1547'de Wittenberg'den ayrılmasıyla birlikte bu işletme doğal olarak oğulun eline geçti. Genç Cranach, babasının yerleştirdiği gelenekler uyarınca çalışmayı sürdürdü, merhum Luther ile Melanchthon'u resmeden seçkin ahşap baskı resimlerini üretti, eski kiliseyi hicveden kayda değer eserleri çıkardı.

Belki de genç Cranach'ın çalışmalarının en ayırt edici yönü, Lutherçiliğe özgü mezar kitabesi resmini geliştirmesiydi. Ölünün gömüldüğü yerde kilise tavanına asılan bu resimler, ana resmin altında merhumun ve ailesinin minyatür bir temsilini içeriyordu. Bu geleneğin öncüsü belli ki bir kez daha Yaşlı Cranach'tı. Geleneksel Katolik altarının yan panolarından aldığı bağışçı portrelerini ana resme katmak için bu şemayı tasarlanıyordu (bkz. Resim 25.8). Mezar kitabesi resmi, bir dolu olağan Protestan motifinin süregiden gelişimini mümkün kıldı, örneğin Luther'in sadık işbirlikçileri Johannes Bugenhagen ile Paul Eber için Genç Cranach'ın yaptığı mezar kitabelerinde tasvir edildiği haliyle Mesih'in vaftizi ve Tanrı'nın Üzümlü Bağ (ikisi de Wittenberg'de, Stadtkirche'de).

¹² Weimar altarı resmini karşıda: Friedländer ve Rosenberg, *Lucas Cranach*, no 134.



Resim 25.8 Genç Lucas Cranach, Ehepaar von Drachstedt için mezar kitabesi resmi.
(Wittenberg, Stadtkirche)

Bu dönemde kilise mimarisi ve kilise içi dekorasyon alanlarında kayda değer yenilik yapıldığı düşünülürse, daha geç tarihli Lutherci geleneğin, din sanatı için altın çağ benzeri bir şeyi temsil ettiği görülebilir. Yaşlı Cranach bir kez daha yolu göstermiş, kişisel enerjisinin büyük kısmını, Torgau'daki elektör prens kalesindeki yeni şapele adanmıştı. İlk defa burada, vaaz kürsüsü merkez alınarak din mekânı yeniden örgütleniyordu (bkz. 27. Bölüm). Lutherci sanatın yaratıcı enerjisi, göreve yarışı bir vaaz alanı arz etme yolunda bol bol harcandı. Bu gelenek, kuzeyde Lutherci İskandinavya topraklarının güzelim ahşap vaaz kürsüleriyle devam etti.

Yeni Ufuklar: Hans Holbein İngiltere’de

Hans Holbein, iki merkezde çok başarılı meslek yaşamı inşa etmesiyle, bu bölümde işlediğimiz Reformasyon ressamı içinde eşsizdir: Önce uluslararası Basel metropolünde kendini kabul ettirdi; daha sonra, çağdaş sanat bağlamında nispeten bakir topraklar olan İngiltere’de. Ne tuhaftır ki Holbein’in yaşamında dönüm noktası, Reformasyonun başlamasıyla birlikte çizim sanatları için iklimin kötüleşmesinden ötürü Basel’i terk etme kararı almasıydı; bu bakımdan Holbein, Reformasyon sanatının nispeten muğlak bir kahramanıdır. Fakat VIII. Henry İngilteresinin taze ortamında Holbein’in kendi sanatına kazandırdığı yeni yönelimin hayli kapsamlı sonuçları oldu, çünkü Henry sarayının ressamı sıfatıyla, kuzey Rönesans portre sanatını yeni bir zirveye burada taşıdı. Bu bakımdan Holbein’in meslek yaşamı, on altıncı yüzyılın dinî kargaşalarının sebep olduğu olağanüstü halk hareketlerinin doğurduğu kültür alışverişinin erken ve çarpıcı bir örneğidir.

Bununla birlikte Holbein’i, büyük Protestan ressamı diyerek övmekte belli bir ironi vardır. Holbein’in meslek yaşamı, Reformasyon hadiseleriyle iç içe geçmişti. Reformasyonun önde gelen kimi şahsiyetleri Holbein’a hamilik ediyordu. Yeni Protestan sanatının kimi harika örneklerini üretmiştir. Fakat şahsen Protestanlığa hoşnutsuzlukla bakıyordu, en azından içinde yetiştiği sanat gelenekleri üzerindeki ters etkisinden ötürü.

Hans Holbein, ressam bir ailede doğdu. Babası Yaşlı Hans Holbein, Alman Augsburg şehrinde seçkin bir kariyer inşa etmiş yetkin bir dinî tablo ressamıydı. Şehrin Moritz kilisesi için resmettiği altar panosu, şehir büyüklerinin son zamanlarda ısmarladığı en önemli tablolardan biriydi. Holbein’in iki oğlu Hans (doğumu 1498) ve Ambrosius (o da yetenekli bir ressamdı, gerçi genç yaşında trajik bir şekilde öldü), ilk eğitimlerini babalarının atölyesinde aldılar. Ardından iki oğlan birlikte 1514’te Augsburg’dan Basel’e taşındı. Dünyada kendi yollarını bulmaya hevesli genç adamların gözünde bu hamle, akıllıca bir tercihti. Basel, on altıncı yüzyılın ilk onyıllarında Avrupa’nın en büyük, üstelik kesinlikle en eğitilmiş ve kültürlü şehirlerinden biriydi. Avrupa’nın başlıca ticaret rotalarında stratejik konuma yerleşmiş olan Basel şehri ve üniversitesi, Erasmus’la ve yeni fikir hareketi hümanizmin öteki önderleriyle ilişkisinden ötürü zaten ünlüydü.

En önemlisi, Basel, Avrupa’nın önde gelen kitap üretim merkezlerinden biriydi. Genç ressamı bu sayede şehre çekmiş olması gayet olasıdır. Daha önce gördüğümüz üzere, yeni bir bilim olan kitap yayıncılığı, çizim sanatı için zengin imkânlar sunuyordu, ama incelikli çizimlere sahip ka-

pak sayfalarını, sayfa kenarı süslerini, metin içi görselleri gerektiren prestij projelerine başlamak için ihtiyaç duyulan sermayeye ancak zengin ve oturmuş yayınevleri sahipti. Holbein, Basel’de yeni sanatlar olan ahşap baskı ve gravür tasarımı konusundaki yeni sanatların en güçlü savunucularından biri olarak hızla isim yaptı. Bu dönemdeki çalışmaları arasında, 1522’de, 1524’te, 1526’da yayımlanmış Kitabı Mukaddes’ler ve Eski Ahit’ler için bir dizi harika çizim bulunuyordu. Bu yıllarda Martin Luther’in yeni evanjelik öğretilerine ilginin uyanması, anadildeki kutsal metinler için neredeyse doyumsuz bir talep yarattı. Bu noktada Holbein’in tasarımlarının bilhassa dinî bir yönelimi yoktu; geleneksel dinî edebiyatın görselleri için de tasarımlar sundu. Gelgelelim, Holbein bu yıllardan, Basel’in yönetici seçkinleriyle irtibat kurmak için yararlandı, özellikle dinî değişikliğin en açık sözlü yandaşlardan bazılarını şekillendiren hümanizm çevresiyle. Holbein’in resmettiği ilk portreler, bu sanat ve yurttaş çevrelerinin üyelerinin portreleriydi. O resimler, hem portre ressamı olarak vasfının arttığını hem de şehrin sanat hiyerarşisinde konumunu güçlendirdiğini gösteriyor.

Bereketli ve erken olgunlaşmış bu meslek yaşamı, 1526’da çağın siyasi olayları yüzünden muazzam sıkıntılara maruz kaldı. Luther’in kilise hiyerarşisine yönelttiği eleştirilerin yol açtığı bu şok dalgalarının etkileri Almanca konuşulan bütün topraklarda hissedildi, hatta Basel kadar tahsilli bir metropol de bu etkiden muaf değildi. Reformasyon hareketi Basel’de hız kazanırken, Holbein, tarihini başka yerde deneme vaktinin geldiğine karar verdi. Yeni fırsatlara erişme imkânını, Basel’in hümanist seçkinleri arasındaki arkadaşları sayesinde elde etti. Holbein Basel’den ayrıldığında yanında, Desiderius Erasmus gibi büyük şahsiyetlerden aldığı ve onların Anvers’teki ve İngiltere’deki dostlarına yazmış oldukları tavsiye mektupları vardı. Erasmus Anvers’teki Pieter Gilles’e, “burada sanatlar kıpırtısız,” dolayısıyla “biraz melek (altın sikke) kazanmak için İngiltere’ye gidiyor” diye yazıyordu. Holbein bir kez daha doğru tercihte bulunmuştu. İngiltere’de Erasmus’un tanınan dostu Thomas More’un derhal hamiliğini ve dostluğunu kazandı. O aşamada More, gücünün ve nüfuzunun zirve noktasındaydı. Holbein, kralla elzem tanışmasını More’a borçludur. Bu sayede kralın ücretli saray ressamlarından biri oldu.

Henry’nin saray ressamı sıfatıyla Holbein’in çalışmaları ilk başta hiç de görkemli değildi. Kral onu çoğunlukla yeni süsleme şemaları üzerinde çalışması için görevlendirdi. Henry, yeni inşa edilmiş pek çok sarayı süslerle beziyordu (bkz. Resim 25.9). Sınırlı bir şekilde de olsa ihtişama yakın olmak, on altıncı yüzyıl toplumunda önemli sayılıyordu. Holbein’in sıradışı portre ressamı yetenekleri saray çevresinin pekâlâ malumuydu. Çok geçmeden yine talep görecekti.

On altıncı yüzyılın bu noktasında İngiltere'nin yerel sanat geleneği, Kıta Avrupasını çok geriden takip ediyordu. Rönesans'tan alınan sanat dersleri henüz, sayısı bir avuç olan, yeni portre sanatına teşebbüs eden yerel ressam üzerinde iz bırakmamıştı. İngiliz saray seçkinleri, daha incelikli Kıta Avrupası saraylarında üretilmiş portrelere açıkça imrenerek bakıyordu. Bu göçmen ressamlar arasında bile Holbein'in istisnai bir yeteneği olduğu barizdi. Ressam, kısa süre içinde geniş bir yelpazeden, örneğin devlet adamları, saraylılar ve Henry'nin sarayına üşüşen serüvencilerden müşteriler edindi. Poz veren kişinin kişiliğini yansıtmak gibi tekinsiz bir yeteneğe sahip olması, portrelerini gayet gerçekçi kılıyordu, dolayısıyla bunlar, on altıncı yüzyıla dair güvenilir imgelerdir. Holbein, Henry'nin sarayında kendi başına bir sınıftı.

Elbette bu, ihtiyatla kullanılması gereken bir yetenektir. Henry'nin sarayı acımasız bir yerdi. Kralın gözüne girme kavgası burada amansızdı. Holbein'a poz veren pek çok kişi, günün çıkarıcı siyasetinin çetin ceviz kıldığı zalim maceraperestlerdi. Holbein'ın, portre hazırlığı için yaptığı olağanüstü dobra çizimler, poz verenlerin bu sertliğini çoğunlukla yansıtıyordu, ama bu çizimleri sırf Holbein görüyordu ve son portrede çok daha soylu ve övücü bir imge yaratıyordu. Holbein'ın sanatının tam ölçeği, iki eser yan yana getirildiği takdirde ortaya çıkar, örneğin saraylı Simon George'un portresiyle eskizi karşılaştırılabilir. Windsor Kraliyet Koleksiyonunda neredeyse 100 benzer hazırlık eskizinden oluşan muhteşem koleksiyonda varlığını sürdüren bu portre çizimi, genç adamın amansız kazanma hırsını perdelemiyor; öte yandan tamamlanmış yağlı boya tablo (poz veren kişi sadece bunu görüyordu), yapmacıkıklığın bir şaheseri idi.

Holbein, en önemli hamisi kral söz konusu olunca, başına buyruk davranma riskine girmiyordu. Henry, Holbein'a, hem geleneksel portreler hem de çok daha iddialı projeler ısmarlıyordu, örneğin kralın ailesiyle birlikte toplu portresi ve uzun süredir beklediği erkek varisinin, yani geleceğin VI. Edward'ın doğumu sayesinde Tudor hanedanının yeni edindiği istikrarı duyurmak ve kutlamak için yaptırdığı, üçüncü eşi Jane Seymour'un portresi. Holbein, bu anıtsal tablolarla (maalesef kaybolmuştur) başka bir "siyasi" tablo, iki Fransız elçinin meşhur tam boy portreleri (Londra, Ulusal Galerisi) için yarattığı tasarımdan yararlandı. Günümüz akademi çalışmaları, bu portrenin, Holbein'ın İngiltere'de yaptığı resimlerin en inceliklisi ve yenilikçisi olduğunu göz önüne seriyor. Belirli kavramları temsil eden simgelerle dolu tasarım, Avrupa saray diplomasisinin girift ve ölçülü âlemini mükemmelen yansıtıyor. Portre anıtsaldır, yorumu güçtür. Elçilerin duygusuz ağırbaşlılığı, yüzlerinin gençliğiyle çelişiyor. İki adam, astronomi aygıtlarından ve başka eşyalardan geçilmeyen bir



Resim 25.9 Hans Holbein'ın altın Jane Seymour Kupası tasarımı. Pek çok ressam gibi Holbein'ı, kral ailesine mensup hanımsi, çeşitli projelerde görevlendiriyordu, örneğin kraliyet saraylarının süsleme tasarımları, kıymetli eşyaların imalatı. (Oxford, Ashmolean Müzesi)

masanın çevresinde rahatsız bir resmiyetle poz vermiş. İlk bakışta bu nesneler, adamların göreviyle ilgisizmiş gibi görünür, ama eğitilmiş gözler için her nesne incelikli bir gizli mesaj iletiyor. Astronomi aygıtları, sehpa üzerinde lavtanın kopmuş teli, Lutherci ilahi kitabı... bunların hepsi, Henry'nin yeni din ve evlilik siyasetlerinden türeyecek dinî bölünmüşlüğü tehlikelerine ve çivisi çıkmış bir dünyaya dair ipuçları veriyordu.

Holbein, Basel'in nazik hümanist dünyasında aldığı uzun eğitim sayesinde bu simgesel temsil biçimine tamamen hâkimdi, ama İngiliz siyasetinin çalkantılı dünyasında bu tür şık, dolambaçlı ifadeler giderek önemini yitiriyordu. Holbein, İngiltere'de geçirdiği ileriki yıllarında, açıkça tarafını belli eden imgeler yaratmak zorunda kalacaktı. Yeni hamisi, Din İşleri Vekili Thomas Cromwell, giderek özgüven kazanan evanjelik cephenin önde gelen isimlerinden birine dönüşüyordu. Holbein, yeni evanjelik propagandada üstüne düşen rolü oynamıştır. Aslında en kayda değer özgün tasarımlarından birini Cromwell için yarattı: Coverdale'in yeni İngilizce Kitabı Mukaddes çevirisinin kapak sayfası. Bu çalışma açıkçası Lucas Cranach'ın Yasa ve İncil tasarımıyla ilham almıştır, fakat Holbein'in yorumunda konu tekrar işlenir. Polemik amacını büyük oranda sıyırp atmıştır. Eski ve Yeni Ahit'ten sahneler gösteren panolar (Cranach'ın tasarımıyla ilgili gibi), sol ve sağ taraftaki çizgilerin arkasında sıralanır, ama insanın kefaretiyle ilgili özgün orta resmin yerini VIII. Henry'nin azametli bir temsili alır. Anadilde yazılmış kutsal kitapları, etrafına toplanmış piskoposlara, meclis üyelerine dağıtırken resmedilmiştir. Henry'nin krallığında Kıta Avrupası evanjelizminin kabulüne hükmeden kısıtlamaları bunun kadar iyi yansıtan bir resim olamaz.

Kuruaz ve pragmatik Holbein, Henry'nin sarayının kargaşa ortamında yükselmek için doğru mizaca sahipmiş gibi görünüyor. Fakat ressamın sanatkârlığı zaman zaman hamilerinin önüne beklenmedik zorluklar çıkarıyordu. 1539'da kral kendine yeni eş arıyordu. Holbein, olası gelinleri resmetmek üzere Kıta Avrupasına gönderildi. Bu seferinden günümüze iki resim ulaşmıştır: Danimarkalı Christina'nın tam boy portresi, ki şimdi Londra Ulusal Galerisi'ndedir, ayrıca muradına eren aday Cleves'li Anne'in portresi. Holbein'in övgü dolu portresini gördükten sonra Henry'nin Anne'le evlenmeye ikna olduğu sık sık söylenir, gerçi bu evlilik için acil diplomatik nedenler de vardı. Sebep ne olursa olsun, nihayet Henry yeni gelinini gördüğünde, kadından derhal tiksindi. Bu gelişme, hem evliliğin hem de bunun mimarı Thomas Cromwell'in sonu anlamına geldi.

Ressam Holbein, bu fiyaskoyu da kazasız atlattı. Yazarlar ve matbaacılar çağın mezhep siyasetine sık sık kurban gitse de, ressamın, çalışmalarındaki ideolojik içerikten nadiren sorumlu tutulması ilginçtir.

Bu bakımdan o çağın insanları, sanatçının rolüne ilişkin olarak hayli pragmatik bir görüş benimsemiş gibi duruyor: Görevleri, haminin emrini yerine getirmektir ve kişisel düşünceleri, denklemde önemli yer tutmuyordu. Bu iklim, Holbein gibi bir kişiye tam uyuyordu. Üretimini, Protestan merkezlerinin değişken sanat taleplerine uydurma akıllılığı gösterse de, Holbein'in, dinî mesajlardan derinden etkilenmediği görülüyor.

Ömrünün son yıllarında kişisel işlerindeki tavrı, bu durumu bir parça belli ediyor. Her ne kadar Holbein 1528'den sonra yaşamının geri kalanının neredeyse tamamını İngiltere'de geçirmiş olsa da, asla İngiliz yurttaşlığına geçmedi, Basel'e dönüş seçeneğine daima açık kapı bıraktı. Bir keresinde Basel Konsili'ne, şehirde kalmış olan karısının ve çocuklarının geçim masraflarını konsil üstlenirse, iki sene içinde dönme sözü verdi. Maalesef bu pazarlıkta vaadini yerine getirmeye niyetli değildi. Holbein 1544'te Londra'da salgın hastalıktan öldüğünde, arkasında borçlarını ve İngiltere'de geçirdiği yıllarda dünyaya getirdiği iki gayrimişru çocuğunu bıraktı.

Holbein'in pragmatik uyum sağlama yeteneği, Reformasyon ile sanat arasındaki ilişkinin yüzlerinden birini gösteriyor. Ressamlar büyük oranda kendilerini usta zanaatkâr sayıyordu. Kendi duygularını işe katmaksızın hamilerinin dileklerine göre resim yapıyorlardı. Tahsilli insanlar olduklarından, zamanın dinî kargaşaları muhakkak ki dikkatlerini çekmiştir, ama kendi yörelerindeki dinî tercihlere genelde kolaylıkla ayak uydurmuş olmaları kimseyi şaşırtmamalı.

Dolayısıyla Augsburglu Hans Burgmaier ve Strasbourglu Hans Baldung Grien, kendi memleketlerinde Protestanlığı benimsemişken, Albrecht Altdorfer aynı sükunetle memleketi Regensburg'un Katolikliğine sadık kaldı. Müteşekkik şehir yönetimi, Altdorfer'ı baş tacı ediyordu. Altdorfer, ömrünü şehir konseyinin saygın bir üyesi olarak tamamladı, tıpkı Lutherci Wittenberg'de Cranach gibi. Bu esnada kardeşi Erhard ise Mecklenberg düklerinin hizmetine girip Lutherci gelenek uyarınca çalıştı. Yerel sadakat farklarına ve değişen piyasa fırsatlarına duyarlı bu sanatçıların meslek yaşamları, matbaacıların meslek yaşamına kıyasla belki sıradandır. Matbaacılar, dinî inançlarını reddetmektense sürgünü ve olası yoksulluğu kabul edip bastıkları eserlerin mezhep yönelimine büsbütün sadık kalmıştır (bkz. 7. Bölüm).

Kalvinci Saldırı

Şimdiye dek incelediğimiz tüm büyük ressam, çalışmaları için cana yakın bir ortam bulmaları anlamında talihliydi: Nürnberg'de Dürer, İngiltere'de Holbein, Wittenberg'de ve Saksonya'da Cranach. Ama durum

her zaman böyle değildi. Holbein, dinî radikalizmin başlaması yüzünden Basel'i terk etmek zorunda kaldı. Bu radikalizm üç yıl sonra, şehrin en harika kiliselerinin yıkımına yol açacak, Erasmus'u, şehirden temelli ayrılmaya zorlayacaktı. Luther'in 1522'de Wartburg'dan ani dönüşü sayesinde benzer olaylara Wittenberg'de mahal verilmedi. Protestanlığın Augsburg'a gecikerek 1535'te girmesiyle birlikte paha biçilemez pek çok sanat eseri tahrip edildi. Örneğin henüz kısa süre önce Yaşlı Hans Holbein'ın yarattığı Moritz kilisesi altar panosu: On beşinci yüzyıl Alman sanatının şaheserlerinden birinin korkunç kaybı anlamına geliyordu. Bu hesaplı yıkım eylemleri, yani ikonoklazm, Protestanların görsel temsil ve kutsal eşyalar karşısındaki ikircikli tutumunu yansıtıyor. Bu mesele, Reformasyon yüzyılı boyunca hararetle tartışıldı, hep ihtilaf doğurdu.

Lutherci Avrupa'da Protestanların dinî sanat düşmanlığının etkisi sessiz sakin devam ediyordu. Bu tutum, Luther'in meseleyle ilgili tutuculuğunu yansıtır. Fakat daha güneyde İsviçreli reformcular Huldrych Zwingli ile Cenevreli Jean Calvin'in çok farklı bakış açıları, bunların nüfuzu altındaki kiliselerin çok farklı bir yüz göstermesine yol açıyordu. Zürich'te Huldrych Zwingli, kurduğu efkaristiya teolojisine ilham veren amansız mantığı, Katolik süsleme sanatına da uyguluyordu. Bunun sonucunda Zürich 1524'te Reformasyon lehine kesin karar verdiğinde, kiliseler, yeni evanjelik ibadetler için tasvirlerden tamamen arındırıldı. Jean Calvin bu net düşmanlığı yankılamıştır. Genç Fransız sürgün 1541'den itibaren bağımsız Cenevre şehrinin önde gelen yöneticisi oldu. Calvin, tasvirler meselesinde şahin bir tutum benimsedi. Bunlara hiç kıymet vermiyor, zayıf Hristiyan vicdanları zedeleyeceklerini düşünüyordu. Görüşlerinin sistemli izahı olan *Esaslar* kitabında, bu meseleye koca bir bölüm ayırır. Bölümün başlığı, taviz vermez tavrını yansıtıyor: "Tanrı'ya görünür biçim atfetmek kurallara aykırıdır ve genelde, kim putlaştırıyorsa, gerçek Tanrı'ya başkaldırıyor demektir." Tasvirlerin ve resimlerin, kutsal metne ters düştüğünü ileri sürüyordu. Papacıların sahte, sapkın tasvirlerini ayıpladığı dil, en saldırgan (ve komik) risalelerinden biri olan *Kutsal Emanetlere Karşı'nın* (1544) dizginsiz polemik dilini anımsatıyordu.

Calvin, ikonoklazm yanlısı değildi. Tasvirleri kiliseden çıkarmanın, şehir idarecisinin görevi olduğuna, cemaatin Hristiyan üyelerinin tek taraflı eyleme geçmemesi gerektiğine kuvvetle inanıyordu. Fakat Calvin'in öğretilerinin en etkili olduğu topraklar, Fransa ve Hollanda gibi tek parçalı ülkelerdi. Buralarda sivil iktidar işbirliğine yanaşmıyordu. Bu vakalarda Kalvinci kiliselerin yerel üyelerinin, Calvin'in, tasvirlerin kiliseden kaldırılmasında düzen sağlanması çağrısından ziyade tasvirler aleyhine polemiklerinin şiddet tonundan daha fazla etkilenmesi yüksek ihtimaldi.

Dolayısıyla kuzey Avrupa topraklarında Kalvinci ilerleyişin ilk safhasına çoğunlukla, Katolik ibadetin cihazlarına dönük doğrudan, kasıtlı saldırılar eşlik etmiştir. Tasvir kırıcılık dalgası 1560-1561'de Fransa ve 1566'da Hollanda şehirlerini kasıp kavurdu. İskoçya'da St Andrews kiliseleri, katedral şehri ve ortaçağ mabedi, John Knox'un vaazının kıskırttığı cemaatlerin eylemlerinin ardından tek günde çırılçıplak kaldı.

Bu tür eylemlerin amacı nispeten dolambaşıydı: kiliseleri arındırmak ve Protestan ibadetine uygun hale getirmek. Tali bir didaktik niyet ise, aziz heykellerinin aslında büyümlü gücü olmadığını kanıtlamaktı. Bu sebeple heykeller ve tasvirler yok edilirken çoğunlukla törensel bir aşılamaya ve alaya maruz bırakıldı.¹³ Fakat ana amaç, kiliseleri temizlemektir. Kalvinci hiyerarşi, bu olayın, düzensizlik yaratmasından karşıtları kadar tedirginlik duyuyordu. Dolayısıyla şehir idarecilerinin işbirliği yaptığı yerlerde kilise önderleri çoğunlukla, artık gereksiz sayılan dinî resimlerin düzenli bir biçimde göz önünden kaldırılıp depolanmasına izin veriyordu; kimi vakalarda ise bağışçı ailelerin gelip aile altılarını almasına müsaade ediliyordu. Bu tür kaygılar sayesinde Jan van Eyck'in Gent'teki harika altar tablosu Kuzuya Övgü ve Bruges'daki Flaman ustaların eserleri kurtarıldı. Gelgelelim, bu kıyım da pek çok eser kaybedildi. Kuzey Hollanda'nın on beşinci yüzyıl resim sanatı hakkında çok az şey bilinmesinin sebebi muhtemelen, on altıncı yüzyıldaki yıkımdan daha canlı bir yerel geleneğin noksanlığıdır.

Kutsal nesnelerin görsel temsillerine böyle muazzam düşmanlık beslenirken, belirtmekte olan Kalvinci kültürlerin ayrı bir sanat sesi bulması her halükârda zordu. Kalvincilik tüm kültürel dışavurumlara düşman değildi. Başka sanat mecralarına hiç şüphesiz hayli sanat enerjisi harlandı, özellikle müziğe (bkz. 26. Bölüm). Ne var ki yeni Kalvinci kültürler, sanat açısından tamamen kısır değildi. Hem İngiltere hem de (özellikle) Hollanda, Rönesansın hatıra madalyonu geleneğini şevkle kucakladı. Burada polemik ve siyaset amacıyla uyarlandı. Hollanda'da 1566 ayaklanması'nın başında isyankâr soylularının (dilenciler, yani *Gueux* [*Geuzen*] adıyla bilinirler) benimsediği rozetler, yaygınlıkla madalyon biçimine bürünüp uygun simgelerle ve kutsal kitap metinleriyle Protestan zaferlerini yüceltiyordu. Bu görenek Hollanda'dan İngiltere'ye sıçradı. İspanyol Armasının mağlup edilmesini kutlamak için yapılmış madalyonlar ünlüdür. İngiltere'de madalyon kültürü, minyatür resim geleneğiyle yakından ilişkiliydi. O gelenek bu çağda zirve noktasına, Nicolas Hillyard ile Isaac Oliver'in eserleriyle ulaştı.

¹³ Natalie Zemon Davis, "Rites of Violence," *Society and Culture in Early Modern France* (Londra, 1975) içinde.

Sanat Diasporası

Aşına olunan resim ve ahşap baskı mecralarında bile bakış açısı tamamen kasvetli değildi. Dinî çalkantının tesadüfî, ama gayet faydalı sonuçlarından biri, din savaşları çağında pek çok insanın yerinden yurdundan edilmesiyle birlikte yeteneklerin etrafa yayılması oldu. Din savaşlarının yıkımından ve zulmünden kaçanlar arasında pek çok vasıflı zanaatkâr ve sanatçı bulunuyordu.

En fazla etkilenen yer İngiltere'ydi. Bu aşamaya kadar İngiltere'nin, sanat bağlamında Kıta Avrupası'nın gerisinde kalmış olduğuna hiç şüphe yoktur. Holbein'in gelişine dek, portre çizdirmek için Fransa'ya gitmek gerektiği kanaati yaygındı. Fakat Holbein'in hazır bir varisi yoktu, böylece İngiliz resmi yine geriledi. Elizabeth'in saltanatının ilk yıllarında bile ada krallığının kültürünü hakir görmek, Kıta Avrupası mektuplarında yaygındı. Fransız felsefeci Pierre Ramus 1563'te tek bir İngiliz âliminin bile adını bilmediğini itiraf ediyordu. Roger Ascham aracılığıyla kendisine selam getirildiğinde verdiği yanıt, İngiltere'nin kültürel yalıtılmışlığını gayet güzel yansıtır: "Britanya'da kim bana iyi dileklerini okyanus üzerinden ta Paris'e kadar gönderme zahmetine katlanacak denli hayranım olabilir?"¹⁴

Dolayısıyla bu on yılda İngiltere'ye ulaşan yabancı sanatçılar muhakkak yeni bir soluk üflemiş, yetenek aşlamıştır. Ahşap baskı tek sayfalı dinî gazete geleneğini Paris'ten ithal eden, Fransız mülteci Giles Godet'ydı. Londralı müşterilerine bir penilik gazete olarak satıyordu. Godet, Protestan olsa da kendi baskıları için tasarımlar elde etmek amacıyla Paris yayıncılık endüstrisindeki bağlantılarından yararlanıyor, en saldırgan Katolik konuları, İngilizce repertuarının dışında bırakma kurnazlığı sergiliyordu.¹⁵ Yeni gelenler arasında en önemlilerinden ikisi, Marcus Gheeraerts ile Lucas de Heere'ydı. İkisi de Alva'nın Hollanda'ki zalim rejiminden kaçan mültecilerdi. Birden fazla konuda yetenekli bu iki sanatçı/âlim, Londra'da mülteci topluluğunun seçkinlerini meydana getiren tüccar âlimler arasında cana yakın bir fikir ortamı buldu. Aslında bu sanatçıların tamamen özgün pek çok tablosu kaybolmuş olsa da, çalışmalarının kimi üstün örnekleri günümüze bu İngiliz-Hollanda topluluğunun üyelerinin "dostluk kitaplarında" (*Alba Amicorum*) ulaşmıştır.

Album Amicorum, çağın yine özgün ve aydınlatıcı bir sanat manifesto-sudur. Tıpkı daha eski bir dönemde, uzakta yaşayan Doğu Avrupalı hüma-

¹⁴ Aktaran: J. A. van Dorsten, *The Radical Arts: First Decade of an Elizabethan Renaissance* (Leiden, 1973), s. 12.

¹⁵ Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991), s. 182-90 (örneklerle birlikte).

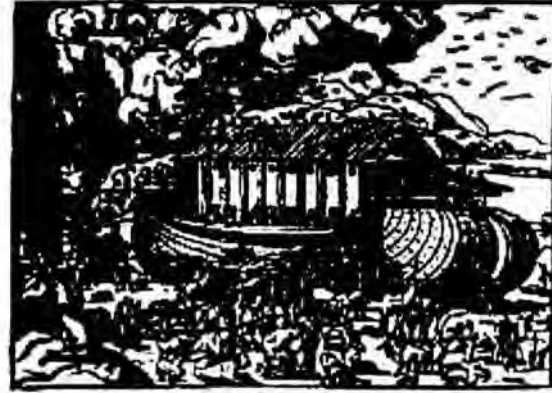
nistlerin, Erasmus imzalı mektuplara kıymet vermesi gibi âlimlik emelleri taşıyanlar, geniş irtibat ağlarının kanıtlarını bu yarı kişisel mecrada toplamıştır. İfşa edilen bağlantıların, sırf uluslararası nitelikli olmakla kalmaması, birden fazla mezhebi de kapsaması, bu derlemelerin önemli bir yönüydü; çağın mezhep kavgalarının içine yuvarlanan birçok kişinin, uluslararası mektuplaşma topluluğunun gördüğü hasardan yakındığının kanıtıdır bu. Bu tür hisler, amblem kitaplarında daha aleni ifade ediliyordu. Bu önemli sanat tarzının kökleri, Erasmusçu akıl ve eleştiri çevresine, ayrıca daha da eski ahlakçı gelenek *ars moriendi*'ye (güzel ölme sanatı) uzanır. Bizzat Holbein bu konuda gayet başarılı bir dizi ahşap baskı (Ölünün Dansı) çizim üretti. Vefatından çok sonra da bu çizimler, uygun şiirler eşliğinde tekrar tekrar basıldı. Daha geç tarihli bu basımlar, Holbein'in çalışmış olduğu Basel'de değil Lyon'da yayımlandı. Bu şehrin ileri yayımcılık endüstrisi, bu tarz edebiyatta önemli uzmanlık sahibiydi. Bunun sebebi kısmen, resimli Kitabı Mukaddes piyasasında Lyon'un kapladığı önemli yer olabilir. Pahalı ahşap baskı kalıplarına yatırım yapmış olan yayıncılar, bunlardan yararlanmanın dahiyane yollarını buluyordu, mesela resimlerle şiirin eşleştirildiği pek çok küçük *Images de la Bible* cildi gibi. Resimlere eşlik eden dört ya da sekiz mısralı şiirler esasen mesajını kutsal metinden alıyordu (bkz. Resim 25.10). Amblem kitabı bunu aşp daha soyut alegori imgelerine ulaştı. Bu tarz, seçkinler çevresinde giderek moda haline geldi. Mezhebin doğrudan belli edilmemesi, hiç şüphesiz kasıtlı bir tutumdur. Amblemelerin en fazla rağbet gördüğü tahsilli hümanist çevreler sanki kiliseyi parçalayan keskin kutuplaşmanın kasıtlı antitezi olarak zamandan bağımsız ve tarafsız erdemlere başvurulmasını öneriyordu. Bu yıllarda yüzlerce baskı yapan amblem kitaplarının, Avrupa kültürünün kimi merkezlerinde, dinî bölünmenin yıkıcı etkilerinin en şiddetli hissedildiği yerlerde en büyük rağbeti görmesi şaşırtıcı değildir.

Kalvinci Sanatta Söz ve Simg

Amblem dünyası, söz ile imgenin girift ilişkisine bel bağlıyordu. Bu ilişki çoğunlukla gizemli bir kılığa büründürülüyor ya da kasten anlaşılmaz kılınıyordu. Fakat söz ve simge edebiyatından, açık açık mezhep amaçları uyarınca yararlanılamayacağı anlamına gelmez bu. Azizlerin ve ulvilğin edebî tasvirlerini reddeden Kalvinci kiliseler, ana dinî hakikatlerin hayli yalınlaştırılmış görsel temsillerine yönelik ihtiyaca hâlâ duyarlıydı. Bunun sonucu, "Dinî Tablolar" tarzının gelişmesi, kelimelerin öğretisini belirgin şekilde göz önüne çıkaran gösterimler ve tasarımlar oldu. Bu tasarımlar birkaç biçime kavuştu. Metinler çoğunlukla doğrudan duvar



*Cain occie Abel, par grande offense,
N'ayant respect à son frere germain,
Duquel le sang, en sa pure innocence,
Cria à Dieu, de ce meurtre inhumain.*



*Le grand deluge, à Noé Dieu prédit,
Lui conseillant sa grande arche former:
Puis y entrer, & tout ce qu'il lui dit,
Ayant conduit toute chair conformer.*

Resim 25. 10 Habil'i öldüren Kabil ve Nuh'un gemisi, *Images de la Bible*'dan (Lyon), 1558. Lyon matbaaları, şiiri ve görselleri bu şekilde bütünleştiren incelikli baskılarda uzmanlaşmıştı. Matbaacılar, kendi Kitabı Mukaddes'leri için ayrılan incelikli (ama pahalı) ahşap baskı tasarımlarını tekrar kullanma fırsatından yararlanıyordu. (Montauban, Belediye Kütüphanesi)

yüzeyine resmediliyordu. Kraliçe Elizabeth 1561'de İngiliz kiliselerinin bembeyaz duvarlarına Kitabı Mukaddes metinlerinin resmedilmesini buyurdu, ama bu tür metin desenleri kişilerin evinde de yaygındı (genelde bu evlerde günümüze ulaşmışlardır).

Kamusal alanda ve evlerdeki bu yazıtların matbu muadilleri, dönemin pek çok kitabına dahil edilmiş tablolarla, grafiklerde görülür. Örneğin William Perkins'in "Selamet ve Lanetlenme Tablosu" (bkz. Resim 21.1). Kimileri, bu tür yaratımların, ciddi anlamda sanat sayılmasına şüpheyle bakar; çağımızın zevkine göre bunlar kesinlikle yalın ve iticidir. Fakat bir açıdan bu, halka en fazla yayılmış sanat biçimidir. Bu tür tablolar, yazıtlar mümkün mertebe geniş bir kesime ulaştı ve okuryazarlar çevresinin pekâlâ dışına taşan bir etkisi vardı. Tüm Reform geleneklerinde en yaygın şekilde benimsenmiş metin olan On Emir örneğinde, okuma bilmeyenlerin bile, bu emirlerin cemaat yaşamındaki merkezî rolünün kuvvetle farkında olduğu varsayılabilir. Bu, altların arkasındaki ya da komünyon sofrasındaki ayrıcalıklı yerinden bellidir. Bu tür yazıtların pek çok taşlama ahşap baskı resminden daha görünür olduğu kesin. O taşlamalar çoğunlukla, anıştırmalarının anlaşılması için yüksek eğitim seviyesi ve çağdaş tartışmalara dair bilgi gerektiriyordu. Resimli temsilleri, doğaları gereği metinden daha anlaşılır sayan akademisyenlerin bazen hesaba katmadığı bir koşuldur bu.

Sonuç

Dolayısıyla Reformasyon kiliseleri arasında ibadet tasvirlerinden en fazla nefret eden Reform kilisesi bile resme yer açıyordu. Fakat bu, dinî resimlerin, en büyük yeteneklere, Reformasyon öncesi dönemdekilerle aynı fırsatları sunduğunu yadsıamak anlamına gelmez. Bunun sonucunda pek çok Protestan gelenekte sanat enerjisi giderek salt dinî konulardan uzaklaştı. Pieter Saenredam ve Gerrit Berckheyde gibi on yedinci yüzyıl Felemenk ressamlarının eserlerinde tasviredilen kilise iç mekânının yalın bir zarafeti vardı, ama kilise binalarının, Hollanda'da sayısı artan yetenekli ressamlar için kısıtlı bir üretim noktası olduğuna da işaret ediyorlar. Felemenk Cumhuriyeti, dinî resim geleneğini desteklemeyi sürdürüyordu, ama esasen daha genel tarih resimlerinin dalı olarak. Kutsal metinler, klasik dönem mitolojisinin yanı sıra daha düzgün hikâyeler bulmak amacıyla eşeleniyordu ve ortaya çıkan resimler ağırlıkla, kişilerin evlerinde ya da seküler kamu alanlarında sergilenmesi amacını taşıyordu.

Felemenk Cumhuriyeti'nin aç ressam ordusu, iş bulmak için başka yerlere gözünü dikiyordu. Bu bakımdan Hans Holbein, daha genel bir

eğilimin ilk icracıları arasındaydı. Bu eğilimde Protestanların din resimlerine beslediği düşmanlığın yarattığı baskılar yüzünden çalışmalarının doğrultusunu esasen seküler olan portre alanına kaydırды. Belki de sanat dünyası, her şeyden çok bu bakımdan Protestanlığa minnettardır. Çünkü sonraki on yıllarda ve yüzyılda, Katolik ülkelerde hâlâ dinî resimlere yöneltilen enerji, Protestan ülkelerde yeni seküler tarzların yaratılmasına ayrılıyordu: portrenin yanı sıra, yeni bir sanat olan manzara resimleri, janr ressamlığı adıyla bilinen gündelik hayata ve durağan yaşama dair resimler. Kalvinci Hollanda'nın ressamları, görünüşte seküler olan bu biçimler bünyesinde hâlâ ahlak dersleri ve ahlaki çöküntüye karşı uyarı için yeterli alan bulabiliyordu. Yeni sanatların kimi en büyük yandaşlarının, Protestanlığın Avrupa'da geleneksel dinî sanat için en küçük faaliyet alanını bıraktığı köşelerde palazlanması tesadüf değildir. Çok önemli bir açıdan bu husus, Reformasyonun sanat mirasının parçasıdır.

İlave Okuma Listesi

En düzgün tanıtım: Carl C. Christensen, *Art and the Reformation in Germany* (Athens, OH, 1979). Dönemin Alman sanatı hakkında daha genel olarak bkz. Otto Benesch, *German Painting from Dürer to Holbein* (Cenevre, 1966). Ahşap baskı sanatına ilişkin harika bir tanıtım için bkz. R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981); W. L. Strauss, *The German Illustrated Broadsheet, 1500-1550* (4 cilt; New York, 1974) ve *The German Single-Leaf Woodcut, 1550-1600* (3 cilt; New York, 1975). David Landau ve Peter Parshall, *The Renaissance Print, 1470-1550* (New Haven, 1994), sık ve geniş menzilli bir etüt sunuyor.

Dürer hakkında Erwin Panofsky'nin *The Life and Art of Albrecht Dürer* (1943; gözden geçirilmiş edisyon, Princeton, 1971) kitabı, hâlâ taze ve çağrıştııcıdır; ayrıca Jane Campbell Hutchinson, *Albrecht Dürer, A Biography* (Princeton, 1990). Beham kardeşler hakkında bkz. Keith Moxey, *Peasants, Warriors and Wives: Popular Imagery in the Reformation* (Chicago, 1989). Cranach hakkında standart çalışmalar: Max J. Friedländer ve Jakob Rosenberg, *Lucas Cranach* (New York, 1978), ve Werner Schade, *Cranach: A Family of Master Painters* (New York, 1980). Önemli yüzüncü yıldönümü sergisinin iki ciltlik kataloğu, Dieter Koeplin ve Tilman Falk, *Lukas Cranach: Gemälde - Zeichnungen - Druckgraphik* (Basel, 1974), Cranach üzerine akademi çalışmalarında önemli bir kilometre taşını temsil ediyordu. Daha yakın tarihli iki sergi kataloğu da değerlidir: Claus Grimm, Johannes Erichsen ve Evamaria Brockhoff (ed.), *Lucas Cranach:*

Ein Maler-Unternehmer aus Franken (Regensburg, 1994) ve *Gesetz und Gnade: Cranach, Luther und die Bilder* (Torgau, Schloss Hartenfels, 1994). *Passional Christi und Antichristi* için bkz. Gerald Fleming, "On the Origin of the Passional Christi und Antichristi and Lucas Cranach the Elder's contribution to Reformation Polemics," *Gutenberg Jahrbuch* (1973), s. 351-68.

1998-1998 Holbein yıldönümü anmalarının, yeni araştırmalara ilham vermesi beklenmedik değildi. Derek Wilson'ın *Hans Holbein: Portrait of an Unknown Man* (Phoenix, 1996) kitabı daha anlaşılırdır; Oskar Bätschmann ve Pascal Grenier'in *Hans Holbein* (Reaktion, 1997) kitabının yaklaşımı daha akademiktir. John Rowlands, *Holbein* (Phaidon, 1985), tablolarla ilgili hâlâ en iyi incelemedir. Susan Foister, Ashok Roy ve Martin Wyld'in *Holbein's Ambassadors* (National Gallery/Yale, 1997) kitabı, Londra Ulusal Galerisi'ndeki bir serginin bilgilendirici, harika bir katalogudur.

Tasvirlerle dair Kalvinci tavır için bkz. Carlos Eire, *The War Against the Idols* (Cambridge, 1986), ve Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (Londra, 1993). Fransa'da ve Hollanda'da ikonoklazm hakkında bkz. Olivier Christin, *Une Révolution symbolique: L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique* (Paris, 1991). Günümüze ulaşmış (ve tahrif edilmiş) Hollanda tarzı sanat eserlerinin örnekleri için bkz. W. Th. Kloek, W. Halsema-Kubes ve R.J. Baarsen (ed.), *Art before the Iconoclasm: Northern Netherlandish Art, 1525-1580* (Rijksmuseum Amsterdam, 1986). Elizabeth döneminin erken safhasında İngiliz-Hollanda sanatı için bkz. J. A. van Dorsten, *The Radical Arts* (Leiden, 1973); Roy Strong, *Tudor and Jacobean Portraits* (Londra, 1969). Alba Amicorum ve amblemler hakkında bkz. Max Rosenheim, "The Album Amicorum," *Archaeologia* 62 (1910); Alison Adams ve Anthony J. Harper (ed.), *The Emblem in Renaissance and Baroque Europe* (Leiden, 1992); Alison Saunders, *The Sixteenth-Century French Emblem Book: A Decorative and Useful Genre* (Genevre, 1988). Püritenlerin "imanlı tabloları" teşviki şu kitapta ele alınıyor: Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991).

Müzik

Francis Higman

1450 ile 1600 arasında müzik bestelemeye tüm yönleriyle hızlı bir evrim yaşandı. On beşinci yüzyılın ortasında beste ve müzik icrası pekâlâ uluslararası bir meseleydi. Müzisyenler, deneyimlerini artırmak, hatta Avrupa'nın sayısız sarayında ya da katedralinde iş bulmak amacıyla geniş bir coğrafyada seyahat ediyordu. Her ne kadar İtalya'da müzik yaşamı özellikle canlı olsa da, en büyük "ulusal" besteci grubu, kuzeyden, özellikle Flandre'den geliyordu. Seküler müzik, çeşitli türlerde şarkıları içeriyordu (sarayda icra edilen ya da halkın beğenisine sunulan şarkılar); enstrümental müzik, dansla sınırlı kalmış gibi görünüyor. Dinî müzik alanında başlıca faaliyet, missaların (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus ve Agnus Dei besteleri, ayrıca ağıtlar gibi özel durumlar için ilave parçalar), ikinci olarak da motetlerin (günümüz ilahilerinin öncülü olan çok sesli parçalar, çoğunlukla hikâyesini kutsal kitaplardan ya da başka dinî metinlerden alır) bestelenmesiydi. Müzik makamlıydı,¹ arızalar* sık sık kullanılırdı. Sözcüklerin verdiği his ile müziğin dokunaklılığı arasında ilişki kurmaya dönük ciddi bir girişim yoktu.

On altıncı yüzyılın sonuna dek tüm bunlar değişti. Ayrı ulusal tarzlar belirdi. Eskisine kıyasla ülkeler arası etkileşim azaldı. 1600 civarı yıllar, seküler müzikte madrigal türü şarkıların altın çağıydı (İtalya'da, özellikle de İngiltere'de); müzik eşliğinde solo şarkılar yaygındı (çalgı orkestralarının ya da lavta veya klavyenin eşliğinde) ve arya ya da operanın ilk biçimlerine de can verdi. İnsan sesi kullanılmayan çalgı orkestraları için yapılan müzik biçimi, eskisine kıyasla çeşitlendi. Dinî müziğe gelince, missa ve motet bestelenmesine eskisi gibi devam ediliyordu; ama Reformasyonun etkisi altında Almanya, Fransa, Alçak Ülkeler ve İngiltere'de yeni din müziği biçimleri ortaya çıktı. Katolik Reformasyon, kendine özgü

¹ Sekiz notalı müzik ölçüsü, tam bir tonun ve iki yarım tonun notaları arasındaki beş aralıktan oluşur. Bu aralıkların dağılımı, modern terimler olan majörler ile minörler arasındaki farkı belirliyor: majör, üçüncü ve yedinci aralıklarda yarı tonlara sahiptir, minör ise ikinci ve beşinci aralıkta. Makam da aynı ilkeyi içeriyor, ama, yarı tonların dağılımı daha çeşitlidir. Her beyaz notadan başlayarak piyanoda bir ölçü çalmaya çalışın ve yalnızca beyaz notaları çalın. Tam ses dışındaki sesler -ed.n.

müziği geliştirerek tepki verdi. Her ne kadar müzik kuramı, makamlar bağlamında düşünmeyi sürdürse de, gerçekte sadece iki makam yaygınlıkla icra ediliyordu; günümüzün majör ve minör tonların muadili. Son olarak, bütün bu dönem boyunca daha büyük dokunaklılık ve sözcükler ile müzik arası daha sıkı ilişki arayışı sabitti.

Dolayısıyla 1450-1600 döneminde epey gelişme meydana geliyordu. Bunların büyük kısmı Protestan Reformasyonundan oldukça bağımsızdı. Öte yandan Reformasyon, müzik deneyiminin genişlemesine önemli katkı yaptı; hem de salt dinî alanda değil. Dolayısıyla Roma Katolik müzik sahnesinin ve Lutherci, Kalvinci, Anglikan Reformasyonlarının katkılarının ana hatlarını çizeceğiz. Son olarak Protestan ile Katolik, dinî ile seküler müziğin arasında dönemin sonuna doğru meydana gelmiş çeşitli karşılıklı müdahaleleri işleyeceğiz.

Roma Katolik Müziği

Reformasyon öncesinden itibaren süregiden dinî müzik, on altıncı yüzyılın dört büyük icracısının isimleriyle özetlenebilir: Josquin de Prés, Roland de Lassus, Tomás Luis de Victoria, Giovanni Pierluigi da Palestrina (ileride William Byrd'den bahsedeceğiz, ayrıca büyük isimler arasında sayılmaya adaydır).

Josquin de Prés (y. 1440-y. 1521), dönemin ilk kısmının simge ismidir. Kuzey Fransa, Picardy doğumlu Josquin, Milano katedralinde görev atanmadan önce ünlü Johannes Ockeghem'le çalışmış olabilir (meslek yaşamının büyük kısmını Fransız tahtının hizmetinde geçirmiş bir Flaman). Ardından, Roma'da papalık şapelinde birkaç yıl şarkıcılık yaptı. XII. Louis döneminde Fransız sarayına hizmet ettikten sonra, kısa süre Ferrara Dükü için çalıştı. Meslek yaşamını, doğum yeri Picardy'den çok uzak olmayan küçük bir kasabada tamamladı. Bu örnek, zamanın müzik kültürünün uluslararası niteliğini tüm canlılığıyla sergiliyor.

Josquin'in müzikal üretimi esasen dinî nitelikliydi: Yaklaşık yirmi missa ve yüzden fazla motet biliniyor, ayrıca yaklaşık yetmiş beş seküler parçası var. Onun missalarının özelliği, başka müzik biçiminden alınma ezgi etrafında kurulmasıdır, örneğin çoğunlukla seküler müzikten ya da halk müziğinden alınma ezgiler etrafında. Bu şekilde "L'Homme armé" şarkısını teması üzerine iki missa, "L'Amy Baudichon madame" teması üzerine başka bir missa yazdı: bu tekniğe "parodi missa" denir (biraz yanıltıcı bir isimdir). Josquin'in geçmişten miras aldığı besteleme ilkesi, *cantus firmus* üzerine kuruluydu: tema (nağme) normalde tenor sesiyle yavaş bir ritimle taşınırken, öteki sesler ise temanın etrafını daha süs

nitelikli armonilerle bezer. Josquin'ın elinde bu ilke, on altıncı yüzyılın alâmeti farikası olan temel evrimi başlatıyordu: Öteki sesler, temaya eklenen süsler olmak yerine temayı farklı zamanlarda tekrar eder. Hakiki çok seslilik doğmuştu. Josquin, missalarında ve kutsal kitap metinlerini ve özlü sözlerini temel alan sayısız motetinde diyalog biçimleriyle de denemeler yapar. Kimi seslere (örneğin tiz notalar ve tenor), başka sesle yanıt verir (alto, bas). Josquin, motetlerinde fasılların sayısını da çoğaltır (en karmaşık örnek olan unutulmaz "Lugebat David" ilahisinde sekize varır).

Josquin, Rönesansın büyük yenilikçisiydi. Bütün Avrupa'da şiddetli etkisi oldu. Martin Luther'in övgü dolu yorumu sık sık alıntılanır: "Müzikçiler, notalarla ne yapılabiliyorsa onu yapar; Josquin ise canı ne isterse onu yapar."²

Roland de Lassus (y. 1532-1594), on altıncı yüzyıl müzisyeninin uluslararası geleneğini sürdürdü. Mons (Hainault, Belçika) doğumlu Lassus, müzisyenliğiyle ve güzel sesiyle erkenden fark edildi. Hırslı koro şeflerince defalarca kaçırıldıktan sonra İmparator V. Karl için özel kurulmuş koroya alındı. Bu sayede birçok yeri gezebildi, bilhassa Fransa'ya ve Milano'ya (1546) gitti. Her seferinde müzikal deneyimini artırdı. Sesi bozulduktan sonra, meslek yaşamına önce Napoli'de sonra Roma'da devam etti. Roma'da St John Lateran korosunun müdürüydü. 1554'te Mary Tudor İngiltere'sinde, sonra Fransa'da ve Anvers'te kısa süreli kalışının ardından 1556'da Bavyera Dükü V. Albrecht'in yanına girdi. Yalnızca yirmi dört yaşındaydı. Şarkıcı işe almak için İtalya'ya yaptığı birkaç ziyaret ve 1571'de Paris'e tek ziyareti dışında ömrünün geri kalanında Münih sarayında kaldı. Lassus, zamanının ansiklopedik müzik kültürüne epey hâkimdi. İtalya'nın (kromatizm), Fransa'nın (*vers mesurés à l'antique*; aşağıda daha fazla bahsediyoruz), Almanya'nın (halk şarkısı yani *Lied*) müzikle yaptığı deneyleri, ayrıca bu çeşitli unsurların harmanını kucaklıyordu (örneğin bir Alman paralı askerin hikâyesini anlatan burlesk sahte İtalyan serenadı *Matona mia cara*'daki gibi). İngiltere'de Rolandus Lassus, İtalya'da Orlando Lasso veya di Lasso adıyla tanınıyordu. Kişiliğine gelince, Lassus, derin bir karamsarlığın ıstırabını çekmiş gibi görünüyör. Bu karamsarlığa, aşırıya varan bir uçarılıkla karşılık veriyor, akıl sağlığını kaybetmenin eşiğine geliyordu. Percy Scholes onun hakkında şunu der: "Düşünsel melekelerini aşırı çalıştırdığından, daha sonra sabit bir melankoliye kapıldı."³

Müzik açısından tüm bunlar, zamanın çok sesli müziğinin en yaratıcı ve yenilikçi yaratımlarından birine dönüştü. Anahtar kelime, müzikal

² Howard M. Brown, *Music in the Renaissance* (Englewood Cliffs, 1976), s. 119.

³ Percy A. Scholes, *The Oxford Companion to Music* (10. basım; Oxford, 1970), art. Lassus.

dokunaklılık arayışıdır. Geleneksel *cantus firmus*, sözcüklerin şarkı halinde söylenmesi için yalnızca müzikal bir çerçeve temin ederken, Lassus, müzikal dili, her ifadenin ve her sözcüğün yaşattığı duyguya uydurma peşindeydi. Dolayısıyla en verimli dışavurum alanlarından biri motetti (bu şarkılarda metin, missaların sabit metinlerine kıyasla daha serbesttir). 520 motet besteledi, ayrıca Eyüp Kitabı'ndan, tövbe mezmurlarından, *Lamentationes Hieremiae prophetae*'den, *Prophetiae Sybillarum*'dan alıntıları temel alan çeşitli döngüler üretti. 50 civarı missa, 1001 *Magnificat* (hamd ilahisi), muhtelif dinî parçalar da besteledi. Seküler müziğe gelince, 185 madrigal (İtalyan ilhamıyla), 141 Fransızca *chanson*, 90 *Lied* de üretti. Lassus'un müziğinin özelliği, beklenmedik modülasyonlarla yaptığı deneyler, kromatik ilerleyiş, afallatıcı ahenksizlikler. Bu yaklaşımda Avrupa müzik teknikleri ve deneyimleri konusundaki engin bir harmana başvurur. Tüm müzisyenler içinde Rönesans adamının vücut bulmuş hali olduğu söylenebilir.

Tomás Luis de Victoria (İtalya'da tanındığı ismiyle Vittoria) (y. 1548-1611), erken Rönesansın uluslararası niteliğinden ayrılıp daha kuvvetli ulusal müzik dışavurumuna ilerleyişi gösteriyor. Avila'da (İspanya) doğup ilk eğitimini burada alan Victoria, 1565 ile 1587 arasında Roma'da öğrenim gördü ve çalıştı. Palestrina'nın öğrencisi olduğu dönem, bu süreye dahildir. 1575'te rahip olarak görevlendirildi. Otuz dokuz yaşında Madrid'e döndü. Yaşamının geri kalanında, Avusturya İmparatoru II. Maximilian'ın dulu İmparatoriçe Maria'nın hizmetinde kaldı.

Victoria, çağdaşlarının büyük çoğunluğunun aksine hiçbir seküler müzik biçimi bestelemiş gibi görünmez. Günümüze ulaşan eserleri arasında yirmi bir missa, kırk dört motet, elli civarı dinî parça bulunuyor. "Parodi missa" tekniğini kullansa da, seçtiği temalar, dinî motet konularıydı, mesela kendi moteti *O Magnum Mysterium*'daki temalara dayalı missa bestesindeki gibi. Müziğine, Lassus'ta da rastladığımız yoğun dokunaklılığı katma peşindeydi, ama özellikle daha ruhani ve dinî bir bağlamda. En harika eserleri arasında, Kutsal Hafta litürjisine, özellikle 1585'in *Officium hebdomadae sanctae*'sine dayanan döngüler vardı. Bu çalışmada, acı çeken İsa'nın yoğun ve şiddetli duygularını, deneyimlerini müzikle ifade eder. Çok sesliliği ifade tekniklerini, hararetli dinî duyguların hizmetinde en yüksek noktasına taşımıştır (Victoria'nın ömrü, İspanyol gizemciliğinin filizlendiği altın döneme tesadüf etti, örneğin Juan de la Cruz ve Avilalı Theresa).

Giovanni Pierluigi da Palestrina (y. 1525-1594), yeni milliyetçiliği, Victoria'ya bile kıyasla tek başına temsil eder. Her ne kadar Fransız-Flaman ekolünün kontrapuan tekniklerini öğrenmiş olsa da, meslek yaşamı

neredeyse tamamen Roma merkezliydi. Ergenlik çağında burada Fransız öğretmenlerden ders aldı. Doğduğu şehir Palestrina'da on dokuz yaşında orgcu ve koro şefi oldu (soy adı Pierluigi'ydi), yörenin burjuva ailelerinden birinin kızıyla evlendi. Fakat piskoposu 1550'de papa seçilip III. Julius adını alınca, Palestrina da Roma'ya çağrıldı. Ömrünün geri kalanını bu şehirde geçirdi, art arda sekiz papa döneminde görev yaptı. Bunlar arasında en kısa ömürlüsü II. Marcellus, belki de aynı zamanda en etkilisiydi: yirmi bir günlük papalığı sırasında, Sistine Şapeli korosunun müzikal sunumlarına bir istisna getirdi, bu andan itibaren, "okunan şarkıların, söylenen parçaların, hem işitilen hem anlaşılan sözcüklerle okunmasını, söylenmesini" buyurdu. Palestrina bu mesajı yürekte benimsedi, örneğin *Missa Papae Marcelli* parçasında (1555-1560). Trento Konsili bu tavsiyeleri onaylayıp parodi missalarda seküler şarkıların kullanılmasını ayıpladığında, Palestrina yeni tarzı zaten yerli yerine oturtmuş, Roma Katolik müzik ekolünün kabul edilen önderi konumuna yerleşmişti.

Palestrina 100'ü aşkın missa ve 500'ü aşkın motet besteledi, ayrıca litürji metinlerini temel alan başka ilahiler, besteler yaptı (örneğin 35 *Magnificat*), 100'e yakın seküler madrigal de üretti. Müziği, Lassus'un ki kadar maceracı ve özgün olmasa da, tatlı ezgileriyle ve armonilerinin zarafetiyle tanınır. Papa Marcellus'un talimatlarına ayak uyduran besteleri çoğunlukla "düşey" akorlardadır, böylece sözcükler daha kolay algılanır. Sıklıkla ikili, hatta üçlü koro kullanırdı. Bunun sayesinde sözlü müziğe, "orkestra" biçimi muamelesi yapıyordu. Bu teknikte korolar birbirine sırayla karşılık verir ve tam koronun yerini az sayıda ses alır.

Sir David Willcocks, Palestrina için, "şimdiye dek bestelenmiş en harika çok sesli müziği ürettiğini, bu müzikte dingin ve yumuşak çizgilerin birleşip güzel aralıklı armonik bir ahenk yarattığını" söylemiştir.⁴

Lutherci Müzik

Martin Luther (1483-1546), doktrin alanına kıyasla lüterjide o denli radikal değildi. Yetkin bir müzisyendi; lavta ve flüt çalıyor, beste yapıyordu. Laikleri kilisede ibadete çekmek istediğinden, litürjide ve kişisel ibadette kullanım için yeni dinî müzik biçimleri yarattı. En önemli yeniliği, Almanca şiirlerin kıta biçimine kavuştuğu koralı. Bunların müziği, dönemin Almanca seküler şarkılarına benziyordu. Kilise ibadeti sırasında bütün cemaat tarafından söylenirdi. Dolayısıyla iyi bilinen "Innsbruck ich muss dich lassen" [Innsbruck, senden ayrılmak zorundayım] şarkısı, güftenin de-

⁴ Alegrı Misereri ile Palestrina Stabat Mater'in Decca CD'sinde program notu (Decca 421 147-2, 1988), s. 3.

ğıştirilip “O Welt ich muss dich lassen” [Ah dünya, senden ayrılmak zorundayım] yapılmasıyla dinî kullanıma uyarlandı. 1524’te Johann Walther’le (1496-1570) birlikte cemaatin şarkı söylemesi için ilk Protestan müzik derlemesini üretti: *Geystliche gesangk Buchleyrn* (bkz. Resim 26.1). Bu “ilahilerin” (*hymn*; o dönemde kullanılmayan bir terim) pek çoğunda söz yazarı Luther’di, ama çeşitli uzmanlar müziği ya Luther’e ya da Walther’e atfeder. Lutherci korallerin en ünlüsü de buna dahildir: “Ein feste Burg ist unser Gott” [Yıkılmaz bir kaledir Tanrımız]. Ayrıca Noel ilahisi “Von Himmel hoch” da [Göküzünden] bunlar arasındadır. Akortlar, dört parça halinde armonize edilmiş. Ezgi normalde tenor aralığındadır. 1526’da yine Walther’le, ayrıca Conrad Rupsch’la birlikte, Almanca missa üretti (*Deutsche messe*). Kilise müziğini, Almanca sözlere uyarladı. Fakat Luther, Latince metinleri litürji kullanımından dışlamıyordu. Walther’in *Gesangk Buchleyrn*’inin beşinci edisyonu (1551’de), yetmiş dört Almanca koral ve kırk yedi Latince *Cantione* içeriyordu. Müziğin bir kısmı, modern ilahi akoruna benzer şekilde dört kısımlı “düşey” armoniydi. Başka örneklerde (litürjiden ziyade ev içi kullanım için), daha karışık bir çokseslilik kullanıldı. Roland de Lassus’la zirve noktasına çıkmış motet geleneğine benziyordu.

Luther’in kilise disiplini, litürji meselelerinde tek tek cemaatlere kayda değer serbestlik tanıyordu. Bu sayede, yöreden yöreye farklılaşan âdetler belirdi. Bunlar arasında, Martin Bucer’in önderliğindeki Strasburg Reformasyonunda şiirleştirilmiş mezmur çevirilerinin ortaya çıkması, Matthias Greiter’in müziğiyle birlikte, Kalvinci kilise müziği geleneğine ulaşan köprüyü kuracaktı.

Lutherci koralin, uzun ve görkemli bir geleneği vardı. On altıncı yüzyılın sonunda ve on yedinci yüzyılın başında İtalyan etkileri, yeni gelişmelere kapı açtı. Hans Leo Hassler (1564-1612), Venedik’te okumuştı. Karşılıklı ya da kombinasyonlu ilahi okuyan iki koro tekniğini Almanya’ya tanıttı. Michael Praetorius (1571-1621), başka bir İtalyan yeniliğini getirdi: koral metinlerini, solo söylenen pasajlarla harmanlamak ve çalgıların eşlik etmesi: Koral, oratoryoya evrimleşir. Heinrich Schütz (1585-1672), kendisine ait çeşit çeşit müzik biçimi vasıtasıyla on yedinci yüzyıla ağırlığını koydu (İtalyan tarzı ikili mezmur korusu, üç *pasyon*, çok sayıda motet ve “konçerto”). Lutherci koral geleneği, en ünlü icracısı Johan Sebastian Bach’la (1685-1750) ve çok sayıda bestesiyle zirve noktasına çıkar, örneğin Pasyon Korali *O Haupt voll Blut und Wunden*, Hans Leo Hassler’in bestelediği bir ezgi ile Paulus Gerhardt’ın (1607-1676), Clairvaux’lu Bernard’a atfedilen bir şiirden uyarladığı sözler üzerine kuruludur. Bach’ın ellerinde koral, Praterius’un başlattığı, soloları, çalgıları ve koral ölçülerini içeren daha karmaşık biçimi kesinlikle yerli yerine oturttu (örneğin *St Matthew Pasyonu*).

Reform Geleneği

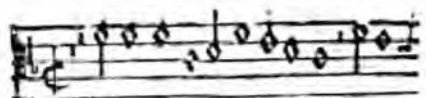
İsviçre tabanlı reform, Alman Reformasyonunkinden oldukça ayrı özellikler geliştirdi. Zürich'te Huldrych Zwingli (1484-1531), Luther'den daha yetkin bir müzisyen olsa da, müziğin, dinî ibadette yeri olmadığını düşünüyordu ve ibadetlerde müziği yasakladı.

Batı İsviçre'de en erken Fransızca litürji, ki 1529 civarında Guillaume Farel (1489-1565) bestelemiştir, ibadette müzikal bileşene izin vermiyordu. 1530'ların ilk yarısında Neuchâtel'de Farel'in işbirlikçileri, özellikle Matthieu (ya da Thomas) Malingre (ölümü 1572), litürji harici iki dinî şiir biçimi icra ediyordu: *chanson spirituelle*, yani dinî şiir ve taşlama ya da polemik şiiri (1533-1534'te yayımlanmış koleksiyonlar). İki vakada da şiirler, önceden var olan seküler akorlara uyduruldu (her metnin başında, "... akoruna" ifadesi ekleniyordu). Dolayısıyla taşlama vasfıyla, "Paovres papistes retournez vous" sözcükleri, "Dame d'Orleans ne plourez plus" akoruna uyduruldu: Clément Marot'nun aşk şarkısı "Tant que vivray en eage florissant,/ Je serviray Amour le dieu puissant..." tadil edilip dinî metne dönüştürüldü: "Tant que vivray, en eage florissant/ Je serviray le seigneur tout puissant..." Başka yazarların yarım ton artırılmış versiyonları da geldi. Bu eserlerde iki tarz kaynaşıp tek seri oluşturunuyordu. Koleksiyon, *Chansonnier huguenot* adıyla tanınır oldu.

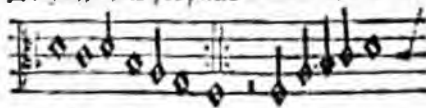
Jean Calvin (1509-1564) sahneye ancak 1536'da çıktı. 1537 tarihli kilise talimatnameleri taslağında, mezmurların cemaat tarafından şarkı gibi söylenmesi vasıtasıyla litürjinin zenginleşmesini öneriyordu, ama işe yarayabilecek uygun metinlerin günümüze ulaşmış versiyonu yoktur. Fakat 1538'den 1541'e dek papaz olarak çalıştığı Strasbourg'da, Clément Marot'nun Fransızcaya tercüme ettiği ve kafiye uydurduğu bir düzine civarı mezmurdan oluşan koleksiyonu edindi (bunlara ölçülü mezmurlar denir). Calvin, kendi kalemiyle sekiz mezmuru daha kafiyeleştirdi ve Fransızcada ilk ölçülü mezmur koleksiyonunu yayımladı: *Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant* (1539). Bu yirmi ezginin bir kısmı Almanca Strasbourg mezmurlar kitabından alınmıştı. Kalvinci kilise müziğinin özellikleri, bu koleksiyonda çoktan tesis edilmişti. Metinler, kutsal kitap metnlerinin Fransızcada kafiyeleştirilmesiyle katı bir şekilde sınırlıydı (genelde Davud'un Mezmurları, On Emrin, Şimon'un şarkısının, ileriki versiyonlarda Rabbin Duasının ve kutsal kitaptan metin alma kuralının yegâne istinasıyla Havarilerin Düsturunun eklenmesiyle birlikte). Her metne, bütün cemaatin söylediği bir ezgi eşlik ediyordu: Luther'de zaten mevcut olan cemaat katılımı fikrini böylece Calvin de onaylıyordu. Litürji açısından faydası, şarkı söylemenin, hep beraber ve çalgı eşlik etmeksizin yapılan

Der xlvj. Psalm/ Deus
 noster refugium et
 virtus/ etc.

Martini Luther.



Ein feste burg ist unser Gott Ein got
 Erhilff uns frey aus aller not/ die uns

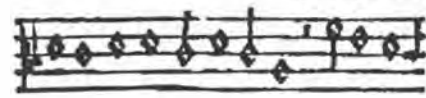


te wehr und waffen/ Der alt böß
 ist hat betroffen/ sechende

Jo. 49.



Ich seind mit euch ist mein / gros
 (macht uns)



viel list; sein grausam rühlung ist / auß
 erd ist



nicht sein gleichem.

Wie wir et mache ist nichts gethan/
 wir sind gar bald verloren / es steht
 für uns der rechte man / den Gott hat
 ſelb

bir iş olmasıdır (Lutherci âdetin aksine). Aşağıda bu ilkelere ve bunların gerekçelerine dönüyoruz.

Aulcuns pseaulmes'in mütevacı başlangıcından, Cenevre'nin mezmurlar kitabı ortaya çıktı. Kral I. François'nın saray şairi ve hafif, esprili aşk şiirleriyle, ayrıca iki kez sürgüne gitmesine yol açmış alışılmadık dinî görüşleriyle tanınan Clément Marot (1496-1544), bu ölçülü mezmurlar serisine çoktan başlamıştı (1530). Özgün metni kafiye uydurma çalışmalarına devam ediyordu. Özellikle 1542-1543'te Cenevre'de kalışı sırasında. Öldüğünde, 1544'te 150 mezmurun 52'sini tamamlamıştı. Geri kalan metinleri 1551 ile 1562 arasında Théodore de Bèze şiirleştirdi; 1562'ye gelindiğinde mezmurlar kitabı tamamlanmıştı. İbadette kullanım için art arda basılan mezmur edisyonları (1542'de 30 mezmur, 1543'te 50, 1544'te 52, 1551'de 83 vesaire), her mezmura bir ezgi temin ediyordu. Bu ezgilerin bestecileri hakkında bilgi çok az. Belli ki Cenevre Konsili, ezgilerin bestelenmesi için bir dizi *chantré*'ye (cimri bir meblağ) ödeme yapmış; en önde gelenleri Guillaume Franc, Loys Bourgeois, Pierre Davantès'dir. Çeşit çeşit şiir kıtası biçimi kullanılması, özellikle Marot tarafından, metinlerin çoğunluğu için farklı müziğin gerekli olduğu anlamına geliyor: Tam derlemenin 150 mezmurunda toplamda 125 farklı akora rastlandı.

İlk Cenevre edisyonu *La Forme des prieres et chantz ecclesiastiques* (1542), Calvin'in kaleme aldığı bir önsöz içeriyordu. 1543 edisyonunda bu önsöz genişletildi. Bu temel metin, birkaç önemli hususa değiniyor. Birincisi, söz ile müziğin birleşiminin gücünü anlatır: Platon'dan başlayarak müzik kuramcılarının izinden giden Calvin, insani duygular üzerinde sözcüklerin ve müziğin birleşik kuvvetinden daha etkili pek bir şey olmadığını vurgular. Dolayısıyla sözcüklerin anlaşılır olması elzemdir. Bir yandan, bunun sonucunda sözcükler, insanların anlayabileceği dilde, Latince değil anadilde olmak zorundadır. Öte yandan müzik, sözcükler için taşıt olmalı, anlaşılmasını engellememelidir. Kilisede mezmur şarkılarının hep birlikte, armoni ya da çalgı eşliği olmaksızın söylenmesi şartının sebebi budur. Fakat şiir ile müziğin, insan ruhunu duygulandırmaya dönük birleşik gücü, hayır ya da şer olabilir, maneviyatı yükseltebilir ya da moral-leri bozabilir. Bu yüzden ruhani müzik, dönemin "şehvetli madrigallerine" karşı kale işlevi görüyordu. Dinden ilham alan "Davud" mezmurlarının şiiri, olası en yüksek ruhaniliği temsil eder (gerçi Mesih'in ismi Mezmurlar kitabında geçmez, mezmurların da müstakbel Mesih'e atıfta bulunduğu düşünülür); dolayısıyla manevi yücelme için en büyük potansiyeli bunlar taşır. Bu sebeple mezmurlar, sırf kilisede değil ayrıca "evde ve tarlalarda da" söylenmeye uygun müzik repertuarını temsil ediyordu. Calvin, bunları (yaygın inancın aksine) armonileştirmeye muhalif değildi.



Resim 26.2 Clement Marot, Bèze'nin Reformasyon kahramanları portre galerisinden, *Icones*. (St Andrews Üniversitesi Kütüphanesi)

Marot ile Bèze'nin ölçülü mezmurları, Kalvinci (yani Huguenot) maneviyatın merkezî özelliğine dönüşmüştü. Müminler, Protestan ibadetinin yasadışı olduğu dönemlerde mezmur şarkılarını söyleyerek ortak müzikal deneyimde teselli buluyordu. Cenevre'ye gelmiş olan dinî mültecilerin, kilisede mezmurların cemaat halinde söylendiğini ilk işittiklerinde tecrübe ettiği şiddetli keyif duyusuna dair birtakım tanıklıklar mevcut. Fransız Din Savaşları sırasında (1562-1598) Huguenot orduları, mezmur şarkıları söyleyerek uygun adım çarpışmaya ilerlerdi. Kazıkta can veren pek çok Kalvinci şehit, son nefeslerinde mezmur şarkıları söylemiştir.

Mezmurların menzilinin genişleyip litürji haricinde ev içinde ve halk arasında da kullanılmasının pek çok sonucu oldu. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da müzik icra eden neredeyse her müzisyen (aşağı yukarı kırk kişi), mezmurların en az bir yalın ve basit ezgisini armonileştirmeyi denedi. Genelde ezgiyi, tenor aralığına yerleştiriyorlardı. Claude Goudimel, bütün mezmurlar kitabını iki kez armonileştirdi (1564 ve 1568) ve buna ilaveten birçok mezmurun ezgisini temel alan komplike çoksesli motetler besteledi. Paschal de l'Estocart, bütün koleksiyonu armonileştirdi (dört ila sekiz parça, 1583). Claude Le Jeune, üç fasıllı ve dört fasıllı tam armoni takımlarını tamamladı. İkisi de 1600'den sonraki ölümünün ardından yayımlandı. En azından bu üç besteci, Protestan davasına sıcak bakıyordu; ama Roma Katolik düşüncesini taşıyan müzisyenlere, mezmurları armonileştirme modası eşit ölçüde temas etmiştir, örneğin Roland de Lassus, Clément Janequin, André Pevernage. Ayrı itikatları kapsayan bu hareketlerin içerimlerine aşağıda değineceğiz.

Başlangıçta (Loys Bourgeois'nın şiirleştirdiği mevcut elli mezmurun armonize edilmesi, 1547) müzik katıyetle akorlu seyrediyor (dört sesin her biri, aynı zamanda aynı heceyi ifade eder), dolayısıyla Calvin'in ortaya koyduğu anlaşılabilirlik ilkesini muhafaza ediyordu. Daha sonraki versiyonlar, git gide daha çoksesli hale geldi. Bu gelişmenin örneklerini, Pevernage'ın (Anvers'te Katolik orgcu) ya da Sweelinck'in (Amsterdam'daki Kalvinci orgcu) besteledikleri, daha önce bahsetmiş olduğumuz Goudimel motetleri sunuyor. Özgün *Psautier* ruhuna sadık kalınmasa da, göz çarpıcı sonuçlar ortaya çıkarabilirdi ve zaman zaman çıkarmıştır (örneğin Sweelinck'in 33. Mezmur bestesi).

Cenevre mezmurlar kitabının, şiirinde ve müziğinde tesis ettiği estetik, Ronsard ile meslektaşlarının çağdaş Pléiade şiirinin zengin dokusuna ve Roland de Lassus zamanında geliştirildiği haliyle çağdaş Roma Katolik müzikal çoksesliliğine zıttı. Yalınlık ve dilin anlaşılması üzerine, biçimin yapısı ve dengesi üzerine kurulu "Kalvinci estetik," bir yanda başka şiir ve müzik biçimlerine iliştilirdi (Antoine de la Roche-Chandieu'nun

De si flamber, va confondant
Les chances, les abysmes,
Pourrais, si l'on à tous à secourir,
Qu'il est celui qui redouble,
Donner, pour son grand pouvoir,
Et en tout le monde a aller,
Ils des ardeurs le Refleur,
Nous sera toujours pour teur,
Le C. de Jacob nous fera
Pour refuge de nous gardera.



Resim 26.3 Huguenot mezmuru. Mezmur, on altıncı yüzyılın en fevkalade yayın mecrarlarından biriydi. Otuzdan fazla matbaacı, bir senede piyasaya 35.000 nüshası sürülmüş müşterek bir edisyona ortaklı. Müzik notalarının matbaa harufatının teşkil ettiği teknik zorluklar ve maliyeti düşünüldüğünde, bu, kayda değer bir işti. (Grand Rapids, H. Henry Meeter Calvin Araştırma Merkezi)

eseri *Octanaires sur la vanité et inconstance du monde*; müziği besteleyen Paschal de l'Estocart'dır; 1582'de yayımlandı), öte yandan Marot/Bèze mezmurlarına verilen Katolik "yanıtlarına" iliştilirdi, özellikle Philippe Desportes'nin şiirleştirilmiş mezmurları ve bunların müzikal besteleri. Trento Konsili'nin, sözcüklerin anlaşılabilirliğiyle ilgili yasakları da aynı doğrultuda bir hamleye işaret eder.

Anglikan Müziği

Anglikan Reformasyonu için, Reform teolojisini kucaklarken Katolik tarzı litürjiyi muhafaza ettiği söylenir. Çeşitli Anglikan ibadetleri (sabah ibadetleri, akşam duası, Kutsal Komünyon) açıkçası ortaçağ kilisesinin dualarından türedi. Örneğin Komünyon ibadeti, missa ezgisinin geleneksel unsurlarını (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei) devralır ve bunları İngilizceye tercüme eder. John Merbecke (ölümü yaklaşık 1585), çalgısız kilise şarkılarına İngilizce sözler uydurdu. Bu tarz şimdi pek çok Anglikan kilisesinde dirilmişti. Keza mezmurlar için "Ang-

likan şarkıları," ortaçağın çalgısız kilise şarkılarının bir uyarlamasıdır, İskoç Kilisesinin ölçülü mezmurlarının aksine Marot/Bèze mezmurlarını örnek almıştır. Fakat Anglikan Reformasyonunun başlıca özgün katkısı, "anthem"dir (şükran ve sevinç ilahisi). Bu, ne ortaçağın "antienne" biçimidir ne de çağın "motet" şarkılarıdır. Normalde kutsal kitap metinlerine ya da özlü sözlere dayanan "anthem," sabah ayini ve akşam duası litürjisindeki kısa duaların ardından özel bir yere tahsis edilmiş koral parçadır.

Thomas Tallis (y. 1505-1585), "İngiliz katedral müziğinin babası" sayılır. Reformasyondan önce çeşitli manastırlarda (Dover, Waltham) ve Canterbury'de orgcuydu; 1542'de VIII. Henry'nin Kraliyet Şapeli Muhafızı görevini aldı. Hem Katolik Mary Tudor'a hem de halefi I. Elizabeth'e hizmet etti. Üç Latince missa, elliye aşkın motet bestelemiştir. Bunlara *Spem in alium* (1573) adlı dikkat çekici motet de dahildir; her biri beş sestene meydana gelen sekiz koro için bestelenmiştir (muhtemelen Kraliyet Şapelinin kırk şarkıcısı için). İngilizcede yaklaşık otuz sabah duası ve akşam duası, aşağı yukarı yirmini "anthem" yarattı. Tallis'in teknikleri, özellikle İngilizce beste yapması, başka bağlamlarda zaten bahsettiğimiz, metnin yalınlığına ve anlaşılabilirliğine doğru ilerleme temayülünü devam ettiriyordu.

William Byrd'in (1543-1623) İngiliz müziğinde eriştiği itibar, İtalya'da Palestrina'nın, İspanya'da Victoria'nın, Fransa-Flemenk geleneğinde Lassus'un ulaştığı itibara benzerdir. İnançlı bir Roma Katoliği olsa da I. Elizabeth ve halefleri döneminde (1570'den itibaren) Kraliyet Şapeli Muhafızı olarak hizmet etti. Bu, Anglikan Reformasyonunun bir yönünü özellikle görünür kılıyor: Başkalarına yasak olan mezhep sınırlarını aşabilmek müzisyenlere özgüydü. I. Elizabeth, Thomas Tallis'le birlikte Byrd'e, müzik yayıncılığının tekeline yirmini bir yıllığına bahsetti; minnettar kalan iki müzisyen, kraliçeye, otuz dört *Cantiones quae ab argumento sacrae vocantur*'dan (1575) meydana gelen bir derleme takdim ettiler. Her besteci on yedişer beste yapmıştı. Daha sonra Byrd, beş, altı ya da sekiz ses için yaklaşık 140 Latince motet (bunların başlığı *Cantiones* ya da *Gradualia*'ydı) ve üç büyük missa ezgisi (sırasıyla üç, dört, beş ses için) besteledi; Byrd'in "Katolik" üretimi buydu. Anglikan sabah ve akşam duası besteleri de yaptı, ayrıca çok sayıda İngilizce "anthem" üretti. Bu şarkılarda tam koro ile solo kesitler, tam "anthem" ile şiirli "anthem" arasında gidip gelme fikrini buldu. Henry Purcell'in (1647-1695) ve Georg Friedrich Händel'in (1685-1754) ellerinde bu tarzın geleceği parlak olacaktı. Çeşit çeşit madrigal ve seküler parti (birden çok ses için yazılmış şarkı), telli çalgıların eşliğinde solo şarkılar, enstrümental ve klavye müziği için pek çok yaratıcı parça da üretti. Byrd'in müziğinin özellikleri arasında zengin armoni, melodinin eksiksiz güzelliği, metnin ana fikrini ifade etmek

için müziğin sıkı bir kalıba dökülmesi var ("sözcük-ressamlığı"). İleriki yüzyılların Anglikan müzik biçimlerini tesis etti, böylece Palestrina'da ve Victoria'da gördüğümüz, uluslararası nitelikten uzaklaşıp ulusal tarzlara geçişin evrimini İngiltere için sabitlemiş oldu.

Müdahaleler

On altıncı yüzyılın sonuna doğru dinî müziğin evrimindeki pek çok eğilim (bunlara yeri geldikçe değindik), inançlar arası alışverişi ya da müdahale konuları üzerinde bulundu. Marot/Bèze'nin ölçülü mezmurlarının, Philippe Desportes'nin Katolik yanıtını tetiklediğini gördük. Desportes'nin ölçülü mezmurları, ki Cenevrelilerin mezmurlarından daha da yalın ve "anlaşıldı," on yedinci yüzyılın ilk yarısında Cenevre melodilerinin daha eski armonileri kadar katı aranjmanlara oturtuldu. Desportes yalnız değildi; arkadaşı ve meslektaşı Jean-Antoine de Baïf, "Kalvinci karşıtı" ölçülü mezmurlar da üretti. Gerçi bu örnekte, şairin imla devrimine ilişkin güçlü görüşlerinden ötürü, Baïf'in metinleri yirminci yüzyıla dek yayımlanmadı. Baïf'in önemi başka bir husustadır: 1570'de bizzat kurduğu *Académie*'nin ana kaygısı, sözcüklerin ve müziğin birleşmesinin gücüyle ilgili kadim doktrini uygulamaya sokmaktı. Kalvinci mezmurların zemininde yer alan düşünceyle aşağı yukarı aynı çizgideydi. Fakat Baïf'in hayli edebi ve ilmi yaklaşımı, onu, Latince şiir biçimlerini (uzun ve kısa ünlü harflere dayanıyordu) Fransızca şiir biçiminde yaratma girişimine sevk etti (Fransızcada kısa ve uzun ünlü harfler yok, o yüzden Baïf, vurgulu ve vurgusuz hecelere el attı). Bu şiirler (içeriği dinî değil sekülerdi), uyaklı biçime uygun müzikle bestelendi, özellikle *Académie*'yle yakın ilişkisi olan iki müzisyen tarafından: Jacques Mauduit (Katolik) ve Claude Le Jeune (Marot/Bèze mezmurlarını armonileştiren kişi). *Vers mesurés à l'antique* adı verilen şiirlerin ritimleri, tüm seslerin aynı anda aynı heceleri telaffuz etmesini gerektiriyordu; daha eski mezmur besteleri gibi aynı akor zeminine sahipti. Dolayısıyla itikatlar arası etkiler, "Kalvinci estetiğin" Katolik mezmur bestelerine yayılmasına yol açmakla kalmadı, *Académie*'yi dinî ve seküler arasındaki kavşak noktasına da çevirdi (bu kurumun hedefleri pekâlâ ahlakiydi).

William Byrd örneğinde, müzisyenlerin (özellikle bestecilerin), on altıncı yüzyılın dinî cepheleleri arasında başkalarından daha büyük bir özgürlükle dolaşıyormuş gibi görüldüğünden zaten bahsettik. Besteciler meslek erbabıydı ve ister hükümdar ister kilise olsun, işverenlerin istediği müziği sunuyordu. Byrd, Kraliçe Elizabeth için müzik yaparken, Almanya'da önde gelen birkaç Protestan besteci (Sext Dietrich, Baltha-

sar Resinarius), toplumsal bağlamlarının Katolik litürjisi için epey süslü çoksesli müzik besteliyordu.

Sonuç

Reformasyonun, müziğin evriminde etkili olduğu ana hususlar hangileriydi? Öncelikle Luthercilerde, Kalvincilerde ve keza Anglikanlarda cemaatin katılımına yapılan yeni vurgu, uzun vadede, Reform öncesi toplumunkinden çok daha geniş bir müzik kültürüne sahip bir nüfus yarattı. Burada müzik icralarının büyük çoğunluğunu, meslek erbapları arz ediyordu: ister saray müzisyenleri ister katedral koroları olsun. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, kayda değer bir gelenek olan yerel şarkılar gelişti; örneğin İngilizce madrigal, Fransızca *chanson*, Almanca *Volkslied*. Bu evrimin kayda değer bir kısmı (gerçi bütünü değil), Reformasyonun temin ettiği müzik üretimine alışmakla ilişkilidir.

Müzik üretimi ağırlıklıla anadillerdeydi; bu yaklaşım, dönemin sonuna doğru ulusal geleneklerin birbirinden uzaklaşmasını teşvik ediyordu. İngilizce ve İtalyanca madrigallerin tarzı oldukça farklıdır; Fransızca ve Almanca şarkılar hemen göze çarpar.

Son olarak, Reformasyonda müzik düşüncesinin evrimleşmesi, hem dinî hem seküler müziğin ölçeğinin ve çeşitliliğinin belirgin genişlemesine yol açtı; Anglikan "anthem"i bariz bir örnektir, çok sesli şarkı modası ise başka bir örnektir. Fakat etkinlik sahasının bu genişlemesi, bütünüyle dinî etkenlerin sonucu olmaktan uzaktı. Elbette başka, aslında daha güçlü etkiler de mevcut. Bu etkiler, çalgılı solo şarkıların (böylece arıaların), *ballet de cour*'un gelişmesine (böylece modern operanın doğumuna) ve on yedinci yüzyılda sözsüz enstrümental müziğin çiçeklenmesine yol açtı. Bununla birlikte, Reformasyonun, müzik kültürünün hatırı sayılır genişlemesine yol açtığı, hatta halka yayılmasını sağladığı genellemesini yapmaya cüret edebiliriz. Bu durum, Reformasyonun fikirlerini ve zihniyetini genel olarak kucaklamış ülkelerin halk müzik kültüründe yine de görülebilir.

Teşekkür

Fioan Kisby'ye teşekkürlerimle.

İlave Okuma Listesi

Başlıca referans çalışma elbette şudur: Stanley Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (20 cilt; Londra, 1980). Bu kitap, Luther, Calvin, Zwingli, mezmurlar ve tüm büyük besteciler hakkın-

da makaleler içeriyor. Percy Scholes'un *Oxford Companion to Music* (10. basım; Oxford, 1970) kitabı daha kısa, hafif, ilgi çekicidir. Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (4 cilt; New York, 1996), müzik üzerine kusursuz bir makale içeriyor (yazarı Bartlett R. Butler'dır).

Bu dönemde müzik üzerine pek çok genel çalışma içinde bazıları, özellikle Reformasyon meselelerini ele alan kısımlar içeriyor. Bkz. G. Abrahams (ed.), *The New Oxford History of Music IV: The Age of Humanism, 1540-1630* (Londra, 1968); A. Leaver, "The Lutheran Reformation," I. Fenlon (ed.), *The Renaissance: From the 1470s to the End of the Sixteenth Century* (Basingstoke, 1989) içinde; L. Lockwood, "Music and Religion in the High Renaissance and the Reformation," C. Trinkhaus ve H. A. Oberman (ed.), *The Pursuit of Holiness in Late Mediaeval and Renaissance Religion* içinde. Daha geniş çaplı gelişmeler için, dönemin ayrıntılı ama çok teknik bir incelemesi: Howard M. Brown, *Music in the Renaissance* (Englewood Cliffs, 1976). Ayrıca bkz. Gustave Reese, *Music in the Renaissance* (gözden geçirilmiş basım; New York, 1959), yine İngilizcede temel çalışmadır. Müziğin rolüne dair değişken Katolik tavırları hakkında bkz. Karl Gustav Fellerer, "Church Music and the Council of Trent," *Musical Quarterly* 39 (1953), s. 576-94.

Protestan müziğine ilişkin en kapsamlı çalışma (Reformasyondan modern döneme kadar): Friedrich Blume ve Ludwig Finscher (ed.), *Protestant Church Music: A History* (New York, 1974). Luther için bkz. Carl Schalk, *Luther on Music: Paradigms of Praise* (Saint Louis, 1988); P. Nettl, *Luther and Music* (New York, 1967), ve M. A. Egge, *Liturgy, Theology and Music in the Lutheran Church* (Northfield, 1989). Charles Garside, *Zwingli and the Arts* (New Haven, 1966), Zwingli'nin hasmane tutumunu açıklıyor.

Kalvinci/Huguenot Psautier için kaynak belgelerin en zengin damarı: Pierre Pidoux, *Le Psautier huguenot* (2 cilt; Basle, 1959). Genel olarak Kıta Avrupası kaynaklı materyal için bkz. E. Weber, *Le concile de Trente et la musique: de la Réforme à la Contre-Réforme* (Paris, 1982), geniş menzilli bir araştırmadır. Hollanda konuları üzerine bilgi için: R. Leaver, *'Goostly Psalms and Spiritual Songes': English and Dutch Metrical Psalms from Coverdale to Utenhove, 1535-1566* (Oxford, 1991).

İngiltere için Peter Le Huray'ın *Music and the Reformation in England, 1549-1660* (2. basım; Londra, 1978) kitabı hâlâ standart çalışmadır. Şu eser takviye ediyor: J. Caldwell, "The Period of the Reformation," *The Oxford History of English Music: From the Beginnings to 1715* (Oxford, 1991) içinde, s. 174-266. Ayrıca bkz. Nicolas Temperley, *The Music of the*

English Parish Church (2 cilt; Cambridge, 1979); P. Phillips, *English Sacred Music, 1549-1659* (Oxford, 1992), ve H. Benham, *Latin Church Music in England, 1460-1575* (New York, 1980).

Belirli konularda daha ayrıntılı literatürün yerini belirlemek için müzikoloji araştırmalarına dair en güncel ve kapsamlı kaynakça: *Répertoire international de la littérature musicale* (New York, 1967). Pek çok ses kaydıyla birlikte başka kaynakçalar şurada listeleniyor: V. H. Duckles ve M. A. Keller, *Music Reference and Research Materials: An Annotated Bibliography* (4. basım; New York, 1994).

Mimari

Andrew Spicer

Reformasyon ihtilaflarını ele alan tarih çalışmaları muhakkak surette teolojik münazaralara ve doktrin tartışmalarına odaklanır. Bu tartışmaların, reformcular ile muhalifleri arasındaki başlıca ihtilaf unsurları olduğu görülmüştür. Fakat pek çok sıradan müminin, Reformasyonla, öncelikle litürji ve uygulama değişiklikleri aracılığıyla yüz yüze geldiğine pek şüphe yok. Bu değişikliklerin bir kısmı yıkıcıydı, örneğin hem içe-riden hem dışarıdan kilisenin dokusuna yönelik şiddetli saldırılar gibi. Bu saldırılar genelde Protestanlığın ilerlemesine eşlik ediyordu. Fakat Reformasyon daha olumlu yenilikler de getirdi. Bu yenilikler de yaygın bir ilgiyi ve merakı cezbetmiştir. 1566'da Hollanda'da ilk Kalvinci İsyan zamanında, meraklılar, Reform topluluklarının diktiği yeni binaları gidip görmeyi cazip buluyordu. Hem kilise inşasının tamamen yeni tarzını hem de vaaz edilen öğütleri merak ediyorlardı. Gent'te Marcus van Vaernewijk'ın şehir surları dışındaki mabedi ziyaret etmesinin sebebi, "burada vaaz edilen doktrinleri dinlemek değil, iç tasarımına bakmaktı." Anvers'te ise İngiliz tüccarlar, Protestan kiliselerinin inşası hakkında raporlar gönderiyordu. Protestan mimarisi ile mevcut kiliselerin çarpıcı zıtlığı hemen ilgi çekiyordu.

Reformasyon, Protestan ibadeti için yeni binaların inşasıyla sonuçlanınakla kalmadı, Protestanların bu binaları devralıp uyarladığı bazı ülkelerde mevcut kiliselerde kökten değişiklik yapılması anlamına da geldi. Trento Konsili sonrası Katolik kilisesi ile Protestan kilisesi (bu örnekte Lutherci kilise) arasındaki kökten zıtlık, on yedinci yüzyılın ilk yarısının iki polemik gravüründe gösteriliyor. "Papacı Kilisenin Gerçek İmgesi," jübentin altında kalan Yüksek Altarıyla kilise binasının nefini (sahın) gösteriyor; yan sahinler boyunca ve rahiplerin tüm aksesuarlarıyla dinsel ezgi okuduğu nef boyunca yan altarlar var (bkz. Resim 27.1). Altarların ardında üç parçalı tablolar duruyor. Bunların yukarısında adak mumları, pencerelerde de boyalı cam var. Gravür, Katolik teolojisinin ve öğretisinin çeşitli özelliklerini yansıtıyor: vaftiz ve evlilik sakramentlerinin önemi, ölümler için dinsel ezgiler ve dualar, ruhbanın kutsallığı. Fakat ibadetin



Resim 27.1 "Papacı Kilisenin Hakiki İmgesi." (Cliche, Fransa Milli Kütüphanesi)



Resim 27.2 "Apostolik Kilisenin Hakiki İmgesi" (Cliche, Fransa Milli Kütüphanesi).

başlıca odağının, Missa ayini olduğu açıktır; gerçi perde arkasında kalan Yüksek Altar, binanın odak noktasıdır ve ruhbanın kilise içindeki geçit alayı, bu hoş manzara hissini pekiştiriyor. Nefteki vaaz kürsüsünden Tanrı Kelamının vaaz edilmesi, onca etkinlik arasında kayboluyordu.

“Apostolik Kilisenin Hakiki Görüntüsü,” benzer binanın iç mekânının kökten farklı bir görüntüsünü sunuyor (bkz. Resim 27.2). Bina yalın, tasvirlerden arınmış, pencerelere de boyasız düz camlar takılı; tek süsleme, kilisenin doğu ucundaki On Emir panosudur. Yan altarlara ortadan kaldırılmış ve iki cins komünyonun icra edildiği iki altara erişim kalmış. Fakat bu binanın başlıca odağı, Tanrı Kelamı vaazıdır. Cemaat, çeşit çeşit etkinliklerle meşgul olmaz. Azınlık komüniona katılırken, çoğunluk ise kürsünün etrafında toplanmış, vaazı dinliyor. Dolayısıyla nefteki kürsü, Protestan ibadetine uyarlanan binada, altarın odak noktası vasfını devraldı.

Sadede gelirsek, gravürler, Reformasyonun ana doktrin mesajının temel mimari etkisini göz önüne seriyor. Bu mesaj, Tanrı Kelamının önceliğini vurguluyordu. Protestan kiliseleri arasında kesinlikle önemli farklar olsa da, hepsi, Hakiki Kilisenin göstergesi olarak vaazın önemini savunuyordu. Katolik kilisesinin, yozlaşma yüzünden zamanla Hakiki Kilisenin nişanelerini yitirdiğini, *sola scriptura* üzerine kurulmadığını ileri sürüyorlardı. Gravürlerin imgelemi açıkça Katolikliğe saldırı olsa da, Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki çarpıcı görsel ayrım, on yedinci yüzyılda Alçak Ülkeler’in mimarlık konulu tablolarında da görülebilir. Anvers’te Pieter Neeffs ile Hendrick van Steenwyck’in restore ettikleri katedral misali Katolik kiliselerinin içinin tasviri, Emanule de Witte’nin, Hendrick van Vliet’in, Gerrit Beckheyde’nin, Gerrit Houckgeest’in resmettikleri Birleşik Eyaletler (Felemenk Cumhuriyeti) kiliselerinin arındırılmış iç kısımlarıyla karşılaştırılabilir (bkz. Resim 27.3).

Lutherci Kilise Mimarisi

Reformasyon mesajı vaazlarının ilk yıllarında, evanjeliklerin denetimi ele geçirdiği topraklarda ilk öncelik, mevcut kilise binalarını kaçınılmaz olarak Protestan ibadetine uyarlamaktı. Bu değişiklikler çoğunlukla, Katolik kilisesinin dokusuna ve süslemelerine yönelik şiddetli saldırı vasıtasıyla yapıldı. Bizzat Wittenberg’de Luther’in meslektaşısı Andreas von Karlstadt’ın vaazları, 1521 ile Ocak 1522 arasında ikonoklazm dalgasına yol açtı. Wartburg’daki sürgününden alalecele geri dönen Luther düzeni hızla tesis etti, ardından litürji değişikliği için daha muhafazakâr bir yaklaşım benimsedi. Her ne kadar Luther, kilise mimarisi hakkında görüşlerini aslında ifade etmemiş olsa da, reformcu ibadetin yapılması-

la ilgili 1525'teki yorumlarından bazı içgörüler elde edilebilir. İbadetin amacı, Tanrı'yı yüceltmekti, aynı zamanda İsa'nın öğretisinin vaaz edilmesi vasıtasıyla cahilleri eğitmeyi de amaçlıyordu. Cemaatin ibadetteki payı muazzam artmıştı. Dersleri okurken papazın yüzünü cemaate dönmesi, onların rolünün önemini yansıtıyor. Papazın, dua okurken yüzünü altara dönme zorunluluğuna gelince, Luther, altarın yerini değiştirmeyi düşündü. Böylece rahip, yüzünü cemaate dönebilirdi, tıpkı Mesih'in, Son Akşam Yemeğinde yaptığı gibi. Fakat Luther, kilisenin iç mekân düzeni hakkında hiçbir açık rehber ilke belirlemedi.

Reformasyonun yeni teolojiyle ve papazlıkla ilgili önceliklerini kilise tasarımıyla köklü yenilik vasıtasıyla ifade etmeye kalkışan ilk bina, Torgau'da yeni Hartenfels Elektör Prens Schlosskapelle'siydi. İnşasıyla hem Luther'in hem Lucas Cranach'ın yakından ilgilendiği yeni yapının açılış merasimi, Luther'in 5 Ağustos 1544 tarihli vaazıyla yapıldı. Bu vaazda Luther şunu vurguladı: "Bu yeni evin amacı, sevgili Tanrı'mızın bizle Kutsal Kelamı aracılığıyla konuşması ve ona duayla, şükranla karşılık vermemizin dışında hiçbir şey olmamalı." Nickel Gromann, bu şapele, Saksonya Elektör Prensi Friedrich için tasarladı (Luther'in yakından alakalı olduğu, on beşinci yüzyılın ikinci yarısının Wittenberg Schlosskapelle'sini temel aldı). 1540 ile 1544 arasında inşa edildi. İki katlı taş galerilerin kuşattığı, dört açıklığa sahip basit bir dikdörtgendir. Şapele avludan girişte odak noktası, yükseltilmiş kürsüdür. Uzun kuzeydoğu duvarına yüzü dönük şekilde ortaya kondurulmuştur (bkz. Resim 27.4). Vaaz kürsüsünü bezeyen çok renkli oyma rölyefler, Tapınak İçinde Çocuk İsa'yı, Mesih ve Zinada Yakalanan Kadını, Mesih'in Tefecileri Mabetten Kovuşunu resmediyor. Doğu ucundaki altar buna kıyasla çok daha basittir. Taş altarı, dört karyatit (kadın şekilli taş sütun) destekliyor. Bu düzende minberin hâkim konumu, vaazın ve Tanrı Kelamının önemini vurguluyordu.

Torgau, on yedinci yüzyılda Lutherci Prenslerin inşa ettiği bir dizi şapele örnek oldu. Bunlar arasında Saksonyalı Moritz için inşa edilen Dresden (1548-1555), Mecklenburg Dükü I. Johann Albrecht için inşa edilen Schwerin (1560'ların ilk yarısı), Stuttgart'ta inşa edilen Altes Schloss (1560-1562), Hessen Prensi Bilge Wilhelm için inşa edilen Rotenburg (1570-1581) var; ayrıca 1601-1607 arasında Elektör Palatin IV. Friedrich için inşa edilmiş Heidelberg Schloss'un genişletilmiş versiyonu olan Friedrichsbau'yu da sayabiliriz. En önemli örneklerin ikisi Augustusburg'da ve Schmalkalden'de inşa edildi. 1569 ile 1572 arasında yeni sarayının parçası olarak Saksonya Elektör Prensi August için inşa edilmiş birincisi, Torgau'nun Gotik tarzını, İtalyan süsleme tarzı lehine terk ediyordu. Schmalkalden'deki şapel, 1585 ile 1590 arasında Hessen prensi Bilge Wilhelm için inşa edildi. Burada



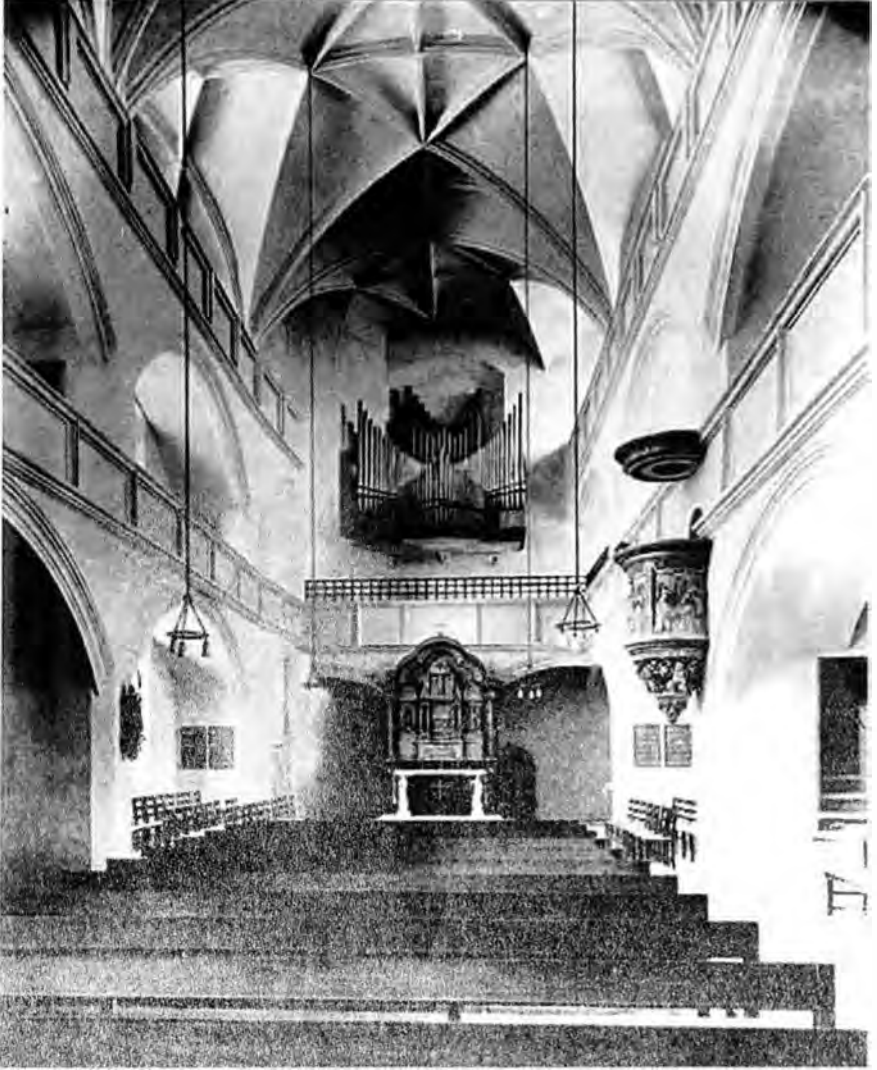
Resim 27.3 Emanuel de Witte, "Delft'te Oude Kilisesinin İç Mekânı," 1651. (Londra, Wallace Koleksiyonu)

önemli bir değişiklik görünüyor, çünkü minber doğrudan arkaya yerleştirilmiştir ve şapelin doğu ucundaki altara tepeden bakar, üstelik minberin yukarısına org konmuş. Schmalkalden'deki altar eşsizdi, çünkü altara bir de vaftiz kurnası dahil edilmişti. Böylece bina, Lutherci ibadetin elzem unsurları arasında bağ kuruyordu: Tanrı Kelamını vazetmek, sakramentler ve ilahi söylemek. Altarın ve vaaz kürsüsünün bitişmesi, Lutherci kiliselerde ortak özelliğe dönüştü. Bunun zirve noktası, on sekizinci yüzyılın teatral kiliseleriydi, örneğin Dresden'deki Frauenkirche.

Nadir Schloskapelle örnekleri dışında yeni kiliseler çoğunlukla yeni cemaatlara hizmet etmesi için inşa ediliyordu. En erken Lutherci kiliseler, gümüş madenciliği yapılan şehirlerde bina edildi: ilki 1534 ile 1540 arasında Bohemya'da Joachimstal'de yapıldı; 1558 ile 1564 arasında Marienberg'de Marienkirche inşa edildi. Fakat mimari açıdan bu kiliselerin önemi sınırlıydı. Protestan mimarisinin gelişimini pek fazla etkilemiş gibi durmuyorlar. 1582 ile 1591 arasında Kärnten'de Klagenfurt'ta inşa edilen kilise, Torgau modeline uymuş gibi görünüyor, ama 1604'te Cizvitlerin eline geçtikten sonra bina epey değişti. Mimar Heinrich Schickhardt'ın Württemberg Dükü Friedrich için düzenlediği örnek Freudenstadt kasabasının parçası olarak olağandışı bir kilise tasarlandı. Kilise, 1601 ile 1609 arasında inşa edildi. Merkezdeki karenin köşesinde iki eksen "L-şekilli" bir plan oluşturuyor. Kilise, her eksenin ucunda galerilere sahip ve altarın, vaftiz kurnasının, vaaz kürsüsünün dış açıda dizilimi, ibadet sırasında cemaatin görüşünün engellenmemesini sağlıyordu.

On yedinci yüzyılın ilk yarısında daha geleneksel ve etkili üç kilise daha inşa edildi. Bunlar, Wolfenbüttel'de Marienkirche (1608'de başladı), Bückeburg'da Stadtkirche (1610-1615), Neuberg-an-der-Donau'da Hofkirche'dir (1607-1618). Son kilise, Protestan binası olarak başladı, ama 1614'te Cizvitlerin eline geçince Katolik kilisesine dönüştü. Bu kiliseler, nefiyle, yüksek tavanlı yan sahninleriyle, doğu ucunda çok yüzlü apsisleriyle (yarım daire şekilli çıkıntı) hol-kiliseleridir (sahninleri eşit yükseklikte kilise); Wolfenbüttel ile Neuberg'in de kürsüleri ile koro yeri vardı. Hol-kilise tasarımı, daha eski Fransisken mimarisini anımsatıyor. Vaaza son derece uygundur, çünkü görüşü engellemeyen ışıkl ve havadar bir bina yaratır. Bu boylamasına tasarım 1618 civarında Nidda'da inşa edilmiş Stadtkirche zum Heiligen Geist'in inşasında benimsenmedi. Burada kilisenin zemin planı dikdörtgendir. Orta kısmın yan kenarları boyunca, ayrıca kilisenin batı ucuna bakan galeriler bulunuyor. Bu tasarım, Wolfenbüttel ile Bückeburg'un tasarımlarıyla keskin zıtlık sergiler, ama altarı ve Kelamın vaazını, hem görünür hem işitilir kılma girişimi yolunda başka bir çözüm getirir.

Lutherci kiliselerin süslemeleri, reformcuların, dini imgeler karşısındaki tutumundan etkilendi. Luther Wittenberg'de Karlstadt'ın ikonoklazmina karşı çıkmıştı. Luther'in nazarında tasvirler, önemli bir eğitim rolü icra edebilirdi; Tanrı Kelamının işareti ya da andacı işlevi görüyorlardı. İman ya da ibadet nesneleri değillerdi, ama vaazı görsel örneklerle anlatıp pekiştirmeye yarıyorlardı. Dolayısıyla Mesih, İncil Yazarları ve Havarile-



Resim 27.4 Schlosskapelle'nin iç mekânı. Hartenfels, Torgau. Yukarı kaldırılmış ve çok süslü kürsü (sağda), nefin yarı yolunda. (Bildarchiv Foto Marburg)

rin imgeleri elde tutulurken, Lutherci kiliselerde ne azizlerin ne de Bakire Meryem'in tasvirlerine yer vardı. Aslında Reformasyon sonrasında kuzey Almanya'da yeni altar panolarının üretiminde artış görüldü, özellikle Cranach'ın eseri olan panolarda. Fakat bu altar panoları Mesih merkezli konuları ve Protestanlıkla ilgili konularını işliyordu: başlıca üç sahneyi, Son Akşam Yemeğini, Çarmıha Gerilmeyi ve Dirilişi tasvir ediyordu. Altar panolarının dışında mezar kitabeleri ve anma anıtları da Lutherci kiliselerde gelişmiş sanatsal ifade biçimleriydi (bkz. Resim 25.8). Bunlar da izleyen kişiyi eğitmeyi hedefliyor, ayrıca bağışçının imanını tescilliyordu.

1560'lardan itibaren kuzey Almanya'da birçok kilisede vaaz kürsülerinin yerini, Tanrı Kelamının yeni önceliğinin altını çizmeye hizmet eden daha büyük, görkemli yapılar aldı. Sırf 1595 ile 1615 arasında bu tür kürsülerden 200 kadar üretildi. Bunların ilklerinden birini, oymalı yedi panosuyla birlikte Schleswig'de katedral yönetimi ısmarladı. Bu tür oyma işlerinin ortak konuları, Yasa ve İncil, Çarmıh ve Diriliş, İncil Yazarları ve Peygamberlerdi.

İsviçreli Reformcular

Reform, kiliselerde bu tarz bir imgeleme ve süslere hoş gözle bakmıyordu. Zwingli'nin nazarında tasvirler, İlk Emri ihlal ediyor, Tanrı'nın şanını eksiltiyordu. Mesih ya da çarmıha gerilme imgeleri bile ilahiliği temsil etmesi mümkün olmadığı için kabul edilemez sayılıyordu. Zwinglici Reformasyonda imgeler bilhassa ihtilaflı bir meseleydi. Haziran 1524 sonunda şehir kiliseleri tasvirlerden arındırıldı. Heykeller, kaideleriyle birlikte çıkarıldı, freskler yontularak tahrip edildi, komünyon kapları eritildi. İmgeler kiliselerden boşaltıldı ve badana yapıldı. Lutherci ve Zwinglici kiliselerin arasında ilave bir zıtlık ise İsviçreli reformcunun, enstrümantal müziği reddetmesiydi. Luther, cemaatin şarkı söylemesini teşvik ediyordu ve org, kilise ibadetlerinde belirgin rol üstleniyordu, ama Zürih'te orglar 1527'de imha edildi.

Reformasyon, Jean Calvin'in gelişinden önce Cenevre'de kiliseleri tasvirlerden zaten arındırmıştı. Fakat Zwingli gibi Calvin de tasvirleri, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını temsil etmelerinin mümkün olmaması ve bunu yapmaya kalkışmanın, Tanrı'yı küçük düşürmek anlamına gelmesi sebebiyle reddediyordu. Dahası Calvin, Tanrı'nın kendini sadece Kelamıyla ifşa ettiği düşüncesini anlatmada tasvirlerin eğitici rol üstlenebileceğini ileri süren Lutherci savı kabul etmiyordu. Dolayısıyla Kalvinciliğin, tasvirleri ve kilise süslemelerini reddetmesi, Kalvincilerin kendi ibadetleri için mevcut dini binaları devralma girişiminde bulunurken gerçekleş-



Resim 27.5 Ratzeburg Katedralinde vaaz kürsüsü, rahip Georg Usler'in çağdaş bir portresiyle birlikte. (Bildarchiv Foto Marburg)

tirilen ikonoklazm saldırılarından yansıyordu, örneğin 1562'de Fransa'da ve 1566'da Hollanda'daki gibi. Fakat Cenevreliler, Zürich'teki yoldaşları kadar ateşli değildi; Cenevre'de duvar resimleri 1543'e dek badanayla temizlenmedi ve 1556'da yıldırım çarpana dek katedral kulesindeki haça dokunulmadı.

Reform Cenevresinde, İskoçya'da, nihayetinde Birleşik Eyaletler'de mevcut kilise yapılarını devraldı, bunları kendi ibadetine uyarladı, tıpkı Lutherçilerin onlarca yıl önce yaptığı gibi. Hem Lutherçiler hem Reform, vaazın ve Tanrı Kelamının önemini vurgularken, komünyon konusunda farklı teolojik görüşler, kilise binalarını kullanımlarında yansır. Reform kiliselerinde Rabbin Sofrası ayininin daha seyrek icra edilmesi, kilisenin başlıca ve yegâne odak noktasının vaaz kürsüsü olması anlamına geliyordu; Lutherci kiliselerde altara hiç yer yoktu. Her ne kadar kimi İskoç kiliselerinde (örneğin Crail, Culross, Perth) Rabbin Sofrası ayini için en başta altar yanındaki bölmeler kullanılsa da, bu bölme ya da koro yeri esasen fazlalık haline geldi. Kimi daha büyük binalarda (örneğin Aberdeen ve Brechin Katedralleri), koro yerinin üstü çatıyla kapatılmayıp terk edilirken, nef, cemaat kilisesi olarak hizmet etti. Başka kiliselerde bu bölme, zaman zaman ibadetleri izlemek için yukarı inşa edilmiş bir çatıkatiyle birlikte, neften duvarla ayrılmıştı ve çoğunlukla yerel eşraf için lahit görevi görüyordu. Benzer bir vurgu değişikliği Hollanda'da görülebilir. Örneğin, Rabbin Sofrası ayini Haarlem'de Bavokerk kilisesinin koro yerinde yapılsa da, yeni odak noktası, etrafında oturma sıralarıyla birlikte nefteki vaaz kürsüsüydü. Delft'te Nieuwe Kerk'te koroya ayrılan yer tamamen terk edildi ve Oranje Prensi Willem'in mozolesine dönüştürüldü.

Daha küçük İskoç kiliselerinde nefteki vaaz kürsüsünün yeri (çoğunlukla güney duvarı boyunca orta noktada), Reformasyonun başlıca değişikliydi. Kimi örneklerde galeriler, daha fazla oturacak yer sağlamak amacıyla doğu ve batı kanatlarında inşa ediliyordu ve ileride yüzü vaaz kürsüsüne dönük düşey geçidin inşa edilmesi, zemin planını dönüştürüp T şekilli hale getirdi. Böylece ya ilave koltuk yeri ya da "eşraf için çatıkati" temin etti. Daha büyük kiliselerde daha çarpıcı değişiklikler meydana geldi. 1581'de Edinburgh'da St Giles Kilisesi içinde dikilen taş duvarların amacı, binayı, üç ayrı kiliseye bölmektir. Galerilerin inşa edilmesi, kilisede yeterli koltuk olmasını sağladı, ama kiliseden ziyade tiyatro izlenimi doğuruyordu. Her ne kadar bina, katedral olunca 1633'te restore edilse de, 1639'da tekrar bölündü ve nihayet 1882'de restore edilene dek birkaç kez birleştirilip bölündü. Bu, yegâne örnek değildi: Aberdeen'de St Nicholas kilisesi de Reformasyonda birkaç kiliseye bölünen bir binaydı.

Yeni Reform kiliselerinin mimari hedeflerinin iç yüzünü en berrak şekilde kavramının yolu belki de, Kalvincilerin, mevcut dinî yapıları devralmadıklarında inşa ettiği binalara bakmaktır. Bu özellikle Fransa'da geçerliydi, ama 1566'nın ikonoklazm furyasının ertesinde Hollanda için de geçerli olmuştur. Maalesef bu binalar, Kalvinciler iktidardan düştüğünde Katoliklerin öç eylemlerinin hedef tahtasına oturdu: O dönemin ancak bir avuç bina örneği günümüze ulaştı. Bu tür bir kiliseye dair günümüze ulaşmış en eski imge, Jean Perrissin'in Lyon'daki Le Paradis tapınağını resmettiği tablosudur. On altıncı yüzyıl Huguenot tapınaklarının iç mekânına ilişkin paha biçilemez ve son derece ender kayıtlardan biridir. Le Paradis 1564'te inşa edildi, fakat 1567'de isyancılar tarafından yıkıldı. Oval şekilli zemin planıyla yalın bir binaydı; kum saati eksik olmayan vaaz kürsüsü, yüzü girişe dönük halde merkezî konumdadır. Binanın etrafında birinci katta galeriler vardır ve kürsünün önünde ayrı ayrı sıralar bulunur, ayrıca ilmiyal masası ve kürsünün yanında kilise kurulu için daha büyük bir oturma sırası durmaktadır. İç dekorasyonu yalındır. Yalnızca kürsünün üzerindeki panolarda İsa'nın Yasa özetiyle birlikte (Mat-ta 22:37) kutsal kitap metinleri ve *fleurs de lys* simgesiyle ve armalarla süslü vitraylar bulunur.

Bu mabedin iç mekânı ile 1566'da Reform cemaatlerinin kısa süreliğine dinî özgürlük kazandığı Gent'te Kalvinci topluluğun inşa ettiği mabet arasında bariz benzerlikler var. Meraklı bir Katolik gözlemci, Kalvinci binayı gezip ayrıntılı betimlemiş:

Tapınak sekiz köşeli ve çevresini bir galeri dolanıyor, dolayısıyla zemini, üstünden daha geniş. Ekseriyetle ahşaptan inşa edilmiş, tıpkı Moskova'daki kiliseler gibi. Ancak direkler arası alanlar, tuğlalarla örülmüş. Alt kat da üst kat da pek çok pencereyle aydınlatılmış. Camlar düz; Tanrı'nın On Emrinden ve Kutsal Metnin başka pasajlarından yazıtlarla süslü alt kattaki camlar hariç. Tapınak, hem dışarıdan hem içeriden bakınca feneri ya da binicilik okulunu andırıyor, ama çok daha büyüktür... binanın boyu 45, eni 40 metre... içeride en az altı metre eninde bir bölme var. Erkekler burada ayakta dikilebilir ya da oturabilir. Tüm kadınlar orta kısımda oturur. Bu kısım perdelerle ya da korkuluklarla ayrılmış. Buraya dayalı sıralara erkekler oturur ve bahsedilen bölme içinde bunları, yaslanacak kenarlık gibi kullanırlar. Tapınağın içi, çatı kalaslarıyla desteklenmiş. Bu kalaslar, usta zanaatkarların işidir. Kısa süre önce köknar ağacından eski bir tarzla yapılmış olan kürsü, uzak uçta duruyor. Kürsünün önünde ortada geniş bir açıklık bulunuyor. Yukarıda bahsettik. Burada kadınlar, kızlar oturur... Kürsünün iki yanında ve arka tarafında çok sayıda sabit sıra duruyor... Çocuklar ve gençler bu sıralarda oturarak kendi inanç ya da ilmhallerini öğrenir... Tapi-

nağın çok ince saz damı varken, daha aşağıdaki alanı (galeri ya da kat dediğimiz yer) saran çatı, Magdeburg'dan gelen payandalarla desteklenmiş. Mafsalları ve birleşme yerleri, keten kumaşla ve ziftle kaplıdır ki yağmurun içeri sızmasını engellesin.¹¹

Lyon'da ve Gent'te inşa edilen tapınaklar, yapımlarının kısa süre ardından ortadan kaldırılmış olsa da, canlı betimlemeler, erken dönem Kalvinci kilise mimarisine dair net bir içgörü sunuyor. Bu erken dönem binaların tasarımı ve yapısı, 1598 Nantes Fermanı'nın ardından inşa edilmiş tapınakların yaslandığı mimarlık ilkelerini oluşturdu. Bunun en önde gelen örnekleri şunlardır: Büyük Tapınak, La Rochelle (1603'te açıldı), Dieppe (1600), Quevilly, Rouen civarında (1601), Caen (1612), Montauban (1615). Bu tasarımı, 1601 ile 1608 arasında Hanau'da inşa edilmiş tapınaklarda güney Hollanda'dan gelmiş sürgünler kullanmıştır. Orada, daha küçük Valon topluluğu için sekiz köşeli yapı inşa ettiler. Daha geniş Flaman topluluğunun on iki yüzlü binalarına ilişikti. Vaaz kürsüleri, bitişik duvarlara yerleştirilmişti ve her tapınakta galeriler vardı. Her ne kadar İkinci Dünya Savaşı'nın ardında yalnızca daha küçük sekiz köşeli kilise ayakta kalmış olsa da, Kalvinci mimarının bu biçiminin elde kalan nadir örneklerinden biridir.

Bu kiliseler, merkezi bir plan etrafında tasarlanmıştı. Kalvinci ibadette Tanrı Kelamını vaaz etmenin önemini yansıtıyordu. Tasarım, vaazın işitilmesini sağlıyordu ve oturma yerinin arzı, uzun vaazlarda dinleyicinin ilgisini kaybetmemesini hedefliyordu. Dolayısıyla binalar, Katolik kiliselerle tam zıtlık içindeydi ve art arda fermanlarda Huguenot'lara getirilen kısıtlamalar bu zıtlığı iyice keskinleştiriyordu.

Çok yüzlü yapı, Huguenot'ların benimsediği yegane tasarım değildi. Paris'in dış mahallelerinde Charenton'da önde gelen mimar Jacques II du Cerceau 1607'de bir tapınak inşa etti. Maalesef 1621'de Parisli bir grup bu binayı yerle bir etti. Du Cerceau'nun yeğeni, kraliyet mimarı Salomon de Brosse, binanın yerine başka bir tane inşa etti. Tapınak, öncekine benziyordu, ama çok daha büyük ve yenilikçi bir binaydı. Tasarımı, Vitruvius'un Fano'daki bazilikasına dair kendi betimlemesini temel alıyordu. Dört merdiveni vardı. Merdivenler, binanın etrafını saran çift galeriye erişim sağlıyordu. Galerileri yüksek pencereler kesiyor, iç mekân bu şekilde aydınlanıyordu. Vaaz kürsüsü de ayrı koltuklu sıraların önünde tam ortada konumlanmıştı. Chrenton tapınağının etkili bir tasarım olduğu görülmüştür, hem de sırf Protestan kiliseler için değil sinagog inşası için de.

¹¹ A. Duke, G. Lewis ve A. Pettegree (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1610: A Collection of Documents* (Manchester, 1992), s. 153-5.

Charenton'daki tapınak, Nantes Fermanı'nın Feshiyle birlikte 1685'te yıkıldı. On yedinci yüzyılın ortasından itibaren fermanın daha şiddetle icra edilmesiyle birlikte Huguenot'ların üzerindeki kısıtlamalar şiddetlenirken, öbür tapınaklar tedricen bastırıldı; 1596'da ya da 1597'de var olduğunu ispat edemeyen kiliseler yok edildi. Bunun sonucunda, binaların çoğunluğu sadece çağın tariflerinden ya da görsellerinden biliniyor, gerçi 1989'da Orleans civarında Château de Chamerolles'de Kalvinci bir kilisenin kalıntıları keşfedilmiştir. Tamamen Fransız işi olmasa da yine günümüze ulaşmış bir bina, Montbéliar'daki dikdörtgen binadır. Günümüzde Fransa topraklarındadır. Montbéliard'ı Heinrich Schickhardt 1601-1607 arasında Württemberg Dükü Friedrich için inşa etmişti.

Çok yüzlü zemin planı başka yerlerde de rağbet gördü, gerçi İskoçya'da ve Birleşik Eyaletler'de mevcut dinî binaları devralmak başlarda mümkündü. Hollanda'da ilk Kalvinci tapınaklardan biri, 1597 ile 1607 arasında Moritz Nassau için Coenraat van Norenburgh tarafından Willemstadt'ta inşa edildi (Dordrecht civarında yeni bir kasaba). 1612'de IJzendijke'de inşa edilmiş kilise de muhtemelen sekiz köşeli zemin planına sahipti. Kilisenin çapı 17,5 metreydi ve vaaz kürsüsü tam ortasıdaydı, gerçi bina, galeriden yoksundu. Dolayısıyla Willemstadt, eski Reform tapınaklarını yansıtır, ama Hollanda'nın başka yerlerinde de kullanılan bir tasarımdı, Felemenk klasikliğinin mimarlarına cazip geliyordu. Leiden'de Marekerk 1639 ile 1649 arasında Arent van 's-Gravesande tarafından Jacob van Campen'in tavsiyesiyle inşa edildi. Kilisenin sekiz köşeli zemini geniştir, gövdesi pencerelerle parçalanmıştır (iç mekânın aydınlık olmasını sağlar). Yarım daire şekilli kubbesinin üzerine çatısız çan kulesi binmiştir. Kilisenin tamamı, kesinlikle klasik dönem ilkelerine uyularak inşa edilmiştir. Bu kilise tipinin başka örnekleri, Bartholomeus Fransz Drijfhout ve Pieter Post'un eseri Middelburg'daki Oostkerk (1647-1667'de inşa edildi); van 's-Gravensande'nin eseri Leidenschendam (1647-1653); Adriaan Dortsman'ın eseri, Amsterdam'daki Lutherci Kilise'ydi (1668-1671).

Hollanda'da yeni kiliselerin inşasında benimsenmiş başka tasarımlar da mevcuttu. Amsterdam'da dört yeni Reform kilisesinin üçünü mimar Hendrik de Keyser inşa etti: Zuiderkerk (1603-1611), Westerkerk (1621-1631), Noorderkerk (1620-1622). Bu binalar, mimarlık tarzında ilginç bir geçiş sağlıyordu. Zuiderkerk, nefiyle ve daha dar iki yan sahınıyla Gotik hol-kiliselerine benzer. Fakat kilisenin başlıca doğrultusu, boyuna değil enineydi, çünkü vaaz kürsüsü, nefin batı kanadında yüzü orta sütuna dönük şekilde yerleştirilmişti. Westerkerk, çok daha geniş bir yapıydı, aslında zamanında Avrupa'nın en büyük Protestan kilisesiydi. Net dikdörtgen zemin planıyla ve binanın ana alanıyla bü-



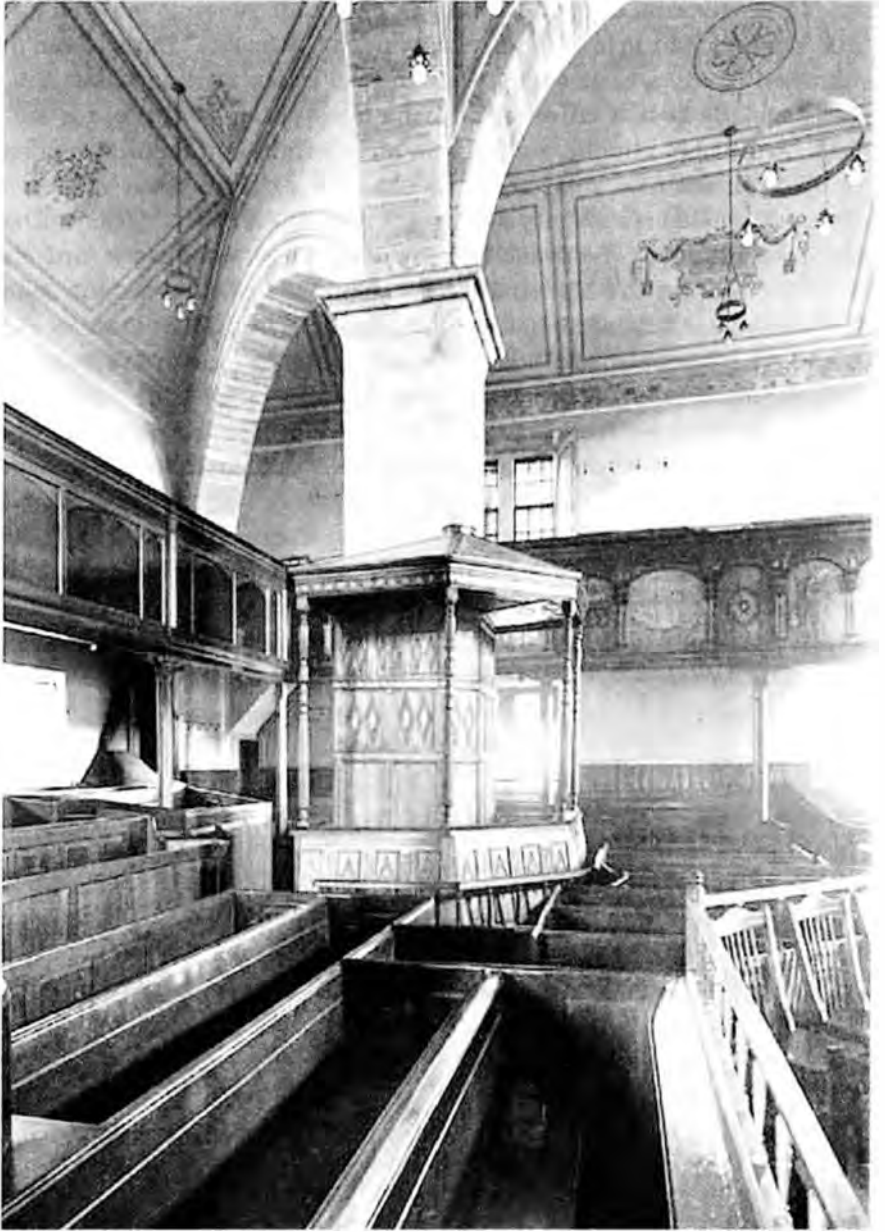
Resim 27.6 Charenton Tapınağının İç Mekânı, Paris, 1648. (Kopenhag, Kraliyet Kütüphanesi)

tünleşmiş yan sahnlarıyla bu kilise, Zuiderkerk'in ardından daha eksiksiz bir gelişmeydi. Her ne kadar vaaz kürsüsü yine nefin ortasına kondurulmuş olsa da, çok daha merkezileşmiş bir kiliseydi. Noorderkerk tasarımı, klasik ilkeleri çok daha net temel almıştır. Zemin planı Yunan haçıdır. Vaaz kürsüsü, haçın iki kolunun kesiştiği noktadadır, rahibin azami işitilmesini ve görülmesini sağlar. Yunan haçı planının çeşitlemeleri, Renswoude'de, Hooge Zwaluwe'de (1639-1641) ve Daniel Staelpaert'in inşa ettiği 's-Gravenland kilisesinde (1657-1658) boy gösterdi. Jacob van Campen, Haarlem'de Nieuwe Kerk'te (1645-1649) Yunan haçı planına uyan bir kilise tasarladı, ama bu planı, kare içine işlemiştir. Vaaz kürsüsü, en güneydeki kolun açıklığının ortasında konumlanmıştır. Tüm bu kilise tasarımları, klasik ilkelere uygun mimari modasına göre merkeze yerleştirilmiş vaaz kürsüsü etrafında Reform ibadetinin taleplerini birleştirmeye hizmet ediyordu. Fakat bu talepler her zaman karşılanmıyordu. Lahey'de Nieuwe Kerk (1645-1649), Pieter Noorwits ve Bartholomeus van Bassen tarafından inşa edildi. Bassen, fantastik kilise iç mekânları resmeden tablolarıyla da tanınır. Kilise, iki merkezî alanı birleştiren boylamasına bir eksene sahipti; vaaz kürsüsü, bu iki alanı birleştiren orta duvara yerleşmişti. Barok tasarımı, mimarlık mo-

dasına uysa da, ibadet yeri olarak o denli başarılı değildi, çünkü kimi vakalarda cemaat sırtını kürsüye dönüyordu.

Birleşik Eyaletler'de klasik mimarinin aşırılığı ve zenginliği, yeni yeni önem kazanan devletin artan refahını yansıtıyordu. İskoçya'da yeni binalara gereksinim artarken, bunlar genelde Hollanda'nın zenginliğini yansıtmıyordu. En eski kiliseler, Reform ibadetinin taleplerine göre uyarlanmış, çatı altındaki üç köşeli yan duvarıyla dikdörtgen binalardı. Bu tür binalar on yedinci yüzyılda da inşa ediliyordu. Bu tip kiliselerin tipik örnekleri, 1580'lerde Dunnottar Kalesi'nde, Greencok'da (1591), Durness'te (1619), Nigg'de (1626) inşa edildi. Edinburgh'da 1602-1620 arasında inşa edilmiş Greyfriars kilisesi, yan sahinleriyle güney kanadındaki ara katın aralama duvarına karşı yerleştirilmiş nef ve kürsüyle eski moda yaklaşımı yansıtıyordu. Greyfriars, Gotik tarzı devam ettirse de, Dirleton'da başta dikdörtgen olan kilise (1612), kısıtlı klasik tarzıyla çok daha incelikliydi. Bu dikdörtgen tasarımın bir çeşitlemesi, T şekilli kiliseydi. Reformasyonda mevcut kiliselerin uyarlanmasında bu yaygın bir çözümdü. Fife, Kemback'taki kilise 1582 tarihliydi ve güney kanadında asimetrik bir yan sahin açıklığı bulunuyordu. Prestonpans'taki kilise 1595'in ardından rahip John Davidson tarafından inşa edildi. Dikdörtgen zemin planına sahipti. Batı ucundaki kule ve güneye uzanan Hamilton tarzı yan sahin, T şeklini meydana getiriyordu. Bu tarzın ilave örnekleri arasında Weem (1600), Anstruther Easter, Fife (1634-1644) var; Ayrshire'da Auld Kirk (1654-44), Yeni Cumnock (1657), Sorn (1658). On yedinci yüzyılda Rum haçı zemin planı da Nairn'de Cawdor'da (1619), Galloway Portpatrick'de (1622-1629), Ayrshire Fenwick'te (1643) kullanıldı. Bu örneklerin her birinde Yunan haçının kollarından birinin, eşraf tribünü olarak işlev gördüğü görülüyor, böylece kilisenin içi fiilen T-planına sahiptir. Tüm bu kiliseler, vaaz kürsüsüne ortada yer ayırarak vaizin görünürlüğünü ve işitilirliğini güçlendirmeye hizmet ediyordu, ama eşraf için yan sahinlerin ve defin mahzenlerinin yapılması, yerel toprak sahiplerinin egemenliğini vurguluyor.

On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle kayda değer birkaç İskoç kilisesine rastlıyoruz. 1590'lar sırasında Burntisland'ın kentlileri, limana tepeden bakan, merkezî plana sahip yeni bir kilise inşa ettiler (bkz. Resim 27.7). Kilisenin sıra dışı tasarımı, tarihçilerin, Kıta Avrupasındaki emsallerini arama girişimiyle sonuçlandı, gerçi bunlar her zaman ikna edici ya da tatbik edilebilir değildi. Kare şekilli zemin planı, vaazın önceliğini de vurgulamaya hizmet ediyordu. On yedinci yüzyılın ilk yarısında zanaat loncaları tarafından galeriler inşa edildi; vaaz kürsüsüne yüzü dönük Pew Kalesi, 1606 tarihinden kalmadır. Tasarımın radikal yeniliği, 1633'te kiliseyi görmüş olan Başpiskopos Laud'un yorum-



Resim 27.7 Bruntisland kilisesinin iç mekânı, dört tarafı kapalı oturma sıralarıyla birlikte, arkada on yedinci yüzyıldan kalma galeri. (Edinburgh, İskoçya'nın Antik ve Tarihsel Anıtları Kraliyet Komisyonu)

larında yansıyordu. Binayı, “ilk bakışta büyük bir güvercin evi” sanmış; “eski kiliseler gibi inşa edildiği şüphesinden çok uzaktı.” Burntisland’ın yalın özellikleri, aynı zamanda yeniden inşa edilen Stirling Kalesi Kraliyet Şapeliyle keskin zıtlık sergiliyordu (bkz. Resim 27.8). Bu, tek katlı dikdörtgen bir binadır, ama, klasik biçimlerinin kullanımı açısından yenilikçiydi; özellikle zafer takı biçimini alan girişiyle. Fakat etkileyici olması amacıyla inşa edilmiş bir binaydı. 1594’te Prens Henry’nin vaftizi için imar edilmiştir. Felemenk klasisizminin etkisi, özellikle Henrik de Keyser’in Architectura Moderna’sının etkisi, 1637 ile 1647 arasında John Mylne Jun tarafından Edinburgh’da inşa edilmiş Tron Kilisesinin tasarımından yansıyordu. T şekilli kilisede, çıkıntı yapan güney yan sahınının karşısındaki uzun duvarın ortasına vaaz kürsüsü yerleştirilmişti. Her ne kadar bu düzenleme, Reform ibadetinin taleplerine İskoçların verdiği yanıtın tipik örneği olsa da, bunun şık süslemeleri, dönemin yaygın mimarlık modasını yansıtıyordu.

Dolayısıyla Reformasyonun teolojik değişiklikleri, mevcut kiliselerde yapılan tadilatlarda, yeni binaların düzeninde ve tasarımında açıkça ifade edilmiştir. Altar, org ve kilise süslemeleri karşısındaki tutumlarda açık farklar olsa da, vaaz kürsüsünün ve Tanrı Kelamını vaaz etmenin öne-



Resim 27.8 Stirling Kalesi, Kraliyet Şapelinin Dış Cephesi. (Edinburgh, Historic Scotland)

mini tüm Reformcular kabul ediyordu. Dolayısıyla vaazın talepleri, yeni kiliselerin tasarımında başlıca kaygı haline geldi, gerçi bunu, mimarlık modasının talepleriyle birleştirmek mümkündü.

İlave Okuma Listesi

Protestan kilisesi mimarisine dair yegâne yakın tarihli etüt: B. Reymond, *L'architecture religieuse des protestants* (Genevre, 1996), ayrıca Jeffrey Chipps Smith'in *Oxford Encyclopedia of the Reformation*'da (New York, 1996) bir makalesi. Genel olarak çalışmalar, tek tek devletlere ve daha uzun bir döneme odaklanıyor. Lutherci mimari, genel bağlamında şu eserde inceleniyor: H.-R. Hitchcock, *German Renaissance Architecture* (Princeton, 1981), ve kiliselerin içi, vaaz kürsüleri, lahitler şu kitapta ele alınıyor: J. Chipps Smith, *German Sculpture of the Later Renaissance, c.1520-1580* (Princeton, 1994). Faydalı bir deneme: D. Grossmann, "L'église à tribunes et les tribunes des églises en Allemagne au XVIe siècle," J. Guillaume (ed.), *L'Eglise dans l'Architecture de la Renaissance* (Paris, 1995) içinde, s. 257-66. İskoçya için başlıca metin hâlâ şudur: G. Hay, *The Architecture of Scottish Post-Reformation Churches, 1560-1843* (Oxford, 1957); şu kitapta daha yakın tarihli araştırmalar var: D. Howard, *Scottish Architecture from the Reformation to the Restoration, 1560-1660* (Edinburgh, 1995). Hollanda hakkında bu konuda en bütünlüklü inceleme: C.A. van Swigchem, T. Brouwer ve W. van Os, *Een huis voor het Woord. Het Protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900* (Lahey, 1984); İngilizcede bu konuyu Hollanda mimarisinin genel bağlamında ele alan bir çalışma: W. Kuyper, *Dutch Classicist Architecture* (Delft, 1980). Huguenot mimarisi hakkında ancak sınırlı sayıda çalışma yayımlanmıştır. Konuyla ilgili bir tanıtım: D. Thomson, "Protestant Temples in France c. 1566-1623," Guillaume, *L'Eglise dans l'Architecture* içinde, s. 245-56. Pek çok görsel içeren genel bir çalışma: H. Dubief ve J. Poujol, *La France Protestante. Histoire et lieux de mémoire* (Montpellier, 1992). Tasvir kırılcılık ve güzel sanatlar hakkında pek çok eser yayımlanmıştır, ama şu çalışmalar, konuyla ilgili bir tanıtım sunuyor: C. Garside, *Zwingli and the Arts* (New Haven, 1966), ve S. Michalski, *The Reformation and the Visual Arts* (Londra, 1993).

Bilim ve Tıp

Charlotte Methuen

Bilim ile teolojinin on altıncı yüzyılda birbirlerine karşıt olduğu, bilimsel bilgi peşinden koşulmasına kilisenin taraftar olmadığı, yeni bilimsel gelişmeleri dinin boğmaya çalıştığı sıklıkla varsayılır. İtalyan Enkizisyonunun Galileo Galilei'yi mahkûm etmesi, pek çok kişinin gözünde bu durumun kanıtıdır. Bu yoruma göre bilim, "modern" düşüncenin temsilcisiyken, kilise ile teoloji ise kendi (temelde muhafazakâr) konumlarını savunmak için gericilik yapmaktadır. Fakat on altıncı yüzyıla daha yakından bakarsak, bu tablonun en iyi ihtimalle basite kaçtığını, en kötü ihtimalle de Reformasyon yüzyılı sırasında bilim, tıp, teoloji arası ilişkilerin karmaşıklığını müthiş yanlış anladığını görürüz.

Her ne kadar modern anlamda kullanacak olsam da, on altıncı yüzyılın fikir tartışmaları için "bilim" (*science*) teriminin kullanımı aslında zamanın gerçeklerine uymuyor, çünkü günümüzdeki anlamıyla bilim mevcut değildi. *Scientia* terimi, belirli yöntemlerle kanıtlanmış bilgiye atıfta bulunuyordu, dolayısıyla diyalektik alanına ait bir terimdi. On altıncı yüzyılda sistemli bir deneysel-gözlemsel bilim henüz vücut bulmamıştı. Modern bilimin doğuşunun izi, pek çok kaynağa dek sürülebilir. Teknolojik gelişmeler, doğal dünya hakkında bilinebilecekleri etkilemeye, yeni kuramlara can vermeye başlıyordu. Bilim kısmen, üniversitelerde doğa felsefesi ve astronomi kapsamında öğretilen doğal dünyayla ilgili bilgiden türemişti; teknolojik gelişmeler bu öğretimi ve öncelik verdiği konuları etkiliyordu. Fakat bilgi arayışı sırf üniversitelerde değil, Avrupa saraylarında da yürütülüyordu; hamilik, astronomların ya da matematikçilerin meslek yaşamında muazzam etkili olabiliyordu. Son olarak, modern bilimin doğuşunda büyü dahil uygulamalı bilimlerin rolü hafife alınmamalı. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bu unsurlar, Reformasyon ve giderek artan mezhepçilik ortamında faaliyet gösterdi. Ortaya çıkan teolojik yaklaşımlar, dünyayı anlama şeklini etkiledi, dünyaya bakmanın yeni yordamlarının geliştirilmesine katkıda bulundu.

Geç Ortaçağın Dünya Görüşleri

Geç ortaçağın tahsilli insanları genelde dünyanın aşağı yukarı küre şekilli olduğunun fakındaydı. Günün hâkim evren anlayışı, Aristoteles ile Ptolemaios'un (Batlamyus) kuramları üzerine kuruluydu. Bu görüş, sonlu küresel evrenin merkezine yerleşmiş küre biçiminde bir dünya ileri sürüyordu (bkz. Resim 28.1). Evrene dair anlayış, iç içe geçmiş küreleri temel alıyordu. Buna göre, dünya merkezli evrenin yedi gezegeni (yani ay, Merkür, Venüs, güneş, Mars, Satürn, Jüpiter), eşmerkezli yuvarlak yörüngede dünya etrafında döner ve evrenin sınırlarını, sabit yıldızlar küresi belirler. Maddi olsun olmasın bu kürelerin statüsü tartışmaya açıktı, özellikle de Ptolemaios'un astronomi gözlemlerine getirdiği matematiksel açıklamaları, Aristotelesçi küre kuramıyla uzlaştırmak zor olduğu için. Ptolemaios, eş merkezli dairelerden oluşan karışık bir sistem varsayıyordu (bizzat çember çizerek hareket eden bir merkez etrafında dairesel hareket yapıyorlardı: bkz. Resim 28.2). Bu model sayesinde gezegenlerin hareketini açıklayabiliyor, gelecekteki hareketlerini, özellikle de kavuşumlarını isabetle kestiriyordu. Evrenin fiziksel (Aristotelesçi) ve matematiksel ya da astronomik (Ptolemaiosçu) izahlarına ilişkin tartışmalar on yedinci yüzyılın içlerine dek sürdü.

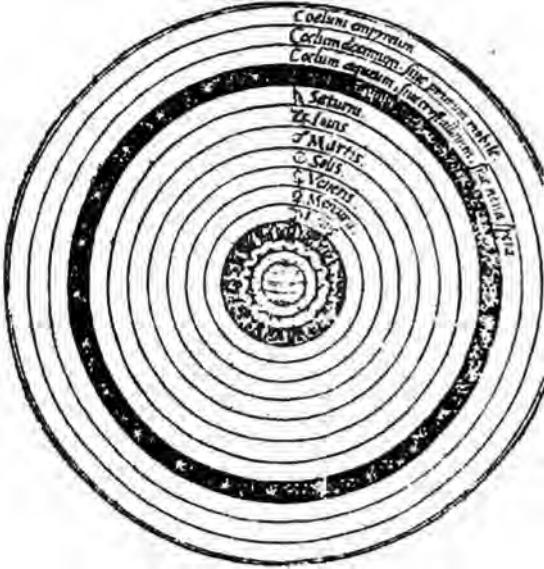
Aristoteles, gökyüzünün (yani Ay'ın üzerinde kalan alan), ayın altındaki küreye kıyasla farklı maddeden oluştuğunu öne sürüyordu. Ayın altındaki küre, elementlerden meydana gelir. Toprak, su, hava ve ateş, kademeli bir hiyerarşi içindedir. Bunlar değişime ve çürümeye tabidir. Öte yandan gökkubbe, kusursuz "cevherden" oluşur (beşinci öz). Kürelerin dışında hiçbir etkinlik ya da devinim mevcut değildir, dolayısıyla birörnek hareketin nedeni, aşkın bir asli hareket ettiricinin sabit kusursuzluğunu taklit etme uğraşına yorulur; asli hareket ettirici de Tanrı'yla özdeşleştirilebilir. Ay üstü âlemde değişim meydana gelemez; bunların şekli (küre) ve gökcisimlerinin sabit dairesel hareketi, kusursuzluklarının doğal sonucu sayılır. Aristotelesçi bilime göre gökyüzünün değişmeyen devinimi, düzensiz hareketin ve Ay altı elementlerin değişmesinin sebeplerinden biriydi. Dolayısıyla gökkubbenin, Ay altı küreyi etkilediği düşünülüyordu. Böylece astroloji (falcılık) ve fal yorumları, fizik bilimiyle bütünleştirildi. Gökyüzü ile Ay altı kürenin yakın bağı, özellikle de makro kozmos (evren) ile mikro kozmos (insan bedeni) arasında sık sık kurulan örnekseme, astrolojinin, tıpta da özel bir uygulama alanı bulması anlamına geliyordu.

Her ne kadar başka dünya görüşleri mümkün olsa da (1440'da Nikolaus von Cusa, Aristotelesçi olmayan sonsuz evrenli bir kozmoloji önerdi), bunlar olağandışıydı. Aristotelesçi kozmoloji ve doğaya ilişkin Aristotelesçi kuramlar, evrenin ve dünyanın doğası hakkında kabul görmüş kuramların temelini döşüyordu.

Teknolojik Gelişmeler

Hem Reformasyon hem doğa bilimleri açısından en önemli teknolojik gelişme, kâğıdın niteliğinde iyileştirmelerle birlikte 1450 civarında matbaanın icat edilmesidir. Bu gelişme, bilginin yayılması üzerindeki manastır denetimini ortadan kaldırdı, standart metinlere ulaşılmasını hayli kolaylaştırdı.

COSMOGRAPH. ISAGOGI. 19



constructionis lib. v. 11. proprium esse octavo orbi
constat. Induxit autem illos in hanc sententiam,
motus quidam, quem accessus & recessus, siue tre-
pidatione appellant, octavo orbi attributus. Sed
hunc neque Ptolemæus, neque qui multo posterior
& nostræ ætatis est Nicolaus Copernicus agnoscit.
B 1 Frustrâ

Resim 28.1 Aristoteles'in küresel kozmolojisi. Şu eserden: Georg Peurbach, *Novae theoriæ planetarum*, 1528. (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

Maden imalatında iyileştirmeler sayesinde ortaya çıkan yeni top biçimleri, yeni savaş biçimlerini doğurdu ve ortaçağın şövalye kültürünü bitirdi. Yeni savaş biçimleri de yeni savunma ihtiyaçlarına yol açtı, böylece mimaride değişiklikler yapıldı. Fakat madenlerin rafine edilmesinde ve kalıp halinde dökülmesindeki gelişmelerin ilave bir etkisi, daha üstün aygıtların yaratılmasıydı. Bu, farklı farklı pek çok bilgi sahasını etkiledi, özellikle astronomi, arazi etüdü ve seyrüsefer. Optik alanının incelik kazanması ve cam imalatı, 1590'da Felemenk Janssen kardeşlerin ilk mikroskobu yapmasını sağladı; Galileo ve Kepler 1610 civarında ilk teleskopları inşa ettiler. Daha hassas saat düzeneklerinin üretilmesi sayesinde zaman tutmada isabet arttı ve doğal günün yerini (yaz ve kış mevsimlerinde gece ile gündüz arasında saatlerce fark oluyordu), yirmi dört eşit saate bölünmüş yapay gün



Resim 28.2 Eşmerkezli çemberler kuramı. Şu eserden: Georg Peurbach, *Novae theoricæ planetarum*, 1528. (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

almaya başladı. Jülyen takvimin, Paskalya zamanını ve gün dönümlerini hatalı saptamasına ilişkin eleştiriler artıyordu. 1582'de Papa XIII. Gregorius, düzeltilmiş Gregoryen takvimin devreye girdiğini ilan etti; fakat pek çok Protestan devlet, papanın bu yetkisini kabul etmiyordu, dolayısıyla Avrupa'nın kimi köşelerinde Jülyen takvim tedavülde kaldı.

Usturlap ve "eski kadrant" gibi aygıtların geliştirilmesi, iyileştirilmiş gemi inşası teknikleriyle birlikte, seyrüseferi geliştirdi; gerçi boylamı tam isabetle belirlemek hâlâ mümkün değildi. On beşinci ve on altıncı yüzyılın keşif yolculukları sayesinde tropik bölgelerde yaşayan halklara rastlandı, oysa Aristoteles bu bölgelerin yerleşime uygun olmadığını söylemişti. Bu tür keşifler, ortaçağ dünya görüşünün geçerliliği hakkında ciddi sorular doğurdu.

Doğal Dünya ve Üniversiteler

On altıncı yüzyılın ilk yarısında felsefe öğretimi kriz içindeydi. Felsefe, sanatlar fakültesinde öğretiliyordu, çoğunlukla daha yüksek fakültelerden (teoloji, hukuk, tıp) birinin öğrencileri ders veriyordu. Sanatlar fakültesinin çoğu ya *via antiqua*'yla ya da *via moderna*'yla ilişkiydi, gerçi bazıları iki ayrı öğretim kadrosu çalıştırıyor, iki anlayışı da öğretiyordu.¹ Yeni bir felsefe yaklaşımına sahip hümanizmin doğuşu, bu örneği hükümsüz kıldı. Hümanist öğretim üyeleri, yedi *artes liberales*'i, yani dilbilim *trivium*'unu (dilbilgisi, retorik, diyalektik) ile matematik *quadrivium*'unu (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) öğretmeye eğildi. Bu listeyi, doğa ve ahlak felsefesi çalışmaları tamamliyordu. "Hatalı savlarından" ve "sözcüklerle oynamasından" ötürü skolastik felsefeden tiksiniyordu ve odak noktası, özgün metinlerin tercihen özgün dillerinde incelenmesine kaydı. Bu yaklaşımın merkezinde, insan bilgisinin, cennetten kovulduktan beri muntazaman azaldığı varsayımı bulunuyordu.²

Doğa Felsefesi

Hümanizmin etkisiyle sanatlar fakültesinin yeniden örgütlenmesine rağmen, geç ortaçağ ile Rönesans arasında doğa felsefesi öğretiminde epey devamlılık vardı. Algılanabilir doğal dünya hakkında bilgi genellikle algılanabilir maddenin doğasına (yani "duyuların algıladığı haliyle maddi şeylerin araştırılması;" bunlar arasına gökcisimleri de giriyordu)

¹ Tübingen Üniversitesi'nde iki *viae* aynı binada tutuluyordu, ama birbirlerinden duvarla ayrılmışlardı.

² İnsan bilgisinin, cennetten kovulmanın öncesi bir masumiyetten gelişebileceği fikri önce erken Aydınlanmada boy gösterdi.

ve hareketlerinin nedenlerine ilişkin kuramsal ya da yoruma dayalı araştırmalar biçimini aldı. Çoğu üniversitede müfredat, Aristoteles'in *Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *Metereologica* eserlerinin ayrıntılı araştırmalarından türedi, kimi müfredatlar ise *libri naturales*'ten türerken, *Metaphysica*'yı hesaba katanlar da oluyordu. Doğa felsefesi, gözleme ve deneye dayalı bir bilim olarak okutulmuyordu, çünkü Aristoteles ve ilkçağın öbür felsefecilerinin, dünya hakkında bütün esas bilgiyi derledikleri düşünülüyordu. Platon'un eserlerinin yeniden keşfedilmesi sayesinde, felsefecilerin ortaya koydukları farklı kuramları ve Hristiyanlıkla ilişkilerini uzlaştırmak başlıca kaygı haline geldi. Böylece Marsilio Ficino, Platoncu ve Aristotelesçi geleneklerin Hristiyan bir sentezini üretmeye kalkıştı. Bu çabanın niyeti, putperest ile Hristiyan düşüncesinin birbirlerinin devamı olduğunu göz önüne sermektir. Yoruma dayalı bu tür çalışmalar, deneysel-gözlemsel kaygılardan büyük oranda uzaktı.

Bu kuralın istisnaları da vardı. İtalya'da sahte-Aristotelesçi *Mechanica*'nın yeniden bulunması, doğa felsefecilerini, teknolojik gelişmelere dair içgörülerini, mekanik ve fizik kuramlarıyla bütünleştirmeye teşvik etti. Keza, sık sık başvurulana, doğa felsefesini tıp öğrencilerinin ya da profesörlerinin öğretmesi uygulaması, disiplin sınırlarının aşılmasını, tıp teorisi ile pratiği arasında yakın ilişki kurulmasını teşvik etti. Reformcu Philipp Melanchthon, doğa felsefesi araştırmalarının, Tanrı'nın yarattığı dünyanın incelenmesini içerdiği gerektiğine ikna olmuştu. Ruhunu izah ederken tıp ve anatomi bilgisine yaslanıyor, Plinius'un *Historia naturalis* (Doğa Tarihi) eserine başvuruyor, fizik araştırmalarında gökyüzünün ve gezegen hareketlerinin gözlemlenmesinin önemine vurgu yapıyordu. Burada disiplinler arası sınırları yıkmak için önemli adımlar atıldı, ama doğal dünyaya dair çalışmalardan, özellikle tıptan, teknolojiden ya da astronomiden alınan örneklerin dahil edilmesi, tüm mezheplerde üniversiteli doğa felsefecileri arasında kuraldan ziyade istisnaydı.

Matematik Bilimleri

Matematik bilimleri de (aritmetik, geometri, astronomi ve bunlar kadar olmasa da müzik) üniversite müfredatına dahildi. Astronominin aslen üniversite müfredatına alınmasının nedeni, papazlara, Paskalya tarihini hesaplamayı öğretme zorunluluğuydu. Tüm matematik bilimlerinin kullanışlı uygulamaları olduğunun farkındaydılar, ama bu bilimlerdeki mantıksal kanıtlar, diyalektik için faydalı bir giriş olduğu için de öğretiliyordu.

Aritmetik büyük oranda hesaplama tekniklerini ele alıyordu ve birtakım cebir işlemleri içeriyordu. Uzun aritmetik hesaplamaların karmaşıklığı ve açık bir genel işaret sisteminin yokluğu, cebirin henüz aritmetikten daha incelikli bir bilim olmadığı anlamına geliyordu. Kifayetsiz işaret sistemi, cebir ifadelerinin kullanılmasını son derece güçleştiriyordu. Dolayısıyla cebir problemleri çoğunlukla ya geometri yoluyla ya da genel yöntemi belirleyip özgül örnekler verilerek çözülmüyordu.

Eukleides'in eseri, geometri öğretimi için ana metni oluşturunuyordu. Fakat Arapça ve Yunanca matematik metnlerinin yeniden keşfedilmesi, öbür bilimlerin aksine, sırf bilim uğruna matematiğe ilgiyi tazelemişse de, matematik bilimlerinde, merkezî otorite sayılabilecek tek bir metin yoktu. Aslında, on altıncı yüzyılın başında ilkçağ metnlerinin ciddi sınırlamaların bilincindeydiler ve yeni disiplinler, yeni çalışma alanları açılmıştı. Regiomontanus (1436-1476) ve Rheticus (1514-1576) gibi matematikçilerin çalışmaları, yeni bir disiplin olarak trigonometriyi kurmakla kalmadı, matematik bilimlerinin sınırlarını da ileri taşıdı. Bunların katkısı, klasik dönem eserlerinde keşfedilenlere kıyasla açıkça üstündü.

Astronomi, coğrafya öğretimini içeriyordu. Astronomi öğretmenleri çoğunlukla icracı astronom oldukları kadar haritacıydı. Gök astronomisi, Ptolemaios'un *Almagest* ya da Sacrabosco'nun *De sphaera* eserleri üzerinden öğretilmiş olabilir, ama bu çalışmalar ve fiili astronomi gözlemleri temel alınarak yapılan kestirimler arası farklar astronominin başına belaydı. Astronomi gözlemleri, zamanı ölçmenin zeminini döşedi (takvim dahil); coğrafi konum, yıldızlara bakılarak hesaplanıyordu; gezegen ve yıldız hareketlerinin tahlili, tıp icrasında elzemdi; hava tahmini de ağırlıkla bu gözlemleri temel alıyordu. Dolayısıyla bu gözlemlerin doğru yapılması çok önemliydi. On altıncı yüzyılın pek çok astronomu, bu anomalileri düzeltmek amacıyla kendi ders kitaplarını kaleme aldı. Bu kitaplar, ihtilafli gözlemleri ya da sonuçları az çok ele alıyordu. Tüm bilimler içinde hümanistlerin *Ad fontes* [kaynaklara geri dön] feryadına getirilen düpedüz kısıtlamaya en az mahal verecek niteliği taşıyanı, belki de matematik bilimleriydi.

Gözlemleri iyileştirme gayretini, teolojik kaygılar destekliyordu. Mükemmel olduğu varsayılan gökyüzünün, Ay altı küreye kıyasla Tanrı'ya daha yakın olduğu kabul ediliyordu. Melanchthon, gökcisimlerinin muntazam hareketlerinin araştırılmasının, Tanrı'nın takdirini ve dünyayı umursamasını ifşa edebileceğine, gözlemciyi dindar hayata sevk edebileceğine inanıyordu. Astronomi sırf kullanışlı uygulamalarından ötürü önemli değildi.

Teorik Tıp

Felsefe, hukuk, teoloji gibi bu dönemde üniversitelerde tıp öğretimi de ilkçağ metinlerinin araştırılması üzerine kuruluydu. Tıp kuramına göre hastalıklar, dört beden salgısının dengesindeki bozulmadan kaynaklanıyordu: safra ya da öd, kan, balgam, kara safra ya da kara öd. Her kişinin doğal dengesi yani mizacı farklıydı, dolayısıyla tedaviden önce bireyin tipini saptamak önemliydi. Beden salgılarını yıldızların etkilediği düşünülüyordu, bu temel çatıyı anlamak için doğum anında yıldızların ve gezegenlerin konumu önemliydi; gök hareketleri, sağlığı da etkiliyordu. Bu yüzden burçlar, tıbbi tedavinin gerekli ön koşuluymdu.

Hippokrates'in, özellikle de Galenos'un çalışmalarının yeniden keşfi, ilkçağın anatomi tabanlı tıp bilgisine erişimi sağladı, ama bu iş kuramla sınırlı kaldı. Vesalius'un teorik yaklaşımı eleştirmesi, tıp icracısının önemli bir parçası olarak anatomi teşrihlerini işe dahil etmesini getirdi. Bu uygulama, yüzyılın akışında yaygınlaştı. İtalya'da Galenos'un ve Vesalius'un takipçileri arasında ihtilaf doğarken, kuzey Avrupa'da ihtilafli fikirler olsalar da Paracelsus'un tıbbi kimyasallarla ilgili fikirleri güç kazandı.

Tartışmalara rağmen uygulamalı anatomi, "kitabî anatomi"yi tamamlayıcı olarak devreye sokulabildi. Melanchthon'un etkisiyle Wittenberg'de bu örüntü izlendi. Melanchthon, insan bedenini araştırmanın, ruhun işleyişini aydınlatabileceğine inanıyordu; dahası Melanchthon'a göre, insan bedeninin işleyişine dair bilgi, yaratılmış evrenin muntazam işleyişini, dolayısıyla Tanrı'nın insanlardan beklediği davranışları anlamayı sağlayacaktı. Niyeti, insanoğlunu anlama vasıtasıyla hakiki dini ilerletmekti.

Reformasyonun Etkisi

Protestan Avrupa topraklarına dönüşecek yerlerin aksine Almanya'da on beşinci yüzyılda pek çok üniversite kuruldu. Amaç, yerel krallığın ya da düklüğün oğullarının öğrenim için "yurtdışına gitme" ihtiyacını ortadan kaldırmaktı. Dolayısıyla Alman üniversiteleri, ulusal kimlik anlayışlarıyla yakından bağlantılıydı. Üniversiteler, prenslerin ve duklerin, çevrelerine insan toplama gayesi olarak işlev gören Reformasyonun ardından yerel papazların, hukukçuların, öğretmenlerin, kâtiplerin eğitildiği bariz kurumlar oldu. Bu kişilere, yerel kilisenin onayladığı doktrin veriliyordu. Sanatlar fakültesi müfredatları yeniden biçimlendirildi; böylece bu fakültelerin, üniversitelerin yeni statüsünü hesaba katması, tüm öğrencilerin daha yüksek fakültelere ilerlemeden önce sanatlar fakültelerinden geçmeleri sağlandı.

Doğa felsefesi ya da astronomi öğretiminin içeriği genelde bu formlardan çok etkilenmedi. Fakat bu tarz öğretimin yapıldığı kurum bağlamı büyük oranda değişti. Teologların, doğru doktrinin öğretilmesi kaygısı, Luther'in teolojiye ve felsefenin teolojik emellerini eleştirmeye yaptığı vurguyla birlikte, hem ahlak hem doğa felsefesinin önemi hakkında sorular doğurdu. Tübingen'de bir dizi üniversite teftiş komitesi, doğa felsefesinin önemini sorguladı ve edebiyat fakültesine daha fazla teoloji dahil edilmesini istedi. Doğa felsefecileri, fizik bilimini doğru anlamının, teolojik ihtilafları doğru düzgün anlamının altyapısını döşediği yanıtını verdi; dolayısıyla Jacob Schegk, Mesih'in iki niteliğinin ilişkisini izah ederken fizik biliminden ve maddenin doğasına dair anlayışından yararlandı. Benzer şekilde teolog Jacob Heerbrand, 1577 kuyrukluyıldız üzerine verdiği vaazında Aristotelesçi kuyrukluyıldız kuramına başvurdu.

Katolik cephesinde, doğa felsefesi öğretiminin içeriğini düzeltme hamlesi, Trento Konsili (1545-1563) zamanından itibaren gözlemlenebilir. Bu tutum, doğa felsefesi üzerine yeni eleştirilere ve Kitabı Mukaddes tefsirlerine can verdi. Bunlar da Galileo'nun hüküm giymesinde rol oynadı (1633). Lutherci prensler ile dükler de insanların edinebilecekleri bilgiyi denetim altına alma girişiminde sansüre ve aforoza başvurdu,³ ayrıca doğa felsefesi ve astronomi çalışmaları bu kuralların kapsamına alındı. Bu tür yasaklar yereldi ve yasaklı Lutherci çalışmalar başka bölgelerde yayımlanabiliyordu.⁴

Astronomi ve Kilise

Doğa felsefesi sırf doğayla değil, nedenlerle de ilgileniyordu. İster ayın altında ister üstünde olsun, hareketle ilgili matematiksel çözümlemelerden büyük oranda yoksundu, çünkü bu hareketler, matematik bilimlerinin sahasına ait sayılıyordu. Astronomi ile astroloji arasındaki ayrım, ilgi alanındaki bu bölünmeyi tam olarak yansıtıyordu. İki terim çoğunlukla birbirinin yerine kullanılsa da, teknik açıdan astronomi, gök cisimlerinin devinimlerinin matematiksel çözümlemesiyle ve gezegen kavuşumları ya da Güneş ve Ay tutulmaları gibi gök olaylarını tahmin etmekle ilgileniyordu. Astronomi, gök cisimlerinin niteliğini ele almıyordu, gerçi hareketin dairesel olması gerektiği temel varsayımı, fizik biliminden alınmıştı (dolayısıyla astronomi, karma bilim sayılıyor-

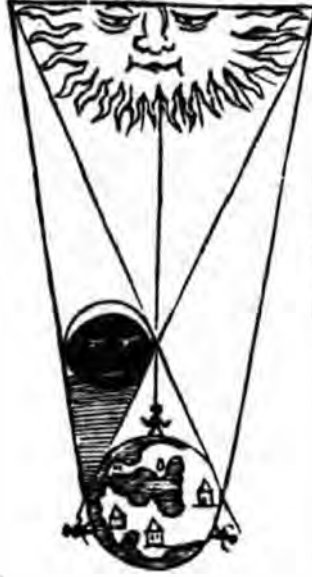
³ 1612'de Johannes Kepler, teolojik görüşleri ve Uyum Formülünü kabul etmemesi gerekçesiyle Württemberg kilisesinde rahip tarafından komünyon ayininden kovuldu.

⁴ Nicodemus Frischlin'in astronomi çalışması, Württemberg'de yayımlanması reddedilince, Frankfurt'ta yayımlandı.

PASSIONES

58.

eccentrici & epicycli 29. minuta, sed in auge eccentrici & appofito angus epicycli triginta sex, femper tamcn que est



pportio quadraginta
est ad quadraginta
septem ea est motus
Lune in hora ad dia-
metrum suum usuale.

Quare sequitur qd
possibile sit ut etiam
quandoq; Solis eclipsi-
fis accideret uniusq; alius
nunquam tamcn natu-
raliter apparere po-
tesset ratione diversi-
tatis aspectus, ut totus
Sol totis terrae uniusq;
salutem eclipsetur.

Dum Sol in auge eccen-
trici fuerit, diamete-
ter umbræ in loco trā-
situs lune se habet ad
diametrum Lune usua-

alem, sicut tredccim ad quinq;. Excessus autem eius dū Sol est
in auge super diametrum eius, dum Sol alibi fuerit in eccen-
trico, decuplus est ad differentiam motuum Solis in hora
quibus dū est in auge atq; illo loco alio mouetur.

De eclipsibus

Resim 28.3 Güneş tutulmasını gözlemlemek. Şu eserden: Georg Peurbach, *Novae theori-
cae planetarum*, 1528. (Wolfenbüttel, Herzog August Kütüphanesi)

du). Öte yandan astroloji, astronomların gözlemlediği ve tahmin ettiği haliyle yıldızların, gezegenlerin hareketlerinin etkileriyle ilgileniyordu. Tüm astroloji yorumları kabul görmüyordu. Örneğin Melanchthon, batıl inanç ile astrolojiyi ayırtıyordu. Onun tanımına göre astroloji, "yıldız ışığının, basit ve karma cisimler üzerindeki etkilerini ve tetiklediği mizaç türlerini, değişiklikleri, temayülleri öğreten fizik bilimi dalıydı."⁵

⁵ Philip Melanchthon, *De dignitate astrologiae*, şu kitapta: *Corpus Reformatorum*, c. 11, s. 263. Calvin ve daha az ölçüde Luther bu görüşü paylaşıyordu; Luther, Melanchthon'a kıyasla müneccimliği daha fazla eleştiriyordu.

Fakat çoğunluk, bir Hristiyan astrolojisinin mümkün olduğuna kaniydi. İsa'nın doğumundaki yıldız, ölümünde görülen tutulma ve İncillerde dünyanın sonuna eşlik edecek göksel âlâmetlerle ilgili kıyamet uyarıları, aslında yıldızlara, Tanrı'nın dünyaya ilişkin amaçlarının göstergesi olarak atıfta bulunuyordu.

Astronomi ile astroloji arasındaki sınırlar daima muhafaza ediliyor değildi. Çoğu astronom hem gözlem hem astroloji analizi yapmıştır. Aslında bu tür tahminler ve tahminlerin serpiştirildiği almanakların, yıldız fallarının üretilmesi, pek çok astronom ve matematikçi için önemli bir geçim kapısıydı. Üniversite astronomlardan, gök olayları üzerine yorum yapmaları da beklenirdi. Bu tür yorumlar çoğunlukla astrolojik kaygılar da içerirdi. On altıncı yüzyıl astronomunun rolü, saray ile üniversite arasındaki konumuyla tanımlanır; prensler, gökyüzünün kendileri için olası sonuçlarını anlamaya hevesliydi ve hamiler, ciddi astronomlara, gözlem için gerekli aygıtları temin edebilirdi.

Teoloji ve Göklerin Araştırılması

İsabetli gözlem yapma ihtiyacının sırf bilimsel arka planı değil, teolojik tabanı da vardı. Dünyayı Tanrı'nın yarattığı anlayışı, yaratılmış dünyanın Tanrı'yı daha iyi kavramak amacıyla araştırılması gerektiği kanaatini derhal doğurdu. Bu kanaat, geleneksel doktrinlerin ve teolojinin saldırı altında kaldığı dönemde özellikle önemliydi. Dahası Luther'in, teolojik eserleri reddetmesi, Lutherci çevrelerde bir etik otoritesi ihtiyacına can veriyordu. Doğal dünyayı araştırma çağrısı yapan Melanchthon'un, bu vesileyle, doğanın düzenli yönlerini, mikro kozmosta insan bedeninin, evrenin makro kozmosunu temsil etmesini ve gökcisimlerinin düzenli hareketlerini vurgulaması tesadüf değildir. Melanchthon'un sunumunda bu düzen, Tanrı'nın toplumda var olmasına niyet ettiğine inandığı düzenin örneğiydi. Doğal dünyanın araştırılması, insan davranışları için model teşkil ediyordu.

Melanchthon'un felsefeyi (hem doğa hem ahlak felsefesi) teolojiyle bütünleştirmesinin kökü, Aristotelesçi ve Platoncu kozmolojiye uzanıyordu: Tanrı'nın aklı ve iradesi, yaratılış biçiminde ifade edilmiş, gök mecrası vasıtasıyla dünyaya iletilmişti. Gökyüzünün kusursuz maddeden oluştuğuna dair Aristotelesçi fikri benimseyen Melanchthon, gökyüzünün, Ay altı küreye kıyasla Tanrı'nın iradesini ve Tanrı'nın aklını daha doğru yansıttığını vaaz edebiliyordu. Melanchthon'un inancına göre, Cennetten Kovulma hadisesi yaşanmasaydı, insanoğlu, Tanrı'nın iradesini doğrudan yıldızlara bakarak anlayabilirdi. Cennetten Kovulmanın ardından insan

aklı, Tanrı'nın mesajını anlamak için eğitime muhtaçtı (felsefe eğitimi). Fakat felsefe ve doğal dünya, yasaya tabiydi ve dinî öğretiyi, Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında ortaya çıkardığı selamet eserini anlatamazlardı. Bununla birlikte, gökyüzünün incelenmesi, Tanrı'nın yeryüzündeki yaratım eserlerinin doğru düzgün takdir edilmesini sağlayabilirdi. En azından kuramda, daha isabetli gözlemler arzulanıyordu, çünkü bu bilginin çapını genişletebilirlerdi.

Doğal dünyanın, özellikle de gökyüzünün, Tanrı'nın yaratıcı yönünü ifşa edebileceği ve Tanrı'nın inayetini kanıtlayabileceği kanaatini on altıncı yüzyılın çoğu teoloğu, doğa felsefecisi, astronomu paylaşıyordu. Bu görüşe birçok başka gerekçe de sunuldu. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Tübingen'de astronom Michael Maestlin, kendi astronomi çalışmalarını gerekçelendirmek için Eski Ahit irfanı geleneğine yaslandı. Melanchthon'un öğrencisi ve daha sonra Tübingen'de teoloji profesörü Jacob Heerbrand'ın anlayışında doğal dünya, *liber naturae*'yi oluşturur; bu vahiy kaynağı bazı açılardan *liber scripturae*'ye, yani Kitabı Mukaddes'e koşuttur. Augustinus'tan türetilen teolojinin bu "iki kitabı," Johannes Kepler'in düşüncesinde önemli bir unsurdur, ayrıca başka kişilerin yanı sıra büyücüler ve simyacılar da kendi doğal dünya çalışmalarını gerekçelendirmek için kullanıyordu. Fakat doğa kitabına yapılan vurgu mutlaka doğal dünyaya duyulan ilgiye işaret ediyordu. Heerbrand'ın Tübingen'deki genç meslektaş Matthisas Hafenreffer de *liber naturae*'ye atıfta bulunuyordu, ama bu işi, doğal dünyaya hiç göndermede bulunmaksızın sırf kutsal kitap metinleri zemininde yapıyordu.

Kuyruklu yıldızlar ve Aristoteles'e Eleştiri

Bu tür teolojik gerekçeler astronomlar için faydalı olabilirdi, özellikle gözlemleri, kabul görmüş kuramlarla çalıştığında. On altıncı yüzyılda, daha yüksek isabetle gözlem yapmak, teknolojik ilerlemelerle mümkün kılınırken, bu çelişkiler giderek çoğaldı. Alman astronom Peter Apian ve İtalyan Girolamo Fracastoro, 1530-1531 kuyruklu yıldızının yakından incelemeleri sayesinde kuyruklu yıldız kuyruğunun daima güneşin aksi yönüne işaret ettiği sonucuna vardılar. Fransa'da ise Jean Pena, yeni bir kuyruklu yıldız kuramı ileri sürdü. Bu kuram, tüm kuyruklu yıldızların Ay altında olmadığını ileri süren Aristoteles karşıtı tezi de içeriyordu.

Kuyruklu yıldızların Ay üstünde var olma olasılığı, 1577-1578 kuyruklu yıldızına ilişkin gözlemlerle doğrulandı. İngiltere'de John Dee, Almanya'da Maestlin, Danimarka'da Tycho Brahe dahil astronem-

lar, kuyruklu yıldızın, Ay'a göre Dünya'ya daha uzak olduğunu saptadı. Maestlin'in 1580'de başka bir kuyruklu yıldızla ilişkin gözlemleri, bu bulguyu teyit etti. Bu sonuçların, Aristotelesçi kurama ters düştüğünü tespit eden Maestlin, kendi çalışması için ayrıntılı bir teolojik gerekçe sundu, gökyüzünün, Tanrı tarafından yaratıldığı için gözlemlenmesi ve doğru yorumlanması gerektiğini ileri sürdü.

Fakat teoloji sadece hassas gözlemin gerekçesi sıfatıyla boy göstermedi. Özel ilahi takdir doktrinini temel alan, dünyanın norinal işleyişine Tanrı'nın müdahale ettiği kanaati, fizik kuramıyla çelişen olayların yorumlanmasına izin veriyordu. Hessen prensi Wilhelm ve Casper Peucer, 1572'deki novanın, Ay üstünde olduğunu fark ettiklerinde (aslında bir yıldızdı), bu doğaüstü (onların gözünde) olaya, dünyanın normal işleyişine Tanrı'nın müdahalesinin örneği olarak atıfta bulundular. Böylece, Aristotelesçi fiziğin koşullarının imkânsız saydığı bir olayı açıklayabildiler.

Gregoryen Takvim

On altıncı yüzyılda astronomi, zamanın ve mekânın ölçümünde elzemdi. Hassas saatlerin ortaya çıkışına dek, gökyüzü, günün ve yılın uzunluğunu belirlemenin yegâne yordamıydı. 1500'e gelindiğinde, takvim, fiili yıldan kopmuştu. Takvim reformu, bu yüzyılın bir özelliği idi. Papa XIII. Gregorius, eski takvimde on günlük düzeltme yapan Gregoryen takvimi nihayet 1582'de yürürlüğe soktu. İngiltere'de John Dee dahil pek çok astronom bu reformu desteklese de, papanın bu takvime verdiği destek, birçok Protestan ülkede şüphe doğurdu. Lutherci Tübingen'de hem teologlar hem astronomlar, takvimi reddetti. İngiltere'de piskoposların muhalefeti, takvimin girişini 170 yıl geciktirdi.

Kopernik ve Güneş Merkezli Evren

Takvimin doğruluğuyla ilgili kaygılar, Kopernik'i, güneş merkezli evren kuramını oluşturmaya sevk eden nedenlerden biriydi. Kuramının izah edildiği *De revolutionibus* kitabı 1543'te yayımlandı. Çeşitli tepkiler almıştır.

Wittenbergli matematikçi Rheticus, bu kitabın yayımlanmasını destekledi. Rheticus, sağlam bir Kopernikçiydi. Fakat Rheticus'un meslektaşısı reformcu Melanchthon'un verdiği tepki daha tipikti. Prusya astronomi tabloları örneği gibi, Kopernik'in, doğru gözlemlerin hesaplamalarına

yaptığı katkıları bağrına bastı, ama güneş merkezli kuramını benimsemedi; öğrencilere sadece geleneksel kuramların öğretilmesi gerektiğine inanıyordu. Tycho Brahe, geliştirilmiş bir güneş merkezli kuram geliştirdi. Bu kurama göre Güneş, durağan Dünya'nın yörüngesinde dönüyor, öteki gezegenler de Güneş'in yörüngesinde dönüyordu. Bu model, Katolik kilisesinin Kopernik kuramını reddettiği 1616'dan itibaren Cizvitlerin astronomi öğretisinin kabul gören modeli oldu. Tübingen'de Maestlin, daha yetkin öğrencilerine Kopernik'in kuramını öğretiyordu. Öğrencileri arasında Johannes Kepler de bulunuyordu. Kepler, güneş merkezli gezegen devimini betimlemek amacıyla daha hassas yasalar kurdu. İngiltere'de Thomas Digges ve İtalya'da Galileo, bu kuramı kabul ettiler. On yedinci yüzyılda Galileo'nun, Jüpiter'in uydularını gözlemlemesi, kendi davasına büyük katkıda bulundu.

Kitabı Mukaddes'in harfi harfine tefsirine yapılan vurgu, ki Protestan teolojisinin bir özelliği idi, ama Katoliklikte de mevcuttu, güneş merkezli ilkenin eleştirilmesini getirdi. (Güneş daha önce hareket etmiyorsa, nasıl "hareketini kesip durabilirdi"?) Buna cevaben astronomlar, Tanrı Kelamının, derin hakikatleri insanların anlamasını sağlayacak özlü sözlerinin bulunduğu başka kutsal kitap pasajlarına işaret ediyordu.

Güneş merkezli kuramın tartışılması, on altıncı yüzyıl astronomlarının gözünde öncelikli değildi. Aristotelesçi kuyrukluyıldız kuramına ve doğa felsefesine itirazlar, takvimde yapılan düzeltmeler ve astrolojinin statüsü çok daha yakıcı meselelerdi.

Uygulamalı Bilimler

Yukarıda betimlenmiş tüm kuramsal bilimlerin bir uygulama yanı vardı. Daha önce görüldüğü üzere, kuramda gelişmelere yol açan, uygulamayla kuramın birleşmesiydi. Üniversiteler içinde astronomlar ve hekimler bu etkileşime bilhassa tabiydi, ama kuram ile uygulamanın arasındaki gerilimler, üniversite yaşamının dışında ve uygulamalı bilimlerde açıkça tezahür ediyordu.

Paracelsus, ilaç derlemelerine yeni ilaçlar kattı. Bunlar sırf bitki bazlı değildi, mineral preparatlarını da temel alıyordu.⁶ Bu ve başka pratik incelemeler, doğal malzemelerin gizli özellikleriyle ilgileniyordu, dolayısıyla

⁶ Paracelsus, "silah merhemi" geliştirdi. Bu, yara yerine yarayı açan silahı "tedavi etmeyi" içeriyordu, bu arada yara temiz ve kuru tutuluyordu. Eskiden yaraya tahriş edici merhem, mesela toz haline getirilmiş yumurta kabuğu sürmeye kıyasla büyük bir gelişmeydi. Deneye, gözleme dayanan bir inanca göre, yaranın, iyileşmek için irin toplaması gerekiyordu. Frenginin tedavisinde afyon ruhu ve civa kullanımını da başlatmıştır.

sıyla gevşek bir tanımla büyü denebilir. Yalnızca Tanrı doğanın dışında eylemlerde bulunabileceği için (doğaüstü), ister iyi ister şeytani olsun tüm büyüler doğal sayılıyordu. Büyücü, insan bilgisinin sınırlarını aşma ve doğanın özellikleriyle ilgili eksiksiz bilgisinden yararlanma amacıyla cin çağırma peşine düşünce, şeytani büyü icra ediyordu. Büyü olduğu için değil, cinlerle haşır neşir olunduğu için lanetleniyordu.

İster bitkilerin, gezegenlerin, metallerin, ister başka malzemelerin büyü özelliklerini incelemek, dünyanın kavranma şeklinde temel değişikliklere yol açtı. Dolayısıyla on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda pusula tasarımıdaki iyileşmeler, manyetizmanın doğası ve dünyanın manyetik özellikleri hakkında sorular doğurdu. Aristotelesçi fiziğin elinden bu soruları yanıtlamak gelmiyordu. Keza, altın üretme amaçlı simya girişimlerinin ifşa ettiği malzeme özellikleri, Aristoteles'in elementler kuramıyla çelişiyordu. Cisimlerin, Aristotelesçi bağlamda açıklanamayan "büyülü" ya da "esrarlı" özelliklerinin giderek daha fazla incelenmesi, madde kuramlarında büyük değişiklikler doğurdu. İlkçağ atomcularının yeniden keşfedilen kuramları, on yedinci yüzyılın "mekanik felsefe" tabir edilen anlayışının altyapısını döşemesi için diriltildi.

Teoloji ve Modern Bilimin Gelişimi

On altıncı yüzyıl sırasında hümanizmin ve Reformasyonun birleşik kuvvetleri, skolastik teoloji ve felsefeyi temellerinden sarstı. Bunun sonucunda, kabul görmüş düşünce sistemlerinin itibarının zedelenmesi, yeni otorite kaynakları aramayı zorunlu kıldı. Bunlar kısmen, yaratılışın eseri doğal dünyada arandı. Teknolojik gelişmeler ve büyü incelemeleri bu arayışa yardımcı oldu, çünkü bu alanlar, Aristoteles'in öğretilerinin ve başka ilkçağ metinlerinin cevaplayamadığı, doğal dünyaya ilişkin sorular doğurdu.

Her ne kadar Katolikler ampirik gözlemcilere dönüşse de, Protestanların, tüm müminler din adamıdır düşüncesine yaptığı vurgunun, müminleri, hem kutsal kitapları hem de doğa kitabını kendi başına yorumlamaya teşvik ettiğini ileri sürmek muhtemelen yerindedir. Protestanlık içinde, on altıncı yüzyılda bilimlerin içeriği üzerindeki mezhep etkilerini ayırt etmek mümkün değildir. Doğa kitabının araştırılmasına gösterilen ilgi normalde, her zaman olmasa da, Tanrı'nın, dünyaya keyfî müdahale etmek (özel takdiri ilahi) yerine genel ilahi takdire göre müdahale etmeye yatkın olduğu kanaatiyle ilişkiliydi. Tanrı bilgisinin, yaratılmış dünyaya dair hassas gözlemler vasıtasıyla elde edilebileceğinin altını çizen teo-

loglar, bu tür gözlemlerin bulgularını, doğa felsefesi ve kozmoloji eserleriyle bütünleştirmeye en azından bir ölçüde hazırды.

Teşekkür

Yorumları ve önerileri için John Henry'yle teşekkürlerimle.

İlave Okuma Listesi

Bilim ile teolojinin tarihsel ilişkisi hakkında bkz. John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge, 1991), ve Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, 1986). Bilim devriminin Reformasyonla ilişkisi hakkında şu kitaptaki denemelere bkz. David C. Lindberg ve Robert S. Westman (ed.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge 1990); David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers (ed.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986), ve Stephen Pumfrey, Paolo L. Rossi ve Maurice Slawinski (ed.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe* (Manchester ve New York, 1991). Mikuláš Teich ve Roy Porter (ed.), *The Scientific Revolution in National Context* (Cambridge, 1992), kimi faydalı içgörüler sunuyor. Büyü ve esrar için bkz. Keith Hutchison, "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?," *Isis* 73 (1982), s. 233-53, ve William Eamon, "Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance," *Janus* 70 (1983), s. 171-212. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, 1973), önemli meseleleri başka bir bakış açısıyla ele alıyor. Reformasyon sonrası yüzyılda birçok bilimsel gelişme kaydedildi; dolayısıyla Reijer Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids, 1972), ve Eugene M. Klaaren, *Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought* (Grand Rapids, 1977); bu çalışmalar öncelikle on yedinci yüzyıla odaklanıyor. Rönesansta doğa felsefesinin durumu şu kitapta anlatılıyor: Charles Schmitt, Quentin Skinner ve Eckhard Kessler (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988). Alman Reformasyonunun bilimin çeşitli yönleri üzerindeki etkisine dair özgül çalışmalar için bkz. Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* (Cambridge, 1995) ve Charlotte Methuen, *Kepler's Tübingen: Stimulus to a Theological Mathematics* (Aldershot, 1998). Tıp için bkz. Ole Peter Grell ve Andrew Cunningham (ed.), *Medicine and the Reformation*

(Londra ve New York, 1993). Teknoloji için bkz. Lynn White, Jr, *Medieval Technology and Social Change* (Oxford, 1962), ve Donald R. Hill, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times* (Londra ve La Salle, 1984). Şu eserler de konuyla alakalıdır: Jim Tester, *A History of Western Astrology* (Woodbridge ve Wolfeboro, 1987) ve David M. Burton, *The History of Mathematics: An Introduction* (Boston, 1985).

Eğitim ve Okuryazarlık

Karin Maag

Protestan Reformasyonu dünyasında eğitim ve okuryazarlık, ikiz konulardır. Buna dair bir etüt, Reformasyon hakkında, on altıncı yüzyıl Avrupasına etkisi hakkında bir sürü temel soru akla getirir. İlki, terminolojiye ilişkin sorulardır, çünkü akademisyenler, on altıncı yüzyıl bağlamında okuryazarlık gibi terimleri tanımlama sorunuyla karşı karşıya geliyor. İkinci soru kümesi, reformcular arasında amaç birliği sorununu gündeme taşıyor; başka bir deyişle, eğitim konusunda tutarlı bir Reformasyon tutumu var mıydı? Daha temele inersek, Reformasyonun aslında on altıncı yüzyılda Protestan diyarında eğitim imkânlarının genişlemesinde belirleyici etken olduğu iddia edilebilir mi? Bu soruları yanıtlarken, en verimli yaklaşım, hem kilise ve siyaset önderlerinin amaçları arasında hem de önderlerin, seçkinlerin eğitimine dair emelleri ile nüfusun ana gövdesinin eğitimine dair emelleri arasında ayrım belirlemektir. Dolayısıyla reformcuların ve sivil muadillerinin varsayımları ile hedeflerinin genel olarak ele alınmasıyla başlamalı, ardından eğitimin verildiği süreç incelenmeli, son olarak da Reformasyonun, Protestan Avrupa nüfuslarının okuryazarlığı ve eğitim seviyeleri üzerindeki etkisi (ya da etkisizliği) çözümlenmeli.

Reformcular ve Eğitim

Reformcuların, on altıncı yüzyılda Avrupa nüfuslarının eğitim ve okuryazarlık seviyelerine etkisine ilişkin fikir tartışması uzun süredir cereyan ediyor. Bu tartışmanın yakıtı, kilit terimlerin tanımında fikir birliğinin var olmayışdır. Akademisyenler, yirminci yüzyılın okuryazarlık standartlarının, on altıncı yüzyıl için geçerli olamayacağı konusunda hemfikir, ama özellikleri konusunda belirsizlikler hâlâ çözülmüş değil. Kimin okuyup yazabildiğini kimin bunu yapamadığını belirlemeye yardımcı olacak verilerin kıtlığı, bu durumu pekiştiriyor. On altıncı yüzyıl için okuryazarlık oranları genelde, resmî belgelerde isimleriyle imza atabilen nüfus kesiminden elde edilmiş istatistikleri temel alır. Fakat on altıncı yüzyılda okumanın ve yazmanın iki ayrı vasıf olduğu, farklı za-

manlarda edinildiği, birini yapma yetisinin ille ötekinde de ustalaşmayı getirmediğini gözden kaçırmamalı.¹ Dahası, okumanın önce okulda öğretildiği, üstelik genel için geçerli olduğu hesaba katılırsa, güncel akademi çalışmalarındaki eğilim, okuyabilen insan sayısının, yazabildiğine dair kanıt bırakanlara kıyasla yüksek olduğunu düşündürüyor. Bu makalenin maksadı uyarınca, ayrıca mümkün mertebe geniş bir alanı kapsamak amacıyla, okuryazarlığın en temel biçimi, kişinin bir metni kendi anadilinde söküp yüksek sesle okuma ve anlamını başkalarına aktarma yeteneği sayılacaktır. Yüksek seviye okuryazarlığa, kendi kendine sessiz sedasız metin okuyanlar, yazı yazabilenler, anadilleri dışında Latince dahil başka dillerde metin okuyabilenler giriyor.

Reformasyonda eğitimin bileşenlerini tespit etmek keza güçtür. Bunun sebebi, veri eksikliğinden ziyade, o çağda sunulan örgün ve yaygın eğitim çeşitlerinin haddinden bol olmasıdır. On altıncı yüzyılda Protestan Avrupa'da yaşayanlar için eğitim, evde anne babanın ya da öğretmenlerin verdiği eğitimi, anadilde okullaşmayı, Latince tahsili, üniversite seviyesinde yüksek eğitimi, ilmiyal öğretimini içeriyordu. Bu farklı eğitim seviyelerine erişim elde etmek, yetenek kadar (en az onun kadar) toplumsal kökene, toplumsal cinsiyete ve hedeflenen meslek gibi etkenlere bağlıydı. Yukarıda belirtildiği üzere, erken modern Avrupanın tüm Protestan topraklarında eğitim imkânlarında birörneklik azdı.

Birörneklik noksanlığının nedeni kısmen, eğitimin nüfus için nihai amacı konusunda kilise önderleri ve sivil önderlerin tam fikirbirliği içinde olmayışıdır. Dahası, bizzat önde gelen reformcular, ömürleri boyunca kendi görüşlerinde, ekseriyetle kendi hareketlerinin evrimleşen koşullarına gösterdikleri tepkilerde her zaman tutarlı değildi. Martin Luther, bu tür değişken görüşlerin başlıca örneğiydi. Luther 1520'lerin ilk yarısına dek en etkili eğitim biçiminin, hane reisinin önderliğinde evde verilen dinî eğitimi, anne babaların ve şehir idarecilerinin destekleyip masraflarını üstlendiği akademik okul eğitimiyle birleştirmek olduğuna inanıyordu. Fakat Alman Köylüler Savaşı'nın yarattığı sarsıntının, ayrıca anne babaların ve sivil yetkililerin gönüllü desteğine başvurmanın somut sonuçlar yaratmadığının giderek farkına varılmasının ardından, Luther'in görüşleri değişti. 1520'lerin ikinci yarısına ve 1530'ların ilk yarısına gelindiğinde, seküler makamların örgütleyip denetlediği zorunlu okullaşmayı şiddetle savunuyordu. Fakat bu eğitim biçimi bile bütün nüfusa dokunmuyordu. Anadilde eğitim veren yöre okulunun müfredatını tamamladığında eğitimi sona eren çocuklar, okula muntazam eriş-

¹ Jean-François Gilmont (ed.), *The Reformation and the Book* (St Andrews Reformasyon Tarihi Çalışmaları; Aldershot, 1998), s. 15-16.

mi olmayan gençler (özellikle kırsalda) ve elbette daha yaşlı insanlar, bu eğitim şemasının dışında bırakılmıştı. Dolayısıyla Luther ve öteki Alman reformcular, örneğin Johannes Bugenhagen, daha geniş bir halk kesimine temel doktrin eğitimini götürmek için ilmi hal öğretiminin önemini kuvvetle savunuyordu. Luther'in 1529 tarihli Küçük İlmihali gibi eserler, kent alanları kadar kırsalda da genel nüfusun, imanın temellerini soru-cevap formatı vasıtasıyla öğrenip ezberlemesine yardımcı olması için tasarlanmıştı. Aslında, reformcuların, ilmi hal öğretiminin, nüfusun Kitabı Mukaddes'e sınırsız erişimine yeğlediğini gösteren işaretler var; zira ilmi hal, çoklu yorumların ortaya çıkması korkusunu doğurmuyordu. Başka bir deyişle, reformcuların ilmi hal araştırmalarını savunmasının saiki kısmen, ilmi hali, normalde cahil olan nüfusların elinde güvenli bir öğrenim aleti saymalarıdır.

Luther'in eğitim meselesindeki iki ana yaklaşımı, yani sivil denetim altında okul açılması ve en azından küçükler için zorunlu haftalık ilmi hal oturumlarının tesis edilmesi, bütün Avrupa'da başka reformcuların ve sivil önderlerin benimsediği bir örüntüydü. Pek çok vakada sivil otoriteler, eskiden Katolik kilisesinin denetim altında tuttuğu okulları devraldı, mesela Zürih'te iki Latince okul, iki ana kiliseyi temel almıştı. Zürih şehrinin ileri gelenleri, şehir yönetiminin örgütlediği ve nezaret ettiği Almanca eğitim veren büyük bir okul kurarak daha temel seviyedeki eğitimin önemini vurguluyordu. Jean Calvin ile Théodore de Bèze'nin etkisi altında Cenevre, 1559'da Akademiyle birlikte kendi Latince okulunu kurdu. Reformcular, ilmi hal eserlerinin tedarikini de örgütlüyordu. Sivil muadillerinin yardımıyla, ilmi hal oturumlarına katılımı zorunlu kılıyordu, örneğin 1545'te Vaud kantonunda Bern'li yetkililerin yaptığı gibi. Dolayısıyla kilise ve devlet güçlerinin, halka farklı eğitim biçimlerini sunma girişimlerinde işbirliği yaptıkları açıktır.

Hem kilise yetkilileri hem de sivil yetkililer, eğitimin, kendi başına bir amaç yerine araç olduğu, eğitimin hedefinin de öğrenim görenlerin toplumsal statüsüne bel bağladığı inancını paylaşıyordu. Okullaşmaları, anadilde eğitim veren okulların önerdiği imkânlarla, yani temel okuma bilgisiyle, sayı saymayla, ilmi halin ezberlenmesiyle sınırlı oğlanlar ve kızlar açısından hedef, iyi Hristiyan olmayı öğretmek ve onları sokaklardan uzak tutmaktır. Yetkililerin, Latince okullar açmada ve akademilere ya da üniversitelere erişim sağlamada amacı çok farklıydı. Bu örnekte hedef, ister kilisede, ister hukuk mahkemelerinde, ister yönetim koridorlarında olsun, gelecek nesil önderler olarak hizmet verecek seçkinleri yetiştirmektir. Protestan bölgelerde Latince okulların, akademilerin ve üniversitelerin kurulması, eğitimin hem insan hem maliye kaynaklarının

aslan payını alıyordu. Örneğin Fransız Toulouse şehrinin idarecileri beş senede, Latince okul binalarının inşasında 5000 livreden fazla para harcamıştır. Bu önemli bir meblağdır; özellikle müdürün, kendi ücretlerini ve vekillerin ücretini karşılamak için şehirden aldığı yıllık 200 ila 800 livrelilik maaşıyla karşılaştırıldığında.² Bu yüksek meblağlı yatırım akla yatkındır, çünkü bu sayede kilise ve devlet önderleri, artlarından gelecek olanların yetişmesine destek olabiliirdi. Sivil yetkililer ve kilise yetkilileri, Reformasyon döneminde bu hedefleri paylaştıkları ölçüde, istenen sonuçlara ulaşma yolunda birlikte çalışıyorlardı.

Fakat bu işbirliği, reformcuların ve seküler makamların, eğitim programlarının hedefleri konusunda daima tam fikir birliği içinde olduğunu ima etmiyordu. Protestan topraklarda sivil önderler ile kilise önderleri arasındaki başlıca gerilimler, denetim ve nezaret gerilimleriydi. Mülkün ve Katolik kilisesinin *beneficium*'larının sekülerleşmesi, sivil iktidarların gelirini artırdı. Bu gelirin bir kısmı, yeni Protestan eğitim kurumlarında öğretmenlerin ve profesörlerin maaşına harlandı. Fakat sivil makamların, mali desteklerinin gücü zemininde eğitimin tedarikinde tam denetime sahip olmasına izin verilmesi, reformcuların ve kilisedeki haleflerinin zaman zaman hoşuna gitmiyordu. Rahipler, eğitim sürecinde kendilerinin de denetimi olması gerektiğini düşünüyordu, özellikle öğretimin, doktrine uygunluğu bağlamında. Bu sorun, ruhban ile seküler makamların zaten ihtilafa düştüğü alanlarda bilhassa keskindi, örneğin 1581'in ardından Birleşik Eyaletler'de. Burada sinod toplantıları, şehir idarecileri ile rahiplerin süregiden mücadelesini kayıtlara geçiriyor; idareciler, ruhbanı işe katmaya gönülsüzken, rahipler, okul öğretmenlerinin inancını tetkik hakkını yitirmeme peşindeydi. Örneğin 1574'te toplanan Dordrecht Sinodu şunu belirtir: "Rahipler, okul öğretmenlerinin İman Mezhebine katılmasına, disipline boyun eğmesine, gençliğe ilmi hali ve başka faydalı şeyleri öğretmesine göz kulak olmalı."³ Cenevre gibi bazı şehirlerde iki güç arası gerilimler, şehir idarecilerinin Akademi'ye mali destek vermeye yetersiz kalmasına ilişkin rahip eleştirilerine ve Cenevre Akademisi'nin müfredatını genişletip medeni hukuk gibi teolojiyle alakasız konuları dahil etmenin tehlikelerine dair uyarılara yol açtı. Genelde, Cenevreli Pastörler Topluluğu, Akademi'nin, başlıca hedefi saydığı konuya, yani Avrupa'nın Kalvinci toprakları için rahip eğitmeye odaklanmasını yeğliyordu.

Ne var ki kilise önderleri ile sivil önderler arasında bu ve benzeri yetki savaşı ihtilaflarına rağmen Latince okullarında ve yüksek öğrenim ku-

² George Huppert, *Public Schools in Renaissance France* (Urbana, 1984), s. 24, 34.

³ Dordrecht Sinodu zabitlerinden (1574), A. Duke, G. Lewis ve A. Pettigree (ed.), *Calvinism in Europe, 1540-1610* (Manchester, 1992) içinde, s. 172.

rumlarında müfredat derhal bütün Protestan Avrupa'da nispeten benzer bir karaktere büründü. Bu benzerlik, Latince okullarında kullanılan ders kitaplarına, akademiler ile üniversitelerde öğretilen konulara, genel öğretim yaklaşımına kadar uzanıyordu; bu yaklaşım, öğrenimin köşe taşları olarak ezberi ve dilbilgisini vurguluyordu. Aslında bu özellikler, mezhep yöneliminden bağımsız olarak o seviyedeki tüm okullarda yaygındı. Fakat Protestan eğitim kurumları, müfredatta, ilmi hali ve kutsal kitap araştırmalarını temel alan dinî araştırmaları sunarak, ortak kimliklerinin altını daha kalın çizgiyle çiziyordu. Bu dönemde müfredatın genel gelişiminin ve kapsamlı bir örnekliğinin sebebi, bizzat Reformasyon kaynaklı itkiler midir yoksa başka etkenler midir, henüz kesin tespit edilmedi.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, örgün eğitim sisteminin temel düzeyi, anadilde eğitim veren okuldu. Bu okul tipi ya sivil makamların doğrudan gözetimi altındaydı (örneğin Zürich'te) ya da müdahaleleri asgariydi (Cenevre'de ve İngiltere ile Alman topraklarında anadili okulları için). Yetkililerin bu asgari müdahalesi, öğretmenlere, okulu yönetmek için gerekli makamlardan izin alma şartı koşmakla sınırlıydı ve pek çok örnekte okullar, resmî onay falan alamıyordu. Kızların ve oğlanların birlikte eğitim aldığı kimi yerlerde ve ayrı ayrı okuduğu başka yerlerde bu okullar, birçok kişiye, ne tür olursa olsun yegâne eğitim fırsatını sunuyordu. Bu özellikle kızların çoğunluğu için geçerliydi. Bunlar, daha ileri Latince okullarına yazılamıyordu, dolayısıyla okumaya devam etme umutları cılızdı. Yalnızca zengin ya da asil ailelere mensup kızlar daha yüksek öğrenim seviyelerine ulaşmayı umabilirdi; çünkü zaman zaman erkek kardeşleriyle aynı özel dersleri alıyorlardı. Anadilde eğitim veren özel okulların öğretmenleri genelde çok fazla okumuş olmuyordu. Özellikle kırsal alanlarda sınıflarını ancak kış mevsiminde açabiliyorlardı, yani çocuklara tarlada ihtiyaç duyulmayan mevsimde. Anadilde eğitim veren özel okullar, öğrencilerin ya para ya da aynı cinsinden küçük bir ücret ödemesini gerektirirken, Zürich'teki gibi resmî okullar, yöre çocukları için bedavaydı.

Latince Okulları

Eğitimde bir sonraki katman olan Latince okulu, hem Rönesansla hem Reformasyonla güçlü bağları olan bir kurumdu. Çoğunlukla şehirlerde yer alan bu okullar, yedi ila sekiz yaşlarından onlu yaşlarının ortalarına kadar oğlan çocuklarına göre ayarlanmıştı ve ağırlıkla Latince dilbilgisine ve metin yazmaya, ayrıca Yunancanın ve İbranicenin temel seviyede öğretilmesine, kutsal kitapların ve ilmi halin okutulmasına eğiliyordu. Bordeaux'da College de Guyenne'in ve Strasbourg'da Jean Sturm'un La-

tince okulunu örnek alan bu okullar, ardışık sınıflar sistemini evrimleştirdi. Burada öğrenciler, yıllık ya da yarı-yıllık sınavları başarıyla verdikleri takdirde bir sonraki sınıfa geçiyordu. Bu Latince okulları çoğunlukla Rönesansın ve kuzey topraklarındaki hümanizmin yan ürünü sayılıyordu, özellikle Fransa'da. Bu ülkede Reformasyon öncesi *College*'ler (Latince okulları bu adla tanınıyordu), yaptıkları işlerle Fransız şehirlerinin gururunu pekiştiriyor ve yükseltiyordu. Şehir yetkililerinin örgütleyip masraflarını karşıladığı *College*'ler, hem laik güçlerin yüksek eğitimi denetim altına almasının yeni yarattığı gururu (eskiden yalnızca Katolik kilisesinin hâkim olduğu bir saha) hem de seçkinlerin oğullarını Paris gibi büyük ve uzak şehirler yerine bölgesel seviyede eğitime arzusunu temsil ediyordu. İngiltere'de de Latince okullarının sayısı belirgin oranda arttı. Bunlar, dilbilgisi okulları adıyla tanınıyordu. Hayırseverlerin yaptığı önemli bağışlarla ayakta kalıyorlardı. On yedinci yüzyılın ortasına gelindiğinde İngiltere'de laik kesime açık 400'ü aşkın okul mevcuttu. Bunların çoğunluğu Latince okuluymdu. Bu sayıyı, 1480'de İngiltere'de laik kesime açık yalnızca otuzu biraz aşkın okul olmasıyla karşılaştıralım.⁴ Fransa'da Latince okullarındaki öğretmenler (vekil adıyla tanınıyorlardı) çoğunlukla bizzat bu eğitim biçiminin ürünüydü. Çoğu örnekte üniversite ya da akademi tahsili de yapmışlardı. Bütün Avrupa'da Latince okulları genelde yöre oğlanlarına bedava eğitim temin ediyordu. Yalnızca şehir dışından gelenler zaman zaman konaklama ücretinin yanında okula da ücret ödemek zorunda kalıyordu.

Kutsal Roma İmparatorluğu ve İsviçre toprakları gibi başka diyarlarda seküler makamların Latince okulları açması ya da yeniden tesis etmesi, Reformasyonun benimsenmesiyle tesadüf etti. Aslında Luther'in zorunlu eğitim çağırısı, anadilde eğitim veren okulların kurulması yerine belediyelerde Latince okulları açılmasıyla karşılık buldu. Sivil makamların, anadilde okul yerine Latince okulları desteklemesinin sebebi açıktır. Bir yanda Latince okulları, anadilde eğitim veren okullara kıyasla şehirlere ve prensliklere çok daha yüksek itibar kazandırıyordu. Öte yandan Latince okulları, yoksul zanaatkârların oğulları yerine öncelikle seküler önderlerin çocuklarını cezbetmeye ve eğitmeye niyetliydi.

Sivil yetkililerin Latince okullarına daha fazla el atması, pek çok biçime kavuştu. Şehir idarecileri ve prensler, vekillerin (öğretmenler) ve müdürlerin maaşlarını ödemenin yanı sıra, zaman zaman okul olarak hizmet edecek binalar da diyor ya da imar ediyordu, üstelik Zürich gibi şehirlerde, değerli öğrencileri şehre çekmek için burs programları sunuyorlardı.

⁴ Lawrence Stone, "The Educational Revolution in England, 1560-1640," *Past and Present* 28 (1964), s. 44.

Latince okuluna devam edenler, disiplin kurallarına uymak, Protestanlığa bağlılıklarını kiliseye mecburen giderek ve her gün okulda mezmur ve dua okuyarak günbegün göstermek zorundaydı.

Üniversiteler

Latince okullarından sonra eğitime devam eden öğrencilerin kaderi çoğunlukla, belirli bir üniversite seviyesinde eğitimin giderek gerekli görüldüğü mesleklerdi. Buna ruhban üyeleri, hukukçular, tıp doktorları, profesörler, yani kısacası, kendi toplumlarında ileride önemli konumlara gelecek insanlar dahildi. Her ne kadar üniversite sayısının artışı, özellikle Alman diyarında büyük ölçüde Reformasyondan önce gerçekleşmişse de, Reformasyonun, üniversite seviyesi eğitime, özellikle de ruhban eğitimine giderek daha fazla yaptığı vurgu, yüksek tahsilin yaygınlaşmasını besliyordu. Reformasyondan önce bütün Avrupa'da elli civarında üniversite mevcuttu. 1600'e kadar Protestan güçler, yirmi üniversite ve akademi daha kurdu. Bir kez daha sivil makamların yüksek eğitime yaptığı büyük yatırım, üniversiteleri ve akademileri prestij kurumları olarak algıladıklarını yansıtıyor. Bu kurumlar kendi şehirlerine ya da prensliklerine hem öğrencileri hem de dünyaca ünlü âlimleri cezbedecekti. Örneğin, Felemenk şehri Leiden'in yöneticileri, şehirlerinde üniversite kurma ayrıcalığı elde etmek için amansız bir rekabete girdi. Üst seviye profesörleri bünyelerine katmak için uğraş verdiler. Kuruluşundan yalnızca yirmi beş yıl sonra, 1600'e gelindiğinde üniversitenin şimdiden yirmi profesörü vardı.

Reformasyonun bu kurumlar üzerindeki etkisi de oldukça güçlüydü, özellikle mezhep değişikliği dönemlerinde. Örneğin Basel ve Heidelberg üniversitelerinde, ki mazileri Reformasyon öncesine uzanır, bu bölgelerin seküler makamları Reformasyonu kabul edince teoloji müfredatı ve genel kurallar değişti. Bölgeler, Protestan mezhepleri arasında geçiş yaptığında da keza bu değişiklik meydana geliyordu. Örneğin Palatinlığın koyu Lutherci hükümdarı VI. Ludwig, 1576'da ılımlı Kalvinci babası III. Friedrich'in yerine geçtiğinde, Heidelberg Üniversitesi derhal etkilendi: Kalvinci profesörler kovuldu (önce teolojide, ardından beşeri bilimlerde, hukukta, tıpta), yerlerini Lutherci profesörler aldı. Aynı anda teoloji fakültesine hâkim olan kurallar öyle değiştirildi ki burada sadece Luthercilere ders verme imkânı tanındı. Genelde, on altıncı yüzyıl boyunca üniversiteler, rahiplerin eğitiminde belirgin rol oynadı: On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, Elektör Palatinlikte ruhbanın yüzde 85'i Heidelberg Üniversitesi mezunuydu.⁵

⁵ Bernard Vogler, *Le clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme* (Paris, 1976), s. 57.

Gerekli papalık ya da imparatorluk imtiyazından yoksun oldukları için üniversite kuramayan ya da kurmayan bölgeler bunun yerine müfredatları ve ilmi itibarı üniversitelere benzer olan akademiler kurdu, ama hem profesör sayısı hem de işlenen konuların yelpazesi bakımından ölçekleri daha küçüktü. Cenevre’de de Zürih’te de durum buydu. Fransa’da da öyle. 1560 ile 1604 arasında bu ülkede sekiz akademi açıldı. Bu akademiler öncelikle önlerindeki en acil göreve, yani rahiplerin eğitilmesine odaklandı. Çoğunlukla Fransa’dan gelen 160’ı aşkın öğrenci, mevcudiyetinin ilk üç yılında Cenevre Akademisine kaydoldu. Meslek yaşamlarının akıbeti bilinenlerin çoğunluğu, Fransa’da rahip olmuştur. Aslında Cenevre Pastörler Topluluğu, cemaatleri, gençlere burs vermeye teşvik ederek başka yerlerde de akademi ile kiliseler arası ilişkiyi besliyordu; bu gençlerin, Cenevre’de okulu bitirdikten sonra o kiliselere dönüp hizmet etmesi bekleniyordu.

Reformasyon ile üniversite düzeyinde eğitim arasındaki bağlar, geleceğin Protestan ruhbanının hazırlanmasında bu kurumlardan yararlanılmasının yanı sıra Protestan kilise yetkililerinin, bu üniversitelerin ve akademilerin faaliyetlerine üst düzeyde karışmasından ötürü de barizdi. Örneğin Zürih’te akademinin gündelik işlerini, akademi öğretmenleriyle birlikte *Verordneten zur Leer* (çoğunluğu şehir rahiplerinin oluşturduğu eğitim komitesi) hallediyordu; ayrıca o öğretmenler de atanmış din adamlarıydı. Her ne kadar mali kararlar, sivil otoritelerin imtiyazında olsa da, Latince kolejlerinden ve akademiiden geçen gençlerin öğretimine, terbiyesine, ilerlemesine eğitim komitesi nezaret ediyordu. Aynısı Cenevre için de geçerliydi. Akademinin gündelik faaliyetlerine Pastörler Topluluğu göz kulak oluyordu, gerçi burada da mali denetim tamamen şehir idarecilerinin elindeydi.

Etki

On altıncı yüzyılda Protestan diyarında sunulan eğitime Reformasyonun etkisini ölçmenin başlıca güçlüğü, bu gelişmelerin kısmen mi tamamen mi Reformasyondan kaynaklandığını yoksa başka etkenlere mi bağlı olduğunu tespit etmektir. Aslında bir sava göre özellikle şehirlerde Reformasyonun genel kabul görmesini sağlayan unsur, eğitime erişimin ve katılımın artmış olmasıdır, yoksa Reformasyon, eğitim düzeyini yükseltmemiştir. Bu bakış açısında, eğitimin gelişimi, dinî değişimden ziyade hümanizme ve kent özgüveninin yükselmesine bel bağlıyor. Üstelik Reformasyon döneminde bütün Avrupa’da Latince okullarının, akademilerin, üniversitelerin sayısındaki büyük artışı görmezden gelemeyiz.

Önde gelen reformcular ve haleflerinin gözünde tüm düzeylerde okul açmak, toplumu dönüştürme genel planının parçasıydı. Okullar, çocukları eğitmenin aygıtıydı ve çocuklar sayesinde yaşlı nesillerin de Lutherci doktrini ya da Reform doktrinini daha iyi tanıyacağı umuluyordu. Fakat onyıllar geçtikçe, hem kilise yetkilileri hem sivil yetkililer, ilgilerini ve kaynaklarını seçkinlerin eğitimine yoğunlaştırdı. Çabaları hem kendi yerlerine değerli halefler yetiştirmek hem de Reformasyonun ve öğretilerinin, genel nüfus üzerindeki cılızlaşmış gibi görünen etkisine karşılık vermektir. Örneğin Alman diyarında on altıncı yüzyılın ikinci yarısından kalma teftiş ziyareti kayıtları, çok az kişinin, ziyaretçilere kendi kelimeleriyle imanını tatminkâr bir biçimde anlatabildiğine işaret ediyor. İlminin ezberlemiş ve tekrar edebilen kişiler bile öğrendikleri şeyin anlamını her zaman açıklayamıyordu.

Protestan bölgelerde sunulan çeşitli eğitim biçimlerinin, buna maruz kalan insanlar üzerindeki etkisi neydi? Reformcuların genel eğitim girişimlerinin başarısızlığa uğradığını ileri sürenler, reformcuların şikayetlerini fazla sorgulamaksızın kabul ediyor olabilir. Alman topraklarında Reformasyonun ilk yılları, nefes kesici umutların yeşerdiği zamanlardı, hem de sadece eğitim alanında değil. Reformasyonun, Mesih'in dönüşüyle taçlanacak kısa vadeli radikal bir hareket olmak yerine uzun ve zorlu bir çabaya dönüştüğü belli olunca, reformcuların kendi tavırları da dönüşüm geçirdi. Zwingli ile Calvin'in, kendi şehirlerindeki idarecilerle birlikte okullar ve akademiler kurduğu döneme gelindiğinde, reformcuların eğitim hedefleri değişmiş, anne babaların tüm çocukları gönüllü okula gönderdiği bir şema olmaktan çıkıp daha seçici bir süreç dönüşmüştü. Dolayısıyla kilit soru, reformcuların özgün hedeflerine ulaşıldı mı sorusu değil, acaba daha uzun vadeli sınırlı hedefleri yerine getirildi mi sorusudur.

Öğrencileri Protestan öğrenim merkezlerine gönderenlere bakarsak, bu öğrencilerin aldığı eğitimin önemli ruhani ve düşünsel boyutuna ikna olmuş gibi görünüyorlardı. Örneğin 8 Ocak 1565'te Fransa'da Aubeterre kilisesi, Cenevre'ye yazıp Pastörler Topluluğu'ndan, Jean Boutellant'ın eğitimine göz kulak olmalarını istemiş, "böylece kadim dilleri ve Tanrı Kalamını öğrenmenin yararını görmekle kalmaz, kilise disiplini için ihtiyaç duyduğu kilise göreneklerini ve siyasetini de öğrenebilir."⁶ Bu kilisenin ve başka kiliselerin gözünde, Cenevre Akademisi'nin düşünsel ve mesleki eğitimin birleşmesinde üstlendiği rol, kilisenin gelecekteki önderlerinin eğitimi için tasarlanmıştı.

⁶ *Registres de la Compagnie des Pasteurs* (Cenevre, 1969), c. 3, s. 165.

Protestan bağlamında eğitimin değerine duyulan güven, papaz Josue Finsler'in Zürich'li rahip Burckhardt Leeman'a 21 Mart 1572'de gönderdiği mektupta da göze çarpıyor. Finsler, on dört yaşındaki oğlu Samuel'i tavsiye ediyor, oğlanın Latince ve Yunanca hazırlık çalışmalarını vurguluyor, Leeman ile Heinrich Bullinger'den,  ocuğun Zürich'teki eğitimi sırasında onu teşvik etmelerini, şehir yönetiminden burs almasına yardım ı olmalarını istiyordu.⁷ Finsler'in, ailenin gerekli mali kaynaktan yoksun olmasına rağmen oğlunu okuması için Zürich'e gönderme isteği, çağdaşlarının bu eğitime verdiği  onemi gösteriyor.

Okuryazarlık

Tarihçilerin, eğitim programlarının başarısını ölçmede yararlandığı başlıca yöntemlerden biri, okuryazarlık oranlarına etkileridir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, bu  l m n, Reformasyon dönemine has güçlükleri var. Dahası,  rg n eğitim ile okuryazarlık arasındaki bağıntı her zaman tam değildir, çünkü insanlar, okula gitmek yerine başkalarından okul dışında aldığı eğitimle de okumayı  renebilir ve  renmiştir. İsveç bunun çarpıcı bir örneğidir. Ülkenin boyutu ve nüfusun azlığı yüzünden şehirler haricinde örgün okullar kurmak yerine anne babaların çocuklarını evde eğitmesi daha etkili bir tedbirdi. 1700'e gelindiğinde, bu yaklaşım sayesinde İsveç nüfusunun –kadın ve erkekler birlikte– neredeyse yüzde doksanı okuryazardı.⁸ Fakat okuryazarlık oranlarında ve okuryazarlığı  l me yöntemlerinde çeşitlilik olmasına rağmen, belirli gözlemler yapılabilir.

Protestan bölgelerde okuryazarlık meselesiyle ilgili geleneksel yaklaşımda, özellikle laik kesimde okuyabilen insan sayısındaki artış, Reformasyonun, Kitabı Mukaddes'e genel erişimi  nemsemesine yorulur. Reformcuların, sıradan vatandaşları Kitabı Mukaddes okumaya teşvik etmesinin, kutsal kitapları ve başka metinleri gerçekten s kebilen insanların sayısında artışa yol açtığı ileri sürülür. Kimi akademisyenler, on altıncı yüzyılda çok sayıda Kitabı Mukaddes'in ya da Kitabı Mukaddes babının matbaada basılmasının, giderek yaygınlaşan okurluğun kanıtı olduğuna işaret ediyor; yeterli sayıda alıcı olmasa matbaalar bunca nüshayı basmazdı. Fakat bu nüshaları kiliselerin öncelikle kürsü Kitabı Mukaddesi olarak kullanmak için satın aldığını söyleyenler de var. Fakat bu açıklama, k  k sayfa düzenine sahip Kitabı Mukaddes'lerin basılmasını izah etmiyor. Bunlar, vaaz kürsüsünde kullanıma uygun

⁷ Zürich Kanton Arşivi, E II 344, dosya 33r.

⁸ Geoffrey Parker, "An Educational Revolution? The Growth of Literacy and Schooling in Early Modern Europe," *Tijdschrift voor Geschiedenis* 93 (1980), s. 218.

değildi. Aslında, Reformasyonu takip eden yıllarda basılmış eserlerin hacmine bakılırsa, en azından kitap sahipliği düşüncesinin, topluluğun daha geniş kesimine yayılmış olduğu barizdir. Örneğin Fransız şehri Amiens'de, 1503 ile 1575 arasında kaydedilmiş 4443 ölüm sonrası envanterin 887'si, kitap listeleri içeriyordu. Bunlar genelde dini eserlerdi, örneğin Saatler Kitabı, Mezmurlar, Kitabı Mukaddes'ler. Fakat hukuk, edebiyat, bilim kitapları da vardı.⁹ Ama yine de kitap bulundurmak her zaman okuma bilindiğini göstermez.

Erken modern çağın okuryazarlık oranlarına ilişkin tahminler büyük çeşitlilik gösterir. Bu tahminlerden birine göre 1600'de Kutsal Roma İmparatorluğu nüfusunun yaklaşık yüzde 5 ila 10'u okuryazardı. Bu oran, Alman topraklarındaki şehirlerde erkeklerin yüzde 30'u civarına çıkar. Bu, on altıncı yüzyılın başında Alman topraklarındaki aşağı yukarı yüzde 3 ila 4 okuryazarlık oranına benziyor.¹⁰ Kadınlarda bu oran her zaman daha düşüktü, gerçi şehirlerde kadınların, kırsal alanlardaki kız kardeşlerine kıyasla okuryazar olma şansı daha yüksekti. Toplumsal merdivenin basamakları tırmanıldıkça okuryazarlık oranı yükseliyordu. Bu hiç şaşırtıcı değil, çünkü (yukarıda açıklandığı üzere) toplumun üst tabakasının oğullarına, daha uzun soluklu ve yüksek kalibreli tahsilden yararlanma fırsatı doğuyordu. 1558'de Elizabeth'in tahta çıkışı sırasında İngiltere'nin durumuna ilişkin tahminler, erkeklerin yüzde 20'sinin ve kadınların yüzde 5'nin okuryazar olduğunu belirtiyor.¹¹

Okuryazarlık oranlarının Reformasyon döneminde yükseldiğini saptadığımıza göre Reformasyonun bu eğilim üzerindeki etkisini anlamak kalıyor. Sonuçta Reformasyonun, Protestanların kutsal kitapları okumasına yaptığı vurgu, okuryazarlığın gelişiminde etkenlerden biri olsa da, bizzat matbaanın etkisi, matbu eserlerin daha ucuza geniş bir kesime ulaşması, kârlı iş bulmada kilit etkenler olan eğitime ve öğrenime giderek odaklanması, önemli katkı veren etkenlerdi. Aslında on altıncı yüzyılın erken bir safhasında yeni fikirlerin mayalanması, matbaanın ortaya çıkışıyla da birleşince, okuryazarlığı daha geniş bir kesimin gözüne cazip kılmada kendi başına Protestanlıktan daha belirgin rol oynamış olabilir. Okuryazarlığın ve eğitimin sağladığı faydalar, kutsal metinleri okuyabilme hedefinin ötesine geçiyordu. Eğitimin faydasını görüp öğrenim sürecinde yer alanlar, belki de okumak için daha yararlı başka nedenlere sahipti. Ancak, reformcuların, genel programlarının bir bileşeni olarak

⁹ Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing* (Chicago, 1994), s. 347-8.

¹⁰ John Flood, "The Book in Reformation Germany," Gilmont, *The Reformation and the Book* içinde, s. 85.

¹¹ Paul F. Grendler, "Schooling in Western Europe," *Renaissance Quarterly* 43 (1990), s. 779.

okuryazarlığı ve eğitimi teşvike kendilerini adadıkları su götürmez. Sonuçta, Reformasyonu, eğitimin ve okuryazarlığın artışıında itici güçlerden biri saymak, ama bu karmaşık fenomenleri tek sebeple açıklamaktan uzak durmak hayli isabetli olacaktır.

İlave Okuma Listesi

Birkaç genel araştırmanın dışında, Reformasyon döneminde eğitimi ve okuryazarlığı ele alan çalışmaların çoğunluğu, belirli bir coğrafi alana odaklanmıştır. Vardığı sonuçlar hâlâ tartışılan eski bir çalışma: Gerald Strauss, *Luther's House of Learning* (Baltimore, 1978). Strauss ve öğrencileri, bu çalışmanın vardığı sonuçları çeşitli akademik araştırmalarda tekrar dile getirmiştir, örneğin R. Gawthrop ve G. Strauss, "Protestantism and Literacy in Early Modern Europe," *Past and Present* 104 (1984). Fransa için İngilizcede önde gelen çalışma hâlâ şudur: George Huppert, *Public Schools in Renaissance France* (Urbana, 1984), gerçi hem Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing* (Chicago, 1994), hem de Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France* (Princeton, 1987), yakın tarihli Fransızca akademi çalışmalarını, İngilizce konuşanların anlayabileceği şekle sokar. İngiltere'deki gelişmeler için bkz. Geoffrey Parker, "An Educational Revolution? The Growth of Literacy and Schooling in Early Modern Europe," *Tijdschrift voor Geschiedenis* 93 (1980), s. 210-220 ve Tessa Watt'ın İngiltere'de matbaacılığı ele alan derinlikli çalışması, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991). Okuryazarlığın çeşitli yönlerine, özellikle matbaalara odaklanan genel çalışmalar arasında, Elizabeth Eisenstein'in ayrıntılı araştırması *The Printing Press as an Agent of Change* (2 cilt; Cambridge, 1979), ve Jean-François Gilmont'nun (ed.), *The Reformation and the Book* (St Andrews Studies in Reformation History; Aldershot, 1998) kitabı var. Yakın tarihli çalışmaların daha kısa, özlü ve faydalı incelemeleri: Paul Grendler (ed.) "Education in the Renaissance and Reformation," *Renaissance Quarterly* 43 (1990), s. 774-824 ve Francis Higman, "Quelques livres récents sur la réforme et le livre," *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 53 (1991), s. 131-40.

Reformasyon ve Halk Kültürü

Trevor Johnston

Reformasyonla ilgili basmakalıp bir varsayıma göre, halk kültürüyle ilişkisi genellikle düşmancadır. Protestanların gözünde halk kültürünün asli unsurlarını ıslah etmek ya da bastırmak, hakiki Hristiyan toplum yaratmada elzemdi. Dindarlığa ulaşmak, dinî olanı dünyevi meselelerden katıyetle ayırmayı, bayramların ve şenliklerin iptal edilmesini, cinsel ilişkileri disipline sokmayı, eğlencelerin kısıtlanmasını, sarhoşluğun ve küfrün ortadan kaldırılmasını, batıl inançların yok edilmesini gerektiriyordu. Kısacası, sanayi öncesi dönemde kitlelerin kültürel tabanına yönelik bir saldırıyı temsil ediyordu. Fakat bu tür kampanyalar Reformasyon için aslında önemli olsa da, yakın tarihli akademi çalışmaları, Protestan hareketler ile halk kültürü arasındaki ilişkinin karmaşıklığını, çelişkili yanlarını vurgulamaya meyletmiştir. Peter Burke'ün *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978) kitabı, akademide bu konuya ilgiyi diriltti, ayrıca reform sürecine ayrıntılı bir bakış sundu. O zamandan beri birçok akademisyenin kaleme aldığı pek çok çalışma, bu yaklaşımı yansıtıyor. Bu meselede fikir birliğinden bahsetmek imkânsız olsa da, günümüzde tarihçiler, seleflerine kıyasla Protestanlık ile halk kültürü arasındaki ilişkiyi düpedüz düşmanlık ve ihtilaf ilişkisi sıfatıyla takdim etmeye hevesli değildir. Tarihsel ilişkilerin daha dostane olduğu, Reformasyonun (nafile teşebbüs etmekten ziyade) bu alana girme peşine düşmediği önemli olaylara atıfta bulunulabilir. Bu vakalarda Protestanlık da halk kültürü biçimlerine düpedüz saldırmak yerine bunlardan yararlanıp sahip çıkıyordu, ayrıca evanjelik hareketin, kendi başına ayrı bir halk kültürü geliştirdiği de söylenebilir.

Bu konu başlığında her yaklaşım, belirli yöntemsel ve kuramsal zorluklarla karşılaşır. Halk kültürü, verili bir öge değil, nispeten modern bir yaratımdır. On dokuzuncu yüzyıl başının kuramcıları icat etmiştir ve sürekli tartışmaya ve incelik kazandırılmaya tabidir. Fakat itiraf etmek gerekir ki halk kültürü düşüncesinin (ya da bunun doğal sonucu "seçkinlerin kültürünün") tutarlılıkla ifade edilmediği söz konusu dönem, toplumun ve kültürün ikili sınıflandırıldığı bir sistem kullanıyordu. Bu

sistem, benzer kategoriler üretebilir ya da en azından bu tür kategorileri tanıyabilirdi: örneğin âlim-cahil, ruhban-laik, yetkili-yetkisiz, ayrıcalıklı-ayrıcalıksız, seçkinler-kitleler, zengin-yoksul, erkek-kadın, tutucu-aykırı, dindar-batıl gibi ikili zıtlıklar.¹ Stuart Clark, erken modern çağın cadılıkla ilgili kuramlarını ele alan yakın tarihli çalışmasında bu tür ikili karşıtlıkların, yani “zıtlıkların” mantığının ve ussallığının, erken modern dönemin kültüründe kapladığı merkezî konumu bilhassa vurguladı.² Fakat anakronizm bir yana, kavramsal zorluklar aşılmış değil. Başlıca güçlük, halk kültürünü tanımlamaktır. Her türlü tanım, bizzat *kültür* düşüncesi-ne bel bağlamak zorundadır. Bu konuda da fikirbirliği noksan, gelgelelim, kuramcılar, bu sözcüğü geniş anlamli tanımlamaya meylediyor, toplu bir yaşam biçimini, ayrıca bunu yansıtan düşünsel, sanatsal faaliyetlerin eserlerini, âdetlerini belirttiğini ileri sürüyorlar. Bu bakış açısıyla, uygulamalar ve metinler, herhangi bir toplumun üzerine kurulduğu temel ilkelere gün yüzüne çıkarınayı hedefleyen her çözümlemenin ham maddesine dönüşür. Peter Burke’ün gözdesi cömert tanıma göre kültür, ortak anlamların, tavırların, değerlerin, ayrıca bunların ifade edildiği ya da vücut bulduğu simgesel biçimlerin sistemidir. “Halk” sözcüğünü tanımlamak olsa olsa daha da sorunludur. Modern kültür kuramı, acaba halk kültürü, kültürel niceliğin yansıması mıdır (çoğunluğun kültürü), seçkin ya da “yüksek” kültür tanımladıktan sonra artık unsurların bir kategorisi midir, yukarıdan dayatılan halkçı bir “kitle” kültürü müdür, “halk” sözcüğünün sahibi bir dışavurumu mudur (genelde ekonomik ve siyaset açısından toplumun aşağı katmanı sayılır), yoksa İtalyan Marksist kuramcı Antonio Gramsci’nin yaklaşımını hatırlatan bir bağlamda başat ve ast sınıfların, zümrelerin arasındaki alışveriş, direniş, birleşme, müzakere ya da ideolojik mücadele alanı mıdır gibi konular üzerine çok mürekkep harcamıştır.

“Artık unsur” sınıflandırınasını, erken modern devrin kültürünü araştırma amacımız bakımından mümkün mertebe sorunsuz kabul edersek, bu yaklaşımın bile sorunsuz olmadığı görülür. “Büyük” gelenek tabir edilen elit kültürü, sanayi dönemi öncesi Avrupa’nın okuryazar azınlığının (nüfusun en fazla yüzde yirmisi) münhasır kültürü olarak tanımlanabilir, halk kültürü de (“küçük” gelenek) geri kalanların kültürüdür. Burada bile sınırlar katı ve sıkı değildir; seçkin zümrenin üyelerinin, halk kültürü etkinliği sayılabilecek meşguliyetlerle ilgilendiğini gösteren önemli kanıtlar mevcut. Seçkinler bu şekilde kültürel açıdan iki yaşamlı olabilirken,

¹ Bob Scribner, “Introduction,” Bob Scribner ve Trevor Johnston (ed.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800* (Houndmills, 1996) içinde, s. 3.

² Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997), s. 31-68.

seçkin harici zümreler bunu yapamıyordu. Dahası artık halk kültürü içinde büyük bir farklılaşma mevcuttu. Tarihçilerin ısrarla belirttiği üzere, halk kültürü *inşa edilmişti*. Avrupa'nın farklı bölgeleri arasında, kent ve kırsal topluluklar (zanaatkârlar ve köylüler) arasında, çeşit çeşit meslek arasında, farklı toplumsal statüleri ve zenginliği olanlar arasında kültürel zıtlıklara işaret edilebilir ve edilmiştir. Cinsiyet ile yaş da kilit değişkenlerdi. Halk kültürü, çeşitli alt kültürleri kucaklıyordu. Bu şartlarda Fransız tarihçi Roger Chartier, "kültürel sahiplenmeyi" çözümlemeyi, özü ifade edilen halk kültürünü çözümlemeye yeğliyor, ortak kültürel biçimlere ve ürünlere sahip çeşitli meşguliyetlere odaklanmayı savunuyordu.³ Günümüze ulaşmış kaynak belgelerden hareketle, ekseriyetle sözlü olan kültürü yeniden inşa etme girişiminin doğurduğu deneysel-gözlemsel güçlükler, bu tür kavramsal sorunları şiddetlendirir. O belgeleri büyük oranda dönemin seçkinleri oluşturmuştur. Oysa bunlar, halk kültürünü kendi hatırına kaydetmekle hiç ilgilenmiyor, hatta belki sadece bu kültürü bastırma girişimleri haricinde halk kültürünü kaydetmekle çok az ilgileniyordu.

Reformasyondan Önce Halk Kültürü

Erken modern halk kültürünün başlıca özelliği, yukarıda belirttiğimiz üzere, sözlü olmasıydı. Halk hikâyeleri, balatlar ve şarkılar nesilden nesile sözlü olarak aktarılıyordu. Masallar, efsaneler ve özdeyişler, doğal dünyaya ilişkin uygulamalı bilgileri tanımlamaya ve aktarmaya yardımcı oluyor ya da halk etiğine dair kılavuzlar temin ediyor, görgü kurallarını tanımlayıp toplu irfanı yayıyordu. Güçlü işitsel belleğin desteklediği bu malzemenin reçete haline getirilmesi (Hristiyan Avrupa'nın bütününde Kitabı Mukaddes ifadelerinin ortak mirası önemliydi), muhafaza edilmesini kolaylaştırıyordu. Okuryazarlık, kısmen Reformasyonun sonucu olarak adım adım yayılırken, bu bilgi aktarımının bir kısmı metin biçimine bürünmüştü, mesela haber kitapları, küçük broşürler, fıkra kitapları, almanaklar, balatlar, tek yapraklı taşlamalar, çeşit çeşit matbu yayın. Sözlü aktarım ile okuryazarlık arasındaki ilişki karmaşıktı. Bu tür ucuz matbu eserlerin üretiminin niteliği düşünülünce, halk kültürünün doğrudan yansıması sayılamazlar, gerçi her zaman olmasa da halk tarafından okunuyorlardı.

³ Roger Chartier, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France," Steven L. Kaplan (ed), *Understanding Popular Culture* (Berlin, New York ve Amsterdam, 1984) içinde, s. 229-53. Kültürel alışverişe dair benzer bir "dinamik" görüş, Natalie Zemon Davis'in çalışmasını destekliyor. Örneğin bkz. "From 'Popular Religion' to Religious Cultures," Steven Ozment (ed.), *Reformation Europe: A Guide to Research* (St Louis, 1982) içinde, s. 321-41.

Halk kültürünün ilave bir özelliği de görsel duyarlılığıydı, hatta görsel okuryazarlık da denilebilir. Giysilerde ayırım, renk simgeciliği, Reformasyon öncesi kilisesinin dinî görsel imgeleri, yıldızlı gökyüzünün muhteşemliği... bunların hepsi anlamla ve yoruma davetle epey doldurulmuştu. Ucuz yayınlar, bu görsel keskinliği çoğunlukla çarpıcı ahşap baskı imgeler kullanma vasıtasıyla yansıtıyordu. Muadil metinler kuvvetle muhtemel kalabalık içinde yüksek sesle okunurdu (ya da şarkıysa, söylenirdi), dolayısıyla sözlü ve metinsel iletişim biçimleri, görsellerle düzgünce birleşti. Dahası, halk kültürü bir ritüel kültürüydü; simgelerle yüklü, mükerrer toplu gösterilerin, jestlerin, konuşma örüntülerinin bir repertuarına bel bağlıyordu. Toplu eğlencelerin ve sporların yanı sıra kilise ibadeti parodileri, haka-retler, hatta ritüelleşmiş itirazlar ve isyanlar, ana malzemeleri arasındaydı. Örneğin ortaçağ Avrupasında zanaat loncalarının gündelik yaşamında ekonomik süreçler, simgesel ve ritüel etkinlikler vasıtasıyla en azından kısmen yönetmeliğe bağlanmıştı, mesela kalfa “vaftizi” gibi gizli kabul merasimleri mevcuttu. Ritüel, çağı da grup kimliğini de tanımlamaya yardımcı oluyordu. Bahar Bayramı, Yaz Dönümü ve Karnaval gibi halk şenlikleri, ortaçağ Katolik litürji yılının nizami ritmini gölgeliyordu. Bu takvim, tarım çevrimiyle aynı çizgideydi. Bütün Avrupa’da belirli zanaatlar, kendi koruyucu azizlerinin yıllık bayramlarını kutlarken, her kilise cemaati kendi azizinin günü için yıllık bayram düzenliyordu. O günlerde büyük kutlamalar ve şenlik havası hâkim olurdu. Kilise bayramları ve genelde pazar günleri, özel dinî kutlamalar için fırsat yaratmanın yanı sıra toplu eğlenceye de kapı açıyor, dans etme, kumar oynama, spor yapma fırsatı doğuruyordu. Kilise kültürüyle ilave bir bağlantı, kilise avlularında pek çok oyunun oynanmasından bellidir.

Litürji yılı, mevsimlerle sıkı ilişki içinde olduğundan, dinî bayram takvimi de bu modaya uydu ve simgesel öğelerini, doğumla ve bereketle, tarla sürmeyle, tohum ekmeye ve hasatla ilişkisinden edindi. Bahar Bayramı, Paskalyadan sonra yedinci pazar, Yaz Dönümü ve hepsinin ötesinde, cinsellikten uzak durulan ve oruç tutulan Büyük Perhizin hemen öncesinde düzenlenen Karnaval, insan cinselliğinin hem simgelerle temsil edildiği hem de fiiliyatta ifade edildiği gevşeme dönemleriydi. Dahası, bu tür şenlikler (bilhassa Karnaval), her şeyin alt üst olduğu tabu yıkan ritüellerle övünüyor. Bu dönemde, simgeler üzerinden dünyanın altı üstüne geliyordu, mesela karşı cinsler birbirlerinin kıyafetlerini giyer, sıradan halk, ahmaklar ya da çocuklar güya kralların, kraliçelerin, piskoposların yerine geçerci ya da belediye saraylarına girilip halkın adaletini dağıtacak “mahkemeler” kurulurdu. Genelde bu tür ritüelleşmiş davranışların, özelde ise Karnaval gibi şenliklerde altüst olma unsurunun toplumsal,

siyasi işlevleri ve önemi çok tartışılmıştır. Düzenin yıkılması ritüelinin görünüşte kurumlaşmasında bariz bir çelişki bulunuyor. Şenlik sırasında her şeyin terse dönmesi, otoriteye meydan okuma mıydı? Toplumsal ve siyasi açıdan yıkıcı mıydı, yoksa mevcut düzeni korumaya mı hizmet ediyordu? Karnavala verilen ruhsat aslında “güvenlik sübabı mıydı,” hoşnutsuzluğun gazını mı alıyordu, baskı altındakilerin içini döküp öfkelerini, seçkinleri tehdit etmeyecek bir yolla boşaltmalarını mı mümkün kılıyordu? Sahiden devrimci miydi, yoksa şiddetini kaybetmesi için kurumlaştırılmış bir isyankârlığın dışavurumu muydu? Bu tür sorular sormak, yanıtlamaktan daha kolay, ama izin verilen düzensizliğin ve buna eşlik eden mevcut düzendeki ters yüz oluşların ve parodilerin ötesine baktarsak, halk kültürünün belirli yönleri, muhafazakâr görünür. “Charivari” (teneke çalma; İngiltere’de zaman zaman “kaba müzik” ya da “Skimmington” adıyla tanınır) gibi utanç verici ritüellerin, geleneksel ataerkil ahlak ekonomisinin devamı için kullanıldığına atıfta bulunulabilir.

Tarihçiler, halk kültürünün belirli bir alt kategorisini betimlemek amacıyla nispeten muğlak bir terim olan “halk dini” sözünü uydurmuştur. Resmî litürjiye yaptığı teatral katkılara ilaveten, bu dinin, kilise makamlarının gözünde uğursuz olan görenekler içerdiği kabul edilir, çünkü bunlar kilise mıntıkalarıyla sınırlı değildi, dolayısıyla ruhbanın gözetim altına alması daha zordu. Halkın sakramentlerde yeğlediği unsurlar, bunun güzel bir örneğidir: rahibin kutsadığı su, şifalı otlar, palmiye dalı vesaire gibi laiklere kendi amaçları uyarınca kullanmaları için verilmiş nesneler. Teologlar, kutsalların statüsünü tartışırken, halkın gözünde bunlar otomatikman etkiliydi ve insanları, mülkü, çiftlik hayvanlarını ve hububatı kazalardan, hastalıklardan koruyan muska niyetine kullanılıyordu. Bu yüzden, dinî esaslara uyan müesses anlayışın sınırlarını şeffaflıkla aşmış halk “büyüsünün” daha geniş dünyasıyla harmanlandılar. Hac yolculukları ve mucize eşyalarının ve imgelerin saygı görmesi gibi resmî tescilli ritüellerin yanı sıra bu tür göreneklere yaygınlıkla başvurulması, dine araç gözüyle bakıldığını göz önüne seriyor. Bu sayede, kutsal olandan, maddi kazanç için yararlanılıyordu.

Reformasyon öncesi halk kültürünün pek çok yönü evrenselmiş gibi görünse de, yapısal farkları aklımızdan çıkarmamalıyız. Örneğin kent ve kırsal kültür ortamları arasında belirgin zıtlıklar vardı. Kırsal sakinleri yıllık devrenin birkaç günlük şenlikleriyle sınırlıyken, şehirler (özellikle Londra, Venedik ya da Paris gibi en büyükleri) ayı-köpek dövüşlerinden tiyatroya varana dek bayramların arasını dolduracak pek çok kültür faaliyetine ev sahipliği yapıyordu. Cinsiyetler de halk kültürünü farklı tecrübe ediyordu. Kadınlar çoğunlukla kurban konumundaydı. Bütün Avrupa’da



Resim 30.1 Paskalya eşiği. Paskalyadan önceki Pazar günü geleneksel olarak köyde dolaştırılan ahşap eşek. (Colmar, Unterlinden Müzesi)

kadınların okuryazarlık oranı genelde erkeklere kıyasla düşüktü, dolayısıyla halk kültürü aktarımının metinsel biçimlerine uzaktılar. Aynı zamanda pek çok kültürel temas noktasından dışlanmışlardı: çırakların atölyesi ve taverna, erkeklerin egemen olduğu çevrelerdi, ayrıca birçok boş zaman etkinliği erkek yönelimliydi. Fakat kadınlar halk şenliklerine ve tarım işlerine katılırdı; dahası, toplumsal ilişki kurdukları kendi yerleri, kültürel mekânları vardı. On yedinci yüzyılın ilk yarısından kalma kadın düşmanı resimli bir broşür, dedikoduyu yani “laklakı” ayıplar, klişe bir bakışla “kadınlara ait” sayılan beşik, sera, fırın, su kuyusu, kilise, pazaryeri ve ırmak gibi mekanlara birahaneyi de katar.⁴

⁴ Martin Ingram, “‘Scolding women cucked or washed’: A Crisis in Gender Relations in Early Modern England?,” Jenny Kermode ve Garthine Walker (ed.), *Women, Crime and the Courts in*

Halk Kültürünün Reformasyonu

Halk kültürü ile resmî din arası samimiyet düşünülünce, Reformasyonun yoğurduğu dönüşümlerin, ikisinin ilişkisi için mutlaka sonuçları olacaktı. Pek çok reformcuyla telaşa sürükleyen, dinin seküler kültürle dolaşık olduğunu ima ediyormuş gibi görünen, aslında tam da ilişkinin samimiyetiydi. Hepsisi, farklı farklı derecelerde ikisi arasında bir bölünme yaratmaya çalışıyordu; amaç, imanı, dünyevi küfürlere kölelikten kurtarmaktı. Saldırıda bulunduğu kültür gibi bu kampanya hiç de bir örnek değildi, Reformasyon dünyasının içinde farklı zamanlarda, farklı yerlerde farklı yoğunluklarla yürütüldü. Lutherçiler, Kalvinciler, Anglikanlar, hizipler arasında ve içinde ayrı vurgular belirdi. İngiltere Kralı I. James gibi titiz bir Kalvinci, *Book of Sports*'u (1618) yayımlayabildi. Burada, Pazar günleri kiliseden sonra belirli sporların yapılmasına müsamaha gösterir. Bu tutum, keza titiz İngiliz Püritenlerin hiddetini çekti. Bu örnek, reformcuların karşılaştığı temel siyasi sorunun ilaveten altını çiziyor: dinî vaazların, yayıncılığın, ilmiyelerin olası etkisi ayrı, devleti ve siyaset erklerini devreye sokmanın etkisi apayrıydı (o dönemde bu yapılar hiç gelişkin olmasa da). Yine de halk kültürüne dönük "Protestan" tutumu hakkında belirli genellemeler yapılabilir.

İlk örnekte, ortaçağ Katolikliğinin şenlikleriyle ilişkili kültürel halk "mekânlarına" ve "anlarına" yönelen bir saldırı görüyoruz. Protestanlık, ortaçağın yıllık litürji takviminin aşırıya kaçan doluluğunu hedef alırken, Corpus Chisti gibi bayramları, azizlerin günlerini, şenlikleri ortadan kaldırırken, bunlar etrafında toplanmış seküler ya da yarı-litürjik kutlamalar da iptal edildi. Reformcular bu tür âdetleri savunmak amacıyla geleneklere başvurmakla ilgilenmiyordu. Mucize ve gizem konulu sahne oyunları ve hac bayramları, ilk bariz kurbanlar arasındaydı. Katolik ziyafetlerinin feshedilmesi, litürji takvimini parodileştiren ritüellerin simgesel faydasını ya da yararını ya da başka bir anlamda asalaklığını da ortadan kaldırdı. Örneğin Büyük Perhizin zorunlu çilecilik özelliği zayıflayınca, Karnavalın aşırılıkları simgesel gücünü yitirdi.

Karnavala her halükârda saldırılıyordu, çünkü çok katmanlı ritüelleri ve simgeciliği, imanlıların gözünde halk kültürünün düzensiz, dünyevi, ahlaksız, altüst, putperest, nihayetinde şeytani yanının mikro kozmosunu temsil ediyordu. Aslında Peter Burke, halk kültürünün ıslahı için, "Büyük Perhizin zaferi" demiştir. Bu eğretilmeyi, Brueghel'in on altıncı yüzyıl ortasında resmettiği çok tanınan "Karnaval ve Büyük Perhiz Arası Çatış-

Early Modern England (Londra, 1994) içinde, s. 48-80. Tek sayfalı gazetenin bir kopyası seksen sekizinci sayfada.

ma" tablosundan almıştır. Örneğin 1524'te Lutherci kasaba konseyi, büyük Nürnberg *Schembartlauf*unu, yani kasaplar loncasının yönetimindeki özellikle incelikli Karnaval geçit alayını sona erdirdi. Bu tarihten sonra ancak bir kez 1539'da diriltildi. O seferinde kilit özelliğın, Andreas Osiander'e yönelik bir taşlama olması yerindedir, çünkü şehrin önde gelen Lutherci reformcusuydu ve Karnavalı en gür sesle eleştiren kişiydi.⁵

Protestanlar, kısmen iman yoluyla aklanmayı savunmalarının tetiklediği ahlaksızlık suçlamalarını çürütmek amacıyla, kısmen de kutsal kitaba yılmaz bağlılıklarının sonucunda, toplumun ahlakını ıslah etmek için çok gayret etmiş Katolik seleflerinden daha fazla çaba sarf ediyordu. Halk kültürü ve eğlenceleri, ahlaksızlık için türlü türlü fırsat sunuyordu: Örneğin dans, dünyevi şehvete açık tahrik kefesine konuyordu. Reformcuların gözünde oyunlar ve şenlikler, aylaklıkla (ve bundan doğan günahlarla), rekabetle, kıskançlıkla, sarhoşlukla, şiddetle ilişkiliydi. Özellikle gençler hem savunmasız hem tehlikeli sayılıyordu. Gençlerin toplum hayatına katılmasıyla ilgili yapılar sık sık hedef alınıyordu. 1538'de Cenevre'de ve 1544'te Lozan'da "gençlik manastırları" tabir edilen kurumlar kapatıldı. Buralarda gençler, Kalvinci kilise kurulumunun disipliniyle açıkça alay ediyordu. Protestan devlet, halk eğlencelerini ıslah etme amaçlı toplu haclı seferini kendine görev bilirken, bireylerin bu tür boş zaman meşgalelerini reddetmesi, imanlıların manevi dönüşümünün kilit motifi haline geldi. Pek çok Reform akranı gibi on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Yorkshire'lı Quaker mensubu Josiah Langdale de gençliğin güreş müsabakalarıyla, futbol oyunuyla, yarışları izlemekle, "şehrimizin pek çok gencini kendine çeken" danslara katılmakla heba olmasına üzülyordu.⁶ Halk kültüründe (özellikle erkek kültüründe) sohbeti kolaylaştıran başlıca unsur alkole birlikte sarhoşluk, özel olarak hedefe alındı. İmanlı vaizler ve yazarlar, içki içmenin kötülüklerine, sarhoşluk yüzünden kişinin tutkularının ve iştahının dizginini kaybetmesine, çapkınlığa, küfretmeye ve başka günahlara yol açmasına odaklandılar. Halk kültürünün terbiye ve ıslah edilmesinin başlıca mekânı olarak birahaneye usulünce eğiliyorlardı. *God's Judgements upon Drunkards* (1659) kitabında İngiliz ahlakçı Samuel Hammond öyle ileri gidiyordu ki birahaneler aleyhindeki kampanyayı, "ıslahın temeli" nitelemesiyle betimliyordu.⁷

⁵ Keith Moxey, *Peasants, Warriors and Wives: Popular Imagery in the Reformation* (Chicago ve Londra, 1989), s. 14-15.

⁶ Barry Reay, "Introduction: Popular Culture in Early Modern England," *Popular Culture in Seventeenth-Century England* (Londra ve Sydney, 1985) içinde, s. 1-30, burada s. 2.

⁷ Keith Wrightson ve David Levine, *Poverty and Piety in an English Village: Terling, 1525-1700* (2 basım; Oxford, 1995), s. 136.

Reformcular, eğlencenin ve buna eşlik eden düzensizliğin, fesadın yerine bireyin, topluluğun, devletin dindarlığının elzem işareti olarak itidali, nezaketi ve edebi öne çıkarıyordu. Pek çok Protestanın gözünde katı ve âdetlere uygun Şabat ayini, bir kıstas haline geldi. Mübarek Pazar gününün, ibadetten sonraki eğlencelerle artık kirletilmemesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Pazar günleri, kiliseye gitmenin dışında kutsal kitapların okunmasıyla, ilmiyali öğrenmekle geçirilmeliydi. Dinî ibadetin kendi başına düzeni ve denetimi ifade etmesi gerekirken, aşırı duygusallık, mizah ve kaba saba teklifsiz konuşmalar, vaazı lekelememeliydi. Şabatın getirdiği sınırlamalar, dinî olanın sekülerden, kutsal olanın dünyeviden tamamen kopuşunu yansıtıyordu. Protestanlığın halk kültürüne yaklaşımında bu tutum hâkimdi. Belki de Reformasyon programında en iddialı unsur buydu. Şiddetli psikolojik ve toplumsal gerilim doğuran bir hedefti, en azından imanlıların kendi içinde. Saksonyalı papaz Christian Gerber, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında kendi “vaf-tizini” barındıran kalfa kültürüne ve Büyük Perhiz Arifesine saldırırken, bunların, Hıristiyan litürjisinin dine aykırı bir şekilde ters yüz edilmesi olduğunu söylüyordu. Yine de bu uygulamaların her yere sızdığını, iç-selleştirildiğini şahsen görüyor, kendi selameti için korkuyordu. “Bizzat endişe ediyorum,” diye yazıyordu, “Tanrı’yla cidden ve dindarca konuşmam gerektiğinde, bu hakaretimiz ve kafir ifadeler aklıma gelip beni allak bullak edebilir.”⁸

Dahası, halk kültürüne dönük saldırı, kötü dinin yerine iyi dini geçirme girişimiydi. Reformcular, Reformasyon öncesinin tutucu dini ile bunun halk çeşitlemeleri arasında minik bir ayrım görüyordu: Hepsini reformdan geçirilmeliydi. Missa ayini, biçimsel litürji ve azizlerin bayramları ve hac yolculukları gibi o güne dek kabul görmüş görenekler ortadan kaldırılınca, imanlılar dikkatini halkın din kültürüne, laiklerin kilise hukukuna girmeyen, büyüye ve “hurafelere” dayalı göreneklere çevirebilirdi. Bu tür faaliyetler, dine küfür, putperestlik, boş iş tanımlamalarıyla, açık açık olmasa da zımnen şeytani emeller taşıdıkları nitelemesiyle ayıplanıyordu. En aşırı dışavurumu cadı avında cereyan eden bu kampanya, bütün Protestan Avrupa’da benimsendi, gerçi şiddetinin derecesi değişiyordu. Gayretli reformcular neredeyse her yerde batıl inanca rastlayabiliyordu, örneğin halkın zaman ve mekân anlayışı, Katolik kavramlarını yankılıyordu. Buna göre bazı mevsimler ve mevkiler, başkalarından daha kutsaldı.

⁸ Hans-Ulrich Thamer, “On the Use and Abuse of Handicraft: Journeyman Culture and Enlightened Public Opinion in 18th and 19th Century Germany,” Kaplan, *Understanding Popular Culture* içinde, s. 275-300, burada s. 282-3.

Hatta John Knox, tüm ortaçağ kiliselerinin, batıl inançlarla ilişkilerinden ötürü yok edilmesini öneriyordu.⁹

Kampanya yer yer başarılı, yer yer başarısız oldu. Yakın tarihli akademi çalışmaları, uygulamadaki etkilerini sorgulayıp değerlendirmeye me-yilli-ydi. Reformasyonun Almanya'daki etkisi geleneksel olarak abartılır-ken, Gerald Strauss değerli bir düzeltme yaptı, ilk yüzyılında reformun sınırlarını ve Protestanlığın, kırsal alanları yüzeysel bir boyun eğmenin ötesinde bir şeye ikna etmeye başaramamasını vurguladı. Kaynakların seferber edilmesine ve bölgesel yönetimlerin, reformcuların gayesi dı-şında kolluk gücü işlevine rağmen bu başarısızlık meydana gelmiştir. Strauss, bu başarısızlığı, aceleyle getirilen kaba beyin yıkama teknik-lerine yorar, ama halkın din kültürünün şaşırtıcı nispette inatçı daya-nıklılığına da atfeder. Devletin atadığı müfettişler ve imanlı papazlar, cahilliğe, "hurafelere," cemaatlerinin gevşek yaşam tarzına karşı müca-dele ediyordu. Cemaat de bu reçetelere karşı bıkkın bir hissizlikle tepki veriyormuş gibi görünüyordu. Onların gözünde bu reçeteler alakasızdı, yasak getiriyordu, maddi varoluşlarına tehdit olarak yorumluyorlardı. Halk şenliği kültürünü hedef alan saldırılar, sosyalleşmenin ve toplumsal birlikteliğin yerleşik vasıtalarına darbe indirirken, Protestanların, duayı ve kendini Tanrı'ya teslim etmeyi savunması, Reformasyon öncesi kilisenin müsamaha ettiği kutsal emanetlerin ve araçsalcı büyü'nün ye-rine cılız bir ikame öneriyordu. Örneğin, resmen Lutherci olan birtakım kilise cemaati nüfuslarının, rahiplerin gözünü korkutup eski bir âdeti sürdürüttüğü bilinmiyor değil, yani gök gürültülü fırtına sırasında kötü havadan sorumlu cinleri kovmak için kilise çanı çaldırıyorlardı. En açık sözlü ve gayretli teologları ve ahlakçıları ya da başka yerlerde dindaşla-rını telaşa sürükleme riskine atılan pek çok Protestan rejimi aslında halk geleneklerine bir parça ödün vermenin uzun vadede toplumsal denetime yaradığını fark etmiş gibi duruyor. Bu tür hoşgörü, halkın eğlence kül-türüne de uzanıyordu. İngiltere'de Püritenleri kızdıran ama açıkça kra-liyet koruması altına alınan pek çok halk eğlencesi, Reformasyon çağını sağ salim atlattı. 1720'de bir yorumcu hâlâ şunu belirtiyordu: Londra'da "avam ayak-topuyla, güreşle, lobutla, kukalarla, disk oyunuyla, kriketle, top oyunuyla, çan çalmakla, halka oyunuyla, değnek fırlatmakla, boğa-köpek ve ayı-köpek dövüşleriyle, horoza sopa fırlatmakla, birahanelerde aylaklıkla eğleşiyor."¹⁰

⁹ C. John Sommerville, *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith* (New York ve Oxford, 1992), s. 28.

¹⁰ Robert W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850* (Cambridge, 1973), s. 34.



Resim 30.2 Hans Sebald Beham, *The Dance of the Noses*, 1520. Her mezhepten evanjelik rahipler, halk eğlencelerine şiddetle karşı çıkıyordu, özellikle çığırından çıkmış uzun sefahat âlemlerine. Fakat bunların tenkitleri çoğunlukla dikkate alınmıyordu. (Oxford, Ashmolean Müzesi)

Bununla birlikte reformcular, tahmin ettiklerinden yavaş, daha eşitsiz ve bazen geri döndürülemez ilerlemeler kaydediyordu. Protestanlığın halk kültürü üzerindeki tesirinin örneklerinden biri, okuryazarlığın artmasıdır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda eğitimde genişlemenin ürünü ve hedefiydi. Dindarların gözünde okuryazarlık, Reformasyonun ilerleyişinde kilit unsurlardan biriydi, Kelamın bilgisini aşıyor, imanı ve sonucunda selameti besliyordu. Hatta on yedinci yüzyılda Zürich’li bir okul müdürü, okuma yazma bilmeyenlerin cehenneme gideceğini iddia ediyordu.¹¹ Ne kadar sınırlı olursa olsun okuryazarlığın giderek genişlemesi, metin tabanlı halk kültürünün, sözlü ve görsel aktarım kiplerinin yanı sıra gelişmesini ve zenginleşmesini mümkün kıldı. 1660’lara gelindiğinde İngiltere’de yılda 400.000’e kadar almanak satılıyordu, gerçi en fazla genişleyen alanın, özellikle anadilde din literatürü olduğu ileri sürülmüştür.¹²

¹¹ Kaspar von Greyerz, "Switzerland," Bob Scribner, Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, 1994) içinde, s. 30-46, burada s. 42.

¹² Keith Wrightson, *English Society, 1580-1680* (Londra, 1982), s. 197-8.

İmanlı reformcuların halk kültürüne yönelik saldırıda kullandıkları sivri dile rağmen, bu kampanyanın, Reformasyonun ana hedeflerinde merkezi konumuna ve hareketin başarısının ya da başarısızlığının barometresi işlevi görmesine rağmen, Protestanlık, kültürel reformun yegâne itici gücü değildi. Aslında bu tür reform, Reformasyonun çok öncesine uzanıyor. Strasbourg'da Sebastian Brandt, *Narrenschiff* (1495) kitabında Karnaval "çılgınlığına" sataştı, gereksiz bir zaman ve para israfı olduğunu söyledi. Ertesi sene Savonarola, Floransa şenliğini neredeyse aynı kelimelerle ayıpladı. Bu şenlik uzun soluklu bir gelenektir. Peter Burke'ün anımsadığına göre kilise mensupları, Hristiyanlığın doğuşundan beri halk kültürünü benzer minvalde kınıyordu, gerçi aralıklı ortaçağ reformu ile daha keskin ideolojik saiklerin güttüğü Reformasyon döneminin planlı müşterek kampanyaları arasında fark olduğu söylenebilir.

Trento Konsili sonrası Katolikliğin, halk kültürüne karşı kendi kampanyasını başlattığı unutulmamalı: hem eski güdülerin devamı olarak hem de Protestan meydan okumasına tepki minvalinde. Yer kıtlığından ötürü bu kitapta Katolik reform hareketini ayrıntılı tartışmaya giremiyoruz, ama mezhepleşme tarihçilerinin gösterdiği üzere pek çok bakımdan Katolik kampanyaların hedefleri, yöntemleri, başarı oranı Protestanlığın kampanyalarına hayli benziyordu: yakınsak evrimin ilginç bir örneğidir bu. Katolik dünyasında halk şenlikleri feshedildi ya da açıkça ruhani mesaj içerecek şekilde yeniden yapılandırıldı, oysa din kardeşlikleri üzerinde daha büyük ruhban denetimi kurmaktaki amaç, bunların enerjilerine ve faaliyetlerine ruhanilik katmaktır. Geleneksel kurlaşma geleneğine, gizli kapaklı evliliğin Trento Konsili'nde yasaklanması vasıtasıyla saldırılırken, evlilik öncesi ve evlilik dışı sevişmeyi, kutsal şeylere küfredmeyi, sarhoşluğu, "hurafeleri" hedef alan daha sert tutumlar gözlemlenebilir. Protestan muadilleri gibi Katolik kilise yetkilileri ve seküler yetkililer, Bavyera'da bir piskoposluk bölgesi fermanının belirttiği üzere, "kadınlı erkekli avarının danstan, sahne oyunlarından, öbür oyunlardan, seyirliklerden yavaş yavaş uzaklaşıp dindarlığa ve dinî buyruklara uymaya geçmesini" arzuluyordu. Bununla birlikte ve yine pek çok evanjelik muadili gibi, Katolik seçkinler çoğunlukla, sürekli direnişle uğraşmaktansa halk kültüründen pek çok unsur barındıran yaşam tarzı lehine karar veriyordu. Genelde kaba bastırma hareketi yerine daha incelikli ikame tekniklerinden yararlanıldı. Almanya'da Cizvitler kendi Karnaval oyunlarını sahnelerken, amaçları, cemaati "skandal" versiyonlardan uzaklaşmaya teşvik etmek ya da kilise kanununa aykırı büyü tekniklerine başvurularının önüne geçmek için laiklere sunulan kutsalların yelpazesini genişletmekti. Cizvit Georg Vogler on yedinci yüzyılda halk ezgileriyle ilahiler besteledi,

halkın evde ve yün eğirme imcesinde okuyabileceği bir ilmiyal yayımladı. Başka reformcular, gençlerin sosyalleştiği bu yerleri, zamparalığın ini diyerek ayıplıyordu.¹³

Dahası, halk kültürünün bütün ıslahını sırf dinî itkilere yormak ve seküler saikleri görmezden gelmek yanlış olur. Doğal olarak bu ikisi arasında ayırım yapmak zor, çünkü dünyevi kaygılar alışkanlık gereği din dilinin vitriniydi. Zaten belirttiğimiz üzere okuryazarlığın genişlemesi toplumsal esenlik ve doğru düzgün yurttaşlık öngören hümanist ülküler kadar daha dar evanjelik kaygılara da minnet borçluymuştu. Keza itaatkâr uyrukların, işçilerin, vergi mükelleflerinin düzenli, disiplinli, tutumlu nüfusunun yaratılması, sürdürülmesi, geç ortaçağ ve erken modern Avrupa'nın git gide merkezleşen şehir ve hanedan rejimlerinin yaygın hedefiydi. Reformasyon bu süreci hızlandırmış olabilir, ama başlatmamıştır. Örneğin Alman şehirlerinde Karnavalın düzenlemeye tabi tutulması on beşinci yüzyılda çoktan hız kazanmıştı (en eski yasak kaydı, 1403'te Köln'de Karnaval maskelerinin yasaklanmasıdır). Bu gelişme kentli aristokrasinin, loncalar arasında şiddetli ekonomik, siyasi, toplumsal rekabetin seyrettiği bir dönemde kamu düzenini ve kendi otoritelerini koruma kaygısına dayanıyordu. Hans-Ulrich Thamer henüz on altıncı yüzyılın başında Almanya'da el sanatları kültüründe reformun ardında dinî saikler kadar ekonomik verimle ilgili güçlü bir seküler ve faydacı kaygı da tespit etti, gerçi faydacı yönetmeliklerin altın çağı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yaşanacaktı.¹⁴ Uygulamayla ilgili farklı kaygılar, ortaçağ İngiltere'sinde otoritelerin spor faaliyetlerine saldırısının sebebiydi: yanlış eğlence türü, halkın dikkatini faydalı etkinliklerden uzaklaştırıyordu, mesela okçuluk idmanı gibi. Erken modern İngiltere için, nüfus artışının ve fiyat enflasyonunun, "orta halli" cemaat seçkinleri ile yoksul komşuları arasındaki toplumsal kutuplaşmayı şiddetlendirdiği, yöre seçkinlerinin, halk eğlencelerinden muntazaman uzaklaşmasını kışkırttığı ileri sürülmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla bu bölünme sadece Püritenliğin gelişini kuvvetlendirdi.

Halk Kültürü Biçiminde Reformasyon

Buraya kadar, Reformasyon ile halk kültürü arasındaki ilişki ekseriyetle ihtilafli olarak sunuldu. Fakat yakın dönemde yapılan tarih çalış-

¹³ *Constitutiones et decreta ... per dioecesim Ratisbonensem observanda* (Ingolstadt, 1588), s. 9. Vogler Üstüne: J. M. Valentin, "Jesuiten-Literatur als gegenreformatorische Propaganda," H. Glaser (ed.), *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte* (Reinbek, 1985) içinde, c. 3, s. 172-205.

¹⁴ Harry Kühnel, "Die städtische Fasnacht im 15. Jahrhundert," Peter Dinzelbacher ve Hans-Dieter Mück (ed.), *Volkskultur des Europäischen Spätmittelalters* (Stuttgart, 1987) içinde, s. 109-27. Thamer, "Use and Abuse of Handicraft."

maları daha devingen ve olumlu bir ilişkiye, Protestanlığı şekillendirme ve halk kültürüne uyarlama yordamlarına işaret etmiştir. Aslında Reformasyonu en azından kısmen bizzat halk kültürünün bir biçimi olarak betimlemek çok da abartılı değildir.

İlk olarak, özellikle Reformasyonun başlangıcında bu hareket devletin desteğinden mahrumken, halk kültürü biçimleri, Reformasyon davasını kollamak için propaganda amacıyla çarpıcı biçimde kullanılıyordu. Aslında reforma verilen hızlı tepki ve tabanın reforma ayarlanması, bu mecra olmaksızın pek açıklanabilir değildir. Bu hususta halk kültürü *vasıtasıyla* Reformasyondan bahsedilebilir. Bugüne dek bu konuda yapılan araştırmaların büyük kısmı, Alman anavatanındaki evanjelik harekete odaklandı. O topraklarda Protestanlık, insanlara, aşına oldukları kültürel biçimler aracılığıyla hitap ediyordu, özellikle de vaazın sözlü mecrası ve matbu broşürlerin birleşik metinsel ve görsel mecrası aracılığıyla. Halk mecrasına halk mesajı eşlik ediyordu, çünkü içerik, Reformasyonun ruhban ve laik önderlerinin, sıradan halkın kaygılarını dindirme ve Protestan teolojisinin incelikli ayrıntılarını basit sözcüklere dökme çabasını ifşa ediyordu. Bunun sonucu, emsalsiz bir halk propagandası dalgasıydı; hem kilisenin yozlaşmasının, kibrinin, dine aykırı tutumlarının maskesini düşürerek otoritesinin altını oyuyor hem de yeni reform mesajını olumlu mercekten duyuruyordu. Almanca tek sayfa gazetesinde, Piers Ploughman benzeri bir şahsiyet olan "Karsthan" imgeleri (sağlam, dürüst, dik köylü), "sıradan" halkın görsel tezahürü gibiydi. Reformasyon önderleri işte bu halkı, dinî öğretiyi kucaklamaya davet ediyordu. İngelemin çoğunlukla müstehcen kaba saba içeriği, tıpkı Luther'in papalığa dair hicivlerine eşlik eden, papanın ters dönmüş tacına dışkılayan köylüleri ve başka faaliyetleri resmeden ahşap baskı resimleri gibi, Karnavalın kaba, gösterişçi, karman çorman dünyasına sımsıkı bağlıydı.

Bu tür matbu propagandanın dışında, Reformasyonun doğuşunda ritüelin rolüne, özellikle şenliklerde her şeyi ters yüz eden halk kültürü kipinin güçlü bir reform silahı olmasına ilgi gösteriliyordu. Erken dönem Reformasyonun dinî gerilimleri bağlamında, karnavallarda ruhbanla alay edilmesi, ruhban karşıtlığının ciddi, hatta şiddet eğilimli dışavurumunu kolaylıkla tetikliyordu. Dolayısıyla halk şenlikleri, Reformasyonun başlangıcı için ayrıcalıklı mevkilerdi. Ters yüz etme ritüelleri, evanjelik beklentilerle dolu bu iklimde yeni ve köktenci bir önem kazandı. Örneğin 1524'te Ernst Saksonyası kasabası Bucholz'da eğlence düşkünleri, Saksonya düklüğü şehri Meissen'de henüz aziz mertebesine yükseltmiş Aziz Benno'nun

* On dördüncü yüzyılda William Langland'ın yazdığı düşünülürken altıncı yüzyıla girer ve metanın karakteri: sığınmanın ve kilisenin yozlaşmasını eleştirir -ç.n.

kalıntılarının mezardan çıkarılmasını, at ve sığır kemiklerinin sergilendiği geçit alayıyla parodileştirdi. Luther'in, azizlik mertebesine yükseltme uygulamasını eleştirdiği *Meissen'de Yüceltilen Yeni İdole ve Eski Şeytana Karşı* eserinden hiç şüphesiz etkilenmişlerdi, ki bu eser, düzenin belagatte ters yüz edilmesi idi. 1536'ya gelindiğinde Meissen'de gerçek yadigârlar, ikonoklazm tehdidi altındaydı.

Neredeyse her yerde reformun başlangıcının özelliği olan ikonoklazm, yeniliğine rağmen çoğunlukla, Reformasyon öncesi şenliklerde düzenin alt üst edilmesiyle yapısal benzerlikler taşıyormuş gibi görünen bir fenomendi. Bu tür bir türdeşlik, pek çok Katolik ibadet imgesine neden saldırıldığını açıklıyor. Bu imgeler çoğunlukla bir dizi sözlü ve fiziksel hakarete, idam cezalarının erken modern çağdaki ritüellerinin taklitlerine ya da özgün kutsama ayinlerinin parodilerine maruz kalıyordu. Bu tür tasvirler, endişe verici hakaretlere uğrayabiliyordu, örneğin 1534'te Ulm'da çarmıha gerilmiş bir adamın ağzına dışkılanmıştı ya da 1529'da Augburg'da, 1536'da Köln'de ve aynı dönemde başka Alman şehirlerinde çarmıhlar ezildi, parçalandı, tepesi uçuruldu. Natalie Davis, Din Savaşları sırasında Fransa'da yaşanan koşut olayları anlatmıştır: "Kalabalıklar, bu tür eylemler sayesinde, şiddet gösterileri ile komedi alanı arasında gidip geliyormuş gibi görünüyordu." Bu nevi olaylardan ötürü kimi tarihçiler, Reformasyonu, "ritüel süreci," geleneksel halk kültürünün düzenli temsillerini ve jestlerini benimseyen koca koca cemaatlerin ve toplulukların toplu olgunlaşma ayini olarak betimledi. Ritüelin, o güne dek kabul edilmiş kültürden ve din sisteminden başka bir sisteme sarsıcı geçişi psikolojik açıdan kolaylaştıran bir etken olduğu ileri sürülebilir.

Ritüellerden ve şenliklerdeki ters yüz etme âdetinin evanjelik hedeflere uydurulmasından yararlanan Reformasyonun bu çelişkisi, reformun erken döneminde epey belirgindi. Bu dönemde yıkıcı dinî ideoloji ile halk kültürü içinde uyku halindeki isyankâr damar arasında açık bir örtüşme, belki de kasıtlı ittifak vardı. Protestanlığın pekiştiği ve bölgesel ya da devlet kiliselerinin olduğu ikinci evrede, hâlâ dinî reformla ilişkili halk kültürü biçimleri saptanabilir, ama bunların içeriği, yeni dinî düzenin sürdürülmesine uyarlanmıştı. Örneğin Lutherci Nürnberg'de geleneksel Karnaval oyunları muhafaza ediliyordu, ama oyunların tarzı ve içeriği, şehrin yeni reform seçkinlerinin değerleriyle ahenkli bir mesaj iletmeye uydurulmuştu. Ayakkabı tamircisi Hans Sachs'ın tiyatro oyunları ahlakçıydı, bunların Reformasyon sonrası dönemdeki versiyonları müstahcen ve küfürlüydü. Gerçi başka yerlerde dinî tazelenme mesajını iletme amacıyla halk kültürü biçimlerini kullanmanın özünde bulunan çelişkili fikirler, köktencilerin bu mesajları inkâr etmesine yol açıyordu. İngiltere'ye

gelince, Patrick Collinson, on altıncı yüzyılın ikinci yarısındaki haliyle “Protestan kültür devrimi” için, oyunlar, şarkılar ve propaganda amaçlı tasvirler gibi halk kültürü biçimlerinin sahiplenilmesinin, imanlıların gözünde makbul reform aleti sayılmamalarına yol açtığını yazıyordu. Bununla birlikte, bu inkâr hiçbir yerde, İngiltere’de bile topyekûn değildi. İngiltere’de on yedinci yüzyılın “dehşetli baskıları,” her ne kadar kaba ve açık saçık tarza sahip olsa da, imanlı rahiplerin kısıtlamalarını yankılayan ahlakçı günahkâr davranış eleştirileri içeren eserler ürettiyordu. Peter Lake, yaygın bir edebiyat alt türü olan, insanı aşırı doz ucuz edebiyata, korkuya ve heyecana maruz bırakan “cinayet kitapçıklarının” neredeyse bilinçaltı bir mesaj verdiğini söylüyor; bu mesajın da Protestan, hatta Püriten nitelikli olduğunu belirtiyor, her türlü suiistimalin ya da ataerkil denetim ile otoritenin yitirilmesinin felaket sonuçlarına, şeytanın her yerde faaliyette olmasına, takdiri ilahinin müthiş gücüne odaklandığını ileri sürüyordu.¹⁵

Protestanlık, geleneksel halk kültürünün birtakım yönlerini sahiplenemedi, ama kendi başına ayrı bir halk kültürü de oluşturabildi. İngiltere, güçlü Protestan kimliği (en azından Katolik karşıtlığı zemininde) duygusu ile şiddete dönüşen yabancı düşmanlığı biçiminde zaman zaman tezahür eden seküler vatanseverliği birleştiren bir kültürün büyümesinin ortamını sağladı. David Cressy ve başka isimler, Elizabeth ve Stuart dönemlerinde yeni, Protestan ve İngiltere’ye özgü dinî bayram takviminin, Reformasyon öncesi bayramların nasıl yerini aldığını, yeni bir “ulusal bellek” biçimi kurmasını irdelemiştir. Şenlik ateşleriyle ve çanlarla kutlanan bu yeni yılın şahikaları, 5 ve 17 Kasım tarihleriydi. Bu tarihler sırayla, 1605 Barut Komplosunda monarşinin, papacı tezgâhçıların elinden kurtarılmasını ve Katolik İspanya’ya karşı Protestan İngiltere’yi savunan I. Elizabeth’in tahta çıkışını anıyordu. 17 Kasım’da düzenlenen şenlik, “Taç Giyme Günü,” İngiltere’de, geleneksel Hıristiyan yılıyla bağdaştırılmaksızın çanların ilk kez her yıldönümünde birlikte çalındığı gündü.

Yakın tarihli akademik çalışmalara rağmen, Protestanlığa özgü halk dini ile büyü kültürünün gelişimini ayırt etmek güçtür. Bu, Katolik uygulamaların kalıntılarından ayırt edilmeli. Bu âdetlerin kökünü kazımak her yerde zordu. Örneğin, normalde tutucu olan Lutherci yetkililer, Katoliklerin kutsallık düşüncelerini reddederken, diğer yandan bir Luther kültürünün gelişimini besliyordu. Bu kült, reformcunun kişiliğine, “yadigârlarına,” portrelerine, hatta evine ilişikti ve yanmazlık gibi neredeyse mucizevi güçler

¹⁵ Peter Lake, “Deeds against Nature: Cheap Print, Protestantism and Murder in Early Seventeenth-Century England,” Kevin Sharpe ve Peter Lake (ed.), *Culture and Politics in Early Stuart England* (Houndmills, 1994) içinde, s. 257-83.

atfediliyordu. Bu tutum, halk seviyesinde yankı buluyordu. Luther'e (bir Cizvit'in 1564'te Aşağı Bavyera'dan bildirdiği gibi) "kutsal Doktor Martin ve Tanrı'nın asil adamı" deniyordu.¹⁶ Bunun aksine Alman Protestanlar, kışın başlangıcını belirten, eskiden Aziz Nikolas'a adanmış şenlik geçit alaylarını, Katolik azizi sıradan bir din adamına indirgeyerek muhafaza edebildi. Bu esnada on altıncı yüzyılda Anglikanların, Hugenot'ların, Anabaptistlerin yarattığı şehit menkıbeleri de halkın bilincinde soyut sevap kavramları yerine bireylerin kahraman ruhaniliğine odaklanılmasına yardımcı oldu.

Mucizeler resmen yok sayılırken, olağanüstü olaylar (reformun takdiri ilahi çerçevesine uydurmak daha kolaydı), Protestan halk kültürü içinde daha büyük önem kazanıyordu, hem de sırf dinî tazelenmenin, artan kıyamet beklentileriyle ilişkili olduğu Reformasyonun ilk yıllarında değil. Din adamı olmayan kahinleri, ileri görüşlülere, hatta ünlenmiş sihirbazları şartlara uydurmak daha zordu, öncelikle Lutherci Almanya'da ve İskandinavya'da. Her ne kadar deneyimleri, inancın önceden tarif edilmiş sınırlarına uyuyormuş gibi görünmese de, bunların halk içinde bulduğu yankıyı Lutherci seçkinler görmezden gelemiyordu. Yazarlar, çoğunlukla da papazlar, halk edebiyatının alt türü broşürlerde bu tür deneyimleri, yerleşik anlayışın terimleriyle cilalamaya çalışıyordu. Bu tarzın başlıca malzemesi, tövbe etmeyen toplulukların salgın hastalık, kıtlık ya da savaş vasıtasıyla felakete uğrayacağını ilan eden melekler ile sıradan halkın karşılaşmalarıydı.¹⁷ Genişletilmiş melekler doktrininin dışında Almanya'da ve başka yerlerde halk Protestanlığı da kendi "büyü" geleneklerini geliştirdi. Bunun örneği, Kitabı Mukaddes, ilahi kitapları, ilmi hal-ler ya da başka din kitapları gibi kehanet için, şifacı veya koruyucu büyü için kullanılan nesnelere kutsallık atfedilmesidir. Mezara çelenk getirme ya da ölüleri anmak için kiliseye çelenk asma gibi evanjeliklerin defin göreneklerine de atıfta bulunulabilir. Bu görenek Reformasyon Almanyasında gelişti. Sıradan halk, kilise yetkililerine karşı bu âdetleri savunmuştur, oysa seçkinlerin bu göreneğe dair tavrı on sekizinci yüzyılda kemikleşti. Bu nevi uygulamalar, Protestan kültüründe ritüelin süregiden rolünün ve dine yönelik araçsal yaklaşımın kanıtıdır. Ayrıca halkın dünyayı kutsal ve kutsal olmayan diye ikiye bölmekle, imanlıların tasarladığı resmî kalıba her zaman uymadığının andacıdır.¹⁸ Tarihçi David Sabeau'nun ak-

¹⁶ Benno Hubensteiner, *Vom Geist des Barock* (2. basım; Münih, 1978), s. 62.

¹⁷ Jürgen Beyer, "Wahrhafte Wundergeschichte von neuen propheten, die aller Welt zu recht-schaffener Busse und besserung aufrufen: Lutherske folkelige profeter i 1500- og 1600-tallet," *Magister Dissertation*, Kopenhag Üniversitesi, 1990.

¹⁸ Robert W. Scribner, "The Reformation, Popular Magic and the 'Disenchantment of the World,'" *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993), s. 475-94; "The Impact of the Reformation on Daily Life," *Mensch und Object im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben-Alltag-Kultur*

tardığı üzere, düklük yetkilileri, Lutherci Württemberg'deki Beutelsbach köyünün sakinlerinin, güya bir illeti savuşturmak için alenen küfre giren büyüye başvurduğunu, sığırlarını ayak-ve-ağız hastalığına karşı savunmak amacıyla bir boğayı diri diri gömdüklerini keşfetmişti; belki de bu vakanın en şaşılası yanı, 1796 gibi geç bir tarihte yaşanmış olmasıdır.

Sonuç

Halk kültürü nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Reformasyon ile halk kültürü arasındaki ilişki karmaşık ve çok yönlüydü, tam bir genelleme yapmayı imkânsız kılıyordu. Reformcuların en temel halk göreneklerine karşı tutumu çoğunlukla olumsuz olsa da, düşmanlığın derecesi, değişimi yürürlüğe koymak için yararlanılan mekanizmalar ve bu tür saldırıların etkileri çok fazla değişkenlik gösteriyordu. Bunları belirleyen sırf resmî teolojik görüşler değil (gerçi Kalvinciler örneğin Luthercilerden genelde daha az uzlaşmacıydı), aynı zamanda tesadüfi etkenler ve her reform olayına özgü dinamikler de belirleyici oldu. Bunun sonucunda halk kültürünün büyük kısmı yıkılmadı, yerleşik göreneklerin büyük bölümü kısmen reform kılığında ayakta kaldı ve “yeni” halk gelenekleri doğdu. Bu gelenekler bariz Protestan olsa da, yine de seçkinlerin tavırlarıyla ters düşüyordu. İmanlıların sonuçta halk kültürünü kendi kültürlerinin bir temsiline dönüştürmeye yönelik ilk girişimlerinden giderek vazgeçmiş gibi görünmesi, bunun yerine halk kültürüyle aralarına mesafe koymaya eğilmeleri belki de ironiktir. Bütün Protestan Avrupa’da görülen bu kültürel farklılaşma, seküler etkenlere, genel toplumsal ve ekonomik eğilimlere, ayrıca dine minnet borçluydu. Bununla birlikte, Reformasyon dünyasının en kalıcı miraslarından birini temsil ediyordu.

İlave Okuma Listesi

Vazgeçilmez başlangıç noktası hâlâ şu çalışmadır: Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londra ve New York, 1978), bu konu başlığında Avrupa’nın bütününe kapsayan yegâne çalışmadır. Güncellenen kaynakçasıyla ve konu hakkında yakın tarihli başlıca tartışmaları ele alan sunuşuyla gözden geçirilip düzeltilmiş yeniden baskısı 1994’te boy gösterdi. Ayrıca yeni tarih yazımı eğilimleri için bkz. Burke’ün özeti: “Revolution in Popular Culture,” Roy Porter ve Mikuláš Teich (ed.), *Revolution in History* (Cambridge, 1986) içinde, s. 206-25. Konu başlığıyla ilintili teoloji ve yöntem sorunları da merhum Bob Scribner’in bir dene-

(Viyana, 1990) içinde, s. 315-43.

mesinde ele alınıyor: "Is a History of Popular Culture Possible?" *History of European Ideas* 10 (1989), s. 175-91. John Storney, *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture* (New York, 1993), modern kültür kuramcılarının tartışmalarını özetliyor. Modern öncesi halk kültür üzerine hem kavramsal hem ampirik birçok çalışmayı Fransız tarihçiler yapmıştır; bunların birçoğu İngilizceye çevrilmiştir. Bunların yaklaşımları şu çalışmada gözden geçiriliyor: Stuart Clark, "French Historians and Early Modern Popular Culture," *Past and Present* 100 (1983), s. 62-99. İtalyan mikro-tarihçiler, ayrı bir kuram çizgisidir. Başlıca yandaşı Carlo Ginzburg, halk kültürü tarihinin klasik eserini kaleme almıştır: *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, İngilizceye çevirenler John ve Anne Tedeschi (Londra, 1980). Ritüel üzerine antropolojik ve sosyolojik kuramlar ile bunların erken modern çağ kültürüne uygulanması, şu değerli sentezde anlatılıyor: Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe* (Cambridge, 1997). Reformasyon öncesi Karnavalın fani, gösterişli, ters yüz edilen âlemi şu kitapta işleniyor: Richard Wunderli, *Peasant Fires: The Drummer of Niklashausen* (Bloomington ve Indianapolis, 1992).

Peter Burke'ün coğrafen geniş menzilli yaklaşımının aksine, çoğu tartışmanın kökü, ulusal bağlamlara uzanıyor. İngiltere için, birtakım denemeleri derleyen: Barry Reay, *Popular Culture in Seventeenth-Century England* (Londra ve Sydney, 1985), güçlü bir başlangıç noktasıdır. İngiltere'de halk kültürü ile Reformasyon arası ilişki, şu incelikli analizde irdeleniyor: Martin Ingram, "Ridings, Rough Music and the "Reform of Popular Culture," *Early Modern England, Past and Present* 105 (1984) içinde, s. 79-113. Matbaanın rolü etrafında pek çok tartışma cereyan ediyor. Bu mecranın, halk kültüründe devrim yaptığı düşünülür. Kültürel devamlılıkları ve "reformun" ikircikli doğasını vurgulayan çok ayrıntılı bir araştırma için bkz. Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge, 1991). Protestanlara özgü şenlik kültürünün büyümesi, şu kitapta capcanlı belgeleniyor: David Cressy, *Bonfires and Bells: National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England* (Londra, 1989). "Halk dinini" ima eden klasik bir çalışma: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra, 1971).

Fransa için şu deneme derlemesine bkz. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Cambridge ve Oxford, 1987), Protestanlık ile kültürel çatışma arası ilişkiyi inceliyor. Fransız din savaşları bağlamında şenlikte düzenin alt üst edilmesinden şiddetli toplumsal itiraz geçişin klasik vaka incelemesi için bkz. Emmanuel Le Roy Ladurie,

Carnival in Romans: A People's Uprising at Romans, 1579-1580, İngilizce-ye çeviren: Mary Feeney (Harmondsworth, 1981).

Almanya için, Bob Scribner'ın çalışması, Reformasyon araştırmalarını erken modern çağ kültürüyle ilintilendirmede ve konuyla ilgili özgün bir yaklaşım kurmada, hâlâ imgelerle, ritüelle, büyüyle bağdaştırılan halk Protestanlığını vurgulamada öncüydü. Bu konuda kapsamlı araştırması, şu kitabında ele alınıyor: *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (2. basım; Oxford, 1994) ve *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987). Beutelsbach boğasının hikâyesi için bkz. David Sabeen, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge, 1984). Gerald Strauss, halkın dinî kültürü üzerinde reformcuların etkisinin kapsamını sorguluyor: *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore ve Londra, 1978).

DİZİN

- accademia* 378
Adages (Erasmus) 99
 Agricola, Johann 498, 501
 Agricola, Rudolf 87
 Akıllı Friedrich 118, 120, 123, 124, 129
 Albrecht, Brandenburg'lu 120, 136, 588, 595
 Albrecht, I. Johann 641
 Alçak Ülkeler 164, 165, 315, 388, 392, 443, 444, 446, 450, 453, 456, 457, 465, 567, 621, 640
 Aldegonde, Philip Marnix de St 458
 Aleander, Kardinal 146
 Alexander VI, Papa 29, 32, 62
 Alexander V (Peter Filargi) 62, 63
 Alfonso V 88
 Almain, Jacques 76, 79
 Alman Hansa Birliği 352
 Alman Köylüler Savaşı 177, 284, 675
Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına 126, 177
 Almanya 19, 21
 Alsace 180
alumbrado'lar 52, 386, 389
 Alveld, Augustinus von 143
 Ambrosius 94
 Amerbach, Boniface 280
 Amsdorf, Nikolaus 499
 Anabaptistler 181, 192, 236, 240, 260, 266, 311, 312, 313, 316, 318, 445, 446, 450
 Anabaptizm 137, 312, 313, 317, 322, 323, 331, 332, 409
 Anagni 57
 Anahtar Yetkisi 29, 150
 András II 270
 Andreae, Laurentius 355, 356
 annates vergisi 33, 66, 72
 Antoine, Lorraine Dükü 189
 Anvers 164, 165
 Araf 41, 44, 45, 46, 47, 119
 Aragon 28, 64
 Aristoteles 90, 104, 105, 114, 116, 658, 661, 662
ars dictaminis 83
 Askew, Anne 299, 478
 Athanasios 94
 Augsburg Dieti 142
 Augsburg Din Barışı 197, 198, 214, 217, 503
 Augsburg İnterimi (1548) 197, 497
 Augsburg İtikatnamesi 136, 137, 194, 198, 214, 240, 245, 260, 261, 269, 501, 508
 Augustinus, Aziz 95, 369, 574
 August, Saksonyalı (Elektör) 505
auto-da-fé 384, 393, 394, 395
 Avignon 57, 280
 Avusturya 253, 268
 azamet teolojisi 94
 Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı 420, 425, 427, 457, 506
 Aziz Gregorius 50
 Bach, Johan Sebastian 626
 Baduel, Claude 292
 Bale, John 300
 Baltringen 181
 Basel 32, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 164, 165, 180
 Basel Konsili 29, 31, 35, 42, 57, 67, 68, 69, 73, 77
 Basel Sözleşmeleri 258
 Basileios 91
 Basta, Giorgio 269
 Batenburg, Jan van 321
 Báthori, István 255, 265, 267
 Báthori, Zsigmond 269
beata 49
 Beaton, Kardinal David 532
 Belgiojoso, Jacob 269, 270
 Bembo, Pierto 82
 Benedictus XIII, Papa 58, 62, 64
 Beneficio di Cristo 376, 377
beneficium 33, 56, 58, 62, 66, 67, 76, 146, 237, 258, 298, 362, 367, 374, 526, 538, 677
 Berg, Frants 353
 Beroaldo, Filippo 88
 Berquin, Louis de 284
 Bessarion, Kardinal 86, 90
 Beşinci Laterano Konsili 32, 76, 77

- Bethlehem Şapeli 62
 Bethlen, Gábor 271, 273, 275
 Bèze, Théodore de 287, 290, 374, 505, 629, 676
 Bibliander, Theodore 248
 Biel, Gabriel 115
 Birinci Speyer Dieti 194, 198
 Bizans İmparatorluğu 90
 Black, Anthony 70
 Blarer, Diethelm 241
 Blickle, Peter 27, 182, 191, 236
 Bocksay, István 269, 270, 271
 Bodin, Jean 431, 562
 Bohemya 22, 51, 253, 255, 257, 259, 266
 Bohemya İtikatnamesi (Confessio Bohemica) 268, 269
 Bohemyalı Kardeşler Birliği (Jednota Bratrská) 258, 259, 260, 262, 266, 268
 Bois, Simon Du 289
 Bologna Konkordatosu 76, 280
 Bolsec, Jerome 408
 Bora, Katharina von 133, 563, 597
 Borgia, Cesare 30, 76
 Borromeo, Carlo 248
 Borsano, Simon de 60
 Bourbon, Antoine de 420
 Bourbon, Charles 433
 Bourbon, Louis de 420
 Bourbon, Nicholas de 293
 Bourges Pragmatik Şartı 35
 Bouwens, Leenhaert 331
 Bracciolini, Poggio 86, 87
 Brady, Thomas 177, 203
 Brennwald, Heinrich 228
 Brenz, Johannes 185, 209, 210, 216, 219, 221
 Brès, Guy de 447, 448
 Briçonnet, Guillaume 281, 284
 Brodeau, Victor 293
 Brully, Pierre 446
 Brunfels, Otto 180
 Bruni 91
 Bucer, Martin 122, 131, 178, 181, 194, 244, 289, 301, 326, 328, 626
 Budé, Guillaume 82, 87, 97
 Bugenhagen, Johannes 162, 218, 342, 345, 604, 676
 Bullinger, Heinrich 97, 236, 243, 246, 247, 248, 263, 410, 502
 Bundschuh 128
 Burckhardt, Jacob 86
 Burke, Peter 687, 688
 Busale, Girolamo 380
 Büyük Bölünme (1378-1417) 29, 31, 34, 57, 63, 77
 Büyük İlmihal 195
 Büyük Prokop 68
 Cajetan, Kardinal 76, 102, 123, 142, 149
 Calvin, Jean 19, 77, 97, 168, 169, 217, 248, 279, 286, 287, 289, 290, 292, 361, 365, 377, 399, 401, 418, 446, 447, 449, 501, 502, 503, 576, 578, 587, 612, 627, 676, 682
 Capito, Wolfgang 97, 244
 Carafa, Gianpietro 369, 371
 caritas 45
 Carmeliano, Pietro 88
 Caroli, Pierre 281, 284, 286
 Casander, Georg 357
 Casaubon 82
 Casimir, Johann 211, 213, 215, 509
 Castellio, Sebastian 245
 Cazalla, Dr Agustín 393
 Cecil, William 82
 Cenevre 19, 164, 168, 399
 Cenevreli Robert 57
 Cenevre Pastörler Topluluğu 681
 Cervini, Marcello 376, 377
 Cesarini, Kardinal 68, 69, 71
 Charles, Cesur 228
 Charles I 488
 Charles II 491
 Charles IX 419, 422
 Charles V, Fransa Kralı 58
 Charles VII 35
 Charles VIII, Fransa Kralı 30, 74
 Chartreuse tarikatı 38
 Cheke, John 97
 Christian II 338, 340, 346, 347, 355
 Christian III 339, 341, 348, 349, 352, 356
 Christopher, Bremen-Verden prensi 213
 Christopher, Württemberg Dükü 210
 Cicero 83, 84, 86
 Cisneros, Francisco Jiménez de 386
 Cizvitler 267, 345, 357
 Cleaver, Robert 562
 Clemens VI 119
 Clemens VII, Papa 34, 57, 58, 61
 Clementinae 56
 Clichtoveus, Judocus (Josse van Clichtove) 97, 145
 Coburg Kalesi 136
 Cochlaeus, Johann 97, 143, 146

Colet, John 88, 102
 Coligny, Gaspard de 425
 Colonna, Vittoria 368
 Commander, Johannes 237, 363
 Compactata 51
 Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddesi 87, 386
 Constantinus (Bizans İmparatoru) 29, 85, 149
 Constantinus'un Bağıışı 85, 91
 Contarini, Gasparo 366, 367, 368, 370, 371, 372
 converso'lar 51, 387
 Cop, Nicholas 286, 402
 Corpus Christi 46
 Corsini, Peter 60
 Cossa, Baldassare 58
 Cranach, Genç Lucas 604
 Cranach, Lucas 159, 163, 587, 595, 597, 610, 611, 641, 645
 Cranmer, Thomas 298, 300, 301, 302, 476
 Crome, Edward 299
 Cromwell, Oliver 490
 Cromwell, Thomas 86, 610
 Cronberg, Hartmut von 178, 179
 Cruz, Isabel de la 389
cuius regio eius religio 214
Cum postquam 142
curia 30, 31, 33, 34
 Curione, Celio Secundo 245, 364
 Cusa, Nikolaus von 659
 Cyprianus 94
 çarmih teolojisi 94

D'Ailly, Pierre 60
 d'Albret, Jeanne 420
 D'Amico, John 94
 D'Angoulême, Marguerite 281
 d'Arande, Michel 281, 284
 Datheen, Pieter 448
 Dávid, Ferenc 264, 265, 266
 Debrecen 262
 Decet Romanum 127
 Deck, Hans 595
De comparatione auctoritatis papae et concilii (Gaetano) 76
De concordantia catholica (Nikolaus von Cusa) 70
Decretum (Gratianus) 56
Deliliğe Övgü (Erasmus) 87, 102
 Denck, Hans 192, 318

d'Étaples, Jacques Lefèvre 88, 93, 164, 280
devotio moderna 38, 385
Dictata super Psalterium 118
 Diätenberger, Johann 143, 149, 151
 Dieusart, Jacob 447
 Dionysios, Sahte 91
Doctoris gentium 72
 Doksan Beş Tez 113, 120, 123, 142, 147, 157
 Dolet, Etienne 293
 Domazlice 68
 Dominikenler 93, 178
 Dudley 299
 Dunbar, Gavin 532
 Dürer, Albrecht 7, 8, 101, 212, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 595, 597, 600, 611, 618
 Eberhard, Sakallı 205
 Ebernburg 178, 179, 192
 Eck, Johann 124, 125, 142, 145, 146, 147, 152, 237
 Eck, Leonard von 213
 Edgeworth, Roger 307
 Edlibach, Gerold 235
 Edward VI 168, 300, 304
 efkaristiya 27, 99, 100, 126, 235, 240, 445
 Egranus 194
 Eidgenossenschaft 227
 Eisenach 114, 129
 Elisabeth, Calenberg Prensesi 218
 Elst, Claes van der 445
 Elton, Geoffrey 18, 19, 20, 21
 Emden 169, 172
 Emser, Hieronymus 143
 endüljans 47, 48, 113, 119, 123, 147, 149
 Engelbriktsson, Olav 353
 Erasmus, Desiderius 82, 87-89, 94-97, 99, 102, 107, 114, 134, 142, 152, 156, 192, 232, 233, 285, 286, 289, 315, 364, 366, 369, 386, 388, 444, 561, 607, 612
 Erdel 256, 261, 263, 267
 Erfurt 115, 117
 Erfurt Üniversitesi 114
 Ericksson, Jørgen 354
 Erik XIV 357
 Ernst, Brunswick-Lüneburg Dükü 209
 Estienne, Robert 290
 Etats-Generaux 435
 Eugenius IV, Papa 30, 31, 33, 35, 67, 68, 69, 71, 72, 73

- Eukleides 90, 663
 Eusebios 90
 evanjelik hareket 20
 evlilik yasağı 129
Exsurge Domine 127, 140, 145

 Fabronius, Hermann 515
 Farel, Guillaume 168, 281, 284, 289, 401, 402, 403, 404, 627
 Fas 28
 faziletler hazinesi 119, 123, 150
 Felemenk İsyanı 169
 Felipe II 384, 393, 394, 433
 Felix V, Papa 72, 73, 88
 Ferdinand, Aragon Kralı 64
 Ferdinand I 181, 190, 214, 255, 259, 260, 261, 273, 503
 Ferdinand II 518
 Ferdinand, Steiermark'lı 272
 Ferrara 31, 72
 Ficino, Marsilio 662
 fideizm 84
 Filargi, Peter (V. Alexander) 62
 Fioreli Joachim 49
 Fisher, John (Piskopos) 102, 147, 149, 151, 298
 Flacius, Matthias 448
 Flinsbach, Cunmann 222
 Floransa 30, 31, 72
 Floransa Konsili 73, 90
 Floransalı Antoninus 38
 Flugschriften 157, 158, 163, 170, 173
 Foster, John 308
 Foxe, John 303, 476, 478, 479, 488, 528
 Franck, Sebastian 315
 François I, Fransa Kralı 76, 82, 167, 280, 284, 285, 286, 290, 403
 François II 419, 420
 Frankfurt 165
 Fransa 19, 20, 22
 Fransız Din Savaşları 169
 Fransız Kilisesi 20, 35
 Fransiskanlar 38, 93
 Franz, Waldeck'li 321
 Fraticelli 49
 Fratres Vitae Communis (Ortak Yaşam Kardeşliği) 385
 Frederick I 339, 340, 341, 342, 346, 347, 356
 Frederick II 349
Frequens 67
 Frequens fermanları 65, 68, 69, 74

 Friedrich, Akıllı 127, 128, 130, 133, 158, 190, 210, 213, 588
 Friedrich III 75, 88, 503, 504, 505, 507, 516
 Friedrich, Johann 197, 502
 Friedrich, Saksonyalı 211
 Friedrich V, Ren-Pfalz Elektörü, I. Friedrich adıyla Bohemya Kralı 273, 518
 Friis, Johan 349
 Froben, Baselli Johannes 82, 156, 165, 232
 Froschauer, Christoph 234
 Fuggerler 120, 124
 Fumée, Antoine 292

 Gaismair, Michael 185, 189, 192, 329
 Galileo Galilei 657, 660, 665
 Gallikanizm 74, 76, 79
 Gallikan Kilisesi 33
 Gallikan Zeburu 95
 Gallus, Nikolaus 500
 Gardiner, Piskopos 299
 Gaugin, Robert 88
 Gelnhausen'lı Conrad 58
 Georg, Brandenburg-Ansbach Prensi 218
 Georg, Johann 507, 518
 Georg, Sakallı (Dük) 124, 146, 149, 189, 211, 213, 216
 Georg, Saksonya prensi 213
 Georg, Waldburg'lu 188, 189
 Gering, Beat 244
 Gerson, Jean 60, 61, 64
 Gesner, Konrad 243
 Giberti, Gian Matteo 371, 372
 Gil, Juan 392
 Giustiniani, Tommaso 366
 Glarean 233
 Gordon, William 543
 Gözetlenler Hareketi 66
 Granada 28
 Granada, Luis de 106
 Gratianus 59
Gravamina der deutschen Nation 75
 Grebel, Jakob 235, 318
 Grebel, Konrad 317, 322
 Gregorios, Nazianzoslu 91
 Gregorius I, Papa 62, 63
 Gregorius XII 64
 Gregorius XIII 661
 Greiffenklau, Richard von 179
 Grey, Jane 302
 Grocyn, William 88

- Grünewald 587
 Grynaeus, Johann Jakob 249
 Grynaeus, Thomas 244
 Guggisberg, Hans 245
 Guise, Dük Henri de 428, 433
 Guise, Mary 532, 533, 534, 535, 536
 günah çıkarma 46
 György Rákóczi I, Erdel Prensi 274
- Habsbug hanedanı 253
 Habsburglu Ferdinand 181
 Habsburglu Friedrich, Avusturya Kralı 64
 Hadrianus, Papa VI 146
Haec Sancta 65, 67, 68, 69
 Hâkim Reformasyon 106
 Haller, Johannes 245
 Hamilton, John 533
 Hancock, Thomas 307
 Hansa Birliği 355
 hareketli hurufat 87
 Haude, Sigrun 21
 Hays, Denys 68
Heidelberg İlmihali (1563) 504
 Heidelberg Münazarası 122
 Heinrich, Otto 504
 Heinrich, Wolfenbüttel prensi 213
 Heltai, Gáspár 266
 Hembzye, Jan van 460
 Henri II 290, 417, 419, 502
 Henri III 419, 420, 428, 430, 431, 435
 Henri IV, Fransa Kralı 59, 107, 428, 437
 Henry Stuart 539
 Henry V 38
 Henry VI 87
 Henry VII 33
 Henry VIII, İngiltere Kralı 77, 86, 146, 149, 151, 152, 296, 297, 301, 308
 Heraklid, Despot İakob 265
 Hermas 91
 Hernández, Francisca 389
 Heyden, Gaspar van der 446, 449
Hristiyan'ın Özgürlüğü 126, 168
 Hieronymus, Aziz 89, 91, 94, 95, 233
 Hilsey, John 298
 Hoffman, Melchior 319, 320, 331, 344, 345, 355, 361, 445
 Holbein, Hans 163, 164, 587, 606, 607, 610, 611, 614, 615
 Holbein, Yaşlı 587
 Hollanda 19, 22, 164, 167
 Holl, Karl 191
- Honter, Johannes 261
 Hooper, John 301, 302
 Hubmaier, Balthasar 181, 260, 318
 Huguccio 60
 Huguenotlar 279, 431
 Husçular 49, 51, 69
 Husçuluk 51, 63
 Hus, Jan 51, 52, 62, 125, 126, 236, 258
 Hut, Hans 192, 260, 318, 319, 330
 Hutten, Ulrich von 131, 178, 180
 Hutterciler 316
 Hutter, Jakob 260, 330
 hümanizm 19, 82, 83, 88, 89, 94, 97, 100, 105, 114
- Illésházy, István 269
 Irenaeus 94
 Isenburg, Wilhelm von 194
- İber yarımadası 28
 İkinci Helvetia İtikatnamesi 248, 249, 263
 İkinci İlanz Maddeleri 237
 İkinci Reformasyon 217, 515, 516
 İkonoklazm 130, 197, 238, 251, 298, 300, 307, 440, 454, 455, 474, 529, 612, 619, 640, 647, 648, 701
 İngiltere 20, 22, 57, 165, 167
 İnterimi, Leipzig 499
İradenin Köleliği (Martin Luther) 134
 İsa'nın Adı tapımı 48
 İsa'nın Çilesi 46
 İskandinavya 19, 22
 İskoçya 22, 57
 İspanya 20, 22, 28, 57, 165
 İsviçre 164
 İsviçreli Kardeşler 236, 316, 317, 319, 322, 328, 330
 İsviçre Reformasyonu 135
 İtalya 20, 22, 28
- Jagiello, II. Lajos 255
 James I 693
 Jansz, Anna 311, 312, 314
 Jardine, Lisa 87
 JHS 49
 Joachim, Brandenburg'lu II. 213, 498, 499
 Johan III 357
 Johannes Bugenhagen 131
 Johannes XXIII, Papa 63, 64, 65
 Johann, Kararlı 215, 600

- Joris, David 245, 331
 Juana 393
 Julius II, Papa 30, 32, 75, 76, 120
 Julius, Wolfenbüttel'li 210
 Junker Jörg 129
- Kaiser, Jakob 239
 Kálmáncsehi, Márton 262
 Kalmar Birliği 338, 339
 Kappel Muharebesi 136
 Kappel Savaşı 239, 240
 Kapuçinler tarikatı 38, 248
 Karácsony, György 262
 Kara Ölüm 28, 36, 67
 Karlstadt, Andreas Bodenstein von 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 207, 315, 319, 586, 587, 640, 644
 Karl V, İmparator (Şarlken) 18, 77, 123, 136, 167, 197, 297, 384, 388, 389, 393, 444, 446, 450, 502, 588
 Károlyi, Gáspár 266
 Karşı-Reformasyon 253
 Kastilya 28, 51
 Kempis, Thomas à 386
 kentsel Reformasyon 177
 Kepler 660
 Khrysostomos, İoannes 90, 91, 94
 Kırsal Reformasyon 177, 182
 Kıymetli Kan tapımı 42
Kilisenin Babil Esareti Üzerine 126
 Knox, John 414, 528, 529, 534, 613, 696
 Kock, Jørgen 347
 komünyon 51
 Konsilcilik 19, 74
 Konstantinopolis 28, 72, 74
 Konstanz 51, 64, 73, 77
 Konstanz Konsili 63, 65, 66, 67, 69, 125, 126
 Korvinus, Matyas 88
 Köln 178
 Köylüler Savaşı 104, 105, 133, 134, 147, 153, 163, 178, 180, 181, 182, 187, 219, 260, 318, 319, 322, 327
 Krakow 22
 Kristeller, Paul Oskar 83
 Krunz, Peter 244
 Kusakava, Saçiko 104
 Kutsal Roma İmparatorluğu 63
Küçük İlmihal 195
 Kyrillos 90
- Lactantius 94
- laik komünyon 51
 Lambert, Avignonlu François 215, 281
 Lamberti Kilisesi 321
 Lambert, John 297
 Landriani, Gerardo 86
 Langenstein'li Henry 58
 La Rochelle Barışı 428
 Lasco, John à 301, 447
 Latimer, Hugh 300
 Latomus, Jacobus 145, 152
 Laud, William 488
 Laurensen, Peder 346, 347, 349
 Lefèvre, Jacques 95, 96, 97, 280, 281, 284, 285, 288
 Leiden, Jan van 320, 321, 327
 Leipzig İnterimi 498, 499, 500, 502
 Leipzig Münazarası 125, 142
 Lennox Stuart 539
 Lentolo, Napoli'li Scipione 242
 Leo X, Papa 38, 76, 82, 97, 102, 120, 280, 391
Liber Sextus 56
 Liechtenstein, Karel 268
 Lipsius 82
 Litvanya 28
 Livius 91
Loci communes 104, 350
 Lockart, Bar'lı John 528
 logos 96
 Lollard hareketi 49, 51, 99, 332
 Lombard, Pierre 98, 117
 Londra 22
 Loriti, Heinrich 232
 Lotter, Melchior 158, 159
 Lotzer, Sebastian 182, 185
 Louis XI 36
 Louis XII, Fransa kralı 32, 75, 76
 Loyola, Ignatius 386
 Luder, Peter 88
 Ludof, Saksonyalı 386
 Ludwig, Pfalz'lı. Elektör 128
 Luftt, Hans 158
 Lupset, Thomas 97
 Luther, Martin 18, 20, 21, 22, 27, 39, 52, 77, 86, 89, 94, 96, 97, 98, 103, 105, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 153, 156, 157, 158, 159, 168, 169, 177, 181, 185, 187, 191, 192, 194, 195, 201, 207, 217, 236, 259, 280, 285, 286, 288, 289, 313, 314, 338, 344, 361, 363, 364,

- 366, 369, 373, 377, 387, 390, 391, 443,
444, 497, 499, 563, 577, 586, 587, 597,
607, 612, 623, 625, 627, 641, 665, 667,
675, 679
Lyon 164
- Macaristan 22, 28, 253, 255, 261, 263
Magdeburg 114
magister 106
Magnus, Albertus 560
Mainardi, Piemonte'li Agostino 242
Mair, John 76
Majestelerinin Mektubu 272, 273
Major, Georg 500
Malleus maleficarum 53
Manetti, Giannozzo 91
Manrique, Alonso 388, 393
Mansfeld 114, 115
Månsson, Peder 355
Mantz, Felix 317, 318, 322
Manuel, Niklaus 239
Manuzio, Venedikli Aldo 82
Marburg Diyalogu 240, 501
Marburg Şatosu 135
Marcellus II 376
Marcourt, Antoine 289
Margaret, Parma'lı 455, 456
Marot, Clément 286, 288, 293, 629
Martinus V, Papa 29, 31, 65, 67, 68, 69
Martinus V. Papa 67
Martyr, Peter 363, 373, 376
Mary, I. 394
Mary, İskoç Kraliçesi 168, 169
Mary Stuart 420, 477, 538
Mary Tudor 447, 533, 534
Masuriae, Martial 281
matbaa 39, 44, 47, 85, 86, 87, 130, 145,
156
Matteo Palmieri 91
Matthew Stuart 539
Matthias, Arşidük 270
Matthijs, Jan 321, 445
Maximilian I 75, 92, 123, 202, 230, 588
Maximilian II 255, 505
Medici, Giangiacomo de 241
Mediciler 34
Medicis, Catherine de 419, 422, 424, 425,
431
Megander, Kaspar 244
Melanchthon, Philipp 97, 98, 99, 101,
104, 105, 106, 129, 134, 136, 149, 185,
194, 209, 215, 216, 287, 288, 292, 299,
301, 328, 344, 349, 350, 377, 498, 499,
500, 501, 504, 508, 576, 600, 662, 664,
666, 667, 669
Méliusz, Péter 263
Meryem 47
Meyer, Sebastian 244
Michelangelo 362
Micron, Marten 447
Miltitz, Karl von 124
Minnich, Nelson 77
Missa ayini 7, 41, 44, 46, 48, 50, 71, 96,
115, 116, 117, 118, 126, 129, 130, 131,
185, 197, 232, 234, 237, 238, 241, 246,
247, 258, 284, 286, 292, 293, 304, 307,
308, 343, 469, 473, 499, 536, 640, 695
Moeller, Reinhold 201
Monsieur Barış 432
Montmorency, Anne de 420
Moravya 22, 257, 260, 268
Moravyalı Kardeşler 49, 51
More, Thomas 82, 97, 102, 107, 147, 151,
152, 561, 607
Moriskolar 28, 75, 387
Morison, Richard 88, 97
Moritz, Saksonyalı 197, 498, 499, 502
Morrall, John 58, 61
Murner, Thomas 142, 143, 147, 148
Müller, Bulgenbach'lı Hans 181
Münster 21
Müntzer, Thomas 133, 185, 187, 189, 192,
194, 240, 313, 315, 318, 330, 587
Müslin, Daniel 249
Myconius, Oswald 232, 245
- Namzetler Yasası 33
Napolili Ladislas 30, 63
Naumburg Sözleşmesi (1561) 504
Navarre, Henri de 419, 420, 425, 430, 432,
433, 434, 435
Navarre, Marguerite de 292, 402
Nebrija, Antonio de 88
Negri, Francesco 364
Neile, Richard 488
Niccoli, Niccolò 86, 91
Nicolai, Lauretius 353
Nicolaus V, Papa 30, 42, 73, 86
Niem'li Dietrich 57
Nikolaus von Cusa 42, 70
Nikolsburg barış antlaşması 273
Nisbet, Murdoch 528
nominalizm 73, 114
Normandie, Laurent de 290

Norinan, Georg 356
Novum Instrumentum 87, 94, 95, 96, 97,
 102
 Nürnberg 68, 178

Oakley, Francis 77
 Observantes (Kuralcılar) hareketi 38
 Ochino, Bernardino 301, 362, 364, 370,
 373, 374, 376, 379
 Oekolampadius, Johannes 97, 100, 178,
 194, 237, 238, 245
 Olivétan 288
 O'Malley, John 94, 106
 On Altı grubu 433, 434, 436
 On İki Madde 182, 183, 195
 Origenes 95, 233, 284
 Orsini, James 60
 Osiander, Nürnbergli Andreas 185, 221,
 694
 Osmanlı İmparatorluğu 63
 Osma, Pedro de 52
 Osuna, Francisco de 40, 386
 Otranto 28
 OtuzYıl Savaşı 521

öşür vergisi 180
Özdeyişlerin Dört Kitabı [Libri Quattuor
 Sententiarum], (Pierre Lombard) 98
 özgür irade 103
 Özgür İrade Üzerine Tartışma 134
 Özgür Ruh 52

pactum 115
 Palladius, Peder 349
 Papalık Devleti 68, 72, 76
 Papalık Kararları 56
 Paris 165
 Paris Üniversitesi 58, 77, 155
 Parkyn, Robert 296, 302
 Parr, Katherine 299
 Paulus III 366, 371
 Pavia 67
 Pavia Savaşı 284
 Pavlus 56, 369
 Peacock, Reginald 52
 Pederssøn, Geble 353
 Pellikan, Konrad 97, 243
 Perna, Pietro 245, 365
 Petrarca 86
 Petri, Laurentius 357
 Petri, Olaus 355, 356
 Petrus 29, 31, 56, 57, 59, 60, 76

Petrus'un Vekalet Yetkisi [Petrine Com-
 mission] 31
 Pfefferkorn, Johann 92
 Pfeffinger, Johann 499, 505
 Pflug, Julius von 499
 Philipp, Baden'li 213
 Philipp, Hessen'li 135, 137, 189, 197, 213,
 215, 219, 221, 240, 326, 328, 502
 Philips, Dirk 331
philosophia Christi 95
 Piccolomini, Aeneas Sylvius (Pius II) 70,
 74, 88
 Piza 32, 59, 75
 Piza Konsili 60, 62, 75, 76
 Platina, Bartolomeo 30
 Platon 90
 Plinius 662
 Poggio 91
 Pole, Kardinal Reginald 88, 107, 366, 372
 Poliziano, Angelo 91
 Pontano 75
 Portekiz 57
 Powell, Edward 147, 151
 Prag 22, 62, 165
Pragmatic sanction de Bourges 72
 Prierias 142, 149
 Prierio, Silvestro Mazzolini da 141
 Ptolemaios 90, 658, 663
 Ptolemaios Philadelphos II 95
 Pürütenler 485
 Pyhy, Conrad von 356

Quintilian 86
 Quirini, Vincenzo 366
 Quoniam alto 69

Rabelais, François 293
 Rákóczi, György II 275
 Redon Konkordatosu 36
 Reff, Hans 353
Reformation Europe (Geoffrey Elton) 18,
 21
 Reform Kiliseleri 131
 Regiomontanus, Johann 88
 Renato, Camillo 364
res publica 84
 retorik 83
 Reublin, Wilhelm 180
 Reuchlin, Johann 91, 92, 97, 178
 Rhau, Georg 158
 Rinck, Melchior 192, 318
 Ritter, Erasmus 244

- Robertson, Thomas 97
 Rodos 28
 Rogers, John 302, 303
 Roma 57
 Rothmann, Bernhard 320, 445
 Roussel, Gérard 281, 284, 292
 Rovere, Giulio della 364
 Römer, Hans 192
 Rubianus, Crotus 92
 Rudolf II 269, 270, 271
- Sadolin, Jørgen Jensen 346
 sakramentalizm 319
 Salvator noster 119
 San Pietro Bazilikası 29, 30, 33, 120
 Sattler, Michael 318
 Savaşçı Kilise 29
 Savonarola, Girolamo 38, 100, 362
 Savoy 57
 Scaliger, Joseph Justus 82, 87
 Scambler, Edmund 303
 Schaffhausen 64
 Schamalkalden Savaşı 497
 Schappler, Christopher 181, 185, 187
 Schatzgeyer, Kaspar 143, 151
 Schaumburg, Silvester von 177
 Schiner, Matthias 233
 Schmalkalden Birliği 214, 216, 240
 Schmalkalden Maddeleri 194
 Schmalkalden Savaşı 197, 259, 497, 498
 Schmid, Konrad 244
 Schmid, Ulrich 181
 Schröckh, Johann Matthias 201
 Schütz, Christian 505
 Schwenckfeld, Caspar von 179, 315, 361
 Scott, Tom 177
 Scotus, Duns 150, 361
 Seckendorff, Veit Ludwig von 202
 Segovia, Juan de 72
 Seküler Otorite Üzerine (Von Weltlicher
 Obrigkeit) 179, 191
 Seneca 94
 Septuaginta 95, 103
 Sepúlveda, Juan Gines de 107
 Servetus, Michael 245, 408, 409
 Seso, Carlos de 393, 394
 Seton, John 97
 Seymour, Edward 299
 Sickingen, Franz von 131, 177, 178, 189
 Siena 67
 Sienalı Bernardino 38, 48
 Sigismund, İmparator 63, 64, 68, 71, 149
 Sigismund, Johann 514, 515, 520
 Silvester (Papa) 85
 Simons, Menno 321, 331, 446, 448
 Sitzinger, Ulrich 222
 Sixtus IV, Papa 30, 119
 Skjelderup, Jens 353
 Skolastisizm 73
 Slavata, Vilém 268
 Soarez, Cipriano de 106
 sola fide 96, 500
 sola scriptura 102, 233, 640
 Sozzini, Fausto 245
 Spalatin, Georg 123, 588
 Spirituali 365, 366, 369, 370, 371, 372,
 379
 Stanser Verkommnis (Stans Antlaşması)
 230
 Stauffenberg, Jakob Schenck von 192
 Staupitz, Johannes von 116, 117, 122,
 123
 Stayer, James M. 21, 330
 St-Marthe, Charles de 293
 Stotternheim 115, 116
 Strasbourg 22, 131, 165
 Strauss, Gerald 104
 Strauss, Jakob 185, 187
 Strozzi, Modena Valisi Batistino 378
 James Stuart 538
 Sturm, Jakob 82, 326
 Sulzer, Simon 244, 245
 Summa de ecclesia (Juan de Torquema-
 da) 74
 Surgant, Ulrich 233
 Süleyman, Kanuni Sultan 255
 Svabya Birliği 179, 181, 187
 Sylvester I, Papa 29
 Szegedi, Gergely 263
- Şabbatçılık 132, 265
 Şövalyeler İsyanı 179, 180
- Tast, Hermann 345
 Tausen, Hans 346, 349
 Teklifsiz Konuşmalar (Erasmus) 102
 Teresa, Avila'lı 386
 Tertullianus 145
 Tetzl, Johan 119, 120, 122
 Theophylaktos 90
 Tolfa 30
 Tommaso, Aquino'lu 39, 90, 98, 370
 Tordesillas Antlaşması (1494) 29
 Torgau Birliği (1591) 509

- Torquemada, Juan de 74
 töz dönüſümü 46, 99, 100, 125
 Trabzonlu Georgios 91
 Traversagni, Savona'lı Lorenzo Guglielmo 88, 94
 Traversari, Ambrogio 91
 Trento Konsili 21, 74, 77, 103, 105, 171, 217, 362, 497, 516
 Tschernembl, Georg 272
 Tudeschi, Niccolo de 72, 75
 Turner, William 300
 Türkler 28, 69, 76, 108
 Tyndale, William 164, 476, 478
- Uguccione, Kardinal (Bordeaux Baſpisko-
 posu) 59
 Ullmann, Walter 84
 Ulm 181
 Ulrich 216
 Unigenitus 119
 Urbanus VI, Papa 57
 Utenhove, Jan 448
Utopia (Thomas More) 107
 Utrakistçilik 51
 Utrakist kilisesi 258
 Utrakistler 258
 Uyum Formülü 522
- Vadian, Joachim 232, 237, 238
 Valdés, Juan de 362, 366, 368, 370, 373, 377, 389, 390
 Valdocular 49, 51
 Valla, Lorenzo 29, 40, 52, 85, 88, 91, 103
 Vasa, Gustav 338, 339, 340, 354, 355, 356, 358
 Vaud, Pays de 49
 Venedik 165
 Vergerio, Pier Paolo 88, 242, 364
 Vergil, Polydore 88
 Vermigli, Peter Martyr 243, 301, 363, 364, 370, 373, 379, 504
 Vetus Latina 95
via antiqua 39
via moderna 39, 115
 Villafranca, Juan de 380
 Vingle, Pierre de 289
 Viret, Pierre 168, 248, 289
 Viteazul, Mihai 269
- Vives, Juan Luis 561
 Viyana 165
 Vormordsen, Frants 346, 347
 Vulgata 93, 95, 96, 97, 103, 280
- Waldshut 181
 Wartburg 105
 Wartburg Ŗatosu 129
 Weidensee, Eberhardt 342
 Wenth, Johann 342
 Wenzel, İmparator 63
 Westphal, Joachim 448, 501, 502
 Wilhelm III, Thüringen Prensi 213, 219
 Wilhelm, Thüringen prensi 210
 Willem, Oranje Prensi 458, 461, 647
 William, Ockhamlı 39, 60, 79
 Wittenbach, Thomas 233
 Wittenberg 22, 105, 116, 117, 165, 178
 Wittenberg hareketi 207, 208
 Wittenberg Konkordatosu 194, 245
 Wittenberg Üniversitesi 119
 Witzel, Georg 97, 147
 Wolsey, Kardinal Thomas 31
 Worms Dieti 128, 163, 341, 391
 Worms Fermanı 135, 179, 211, 213
 Worms Görüşmeleri 503
 Wyclif, John 49, 52, 99, 100, 125, 476, 477
- Yakup, Aziz 150
 Yeni Dindarlık (Devotio Moderna) 315
 Yoſiya 300
 Yukarı Svabya 181, 183
 Yüzyıl Savaşları 57, 279
- Zabarella, Francesco (Kardinal) 63, 75
 Zápolyai, János Zsigmond 255
 Zell, Matthew 185
Zındıklara Dair Diyalog (Thomas More) 102
 Zsigmond, János 261, 265
 Zürich Uzlaşması 502
 Zwickau peygamberleri 105
 Zwilling, Gabriel 207
 Zwingli, Huldrych 97, 99, 135, 136, 138, 180, 181, 185, 194, 217, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 288, 313, 314, 317, 361, 363, 447, 587, 612, 627, 682

Reformasyon Tarihinin Değişen Yüzü - Andrew Pettegree
Reformasyon Öncesi Kilise - R. N. Swanson
Avrupa'da Geç Ortaçağda Konsilcilik - Bruce Gordon
Hümanizm - Richard Rex
Luther ve Almanya'da Reformasyon - Carl Truman
Luther'in Katolik Rakipleri - David Bagchi
Kitaplar, Broşürler ve Polemik - Andrew Pettegree
Alman Köylüler Savaşı ve Kırsal Reformasyonu - James M. Stayer
Almanya'da Prensterin Reformasyonu - C. Scott Dixon
İsviçre - Mark Taplin
Doğu Avrupa - Graeme Murdock
Fransa - Jonathan A. Reid
İngiltere - Helen Parish
Anabaptizm - Sigrun Haude
İskandinavya - Ole Peter Grell
İtalya - Bruce Gordon
İspanya - David Coleman
Calvin ve Cenevre - William G. Naphy
Fransız Din Savaşları - Raymond A. Mentzer
Hollanda - Guido Marnef
1558'den Sonra İngiltere - Margo Todd
1550'den Sonra Almanya - Bodo Nischan
İskoçya - Michael F. Graham
Reformasyon Toplumu, Kadınlar ve Aile - Susan C. Karant-Nunn
Sanat - Andrew Pettegree
Müzik - Francis Higman
Mimari - Andrew Spicer
Bilim ve Tıp - Charlotte Methuen
Eğitim ve Okuryazarlık - Karin Maag
Reformasyon ve Halk Kültürü - Trevor Johnston

