

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>

İlk Râfızî Hristiyan Kilisesi MARKÛNÎLİK

Bülent Şenay

Q SEPTIMII FLORENTIS
TERTULLIANI CARTHAGINIENSIS,

ADVERSVS MARCIONEM
LIBER PRIMVS,
DE VNICO DEO.

Si per Zachariam praecepit ne unusquisque malitiae fratris sui meminerit, sed nec proximi. Nam et rursus, Malitiam, inquit, proximi sui unusquisque ne recogitet. Multo magis patientiam indixit iniuriae qui indixit oblivionem. Sed et cum dicit, Mihi vindictam, et ego vindicabo, proinde patientiam docet vindictae expectatricem. [4] In quantum ergo fidem non capientem videatur et dentem pro dente, oculum pro oculo, iniuriam iniuriae exigere qui non modo vicem, sed etiam ultionem, etiam recordationem et recogitationem iniuriae promittit, in tantum aperitur nobis



VERKA YAYINLARI

Emir Hanı No: 49 16010 Bursa

Tel: (224) 223 72 10

verkayayinlari@yahoo.com

© *İlk Râfîzî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*

Verka Yayınları 2003

Bülent Şenay

ISBN 975-6775-02-5

Sayfa Düzeni / Kapak: Verka

Baskı - Cilt: Dekupe Tanıtım A.Ş.

Kırcaali Mh. Gazcılar Cd. Şirin Sk. Horoz Apt. No: 19/B

Tel.: (224) 25 35 111 Osmangazi /Bursa

Bülent Şenay

İlk Râfızî Hıristiyan Kilisesi

MARKÛNÎLİK



VERA YAYINLARI

Bülent ŞENAY: 1965'te Samsun'da doğdu Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek Lisansını 1991'de U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. T.D.V. İslam Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı. Amerika'da ve Mısır'da araştırmalar yaptı. 1993'te gittiği İngiltere'de Lancaster Üniversitesi'nde Dinler Tarihi alanında doktorasını tamamlayıp burada lisansüstü dersler verdikten ve University College of St.Martin'de 3 sene öğretim üyeliği yaptıktan sonra 2000 yılında Türkiye'ye döndü. İngiltere'de Din Bilimleri Cemiyeti, Dünya Dinler Parlamentosu, Dinlerarası Diyalog Cemiyeti, ve Sosyoloji Cemiyeti üyeliklerinde bulundu, uluslararası sempozyumlara katıldı. Yurtdışında ve yurtiçinde çeşitli dergilerde yayınlamış makaleleri ve bildirileri bulunan yazar, Ağustos 2000'den itibaren U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi öğretim üyeliği yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babası olup, İngilizce, Arapça ve Süryânice bilmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	11
Terminoloji	13
Kaynaklar	14

BİRİNCİ BÖLÜM

HRİSTİYANLIK VE ROMA İMPARATORLUĞU 21

I. Hristiyanlığın Doğuşu ve İlk Gelişimi	21
II. Yolların Ayrılışı: Hristiyanlık ve Roma İmparatorluğu'nda Yahudiler	32
III. Hristiyanlığın İlk Dönemlerinde Râfızî Hareketler	35
i. 'Yahudileştiriciler' (Judaizers)	39
ii. Gnostisizm	40
iii. Markûnilik (Markiyonizm)	42
iv. Montanizm	43
v. Üniteryanizm	45
vi. Monarkyanizm	46
vii. Maniheizm	46
viii. Novatyanizm	48
ix. Donatizm	48
IV. Râfızîliğe Karşı Reddiyeler ve İlk Hristiyan Apolojistleri	49

İKİNCİ BÖLÜM

SİNOP'TAN ROMA'YA MARKÛNİLİK 59

I. M. II. yy.'da Sinop ve Çevresinde Dînî Hayat	60
i. Yahudilik	61
ii. Mitraizm	64
iii. Hristiyanlık	69
II. Sinoplu Markiyon, Roma 'Katolik' Geleneği, ve 'Râfızîlik' 74	
III. Markûnîliğin Yayılışı	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKÛNÎ ‘TEOLOJİSİ’ VE DÎNÎ HAYATI 85

I. Markûnîlik ve Gnostisizm	87
II. ‘Yeni Ahit’ Kanonu ve Markiyon	89
III. Kristoloji (İsa’nın Tabiatı) ve Diteist ‘Tanrı Anlayışı’	93
IV. Markûnîlikte İbadet ve Dînî Hayat.....	96
SONUÇ.....	101
KAYNAKLAR	107
EKLER:	117
I. Adversus Marcionem.....	117
II. İlk Dönem Hıristiyanlığın Yayılış Haritası.....	124
İNDEKS	127

ÖNSÖZ

Dinlerin, doğdukları beşerî coğrafyada ortaya çıkışlarından sonra “sahih-öğreti” ile “râfızî (heretik/sapkın)” kabul edilen hareketlerin oluşumu ve etkileri, kutsal kitaplarının nasıl ve ne zaman bir araya getirildiği, ne zaman ‘sahih’ bir nüsha olarak kabul gördüğü gibi konular her zaman o dinin ‘tarihi’ ve ‘hakikat iddiası’ açısından incelemeye değer önemli bir çalışma alanı oluşturmuştur.

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi açısından itikâdın ve kutsal metinlerin sahih kaynağa ve öğretiye dayanması meselesi ve İslam dışındaki dinlerin kutsal kitaplarının (Upanişadlar, Bhgavat Gita, Tevrat, İnciller) sonraki kuşaklara aktarılışı ve kaynakları itibarıyla otantik olmadıkları (yani ilk yazılı nüshalarının bulunmayışı, sözlü rivayetlerden çok sonra yazıya aktarılmış olmaları ve doğrulama imkanı bulunmayışı) konusunda pek çok çalışma yapılmıştır.¹

¹ Bu konuda bkz.: Coward, Harold (2000) *Scripture in World Religions*, Oxford: Oneworld, ix-xvi; Azami, M.M. (2003) *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy; Denffer, Ahmad von (1983) *Ulûm al-Quran*, London: The Islamic Foundation; Ayoub, Mahmoud (1984) *The Quran and Its Interpreters*, Albany: State University of New York Press; Denny, F.M. and R.L. Taylor (eds.-1985) *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press; Robinson, H. Wheeler (1985) *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, England: Clarendon Press; Kelber, Werner H. (1983) *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress Press; Perrin, Norman and Dennis C. Duling (1982) *The New Testament – An Introduction*, New York: Harcourt; Dimock,

Elinizdeki bu kitap, Hristiyanlığın ilk iki yüzyılının tarihine ışık tutacak şekilde, Kilise tarihindeki ilk râfîzî hareketler çerçevesinde Markûnîlik râfîzî hareketini incelemekte ve Yeni Ahit'in derleniş tarihinin anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgiler içermektedir. Türkiye'de Hristiyanlığın değişik yönleri ile ilgili henüz yeterince çalışma yapılmamıştır. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'in kaynakları, derlenmesi, ve ilk dönem Hristiyanlığın oluşum şartları hakkında okuyucuya aktarılması gereken daha pek çok bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilenme asgarî düzeyde gerçekleşmeden Hristiyanlık hakkında olduğu kadar İslam-Hristiyanlık ilişkileri hakkında da karşılaştırmalı değerlendirmelerde bulunmak zor olacaktır. Bu çalışmada, bir Hristiyan mezhebinin incelenmesi esas alınmakla beraber, havarilerden sonra Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında gelişen 'katolik gelenek' ile 'râfîzî-heretik mezhepler' ayırımı hakkında önemli bilgiler edinmeye yardımcı olması da umulmaktadır.

Konu, tarihî-fenomenolojik bir yaklaşım ve yöntemle ele alınmıştır. Kitabın Birinci Bölümünde, Markûnîliğin ortaya çıkmasından önce Hristiyanlığın doğuşu ve gelişiminin ilk birkaç yüzyılı ve bu dönemde ortaya çıkmış olan râfîzî hareketler hakkında bilgi verilmiştir. İkinci Bölümünde, Markûnîliğin doğuşu ve gelişimi, Üçüncü Bölümünde ise inançları, ibadet ve dînî hayatı, kutsal kitap anlayışları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise Markûnîliğin ve sunulan bilgilerin bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Hristiyanlığın ilk dönemi, mezheplerinin doğuşu ve Kutsal Kitabı'nın derlenmesi gibi, kendi kaynaklarında ve ilim camiasında bir dereceye kadar tartışılmış, araştırılmış ve araştırılmaya devam edilen bir konunun içine girilip bir kesiti (yani Markûnîlik ve Hristiyan Kutsal Kitabı'nın derleniş tarihi) üzerinde çalışmanın zorluğu Dinler Tarihi'ne ilgisi olan herkesin malumudur. Her şeyden önce Hristiyanlık tarihinin bu özel konusunu çalışabil-

Edward C. (1974) *The Literatures of India – An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press; O'Flaherty, Wendy Doniger (1979) *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley: Religious Studies Series; Kitagawa, Joseph M. (1974) *Religions of the East*, Philadelphia: Westminster Press; Coomaraawamy, Ananda K. (1964) *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York: Harper Torchbooks.

mek için gerekli kaynaklara ulaşmak önemliydi. Sözkonusu kaynaklara, bu alanda geniş bir koleksiyona (yaklaşık 1 milyonluk bir kitap koleksiyonu ve ayrıca periyodikler) sahip olan Belçika'daki Katholieke Leuven Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde ulaşmak mümkün oldu. Patristik literatürün İngilizce tercüme külliyyatından ayrı 15. ve 16. yy.'lardaki Latince nüshaları da araştırmacıların ilgisine hazırды. Türkiye'de ise Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi'nin ilâhiyat alanında özellikle genel Din Bilimleri (Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi) alanında çalışanlar için hiç de ihmal edilmeyecek bir koleksiyonu bulunduğunu da burada kaydetmeliyim. Ayrıca, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nin sadece İslâmî ilimler alanında değil din bilimleri, tarih, sosyoloji gibi alanlarda çalışanlar için de çok değerli bir kaynak olduğunu burada belirtmeliyim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve destekleri olan pek çok kişiye şükran borçluyum. Öncelikle KU Leuven Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinin 1970'lerden beri her eseri bizzat takip eden 'kitap profesörü' müdürü Etienne D'hondt'a çok şey borçluyum. Tabii teşekkürlerden büyük bir payı, KU Leuven Theologie Fakültesi dekanı Dogmatik Teoloji ve Kilise Tarihi profesörü Matjhis Lamberigts hak ediyor. Bir bütün olarak Fakültede ve Kütüphanedeki çalışmalarım için her imkânın sunulması şüphesiz onun desteği ile oldu. Hristiyanlık Tarihi, Kitab-ı Mukaddes ve Gnostisizm alanında uzman öğretim üyeleriyle tanışarak görüşmemi sağladı.

Kitap metnini okuyarak önerilerde bulunan U.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri Prof. Dr. Mustafa Kara'ya, Prof. Dr. A. Saim Kılavuz'a, Yard. Doç. Dr. Çağfer Karadaş'a ve Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na teşekkürü borç bilirim. Bir teşekkür borcumu daha ifade etmeliyim. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. İsmail Naci Cangül, 2003 Ocak ayında Leuven'de birlikte bulunduğumuz sırada Katolik Leuven Üniversitesi Teoloji Fakültesi kütüphanesinin Latince-Yunanca eski eserler bölümünde 16. -17. yüzyıl baskısı Patristik apolojetik literatürün önemli bölümlerinin fotoğraflarını çekmemde yardımcı oldu.

En nihayet ve aslında en başta, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İzzet Er ve Dekan Yardımcısı Prof. Dr. Osman Çetin'e teşvik ve destekleri için teşekkürü borç bilirim.

Bülent Şenay
Mayıs 2003
Bursa

GİRİŞ

Markûnîlik (Markûniyye/Marcionism), Kilise tarihinin II. yüzyılında en çok etkili olmuş ve fakat bir o kadar da râfîzî/heretik olmakla suçlanmış olan Sinop'lu Marcion'un adına izafeten ortaya çıkmış, Hıristiyanlık tarihinde *reddiye* (râfîzî-heretik-sapkın kabul edilen din ve mezheplere karşı yazılmış eleştiri eserleri) geleneğinin oluşmasına yol açmış ilk 'râfîzî' hareketlerin başında gelir. Hıristiyan tarihçilerin ifadesiyle, Ortodoks (Ortodoks Mezhebi değil) Hıristiyanlığa karşı II. yüzyılda Markûnîlik kadar tehdit oluşturmuş başka bir râfîzî hareket yoktur.²

Markûnîlik, Hıristiyanlık tarihinde Hz.İsâ'dan hemen sonra başlayan Mûsevî Hıristiyan gelenek ile Pavlusçu-Teslis Hıristiyanlığı arasındaki ilk 'mezhebî bölünme'den sonra ortaya çıkan birkaç râfîzî eğilim arasında en belirgin olanıdır. Kurucusu kabul edilen Marcion'un ismine atfen Batı Hıristiyan dünyasında Marcionism, İslam dünyasında yazılmış olan dinler ve mezhepler tarihi eserlerinde ise Markûniyye diye adlandırılmıştır. Her ne kadar Marcion'a ait olduğu kabul edilen yazılardan hiçbirisinin günümüze ulaşmadığı kabul edilse de, kendisi, öğretisi ve bunun

² Evans, G.R., A.E. McGrath & A.D. Galloway (1986) *The Science of Theology*, Basingstoke: Marshall Pickering, s. 43; Henry Chadwick (1967) *The Early Church*, London: Penguin, s. 39.

etrafında oluşan Markûnîlik hakkında Hıristiyan Patristik kaynaklarda biraraya getirilebilir bilgiler mevcuttur.³

Markûnîliğin Hıristiyanlık Tarihi açısından önemi, Hıristiyanlar'ın Yeni Ahit dedikleri Dört İncil ve Pavlus'un mektupları'ndan oluşan Hıristiyan Kutsal kitap koleksiyonunun derlenmesine ve kitaplaştırılmasına duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmış olmasıdır.⁴ Marcion'un Hıristiyanlar'a göre Eski Ahit'i yani Yahudiler'in Tanah'ını reddeden görüşlerinin taraftar toplamaya başlaması sebebiyle Kilise babaları'nın ilk eleştirel yazıları olarak reddiyeler ortaya çıkmaya ve Yeni Ahit'in artık derlenmesinin zorunlu olduğu üzerinde durulmaya başlanmıştır. Çünkü Marcion, Luka İncil'i ile Pavlus'un 10 mektubu dışındaki Havâri mektuplarını reddediyordu. Pavlus'un 'yahudi-karşıtı' yorumları onun için en önemli husustur. Luka İncil'ini de fazlaca Mûsevî bulduğu için 1. ve 2. bölümlerle başka bazı metinleri çıkararak kabul etmiştir.⁵ Kilise babalarının eserlerinden anlaşıldığına göre, Marcion, Pavlus'un mektuplarındaki Yahudiliğe olumlu atıfta bulunan metinlerinin de orijinal olmadığını savunmuştur. O'nun özellikle Pavlus'a ait olduğuna inanılan Romalılar'a Mektup'taki Mûsevî şeriatı ile İnciller arasındaki ilişkiye dair pasajları (3:21-31 gibi) ve Galatyalılar'a Mektup'taki, İbrahim'i İsevî imanının da kurucusu kabul eden metni (3: 14-25) çıkardığı nakledilir.⁶

XIX. y.y'ın son yıllarında Hıristiyanlık Tarihi üzerinde çalışmaları ile tanınan Casper Rene Gregory'ye göre, Marcion "Pavlus ile Origen'in dönemleri arasında yaşamış olup Hıristiyanlık üzerinde en etkili olan kişiydi."⁷ Yine 20. yy. Kilise tarih-

³ Johnson, Paul (1988) *A History of Christianity*, London: Penguin, s. 47; Christie-Murray, David (1990) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford University Press, s. 27.

⁴ Gager, John G. (1983) "Anti-Judaism in the Theological Response to Marcion and the Christian Gnostics", *Origins of Anti-Semitism - Attitudes Towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, s. 161.

⁵ Fisher, Milton "The Canon of the New Testament", Philip Comfort (ed.-1992) *The Origin of the Bible*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, s. 71.

⁶ Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove, s. 140.

⁷ Gry, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, s. 81.

çilerinden olup Hristiyanlık tarihinde *râfızîlik* (heresy) ve *ortodoksluk* (orthodoxy) üzerine yazdıklarıyla tanınan hristiyan ilahiyatçı (Protestan) Walter Bauer'e göre "Pavlus'tan kalan Yeni Ahit yazılarının ilk olarak sistematik biçimde tedvini Marcion tarafından yapılmıştı."⁸ Yeni Ahit'in tarihi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen John Knox ise "Luka İncil'inin ve Elçiler'in İşleri'nin II yy. sonlarında Marcion'un derlediği Luka İncili'ne alternatif olarak yazıldığını ileri sürer."⁹ Bir başka Hristiyan ilahiyatçı Floyd Filson ise "Yeni Ahit'in kanonik cem ve tedvininde Marcion'dan daha etkili bir kimse olmamıştır." Der.¹⁰

Marcion'un savunduğu itikâdî görüşler, Hristiyanlığın II. yüzyılında Yeni Ahit'in kapsamının belirlenmesi, Yahudilik ile Hristiyanlık arasındaki 'teşrîf' ilişkisi, Mûsevî 'şeriatı' ile İsevî 'îmânı' arasındaki ilişkinin yani Mûsevî 'şeriatı'nın tamamen mensûh olup olmadığının tanımlanması ve İsâ'nın tabiatı-sıfatları gibi konuların tartışılmasını zorunlu hale getirmişti. O'nun itikâdî-kelâmî görüşleri, 'iki ayrı tanrı' kavramını da içeriyordu. Bütün bu görüşler ve inanışlar, 'evlenmeme' ve olabildiğince münzevî yaşama anlayışıyla da birleşerek Süryânîce konuşan Ortadoğu Hristiyanlığı arasında yayılmış ve IV.-V. yy.'lara kadar devam etmiştir.¹¹

Terminoloji

İslam dışındaki dinlerle ilgili çalışmalarda ve özellikle bu dinlerin özel isimleri-terimleri Arapça'da kullanıldığında telaffuz farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Özel isimlerin ve kavramların Türkçe'ye aktarılırken okunuşunda da farklılıklar olabilmektedir. İngilizce kaynaklarda geçtiği şekliyle *Marcion* ve *Marcionism*, bu

⁸ Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press, appendix II, s. 172.

⁹ Knox, , a.g.e., s. 114-139.

¹⁰ Floyd V. Filson (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster, s. 113.

¹¹ Fox, Robin Lane (1986) *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine*, London: Penguin Books, s. 332.

kitapta *Markiyon* ve *Markûnîlik* şeklinde kullanılmıştır. Bazen de Arapça kaynaklarda geçtiği şekliyle *Markûniyye* olarak, Kilise tarihine ait isimler, örneğin apolojetik yazarların isimleri ise orijinal şekliyle kullanılmıştır

Kaynaklar

Klasik dönem Kilise tarihinde *Irenaeus* (M. 130-200), *Tertullian* (150-225) ve *Epiphanius* (315-403) gibi Hıristiyan ilâhiyatçılarının ('kilise babaları'-church fathers) ve özellikle de II. Yüzyıl Süryânî Hıristiyanları arasında meşhur olmuş *Bardaisan* adlı bir tarihçi-filozofun (sadece bir Süryânîce risâlesi günümüze ulaşmıştır) Markûnîlik adlı bu mezhebe karşı *reddiye* türünde eserleri vardır.¹² Bu 'kilise babaları' arasında *Irenaeus*'un *Adversus Omnes Haereses* (Heretikler'e Reddiye) adlı eseri Markiyon hakkında temel bilgilerin elde edildiği ilk kaynaktır. Ancak *Tertullian*'ın *Adversus Marcionem* (Markiyon'a Reddiye) adlı eseri, ve *Epiphanius*'un *Panarion*'u da bu konuda temel kaynaklar kabul edilmektedir. Bunların yanında, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi *Eznik de Kolb* (M.380-460)'un paganlara, Yunan filozoflarına, Zerdüştilere ve Markûnîlere karşı yazdığı *Râfîzilere Reddiye* adlı günümüze ulaşan eseri¹³ de bu çalışmada yararlanılan kayda değer bir kaynaktır.

Dolayısıyla Hıristiyanlık'taki ilk Reddiye'lerin yazılmasına yol açmış olan Markûnîlik hakkında günümüzde Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından yapılmış bazı çalışmalar çoğunlukla bu reddiyeler ile bu kaynakları kullanan *Eusebius* (M. 260-340)'un *Kilise Tarihi*'ndeki bilgilere dayanmaktadır.

Kilise Babaları'nın eserleri bir külliyat olarak İngilizce'ye aktarılmış olup, eserlere İnternet'te bütünüyle ulaşabilmek mümkündür. Bu kitapta yararlanılan temel kaynaklar olarak sözkonusu

¹² Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857; Tertullian, *Adversus Marcionem*, ed. and tr. E. Evans. Oxford: Clarendon, 2 vols., 1972; Epiphanius, *Panarion*, ed. by K.Holl, GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33.

¹³ Kolb, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986.

külliyattaki bir kısım eserlere doğrudan kütüphaneler aracılığıyla ulaşılmışken, bir kısmı için de internetteki web sayfası¹⁴nda bulunan bu külliyyatın İngilizce çevirilerinden yararlanılmıştır. Yararlanılan eserin web sayfası kaynak olarak verilmiştir. Söz konusu web sayfasındaki Kilise Babaları denilen Hristiyan apolojist ve ilahiyatçıların eserleri, Hristiyanlık Tarihi'nin yaklaşık ilk 800 yıllık dönemine ait olup, günümüzde İngilizce olarak 38 cilt halinde yayınlanmıştır.¹⁵ Bu kaynakların referans olarak gösteriminde kullanılan (I.3.2.) gibi rakamlar cilt/bölüm/paragraf numaralarına işaret etmektedir.

İslam dünyasında 10. ve 11. yy.'larda yazılan genel tarih ve dinler tarihi eserlerinde, meselâ Câhız (ö. 869), Mesûdî (ö. 956), Makdîsî (ö. 960), İbn Nedîm (ö. 995) ve Bîrûnî (ö.1048) gibi tarihçi ve ilâhiyatçıların eserlerinde¹⁶ Markûniyye'nin bir 'sapkın' Hristiyan mezhebi olduğu bilgisi nakledilmiştir. Meselâ, *Kitabu'l-Fihrist* adlı eserinde İbnu'n-Nedîm, Horasan'da çok sayıda Markûnî'nin yaşadığını nakleder.¹⁷ Mesûdî'nin *Tenbîh* 'ine göre, Markûnîler, Harran (Edesse) bölgesi Hristiyanları arasındaydı.¹⁸

Klasik Hristiyan kaynaklarında nakledilenlerden sonra, günümüzde Markûnîlik / Markiyonizm hakkında bilinen çalışmalara müracaat edilmiştir. İlk örnekleri 19. y.y.'ın başlarına kadar götürülebilir. Bu konuda, özellikle Alman ilâhiyat geleneğinde çalışılmış olup, 1823'te A. Hahn, 1832'de J.C. Thilo, 1846'da Ritschl, 1849'da Baur ve 1852'de Volckmar gibi Alman ilâhiyat-

¹⁴ <http://www.ccel.org/fathers2>.

¹⁵ A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (24 vols.; Edinburgh, T. & T. Clark 1867-1872, ve yeni baskıları)

¹⁶ Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr (ö. 255/869) *El-Muhtâr fî'r-Reddi `alâ'n-Nasârâ*, Beyrut: Dâru'l-Cil; Mesûdî, Ebu'l Hasan `Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbîh ve 'l-İsrâf*, Leiden: Brill, 1967; Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitabu'l Bad' ve 't-Tarih*, Cl. Huart yay., Paris; İbn Nedîm (tsz) *Kitâbu'l-Fihrist*, Dâr el-Marife, Beyrut, Lübnan; Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsârü'l-Bâqyye `ani'l-Qurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench&Trubner, 1923.

¹⁷ İbn Nedîm *a.g.e.*, s. 474-5.

¹⁸ Mesûdî, *a.g.e.*, s. 127.

çılar tarafından¹⁹ Markûnîler'in kullandıkları İncil ile ilgili araştırmalar yapılmış, Markiyon'un kendisine ait kabul edilen Yeni Ahit metinleri günümüze ulaşmadığı halde Hristiyan reddiyelelerinde iktibas edilmiş bölümlerden hareketle 'Markiyon İncil'i yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.²⁰

1907'de Fransa'da Dom Donatien de Bruyne, Kitab-ı Mukaddes'in *Vulgate* yazması ile 6. yy *Codex Fuldensis*'deki Pavlus'un mektuplarının Markiyon cemaati tarafından kullanıldığını ortaya atmıştır.²¹ Bu tartışma devam etmiş, ve Markiyon'un Hristiyanlığın Pavlus geleneği üzerinde bir din haline gelişindeki rolü üzerine çalışmalar yapılmıştır.

Protestan geleneğe bağlı Alman ilâhiyat camiasında yukarda bahsi geçen çalışmalar yapılırken, 19. yy. İngiliz ilâhiyatçılarının Markiyon hakkında kayda değer her hangi bir çalışma yaptıklarına rastlanılmamıştır. 1855'te Cambridge İlahiyat profesörlerinden B.F. Westcott, Markiyon tarafından kullanıldığı tartışılmış olan İncil versiyonuna dair patristik (kilise babalarına ait) delillerin yeterince güvenilir olmayacağını ileri sürmüş, ancak öte yandan bir 'Yeni Ahit kanonu fikri' nin ilk kez Markiyon'a ait olduğunu da savunmuştur.²² Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra, Oxford'ta Yeni Ahit profesörlerinden William Sanday, Alman ekolünden yukarıda isimleri geçen Baur ile Ritschl'in Markiyon'un kendi derlemesinin Luka İncili'nden yanlışlıklar

¹⁹ Hahn, A. (1823) *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt*, Leipzig; Thilo, J.C. (1832) "Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum", *Codex Apoc.*, NT, I, 401-86; Ritschl, A. (1846) *Das Evangelium Marcionis und das kanonisch Evangelium des Lukas*, Tübingen; Baur, F.C. (1849) *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen; Volckmar, G. (1852) *Das Evangelium Marcionis*, Leipzig.

²⁰ Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity-An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, Chicago: Scholars Press, xi-xii.

²¹ De Bruyne, Dom Donatien 'Prologes bibliques d'origine Marcionite', *Revue Bénédictine*, 1907.

²² Westcott, B.F. (1855) *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament During the First Four Centuries*, Cambridge.

yapılarak alındığı şeklindeki iddialarını tartışarak, aslında yanlışlıklar değil ihmaller olduğunu söylemiştir.²³

Markûnî İncil'i ile ilgili çalışmaların etkisiyle Markûnîlik ile ilk dönem Katolikliği arasındaki ilişkiler ve Markûnî cemaatinin yaygınlığı hakkında da çalışmalar yapılmıştır. J.P. Arendzen, 1910'da yayınlanan bir makâlesinde, Markûnî inançları ile Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında etkisini sürdürdüğü bilinen Gnostik inançlar arasındaki farklılıklara işaret etmiştir.²⁴ 19. y.y'dan 20. yy.'a geçerken yapılmış olan çalışmalar sonrakileri şekillendirmiştir.

Markiyon ve Markiyonizm hakkında Alman ilâhiyatçı Adolf von Harnack'ın 1921'de yapmış olduğu çalışma, hâlâ en önemli derleme olarak kabul edilir.²⁵ Daha sonraki çalışmalar Harnack'ın bu eserindeki değerlendirmelerinden yola çıkmışlardır. Bu eser, Hıristiyanlığın doğuş ve gelişmesi ile ilgili önemli konuları ve dönem tartışmalarını da etkilemiştir. Çünkü Markiyon ve görüşleri hakkında yapılan bir çalışma, aynı zamanda Yeni Ahit'in tedvini, Müsevî şeriatı ile Pavlus'un yorumları arasında Hıristiyanlığın kendine yer aradığı ilk yüzyılların şekillenmesine ışık tutan bilgiler içermektedir.

Kısa zamanda Harnack'ın değerlendirmeleri ve vardığı sonuçlar, tartışmalara ve yeni değerlendirmelere yol açmıştır. İlk ele alınan konulardan birisi Markiyon'un *Gnostisizm* (*Gnosticism*)'in ve başka felsefî akımların etkisi altında kalıp kalmadığı olmuştur. Öncekilerin ortaya koyduğu bilgiler üzerine 1933'te R.S. Wilson, 1942'de J. Knox ve 1948'de E.C. Blackman'ın çalışmaları ile Markiyon ve Markûnîlik artık oldukça önemli bir konu haline gelmişti.²⁶

²³ Sanday, William (1875) *The Gospel in the Second Century*, Oxford, s. 204.

²⁴ Arendzen, J.P. "Marcionites", *The Catholic Encyclopedia*, 15 vols., New York, 1910, vol. 9, s. 645-49.

²⁵ Harnack, Adolf von (1921) *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig: Hinrichs. Bu eser, İngilizce'ye de çevrilmiştir: A.v. Harnack (1924) *Marcion: The Gospel of the Alien God*, London: Labyrinth Press.

²⁶ Wilson, R.S. (1933) *Marcion-A Study of a Second Century Heretic*, London: Clarke; Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press; Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence*. London: SPCK.

Meşhur Kilise tarihçisi ve ilâhiyatçı Jean Daniélou da 1964'te yayınlanan bir eserinde, Markiyon'un, Pavlus'un yorumunun en önde gelen devam ettiricisi ve Arius'tan önceki en önemli mezhep ihtilafının kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.²⁷

1968'de yine bir Alman ilâhiyatçı Hans von Campenhausen, Markiyon'u 'bir Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes anlayışının ilk sahibi' olarak tanımlar. Yani ona göre, her ne kadar sonradan râfizî/sapkın olarak ilan edilmiş olsa da Markiyon'a kadar ortada bir Hıristiyan Kutsal Kitap anlayışı yoktu.²⁸ Harnack ise Markiyon'un mevcut olan birden fazla İncil metni karşısında kendi versiyonunu derlediğini ileri sürmüştür. Daha sonra R. Joseph Hoffmann, 1984'te yayınlanan bir eserinde Markiyon'un Kilise Tarih'indeki yeri ve etkisinin önemi üzerinde durdu. Ona göre, Markiyon, Harnack ve diğer araştırmacıların belirlediği tarihten biraz daha önce faaliyette bulunmuştu ki, bu, Markiyon'un Yeni Ahit metinlerinin tedvini ve 'kanonlaştırılması'ndaki etkisini önemli kılar. Pavlus'un mektupları başta olmak üzere, diğer Yeni Ahit metinleri aslında orada burada bazı Kilise cemaatleri tarafından kullanılmakta iken, Markiyon'un bunlardan bölümler seçip, diğerlerini geçersiz sayması üzerine, Roma Kilisesi'nin hâkimiyet alanında tartışma başlamış ve Markiyon gibi heretiklere karşı mektupların ve İncillerin derlenmesi zarureti ortaya çıkmıştı. Eserinde Hoffman ayrıca, Markiyon'un radikal bir Pavlus taraftarı olduğunu ve bunun da yahudi kökenli olmayanların yani 'gentiles'in Hıristiyan olmasının yolunu açtığını ileri sürmüştür.²⁹ Markiyon ve Kilise Tarihi'nin ilk dönemi hakkında Hoffman'dan önce ve sonra da yapılan başka çalışmalar mevcuttur.³⁰

²⁷ Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, Darton: Longmann.

²⁸ Campenhausen, H. v. (1968) *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: Mohr, s. 174-193.

²⁹ Hoffman, R. Joseph (1984) *a.g.e.*, s. 1-30.

³⁰ Wilson, R.S. (1933) *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic*, London: Clarke; Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press; Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence*, London: SPCK; Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd., gibi.

Harnack'ın , Markiyon ve Markûnîlik ile ilgili hemen hemen elde mevcut tüm Kilise kaynaklarını bir araya getirmiş olduğu kabul edilir. Ancak o zaman elde mevcut kaynaklara artık yenileri eklenmiştir. Örneğin, Yukarı Mısır'da Nag Hammadi yakınlarında bulunan gnostik belgelerden, özellikle *Gnostisizm* hakkında ortaya çıkan bilgiler sayesinde patristik materyalin ve dolayısıyla Markiyon'un görüşleri ile *Gnostik* inançlar arasındaki ilişkinin daha iyi incelenmesi sağlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLIK VE ROMA İMPARATORLUĞU

Hristiyanlığın ilk döneminde râfızî hareketlerin oluşumunu anlayabilmek için bizzat Hristiyanlığın ilk yüzyılına bir bütün olarak bakmak gerekir. Ancak detayları ve kapsamı itibariyle böyle bir bakış bu kitabın sınırlarını aşacağı için burada, Hristiyanlığın doğuş ve gelişimine dair Hristiyan tarihçi ve ilâhiyatçıların eserlerindeki bilgiler çerçevesinde, Markûnîliğe ışık tutacak bir tarihî arkaplan değerlendirmesi yapılmıştır.

I. Hristiyanlığın Doğuşu ve İlk Gelişimi

Arapça'da Hz.İsâ'nın doğduğu yerin adına nispetle ya da Ku-rân-ı Kerîm'de "İsâ'nın getirdiği vahye iman edenlerin İsâ'ya yardım edenler (men ensârî ilâ'Allah, ensâr-nasârâ)"¹ olarak tanımlanmasına nispetle 'Nasrânîlik', veya Hz.İsâ'nın Mesîh olduğuna inanmaları sebebiyle 'Mesîhiyye' denilen Hristiyanlık, Roma kralı Herod zamanında doğup, Filistin'de Roma valisi olan Pontus Pilate zamanında yani M. 26-36 tarihleri arasında olduğu

¹ "Ey iman edenler! Nitekim, Meryem oğlu İsa, havârilere: "Allah'a giden yolda yardımcılarım kimlerdir?" deyince, havârilere: "Allah'ın dininin yardımcıları biziz" demişlerdi. İsrailoğullarının bir takımı böylece inanmış, bir takımı da inkâr etmişti; ama Biz, inananları düşmanlarına karşı destekledik de üstün geldiler." (Kur'ân-ı Kerîm, Sâf Sûresi – 61:14)

‘varsayılan’ bir dönemde Yahudileri mesajına davet etmiş Filistinli bir ‘Yahudi’ olan Meryem oğlu İsâ ile başlamıştır.² Hz. İsâ’nın ‘tebliğ’ dönemi bu çalışmanın konusu değildir. Bu bölümde, Hz. İsâ’dan hemen sonraki ilk yüzyılın dînî, sosyal, kültürel panoraması belli açılardan özetlenecektir.

Hiristiyanlığın ortaya çıkışında üç isim önem taşır: Vaftizci Yahya, ona tâbî’ olan Nâsıralı İsâ ve ikisinin hayattan çekilmesinden sonra yeni inancın bir din haline gelmesinde rol oynayan Pavlus. Bu üç ‘tarihî şahsiyet’ arasında, Hiristiyan tarihçilerin kabulüne göre, hakkında doğrudan yazılı kaynaklarla hemen hemen hiç bilgi sahibi olunmayanı Hz. İsâ’dır. Hiristiyan tarihlerine göre Hz.İsâ’nın kendisi tarafından yazdırılan bir belge bıraktığı bilinmemektedir. Yeni Ahit metinleri daha sonra oluşmuştur. Pavlus hakkında ise Luka İncili başta olmak üzere Yeni Ahit mektupları bazı bilgiler vermektedir. Vaftizci Yahya ile ilgili bilgi ve kaynakların sıhhati tartışması ise Hiristiyanlık açısından çok da merkezî bir önem taşımamaktadır. Pavlus’un Dımaşk yolunda gördüğü ‘vizyon’un tarihsel doğruluğu bilinmemekte ancak böyle inanılmaktadır. Aynı şekilde Hz. İsâ’nın ‘yeniden dirilmesi’ de bir inanç meselesidir.³

Hiristiyanlığın Hz.İsâ’dan sonraki gelişimi, bir ‘rüya’nın yorumu hikâyesine dayanır. Bu hikâye, bir zamanlar Yerusâlim’de Roma askerleri ile ev ev dolaşarak o dönemde Roma yönetimiyle işbirliği yapmış olan Yahudilerin huzurunu kaçıran yani statüko-yu rahatsız eden ilk Hiristiyanları yakalatmakla onur duymuş olan Yahudi Pavlus (St.Paul)’un Dımaşk’a giderken yolda Hz.İsâ’nın kendisine görünüp ‘Mesajı’ emanet olarak almış olması şeklinde tasvir edilen bir olaydır.⁴ Bu olay Hiristiyanlığın çok kısa sürede bir dönüşüm sürecine girerek içinde doğduğu ‘Yahudi’ çerçeveden uzaklaşması sonucunu getirecektir. Pavlus’un Korintos, Galata ve Filibe gibi yerlere yazdığı mektuplar Kutsal Kitap olacak ve yeni bir din ortaya çıkacaktı. Yeni Ahit’in oluşum ve tedvini

² Davies, J.G. (1967) *The Early Christian Church*, New York: Doubleday & Anchor Book, s. 1-2.

³ Schwartz, Daniel R. (1992) *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J.C.B:Mohr, s. 1-4.

⁴ Davies, J. G. (1967) *a.g.e.*, s. 47-8.

ile ilgili çalışmalarıyla bilinen F.C. Grant'a göre, Pavlus'un sözkonusu mektupları yazarken bunların daha sonra 'Kutsal Kitap' (Yeni Ahit'in bölümleri) olarak kabul edileceğini düşündüğüne dair bir işaret yoktur.⁵ Sonuçta İsa 'Tanrı', Pavlus ise 'resûl' kabul edilecektir.

Yahudi dînî kültürü içinde doğan Hıristiyanlık dînî kendisini Yahudilikle Hellenik kültürün yakın ilişkide olduğu bir ortamda bulmuştu. İlk Hıristiyanlar sinagogların mensuplarıydı. Bu sinagoglara paganlar arasından 'tevhid' inancına eğilimli olanlar da geliyordu. Bunlara 'Tanrı'dan Korkanlar' (God-fearers) deniliyordu.⁶ Hıristiyanların ilk misyon hedefleri bunlar olmuşlardı.

Nüfus itibariyle ikinci yüzyılda Filistin bölgesini, Antakya ve civarı, Ege bölgesini kapsayan bir coğrafyada yaklaşık 1-1,5 milyon Hıristiyan olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Bu rakam, Roma imparatorluğu sınırları içinde 50-60 milyon olduğu tahmin edilen toplam nüfusun yaklaşık %2'sini oluşturuyordu.⁷ Birinci yüzyılın sonunda Hıristiyanlık, Roma yönetimi ve toplumu nazarında henüz Yahudilik kadar 'yerleşik' bir dînî hareket ve topluluk olarak algılanmıyordu. Ancak diğer bazı kült ve gruplara kıyasla hızla yayılan bir hareketti. Bu hızlı yayılma nedeniyle, Kilise apolojistlerinin önde gelenlerinden Origen (M.184-254)'in '*Celsus'a Reddiye*'sinde naklettiğine göre, ikinci yüzyılın sonlarında yaşamış pagan kökenli bir yazar olarak kayıtlarda adı geçen Celsus (M.180), Hıristiyanların Roma toplumundaki fakir, alt sosyal sınıflardaki 'ezilmişler' arasında yayılmasına karşı yönetimi uyarıyor ve Hıristiyanları aşağılıyordu.⁸

IV. yüzyıla kadar Hıristiyan cemaatlerin tutuklanma ve cezalandırılma korkusuyla evlerde gizli ibadet ettikleri anlaşılmakta-

⁵ Grant, F.C. (1957) *The Gospels: Their Origin and their Growth*, London: Faber and Faber, s. 13.

⁶ Davies, J. G. (1967) *a.g.e.*, 40-1; Wilson, Stephen G. (1995) *Related Strangers – Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press, s. 21-26.

⁷ MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D.100-400)*, London: Yale University Press, 109-110, 135; Fox, Robin Lane (1986) *a.g.e.*, s. 271-2.

⁸ Origen *Against Celsus*, 3.55. www.ccel.org/fathers2/ANF-04/.

dır. Gerek ibadet özgürlüğü gerekse ‘mimârî açıdan müstakil kiliselerin IV. yüzyılda görülmeye başladığı söylenebilir.’⁹

Hiristiyanlık tarihi kaynakları incelendiğinde, ilk iki yüzyılda dikkat çeken bir husus da, Hiristiyanlığın başlangıçta olmasa da zamanla şehir(-polis-)lerde yayıldığıdır. İlk zamanlarda Filistin coğrafyasında Roma askerleri kırsal bölgelerde ve dağlarda-mağaralarda aynı baskıyı oluşturamıyorlar bu da buralarda Hiristiyanlaşmayı kısmen kolaylaştırıyordu.¹⁰

Hiristiyanlığın zamanla Filistin dışına Küçük Asya’ya yayıldığına, şehirlerde ilgi görmesi, pek çok faktörle açıklanabilir. Bunların başında, bizzat Roma toplumunun piramidal aristokratik siyasal-toplumsal yapısının geniş halk kesimlerini dışlayıcı oluşu gelmektedir. Roma dışında vilayetlerde imparatorun vekili, onun etrafında kentin eşrafı (aristokrasisi), senatörler ve şövalyeler otoriteyi temsil ediyorlardı. Bu otoritenin saygınlık alanına bazı ‘hatipler’ ve ‘filozof’lar da giriyordu. Yani Roma toplumu bir ‘sınıflı’ toplum olmakla, aristokratlar dışındaki halk çeşitli derecelerde ‘alt-sınıfları’ oluşturuyordu.¹¹ Böyle bir toplumsal yapıda, Hiristiyanlığın, teolojik yönden Roma pagan unsurlarıyla karışan yorumlarına rağmen, toplumsal ahlâk açısından eşitliğe ve adalete vurgu yapması (Luka İncili 17:7-10) taraftar toplamasında etkili oluyordu.¹²

Ancak, Hiristiyan mesajı aynı zamanda radikal bir ‘dönüş’ü, her türlü ailevî ve etnik bağı koparmayı gerektiriyordu. İsa’ya iman etmek demek şu mesaja uymak demektir:

“Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü babayla oğlun, anneye kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşünmesini kendi ev halkı olacak. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Çarmihini yüklenip arımdan gel-

⁹ Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 54-55.

¹⁰ Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 47-58; Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 25-7.

¹¹ Meeks, Wayne (1987) *The Moral World of the First Christians*, London: SPCK, s. 32-3.

¹² Meeks (1987) *a.g.e.*, s. 38.

meyen bana lâıık değildir. Canını kurtaran onu yitirecek. Canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır.”(Matta 10:34-40) ve “İsa dönüp onlara dedi: Biri bana gelip de babasından, annesinden, karısından, çocuklarından, kardeşlerinden, hatta kendi canından bile nefret etmezse benim ‘havarilerim’ (disciples) olamaz” (Luka 14: 25-26)

Ayrıca yeni Hıristiyan olanlar için vaftiz, o güne kadarki günahlarından arınma, her türlü şeytânî güçlerden, putlardan, astrolojiden uzaklaşma ve ‘Baba Tanrı’ya iman edip, onun ‘oğlu’ Mesîh’in insanlığı günahlardan arındırıcı yaşamına, çarmıha, ve yeniden dirilmesine inanmaya başlangıç olarak tanımlanıyordu.¹³ Her ne kadar ilk iki yüzyılda Hıristiyanlar, paganlar tarafından ‘vatana ihanet’, ‘ahlâksızlık’, ‘ensest’ ve ‘kanibalizm’ (ekmekşarap ayininin et ve kan temsiliyle ilişkisi nedeniyle) ile suçlanıyorlardıysa¹⁴ da, bu ‘iftiralara’ rağmen, Hıristiyanlık, ahlâk vurgusu ve sadaka, yardımlaşma ve dayanışma mesajı, ahlâken dejenere olmuş Roma toplumunda taraftar toplamaya devam etmişti.¹⁵

Felsefe alanında Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında Roma coğrafyasındaki isim ve tartışmalar Hıristiyanlığın doğuş ve gelişmesinin tarihî-sosyal arka planının anlaşılmasında katkı sağlar. İlk dikkat çeken husus, Hıristiyanlığın ilk yüzyılında ne Atina akademisinin, ne Eflâtun’un düşüncelerinin, ne de Aristocu peripatisyenlerin artık takipçilerinin varolmasıdır. Ancak *Stoacı* ve *Epi-kürcü* anlayışın, Hıristiyanlığın ‘misyon’unu yaymaya çalıştığı Roma toplumunda varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Böyle bir toplumda astroloji ve büyü de önemlidir.¹⁶

Hıristiyanlık ortaya çıktığı bölgenin farklı dinî-kültürel etkileri altında kalmaya mahkûmdur. Yahudilik, felsefî eğilimler, Helenistik kültür, sır cemiyetleri, imparatorluğun siyasal yapısı, sanat ve edebiyat alanında yapılanlar yanında coğrafi ve etnik farklılıklar gibi pek çok unsur Hıristiyanlığın şekillenmesinde etkili olmuşlardır. Helenistik Yahudilikten Gnostikliğe, Mitracılık’tan Stoacılığa kadar farklı dinî ve felsefî etkiler söz konusudur. Bu-

¹³ Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 55.

¹⁴ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 117-8.

¹⁵ Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 56-7.

¹⁶ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 41-42.

nunla birlikte, her ne etkiden bahsedilirse bahsedilsin, tartışılmaz olan husus, Hristiyanlık denilen dînin Yahudilik içinden doğmuş olmasıdır.¹⁷ İlk iki yüzyılında Hristiyanlık en belirgin olarak Yahudi ve Helenistik karakter taşıyordu.¹⁸

Hristiyanlık Yahudilik içinde bir tür ‘tecdîd’ hareketi olarak doğmuş bir dindir. Hristiyanlığın ilk dönemi ile ilgili yakın zamanlarda yazdığı bir eserinde¹⁹ Maurice Casey, Hristiyanlığın üç aşamadan geçerek bir Mûsevî-Hristiyan hareket olmaktan ‘Gentile’ (gayr-i Yahudi) Hristiyan hareket olmaya dönüştüğünü tartışmıştır. Birinci aşamada, Yahudilerden oluşan bir ‘İsevî hareket’ olarak doğmuş, sonra Yahudi olanların yanında birinci yüzyılın ikinci yarısında Yahudi olmayanların da girdiği ve çoğaldığı bir ‘Gentile hareket’ olmaya yönelmiş, son olarak da özellikle ikinci yüzyıldan itibaren tam anlamıyla bir yeni ‘Gentile’ dîni olmuştur.

Hristiyanlığın ilk dönemleri ve bu dönemlerde Yahudi-Hristiyan ilişkileri ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Jack Sanders’e göre Hristiyanlık, Kudüs’teki Yahudi şeriatına bağlı Mûsevî Hristiyanlarla başlayıp Pavlus’un yorumlarıyla şekillenen Helenistik gayr-i Yahudilerle devam etmiştir.²⁰

Bu konuda önemli bir çalışması olan James Dunn, sözkonusu dönüşüme “Yolların Ayrılışı” adını vermiştir.²¹ Hristiyanlığın ilk döneminde Filistin’deki Hristiyanlar hakkında sosyolojik yorumlarıyla bilinen Gerd Theissen de aynı bağlamda Hristiyanlığı, doğuşunda bir ‘İsevî Hareket’ olarak tanımlar:

¹⁷ Latourette, Kenneth Scott (1970) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd., s. 361.

¹⁸ Latourette (1970) *a.g.e.*, s. 61-2.

¹⁹ Casey, Maurice (1991) *From Jewish Prophet to Gentile God – the Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd.

²⁰ Sanders, Jack T., (1993) *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants*, The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations, London: SCM Press, s. 29.

²¹ Dunn, James D.G. (1991) *The Parting of the Ways - Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM Press.

“Mûsevî ve Helenistik²² Hıristiyanlığa geçişin nasıl olduğu tam olarak bilinmemektedir. Coğrafi ve kronolojik veriler bu konuda bize yaklaşık bir bilgi vermektedir: ilk dönem Helenistik Hıristiyanlığı esas itibarıyla Filistin dışında gelişmiştir; oysa İsa hareketi Filistin merkezli olup en fazla Suriye civarına kadar yayılabilmişti. M.70’ten sonra ise Mûsevî Hıristiyanlık olarak kendini göstermiştir. Bundan önce ise, yeni hareket Yahudilik içindeki diğer ‘tecdîd’ hareketleri ile rekabet etmiş; daha sonra Ferîsîlik o dönem Yahudiliği içerisinde hâkim konuma gelmiş ve Hıristiyanlar dışlanmıştır. Dolayısıyla İsa hareketi, başlangıçta Yahudilik içinde İsa sayesinde ortaya çıkmış bir tecdîd hareketi olup, M.30 ile M.70 arasında Filistin ve Suriye sınırları dışına çıkmadan varlığını sürdürmüştü.”²³

Öte yandan James Dunn’ın belirttiği gibi, 19. y.y’daki çalışmalardan bu yana, özellikle Ferdinand Baur’un ilk dönemle ilgili çalışmaları ve bu dönemi daha ziyade Mûsevî Hıristiyanlığın hâkim olduğu bir dönem olarak incelediği çalışmalarından sonra,

“Hıristiyan tarihçi ve ilâhiyatçılar bu ilk yüzyıl Hıristiyanlığı içerisinde muhtelif eğilimlerin ortaya çıktığını ve Hıristiyanlığın ne olduğunun sınırlarının değiştiğini fark etmişlerdir. Özellikle 20. yüzyılın iki önemli yeni disiplini, *Dinler Tarihi (Religionsgeschichte)* ve *ilk dönem Hıristiyan Geleneği Araştırmaları (Tarditionsgeschichte)*, Petrus’a dayalı Mûsevî Hıristiyanlığa ve Helenistik Hıristiyanlığa karşı oluşmuş muhalif geleneğin de son derece radikal olduğunu ortaya çıkarmıştır; her şeyden önce, Pavlus’tan önce bir Helenistik Hıristiyanlığın oluştuğunu kabul etmek ve bu eğilimi de Filistin’deki Mûsevî Hıristiyanlıktan

²² Helenistik (hellenistic) kelimesi, Büyük İskender’den sonraki döneminde Yunanistan ve Küçük Asya’nın batısında yaşayan hem Yunanlılar hem de başka etnik kökenden olanların kültürünü tanımlamak için kullanılmaktadır. Helenik (hellenic) kelimesi ise daha önce mevcut olan ve dış kültürlerle fazla temasa gelmemiş olan Yunan kültürü ve dili için kullanılmaktadır. Helenistik Hıristiyanlık denildiğinde, siyâsî açıdan imparatorluk (Roma) yapısının hakim, felsefî açıdan Stoacı ve Epikürcü anlayışın ve dinî açıdan da Yunan tanrılarına Roma iktidarını güçlendirsınler diye tapınılmasının yaygın olduğu, bu arada İran ve Mezopotamya kökenli inançların etkilerinin belirmeye başladığı dönemde ve bölgelerde ortaya çıkan Filistin dışında şekillenmiş Hıristiyanlık kastedilir.

²³ Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 1.

ayırarak durumundayız. Şüphesiz bunun çok kesin sınırlarda bir ayırım olmasına da gerek yoktur.”²⁴

Yeni Ahit’te *Resûllerin İşleri* bölümü okunduğunda görülür ki, Yerusâlim Hıristiyan cemaati, zamanla ortaya çıkan farklı Hıristiyanî yorumlara karşı çıkıyordu. *Resûllerin İşleri* 15. bölümde (ki Galatyalılara Mektup 2.1-10 ve 21-29’da da benzeri vardır) gayr-i Yahudî olanların bu ilk Mesîhî Yahudi cemaate kabul edilip edilmemesi meselesi ile ilgili farklı görüşlerin varlığına işaret eder. Gayr-i Yahudilerin sünnet olmadan Mesihîliğe kabul edilmeleri Yahudi şeriatinde ısrar eden Mûsevî Hıristiyanlar tarafından şüphe ve itirazla karşılanmıştı. Ancak Resûllerin İşleri 10-11’den anlaşıldığı kadarıyla, hem Petrus hem de Yerusâlim’deki ilk kilise cemaatinin ‘ihtiyar heyeti’ bunu zaten kabul etmişti. Mûsevî Hıristiyanlar için sünnet ‘Ahit’e katılmak için’ belirleyici unsurdur. Mûsevî Hıristiyanlar farklı derecelerde olmakla beraber sonuçta Musa şeriatına bağlıydılar. *Jew and Greek* adlı eserinde Dom Gregory Dix’e göre ilk Mûsevî Hıristiyan cemaati ne teslis doktrini ne de enkarnasyonu (Tanrı’nın İsa’da bedenlenmesi inancını) ileri sürmüşlerdi. Bir başka ifadeyle,

“bütünüyle Mûsevî Hıristiyan olan ilk dönem, Hıristiyanlığın geleceğini de çeşitli şekillerde etkilemişti. Hıristiyanlık, rahiplerin her cemaate katılana bir takım ritüelleri hiçbir doktrine dayanmaksızın uyguladıkları bir ne olduğu belirsiz kült ya da Yunan felsefesindeki gibi salt entelektüel tartışmalar toplamı olarak ortaya çıkmamıştı...”²⁵

Hıristiyanlık Tanrı ile yenilenen bir Ahite dayalı bir *hayat tarzı* olarak ortaya çıkmıştı. Yeni Ahit *Mesih* ile yapılmıştı. Eski Ahit artık yenilenmişti. Buna inanan *Mûsevî Hıristiyanlar*, Yerusâlim’de (ve dolayısıyla Filistin’de) kalmış olan ilk nesil Hıristiyanlardı.

“Eusebius’a göre (*HE*, III.5.3), özellikle M. 60’larda Ürdün üzerinden Ölü Deniz’in kuzeyindeki Peraea’ya kaçan Hıristiyanlar

²⁴ Dunn, J (1990) *Unity and Diversity in the New Testament—An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London: SCM Press, s. 4.

²⁵ Dix, D.G. (1953) *Jew and Greek, A Study in the Primitive Church*, London: Dacre Press Westminster, s. 28.

ve onların nesilleriydi; bu gruplar yani muhtelif Müsevî Hırístiyan gruplar II. ve III. yy.'larda Kilise babaları tarafından *râfîzî* olarak itham edilmeye başlanmışır.²⁶

Pavlus, eğer Mesîhî imana bağı olmak istiyorlarsa gayr-i Yahudilerin (Gentile) Mûsa şeriatının bazı gereklerini yerine getirmek zorunda olduklarını savunan Müsevî Hırístiyanlardan muhalefet görüyordu (Gal. 2:1-16; 2 Kor.3:11; 11:15; Res.İşlr.15:1-2; 21:17-36). Bu Müsevî Hırístiyanların lideri James'di; ve Kilise tarihçisi Eusebius'a göre, Yerusâlim'deki Yahudi cemaati, Roma işgalinden önce buradan ayrılarak Ürdün'ün ötesine (kuzeyine) yerleşmişlerdi.²⁷

Pavlus zamanındaki Müsevî Hırístiyanların ilk Kilise'nin misyonunda vazgeçilmez olduğı dönem ile²⁸ havariler-sonrası kilise babaları tarafından Müsevî Hırístiyanların *râfîzî* olarak görüldüğü dönem²⁹ arasında, Müsevî Hırístiyanlar ile Gentile (gayr-i Yahudi)'ler arasını bulmak için ya da gittikçe 'Müsevî' niteliğini kaybeden kilise içerisinde Yahudi kökenlilerin yerini muhafaza için gerekli anlayış veya doktrin geliştirilememişti.³⁰

Ancak, bu konuda çalışmalarıyla bilinen Robert Kraft'a göre, Yahudi Hırístiyanları gayr-i Yahudi olanlardan ayırmanın teolojik bir açıklamasını yapmak çok zordur. Bazı Yahudilerin ve gayr-i Yahudilerin Yahudi şeriatını takip ettikleri, Cumartesi ibadeti, Yahudi bayramları, yiyeceklerle ilgili kurallar ve erkek çocukların sünneti gibi uygulamaları devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı Yahudi ve gayr-i Yahudiler de bunun aksine Yahudi dînî uygulamalarını reddederek Pavlus'la yeni bir Ahite girmişler, bazıları da bu iki konum arasında bir yerde durmuşlardı (Petrus ve James gibi). İlk yüzyılın Müsevî Hırístiyanları kendile-

²⁶ Dunn, J (1990) *a.g.e.*, s. 236.

²⁷ Eusebius, *Church History*, 3.28.6.

²⁸ Beker, J.C. (1980) *Paul the Apostle-The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia: Fortress.

²⁹ Müsevî Hırístiyanlar, Irenaeus, Origen, Hippolytus, Eusebius and Jerome tarafından *râfîzî* olarak görölüyordu.

³⁰ Roetzel, Calvin (1983) "*Jewish Christian —Gentile Christian Relations A Discussion of Ephesians 2 :15a*", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (ZNW), c.74, 1983, s. 81-89.

rini yeni bir dînin müntesipleri olarak değil, Yahudiliğin devamı olarak görüyorlardı.³¹

Bir başka açıdan bakıldığında, Hristiyanlığın ilk yüzyılında Yahudi din adamları Hristiyanlığı Yahudilikten kopma *mürted* bir hareket olarak görüyorlardı. Yahudi-Hristiyan ilişkileri üzerine çalışmalarıyla tanınan Rosemary Ruether'e göre, Yahudi din adamları Hristiyanlığı tam bir tehdit olarak görüyorlardı. Özellikle Yahudi savaşları döneminde (M.70-150) Hristiyanlık henüz sinagogu dönüştürmeye çalışan bir Yahudi reform mezhebi gibi görüldüğü için, Yahudi din adamları bu harekete karşı nasıl dikkatli olunacağı konusunda Yahudileri eğitiyorlardı. İşte bu dönemde Yahudiler arasında Hristiyanlar hakkında kullanılmaya başlayan bir kavram Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin de belirleyicisi olmuştu. Bu, İbrânice *minim* kavramıydı ve *râfizi* anlamına geliyordu. O dönemde Yahudi din adamları Hristiyanların yani öncelikle Yahudi kökenli Hristiyanların *minim* olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu dönemde, Hristiyan vaizler yakalatılıp sinagoga gelenleri yoldan çıkarmaya teşebbüs etmek suçuyla taşlanıyorlardı. Zamanla, Filistin'de başlayan bu mücadele genişlemiş, *minim* kategorisi sadece Yahudi kökenli Hristiyanlar için değil Yahudi kökenli olmayan (Gentile) Hristiyanlar için de kullanılır olmuştu.³²

Bu dışlanmışlığa paralel olarak, artık kilise ikinci yüzyılın sonlarına doğru Yahudi kökenli olmayanların çoğunlukta olduğu bir cemaatin muhatabı olmaya başladığında, Yahudi kökenli Hristiyanlar da bu kez kendilerini Yahudi kökenli olmayan ve Musa şeriatine bağlı kalmayan Hristiyanlarla yollarının ayrılmış olduğu bir konumda bulmaya başlamışlardı. Bu da Yahudi kökenli Hristiyanların kendi aralarında da zamanla bölünerek (Ebiyonitler, Nâsıralılar, Elkasaitler gibi) merkezden uzaklaşmaları ve Hristiyanlar tarafından *râfizi* olarak görülmeleri sonucunu do-

³¹ Taylor J.E. (1990) "The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention?" in *Vigilae Christianae*, no. 44, London: E.J.Brill, s. 314-315; Kraft, Robert A. (1972) "In Search of 'Jewish Christianity' and Its Theology", *Judéo-Christianisme* (ed.), RSR (Recherches de Science Religieuse) 60, Paris, s. 81-92.

³² Ruether, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide – The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: The Seabury Press, s. 166-7.

ğurmuştur.

Her şeyden önce Hıristiyanlığın ‘Hıristiyanlık’ adını alması bile ‘çok sonraları olmuştur. Hans Dieter Betz’in Hıristiyanlığın Helenistik bir din olarak ortaya çıkması ile ilgili yazdığı bir makalesinde belirttiği gibi, ilk kuşak Hıristiyanlara kendilerinin yeni bir dinin mensubu olup olmadıkları sorulsaydı ‘hayır’ demiş olmaları kesin görünmektedir. Onlar kendilerini Yahudi olarak görüyorlar ve bir kısmı da Pavlus’un ya da diğer birkaç havarinin takipçileri olarak biliyorlardı.³³

Hıristiyanlığın birinci yüzyıldaki yayılışı ile ilgili dikkat çeken ilk nokta, bu yayılışın Batı’ya doğru olmuş olmasıdır. Dolayısıyla Yahudi kökenli olmayanların hedef alındığı bir misyon izlendiği anlaşılmaktadır. Pavlus’un gezilerinin güzergâhı (Kudüs - Batı Anadolu- Makedonya -Yunanistan -Roma) izlendiğinde anlaşılmaktadır ki, onun Roma’ya doğru yönelişi, Hıristiyanlığın Doğu’da yayılmasında da olumsuz etki yapmıştır. Oysa bu kitabın ana konusunu oluşturan Markûnîlik, ilginç bir şekilde yine Pavlus’u referans almakla beraber, Doğu’da yani, mesela, Edessa civarında ‘katolik’ Hıristiyanlıktan daha önce yayılmıştır. Mezopotamya’da ve Arap yarımadasında ise Yahudi varlığı ‘katolik’ Hıristiyanlığın yayılmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Yani bu coğrafya, Pavlus Hıristiyanlığını reddetmiştir.³⁴

Filistin dışındaki bölgelerde, Yeruşalim’in (şimdiki Kudüs’ün) M. 70 tarihinde Romalılar tarafından yakılıp yıkılmasına kadar geçen dönemde, Hıristiyanlık hemen hemen tamamıyla bir Yahudi mezhebi gibi algılanıyordu.

Bu dönemden sonra Mûsevî Hıristiyanlar ile Ortodoks Yahudilik arasında yollar tamamen ayrılıyordu. O günden sonra Hıristiyanlık artık bir ırkın, bir bölgenin ya da topluluğun inancı olmaktan çıkmış, ‘herkese açık’ bir inanç biçimi olmaya yönelmişti. Aynı dönemde Roma yönetiminin Hıristiyanlara yönelik baskısı sürüyordu. Hıristiyan olmak devlete karşı işlenmiş bir suçtu ve savunulması da imkansızdı. M. II. asrın sonlarına kadar bu baskı

³³ Betz, Hans Dieter (1994) “The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Religion”, *The Journal of Religion*, v.74, no.1, Chicago: The University of Chicago Press, s. 1-2.

³⁴ Bauer, F.W. (1971) *a.g.e.*, s. 232-3.

ve zulüm sürmüş, Filistin'den Kuzey Afrika'ya, Küçük Asya'dan Roma'ya uzanan coğrafyada Hristiyanlar pek çok kayıp vermişlerdi.³⁵ III. yüzyıla girilirken Hristiyanlara yönelik baskı daha devam ederken imparator Konstantin'in M. 312'de Hristiyanlığı kabul etmesi Hristiyanlar için yeni bir çağın başlangıcı anlamına gelecekti.³⁶

II. Yolların Ayrılışı: Hristiyanlık ve Roma İmparatorluğu'nda Yahudiler

Bu konu, Yahudi tarihi, Roma tarihi ya da Hristiyan teolojisi gibi çok farklı açılardan incelenebilir olsa da, burada sadece çalışmamız gereği, Markûnîlik ile doğrudan ilişkili olduğu kadarıyla ele alınacaktır. Bu açıdan ilk dikkat çeken husus, Yahudilerin Roma imparatorluğunun farklı bölgelerine yayılmış olmaları ve ilk yüzyıllarda Hristiyanlarla Yahudilerin ilişkilerinin Roma siyasal yapısı içinde bölgesel farklılıklar göstermiş olmasıdır. Bunun örneği Roma yönetimine karşı Yahudi isyanları ve Sinop civarı (Markiyon'un doğduğu kent) ile Yerusâlim civarındaki Yahudilerin sosyal-politik konumlarında değişiklikler bulunmasıdır.

Öncelikle hatırlanması gereken nokta, Hristiyanlığın çok kısa sürede içinde doğduğu 'Yahudi' köklerden uzaklaşmış olmasıdır. Teolojik uzaklaşma, sosyal ve politik uzaklaşmaya da dönüşmüş ve Hristiyanlar (birinci yüzyılın ilk yarısında büyük bir kısmı Yahudi kökenli olmasına rağmen) Yahudilerin Roma'ya karşı isyanlarına katılmamışlardı. Zamanla Hristiyanlar her türlü 'halakik' uygulamadan uzaklaşmışlar ve 'gentile' (gayr-i Yahudi) kültürüne asimile olmuşlardı.³⁷

İlk yüzyılda Hristiyanlar cezai takibe maruz kalırlarken, genel olarak Yahudiler daha önceki uygulamalardan gelen bazı özgürlüklere sahipti. Şabat kutlaması, askerlikten muafiyet ve imparatorluk dinine katılmak yerine imparator için dua etme gibi uygu-

³⁵ Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 25-28.

³⁶ Fox, Robin Lane (1986) *a.g.e.*, s. 608-614.

³⁷ Sanders, Jack T., (1993) *a.g.e.*, s. 86-7.

lama özgürlükleri onlara tanınmıştı. Ancak o dönem için Hırستی-yanlar yeni bir iddia ile ortaya çıkıyorlar ve ‘statüko’yu tehdit ediyorlardı. Yahudiler ise Roma imparatorluğunda sistemin bir parçası kabul ediliyorlardı.³⁸

Hırستیyanlığın ilk iki yüzyılında, Roma yönetimindeki bölgelerde Yahudiler kendi etnik-dînî-kültürel varlıklarını sürdürmüşler ve bu, Roma vatandaşlığı statüsünde gerçekleşmiştir. Muhtelif arkeolojik ve epigrafik çalışmalar, Yahudilerin Roma toplumundaki statüsüne dair zengin ipuçları sunmaktadır.³⁹ Küçük Asya’nın bazı bölgelerinde meselâ Ege ve Akdeniz’de Yahudi topluluklarının varlıkları ve statüleriyle ilgili çalışmalar vardır. Örneğin, Artemis tapınağı nedeniyle Roma döneminde bir pagan hac merkezi olan Sardis’te (bugünkü Salihli beldesinde) Yahudilerin yerel yönetimde aktif olacak derecede Roma vatandaşlarıyla ilişki içinde olduklarına, buna karşılık entegrasyonun sonucu olarak Yahudi kutlamalarında liberal derecede bazı pagan temalara yer verdiklerine işaret eden bilgi ve belgeler mevcuttur.⁴⁰ Hatta ilginç bir şekilde, Sardis’te mevcut bir sinagog kalıntısındaki yazılarda, sinagog ayinine Yahudi olmayanlardan da katılanların olduğu, kendilerine Yahudiler tarafından ‘Tanrı’dan Korkanlar’ (God-fearers) denildiği ve çocuklarına bunların isimlerini verdikleri anlaşılmıştır.⁴¹

Yeruşalim (Kudüs) ve çevresindeki yani Filistin’deki ‘rabbânî’ Yahudilerin dînî-kültürel durumları ile dışarıdakilerin durumları arasında fark vardı. Dışarıdakiler Roma ve pagan kül-

³⁸ Gager, J. (1983) *a.g.e.*, Oxford: Oxford University Press, s. 112.

³⁹ Rutgers, L.V. “Archeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archeology*, 96 (1992), s. 101-18; ayrıca bkz., Trebilco, P.R. (1991) *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press; Meyers, E.M. & Kraabel, A.T. “Archeology, Iconography and Nonliterary Remains”, R.A.Kraft & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press, s. 5-210.

⁴⁰ Bonz, M.P. “The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 93(1990) s. 343-59.

⁴¹ Reynolds, J. & Tannenbaum, R. (1987) *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Grek Inscriptions with Commentary*, Cambridge: Cambridge Philological Society; ayrıca bkz., Trebilco, P.R. (1991) *a.g.e.*, s. 145-66.

türüne açık hale gelmiş ve Helenleşmiş olarak tanımlanmaktadır.⁴²

Hiristiyanlığın ikinci yüzyılına girildiğinde, Antakya ve Anadolu'daki Yahudi ve Hristiyan topluluklar arasında ihtilaflar artık belirgin hale gelmişti. Hz. İsa'nın konumu (yani *beşerî* ya da *ilâhî* tabiata sahip olup olmadığı), Mesihliği, Ahd-i Atik'in yeri gibi sorular henüz çözülmemiş olarak devam etmiş, Barnabas gibi Hristiyan liderler, Yahudileri 'lanetli insanlar' olarak tanımlamışlardı.⁴³

Yahudilere göre ise, ilk Yahudi-Hristiyanlar başta olmak üzere İsa'ya tabi olan herkes *minim* idi. Yahudi rabbani literatüründe bu terimden türetilmiş olan *birkat ha-minim* ifadesi '*râfızilere lanet olsun*' anlamında sinagoglardaki ibadetlerde M. 80'lerden önce bile kullanılmaya başlanmıştı.⁴⁴ Yahudi rabbani geleneğe göre, M.70'te Yeruşalim'in Romalıların eline geçtiği dönemde, bazı Yahudi liderleri ve Ferîsîler, Yavneh⁴⁵'de toplanıp, Yahudiliğe ait olmadığını düşündükleri hususları dışlayarak Yahudiliğin inanç esaslarını tekrar tanımlamaya çalışmışlardır. Bu toplantı sonunda ortaya daha sonraları "Onsekiz Dua" (eighteen benedictions) denilen bir liste çıkmıştı. Bu toplantıdaki kararların en önemlisi, hiç bir râfizî grubun sinagog ibadetine kabul edilmemesini belirleyen bir düzenlemeydi. Bu husus, Yavneh konsilinde karara bağlanmıştı.

Bu onsekiz duadan bir tanesi de *birkat ha-minim* ifadesiydi. Râfızîler için kullanılan *minim* kelimesi yanında sinagog ibadetine kullanılan bir diğer terim de *meshummad* kelimesidir ki genellikle İslâmî literatürde *mürted* kavramına karşılık gelir. Bu kavram günümüzde Yahudiler tarafından Mûsevî Hristiyanları için kullanılmaktadır. Sözkonusu kavramların hedefinde daha başka kimlerin bulunduğu dair tartışmalar sürmektedir. Her ne

⁴² Cohen, S.J. D. "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", L.I. Levine (eds.1987) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research, s. 165-166.

⁴³ Frend, W.H.C. (1984) *The Rise of Christianity*, London: Longmann., s. 125.

⁴⁴ Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, Minneapolis: Fortress Press, s. 176; Sanders, Jack T., (1993) *a.g.e.*, s. 49-61.

⁴⁵ Yeruşalim'in kuzeybatısında bir sahil beldesi.

kadar *minim* İsa'ya inanan herkesi tanımlayan bir terim olarak kullanılmaya başlanmışsa da, zamanla Nâsıralılar anlamında *notzrim* kelimesi de kullanıma eklenmiş sonuçta *minim* Yahudi kökenli olanları ve *notzrim* de Yahudi kökenli olmayanları tanımlar hale gelmiştir.⁴⁶

Her ne kadar Yavneh toplantısındaki kararları alan Yahudi liderlerin anti-Hiristiyan tavırlarının Hiristiyan tarihçileri tarafından abartıldığı tartışması olsa da⁴⁷, *minim* ifadesinin Yahudiler tarafından kullanılarak sinagog ibadetine dahil edilmesi artık *yolların ayrılış* noktasını getirmişti. Yahudilikle Hiristiyanlığın yollarının tam olarak ayrılması, Hiristiyanların artık Yahudi *halaka* geleneğinin kurallarına aykırı davranmaya başlamalarıyla kesinleşti.⁴⁸ Bundan sonraki tarihi süreçte, Yahudiler ve Hiristiyanlar arasındaki ilişkiler, Batı'nın gerek ortaçağ ve gerekse modern tarihinde rol oynamış olan derin ve yüzyıllarca süren bir dînî çatışmanın tarihi olmuştur.

III. Hiristiyanlığın İlk Dönemlerinde Râfızî Hareketler

Her dînî gelenek içerisinde neyin 'ortodoks' neyin 'râfızî' olduğu her zaman teolojik tartışma konusu olmuştur. Hiristiyanlığın ilk iki yüzyılında râfızîliğin tanımı neyin ortodoks olduğunun

⁴⁶ Kimelman, R. (1981) "Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Later Antiquity", E. P. Sanders & A.I. Baumgarten and A. Mendelson (1981) *Jewish and Christian Self-Definition*, v.2, s. 226-44, Philadelphia: Fortress Press, s. 226-44; Horbury, William (1982) "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", JTS, 33, s.19-61; Rowland, Christopher (1985) *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Sect of Judaism*, London: SPCK, s.299-300; Schiffman, Lawrence H. (1985) *Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian*, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, s.431-451; Van Der Horst, Pieter W. "The Birkat ha-minim in Recent Research", *The Expository Times*, September 1994, c. 105, no.12, s.362-368; Sanders (1993) a.g.e., s.58-61.

⁴⁷ Wilson (1995) a.g.e., s.176.

⁴⁸ Schiffman (1985) Schiffman, Lawrence H. (1985) *Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian*, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, s.77.

bilinmesine bağlıdır. Hristiyanlığın ilk döneminde ortodoksluğun tanımı içine neyin girdiğinin belirlemesi ise tarihçileri zorlayan bir konudur.⁴⁹ Çünkü her şeyden önce ilk Hristiyan cemaati daha başlangıçta (Hz. İsa'dan hemen sonra havariler tarafından yapılan Yerusâlim Toplantısı'ndan sonra) ikiye bölünmüştü: *İbrânice konuşan Mûsevî Hristiyanlar* ve *Yunanca konuşan Helenistler*. 'Resuller'in İşleri' diye bilinen ve sonraları Yeni Ahit içine alınan bölüm Yunanca yazılmış olup, Mûsevî Hristiyan geleneğe karşı reddiye içeriyordu. Dolayısıyla bu ikiye bölünmüşlüğü'n hemen öncesindeki Arâmîce konuşan ilk İsevî toplulukla bunlar arasında kurulmaya çalışılan irtibatın⁵⁰ doğrulanmasında önemli tarihî problemler bulunuyordu.⁵¹

Bir dînin çoğunluğunun kabulünü temsil eden hakim doktrinden sapan küçük cemaatler için "râfîzî" (heresy) terimi kullanılır. Râfîzîlerin oluşturduğu cemaatler de tekrar yeni mezhepleşmelere maruz kalabilir ya da eski cemaatle yeniden kaynaşabilirler. Râfîzî-heretik cemaatleşmeler, teolojik tartışmalar, yaşayış tarzı, ibadetlerin muhtevası gibi sebeplerle olduğu kadar sosyal problemler ve politik çatışmaların etkisi altında da şekillenebilirler.

Hristiyanlık tarihi bir kiliseler ve mezhepler tarihidir. Bu dînin kilisesinin tarihi incelenirken, pek çok Hristiyan cemaati "râfîzî-heresy" kategorisi altında ele alınabilmektedir. Klâsik Yunanca'da, "tercih, seçim, karar, ayrılma" gibi anlamlara gelen "hairesis" kelimesinden türeyen "heresy" kavramı, son anlamıyla Hristiyan cemaatlerinin, ana doktrinden ayrılmışlığını ifade için kullanılır.⁵² Kelime aslında İslam Mezhepler Tarihi'nde 'şia'

⁴⁹ Christie-Murray, David (1976) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford Univeristy Press, s. 13.

⁵⁰ Burada kastedilen irtibatı, İslâm'ın ilk dönemiyle karşılaştırarak anlamak mümkündür. Hz. Peygamber ile ilk kuşak sahabîlerin ve sonraki kuşakların herşeyden önce aynı dili konuşmaları, kullanmaları ve bu dilde vahyolunarak kayda geçirilmiş bir 'Kutsal Kitab'a sahip olmaları gerçeği, Hristiyanlığın ilk dönemi ile karşılaştırıldığında çok önemli bir fark olarak ortaya çıkmaktadır.

⁵¹ Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, Darton, Longmann, s. 3.

⁵² Rudolph, Kurt (1982) "Hersey", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York, 2.269-271; Bowden, John and Richmon, James (1967) *A reader in Contemporary Theology*, London: SCM Press, s. 101.

olarak bilinen kavramla aynı anlamda yani ‘grup-parti-fırka’ demektir. Ancak Hıristiyanlık tarihindeki karşılığı en doğru olarak Râfîzî kelimesi ile karşılanabilir.

Burada hemen belirtmeliyiz ki, Hıristiyan kaynakları Reform dönemi sonrası cemaatleşmelerini genellikle "heresy" (râfîzî) kavramı yerine "schisma" (itizâl) kavramı ile ele almayı tercih etmektedirler. Klasik Yunanca'da "çatlama, bölünme, ayrılma" anlamlarında kullanılan, "schisma", Dinler Tarihi'nde, dînî cemaatlerin, diğerlerini, "hakîkî inanç"tan ayrılmış olmakla nitelerken kullandıkları "itizâl" terimiyle karşılanabilir.

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılına girilirken, bir ‘katolik’ anlayış oluşmuş ancak aynı paralelde birden fazla râfîzî-heretik kabul edilen hareket de ortaya çıkmıştı. Bu sebeple, kendisi bir Protestan olan kilise tarihçisi Walter Bauer, râfîzîliğin aslında ortodoksluktan daha önce ortaya çıktığını sonrakinin öncekine karşı itikadın formüle edilmesi ihtiyacından doğduğunu söyler.⁵³ Pavlus öldüğünde, itikat, ibadet ve cemaat konularında netleşmemiş pek çok husus bıraktığı kabul edilmektedir.⁵⁴ Dikkat çeken nokta, eğer râfîzîlik olmasaydı *ortodoksluğun* da ortaya çıkmaya-çağı yönünde Hıristiyan tarihçilerin bir genel kabul sahibi olmalarıdır. Gnostiklik ve Markûnîlik gibi râfîzî hareketlerin ortaya attığı inanç ve yorumlara karşı ortodoksluğun yani o zamanki katolik Hıristiyan itikâdının yavaş yavaş patristik literatürde şekillendiği kabul edilmektedir.⁵⁵

Hıristiyanlık tarihinde *heretik* (râfîzî) oluşumlar hakkındaki ilk ifadeler Pavlus’un Mektupları’nda görülür. Örneğin, Korintliler’e Mektup’ta “Toplulukça bir araya geldiğinizde aranızda ayrılıklar olduğunu duyuyorum. Buna biraz da inanıyorum. Çünkü Tanrı’nın beğenisini kazananların belli olması için aranızda ‘bölünmeler’ olması gerekiyor!” (1. Korintliler’e Mektup 11: 18-19) Yine, Petrus’un İkinci Mektubu’nda şu ifade yer almakta-

⁵³ Hall, Stuart G. (1991) *Doctrine and Praticce in the Early Church*, London: SPCK, s.36-37.

⁵⁴ Friend, W.H.C (1999) *The Making of Orthodoxy*, Oxford: Cambridge University Press, s.36.

⁵⁵ Vallé, Gérard (1999) *The Shapping of Christianity-Formative Years (100-108)*, New York: Paulist Press, s. 77-8.

dır: “Ama İsrail halkı arasında sahte peygamberler vardı; tıpkı sizin de aranızda yanlış öğretiyenler olacağı gibi. Bunlar kendilerini satın alan Efendi’yi bile yadısyarak gizlice aranızı yıkıcı râfizî öğretiler sokacaklar. Böyleleri kendi başlarına ani bir yıkım getireceklerdir.” (Petrus’un İkinci Mektubu, 2:1)

Yeni Ahit metinlerinde Mesih inanlılarına râfizî hareketlerle ilgili uyarıların yapıldığı dönemde Hıristiyanlar bir yandan da imparatorluk sınırları içinde baskı ve takiplere maruz kalıyorlardı. Onlar için râfizî hareketlerin ortaya çıkması, dışardan baskı görürken bir de içerden ihanete uğramak anlamına geliyordu. Bu bölümde tek tek ele alarak özet bilgiler vereceğimiz râfizî hareketlerden ‘Yahudileştiriciler’ diye tercüme edebileceğimiz *Judaisers* en başta Pavlus’u rahatsız etmiş ve bunların devamı olan Ebionitler Eski Ahit’i ‘teşrîî’ açıdan geçerli kabul ederken ve sadece Matta İncilini sahih addederken İsa’nın ulûhiyyet sıfatı taşıdığına da inanmıyorlardı.

Öte yandan *Gnostikler* aynı ölçüde bölünmelere sebep oluyorlardı. Montanistler, Valentiniuslar gibi râfizî hareketler de buna eklenince ilk Hıristiyanların karşısındaki Râfizîlik probleminin boyutlarını tahmin etmek kolaylaşmaktadır.

Hıristiyanlığın iki bin yıllık tarihini Hıristiyan râfizî hareketler açısından üç dönemde ele almak mümkündür:

İlk milenyum, havariler dönemiyle başlayıp Katolik kilisesinin 1054’te bölünmesine kadar geçen dönemdir;

İkinci dönem 1054’ten 16. yy.’daki Protestan reformasyon hareketlerine kadar geçen dönemdir;

Üçüncüsü ise Reformasyon’dan günümüze kadar gelen dönemdir.

M.100’de hiçbir havarinin hayatta kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, ‘İsâ Mesîh’ ile doğrudan irtibat azalmıştı. Hıristiyanlık ilk üçyüz yılında ortaya çıktığında sahip olduğu inanç ve yorumlarından gittikçe uzaklaşarak içinde bulunduğu dünyanın etkilerine tamamen açık hale gelmişti. İlk kilise cemaatlerindeki ‘yaşlılar heyeti’, zamanla yerini tek rûhânî lider yetkisine bıraktı. Sonbahar ve kış başlangıcındaki mevsim değişimi ile ilgili olan pagan bayramları Hıristiyanlaştırılarak Paskalya ve Yılbaşı kutlamalarına dönüştürüldü. Bütün bu gelişmeler ikinci ve üçüncü

yüzyıllarda gelişip devam etti. M. 312’de ‘Katolik’ kilisesi Roma imparatorluğu tarafından resmen tanındığında artık ilk köklerinden farklı bir yeni dînî harekete dönüşmüştü.

Bu kitapta sadece ilk dönemin birkaç yüzyılı ele alınmıştır. Bu ilk dönemde ortaya çıkmış râfızî hareketlerin pek çoğu günümüzde yaşamamaktadır. Ancak, onlarla birlikte ortaya çıkan fikirlerin ve tartışmaların çoğu günümüzdeki farklı Hristiyan mezheplerinde devam ettirilmektedir.⁵⁶

Daha Havariler dönemi sona ermeden râfızî kabul edilmiş pek çok hareket ortaya çıkmıştı. Hristiyanlık ikinci yüzyıla girmeden kendisinin bir ‘ortodoks’ tanımını yapmak zorunda kalmıştı. Kilise tarihçilerinin kabul ettiği husus, M. 100’lere gelindiğinde Pavlus’un *âmentü, ibadet formları ve kilise teşkilatı* gibi hususlarda kesin bir gelenek oluşturmamış olmasıdır. Bu dönemde Hristiyanların ellerinde farklı İncil metinleri, İsa’dan rivayet edilen sözlerin derlemeleri, farklı dualar bulunuyordu. İkinci yüzyılın ortalarında Roma toplumunda artık herkes bir Markiyon’a, Valentinus’a, ya da Montanus’a rastlayabiliyordu. Böyle bir ortam her türlü râfızî hareketin ortaya çıkması için uygundu. Bu hareketlerin heresiolojistler tarafından *râfızî* olarak tanımlanabilmesi için ‘norm’ olan Hristiyanî tanımlamaların yapılması gerekiyordu. İşte böyle bir ortamda ve süreçte Hristiyanlığın birinci ve ikinci yüzyılında aşağıda hakkında kısaca bilgi vereceğimiz râfızî hareketlerin ortaya çıktığı görülür.⁵⁷

i. ‘Yahudileştiriciler’ (Judaizers)

Bu grup, yaklaşık M. 50’lerde Yerusâlim’de ortaya çıkmış ve Cumartesi ibadeti, sünnet uygulaması, Fısıh ve diğer Yahudi ibadet ve geleneklerini Hristiyanlık içerisinde muhafaza etmeye çalışan bir Mûsevî Hristiyan topluluk idi. Pavlus’un bu gruba karşı özellikle mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Korintliler’e II. mektuptan anlaşılmaktadır ki, bu grup kendisine muhalefet etmiştir. Yerusâlim’in M. 70’te Roma tarafından yıkılmasından sonra

⁵⁶ Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 36-48.

⁵⁷ Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 77-8.

bu grubun etkisinin kalmadığı da anlaşılmaktadır. Ancak aynı fikir ve ihtilafların, daha başka gruplar meselâ *Ebiyonitler*, *Nâsıralılar* ve *Elkasaitler* tarafından devam ettirildiği bilinmektedir.⁵⁸

ii. Gnostisizm

Gnosis Yunanca ‘bilgi’ anlamına gelmektedir. Gnostikler, bazı konularda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerse de genelde, Eflatun felsefesi ile Hıristiyanlığı birleştiren bir inanç biçimine sahiptiler. Bu inancın çerçevesini belirleyen en temel husus, düalizm ve iyi-kötü güçlerin yaratılıştaki rolü meselesiydi. Gnostikler ayrıca, tıpkı Markûniler gibi, Eski Ahit’in Tanrı’sını reddediyor ve ‘Oğul’dan aşağı görüyorlardı. Gnostiklerin bir grup olarak ortaya çıkışı, Pavlus’un Koloseliler’e mektubunda “*felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin*” (2:8) şeklinde yaptığı uyarıyla ilişkilendirilir. Ancak Hıristiyanlık tarihiyle ilgili eserlerde Gnostiklerin bir Hıristiyan Gnostik cemaati olarak M. 90’larda ortaya çıktığı ve aynı dönemde Yuhanna’nın kendi İncil versiyonunu ve mektuplarını yazmakta olup burada Mesîh’in Tanrı’nın bedenlenmiş hali olduğundan bahsettiği ileri sürülmektedir. Ancak, bu tür ‘gnosis’ yani ‘bilgi’ anlayışının çok daha eski zamanlara İran, Mezopotamya ve Helenistik kültüre kadar gittiği, Platoncu filozofların alegorik idealizmine ve bazı Yahudi mistiklerinin öğretilerine dayandırıldığı bilinmektedir. Hıristiyanlığın birinci yüzyılında Yahudi kâhin Simun Magnus tarafından ‘kötülüğün Tanrı’nın içindeki bir kopuştan kaynaklandığı’ biçimindeki görüş Yeni Ahit’te bahsi geçen gnostik çevrelerde kabul görmüştü. Bu anlayış *Yuhanna’nın İşleri Apokrifası*’nda ve Yukarı Mısır’da Nag Hammadi yakınlarında bulunan gnostik belgelerde görülmektedir. Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında gnostisizm artık tamamen Helenistik ve Hıristiyan bir kimlik kazanmıştır. Bu dö-

⁵⁸ Davies, W.D. (1977) *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK, s. 118-119; Weiss, Johannes (1959) *Earliest Christianity: A History of the Period A.D.30-150* (Frederick C. Grant tr.), 2 vols., New York: Harper, c.I, s. 314.

nemde Valentinus adlı bir gnostik Hıristiyanın, Roma piskoposu olması bile neredeyse mümkün hale gelmiştir.⁵⁹

Gnostikler Yüce Tanrı'nın 'zât' ve 'sıfatları'nın aynı olduğuna, farklı düzeylerde rûhî varlıkların O'ndan tezahür edebileceğine, bunların tam anlamıyla tanrısal olmasalar da 'tezâhürleri' (emanation) itibariyle ulûhiyyet taşıdıklarına inanıyorlardı. Bunlara 'aeon' diyorlardı. Eski Ahit'in Yehova'sının, ya da Yaratıcının bu 'aeon'lerden olduğuna, hatta Mesîh'in ise en büyük 'aeon' olduğuna inanıyorlardı.⁶⁰ İsa'nın her şeyi kendi aslına döndüreceğine inanan bir mezhep olarak Gnostisizm, MS.100'lü yıllarda yaşayan Mısırlı Gnostik Valentinus'un *Sudûrcu Panteizmi* ile Hristiyanlığı bağdaştırmaya çalışanların özellikle etkili olduğu bir akımdı. Özellikle 1100'lü yıllarda bu adla anılacaklardır. *Sudûrculuk bir başlangıçtan çıkıp gene o başlangıca dönme*, demektir. Bu anlayışa göre her şey mutlak olan hiçlikten türemiş (*sudûr etmiş*)'tir, gene o hiçliğe dönecektir. Valentinus'un Gnostik sisteminin merkezinde, insanın konumu ve tecrübelerinin hatalı olduğunu gösteren birşeyin yanlış olduğu kavramı yatar. Ortodoks Hristiyanlık ve Yahudilik insanlığın isyanının bu hataya neden olduğunu söyler; fakat Gnostisizm yaratıcıyı suçlar. Valentinus'un yaratılış versiyonu ilk varolan *Bythos* varlığıyla başlar. Uzun sessizlik periyodu sonrası ortaya 'aeons' olarak isimlendirilen 30 varlık ortaya çıkar. Sonuç olarak, en düşük aeonlardan biri *Hikmet* veya *Sofya* (Sophia) hamile kalır ve bir tanrı doğurur ki bu Yehova'dır ve Yehova da buna karşılık fiziksel dünyayı yaratır. Dünyada 'iyi'lik yoktur. İnsanlığın kurtuluşuna engeldir ve kusurludur. Valentinus evrenin düşmüş doğasına bizim neden olmadığımızı kanıtlamaya çalışır ve her birimizin fiziksel dünyanın ötesine geçip kurtuluşu başarabilecek kapasiteye sahip olduğumuzu söyler. Valentinus bu türemeyi *aeon* adını

⁵⁹ Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 39-45.

⁶⁰ Dorese, J "Gnosticism", Widengren, Geo & Bleeker, C. Jouco (eds. 1988) *Historia Religionum – Handbook for the History of Religions*, Leiden: E.J.Brill, s.551-4.

verdiği üçlü yayılmalarla dilegetirmiştir, en üstün olan *aeon* İsa bu yayılmayı toplayıp aslına döndürecektir.⁶¹

IV. yüzyılda, Hıristiyanlık ‘ortodoks’ bir nitelik kazanmaya başlayınca gnostik hareketler artık gerilemeye başlamıştı. Ancak yine de gnostik zihin yapısı o döneme kadarki ve daha sonra ortaya çıkacak olan râfîzî hareketleri etkilemişti. Bunlar arasında Maniheiztler ve daha sonra ortaya çıkan Pavlikyanlar, Bogomiller ve Kaçarîler gibi hareketler sayılabilir. Gnostisizm, pek çok taraftarı kendisine çekebilecek türden bir inanç senkretizmi taşıyordu. Her ne kadar râfîzî bir hareket olarak görülmüş ve reddedilmişse de Hıristiyan inançlarının gelişimi üzerinde etkili olmuştur.⁶²

iii. Markûnilik (Markiyonizm)

Markûnilik, Roma’da M.144’lerde adını duyurmuş olan Sinop kökenli bir tüccarın liderliğinde ortaya çıkmış bir râfîzî harekettir. Bu çalışmanın bütünü ve özellikle bundan sonraki iki bölümü bu hareket ile ilgili olduğu için burada fazla detaya girilmeyecektir. Ancak, bu mezhebin/kilisenin hatırlanması gereken birkaç özelliğine işaret etmek gerekir: Eski Ahit’in ‘tanrı’sını Yeni Ahit’in ‘tanrı’sından ayrı kabul eden bir tür *diteizmi* (iki tanrı anlayışı) savunmuştu. Ona göre, kötülük sorunun ancak, biri ‘madde’ye biçim veren ve ‘kötülüğü yaratan’, diğeri de ‘iyi olan ve iyiliği temsil eden’ olmak üzere iki tanrı tasarlamakla çözümlenebilirdi. Kötü Tanrı, Yahudiler’in tanrısı’ydı, dünyayı o yaratmıştı ve Adem’in günahından da O sorumluydu. Bundan ötürü sözkonusu günahın sorumluluğunu bütün insanlara yüklemeye çalışıyordu. İyi Tanrı’ysa bu gibi küçüklüklerin dışındadır ve İsa’nın vücudunda insan olmuştur, ne dünyanın ne de insanın yaratılışında bir rolü vardır. Tersine, kötü tanrı’nın sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini yüklenmiştir ve buna çalışmaktadır. Markiyon’a göre bir kötü tanrı tasarımı şarttır; çünkü Tanrı var ettiği dünya-

⁶¹ Filoramo, Giovanni (1990) *A History of Gnosticism*, Oxford: Basil Blackwell, s. 165-7; Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited, s. 317-323.

⁶² Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e.*, s. 317-323.

daki kötülükleri kestiremediyse bilgisiz, kestirip de önleyemediyse kötüdür. Böyle bir tanrı ancak bilgisiz, beceriksiz ve kötü olabilir ki O'nu gerçek ve iyi Tanrı'dan ayırmak gerekir. Markiyon, bu yüzden Eski Ahit'i ve bütün Yahudi yasalarını ve kitaplarını yadsımişti. Markiyon, gnostik düalizmden etkilenmiş, Yahudi şeriatinin bağlayıcılığını tamamen reddetmiş, Kutsal metinler olarak Luka İncili, Elçiler'in İşleri ve Pavlus'un mektuplarından oluşan bir kitap tedvin etmiş, bu nedenle de Kilise babalarının 'havarilerden gelen Kitab-ı Mukaddes'in tedvini yönünde çalışmalarına, yani kanonlaştırma faaliyetlerine yol açmıştır.

iv. Montanizm

İsmi kurucusu Firigyalı Montanus'tan almıştır. Eski bir Kibele kültü rahibi olan Montanus, yaklaşık M. 156'da⁶³ ya da 172'de⁶⁴ yanında rûhânîlik iddiasında olan Maximilla ve Priscilla adlı iki kadınla birlikte İsa'nın yetkisinin kendilerinde olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştı.⁶⁵ Adını kurucularından biri olan Montanus'tan alan Montanizm Anadolu'da Frigya denilen bölgede (şimdiki Uşak civarında) doğmuş olmasına rağmen İtalya ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmıştır.⁶⁶ Hristiyan dünyasında Montanus'un Hristiyan olmadan önce Frigya bölgesinde Anadolu Anatanrıçası Kibele kültünün rahibi olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple mezhepte, kadınların liderliği yaygın hale gelmiştir. Montanistler ahlâkî davranışlar konusunda katı bir tutum izlemişlerdir. Meselâ, daha uzun süreli oruç tutmuş, daha ruhânî bir hayat tarzını tasvip etmişlerdir.⁶⁷ Evlenmemek ve bekâr olmak, temizlik ve kutsallık olarak kabul edilmiştir. Ancak evliliği de tamamen reddettiklerine dair bilgiye rastlanılmamaktadır. İstisnâî

⁶³ Epiphanius *Panarion*, 48:1.

⁶⁴ Eusebius *Church History*, (ed.by Philip Schaff&Henry Wace), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 5.15.7.; ayrıca bkz. www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

⁶⁵ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, 119-121.

⁶⁶ Koester, H. (1990) *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London: SCM, s.155.

⁶⁷ Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 46-47.

durumlarda Kilisenin müsaade ettiği ikinci evliliği Montanistler yasaklamışlardır. Bu hareket daha ziyâde kilisenin bir kurum olarak teşkilâtlanış biçimine tepki olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁸ Hırستیyanlığın diğer mezheplerine göre Montanizm'deki önemli farklılık kadın liderlerin ön plânda olmasıdır.⁶⁹ Montanistler kendilerinin *Paraclete* 'in temsilcileri olduklarına, kıyametin yaklaştığına ve 'Yeni Kudüs'⁷⁰ün Firigya'da küçük bir köye⁷¹ nazil olacağına inanmaktaydılar.⁷²

⁶⁸ Lawlor, H. J., "Montanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, 13 v., cilt: 8, s. 828.

⁶⁹ Lawlor, H. J., *a.g.m.*, s. 829-831.

⁷⁰ Hırستیyan literatüründe İsâ'nın Mesîh olarak ikinci gelişi sembolik olarak Yeni Kudüs şeklinde ifade edilir. Bir başka ifadeyle, İsa kıyamet gününden önce gökyüzünden yeryüzüne inecek olan "Yeni Kudüs"tür.

⁷¹ Hırستیyan ilahiyatçılar ve misyonerler, bu yerin Uşak'ın Karahallı ilçesi Karayakuplu köyü yakınlarında olduğunu iddia etmişlerdir. *Afyon Kocatepe Üniversitesi*'nden Prof. Dr. Adnan Şişman bu iddia ile ilgili olarak bir yazısında "Montanistlerin 2. yüzyılla 6. yüzyıl arasında yaşadıkları şehir Pepouza'nın İncil'in sonunda belirtilen kıyamet gününde gökyüzünden yeryüzüne inecek "Yeni Kudüs" (Jerusalem) olduğuna ve Pepouza'nın da Karahallı'nın Karayakuplu mevkiinde olduğuna dair bir iddianın -belgelerle henüz açık olarak ortaya konulmamış bir durumda- desteklenmesinde ihtiyatlı olmak zarureti vardır. Ayrıca böyle bir iddianın, özellikle Katolik dünyasında sapık bir mezhebin yeniden gündeme getirildiği düşünülebileceğinden, itibar görmeyebileceği de kuvvetle muhtemeldir" demektedir (Adnan Şişman, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt III, Sayı:2, Afyon Aralık 2001, s. 1-6). Misyonerlik ile ilgili eserlerde Anadolu-Küçük Asya "Biblical Land" olarak adlandırılır. Bu, 'İncil ülkesi' anlamına gelmektedir. Yani Hırستیyanlığı yaymaya çalışan misyonerlerin gözündeki Anadolu İncil ülkesi olarak görülmüştür. Zira İncil'de adı geçen Pavlus'un seyahat turunun geçtiği birçok yer ismi Anadolu'da bulunmaktadır. Atalarımız Anadolu'yu vatan edinmeden önce Hırستیyanların elinde bulunan bu coğrafya, kesif Türk göçleri sonucu yeniden imâr edilmiş, yerleşmeye sahne olmuştur. Kısa sürede Anadolu'nun dört bir yanı Türk-İslâm eserleriyle donatılmış, Türk kültürü Anadolu'nun her köşesine karış karış nakşedilmiştir. Böylece Batılıların Küçük Asya (Asie Mineur-Asia Minor) dedikleri Anadolu, Türkiye olmuş, yani Türk vatanı haline getirilmiştir. 20. Yüzyılın sonları ve 21. Yüzyılın başında Uşak'ın Karahallı ilçesi Karayakuplu köyü yakınlarında Heidelberg Üniversitesi'nden Prof. Peter Lampe ve ABD'den Prof. William Tabbermee yönetimindeki kazı ekibi tarafından yapılan yüzey araştırmalarında ortaya çıkan bazı bulguları misyonerlik ile ilgili bilgiler ışığında da değerlendirmek sağlıklı bir sonuca varabilmek bakımından önemlidir. Bu kazı ekibi tarafından Uşak'ın Karahallı ilçesinde yapılan kazı çalışmalarında "Ye-

v. Üniteryanizm

Bu hareket *Monarchian* hareketle içiçe gelişmiş ve daha sonrakî Aryusçu (Arianism) hareketin doğuşuna da etki etmiştir. Bu râfîzî hareket ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve mensupları Kilise babaları tarafından ‘tekfir’ edilmişlerdir.⁷³ M. 198’de aforoz edilen Theodotus adlı bir ‘râfîzî’ tarafından ortaya atılan Üniteryanlar’a göre Tanrı ‘bir’dir, ancak beşer İsa vaftiz

ni Kudüs” olarak da adlandırılan ve İncil’de Hıristiyanlığa ait bir tarikatın merkezi olarak geçen *Pepouza* kenti (Karahallı-Karayakuplu Köyü) ve Montanist kilisesinin ortaya çıkarıldığı ve böylelikle dünyanın kayıp 7. mezhebi olarak bilinen Montanizm’in de bulunduğu dair görüşler ileri sürülmüştür. Montanus’un kendini peygamber ilân ettiğini ve *Pepouza*’yı da merkez olarak seçtiğini belirtmektedir. Genel olarak bu mezhep Ortodoks Hıristiyanlıktan ayrılmamıştır. *Pepouza*’nın zaman içinde Montanizm’in idarî merkezi olduğu ve bölgenin dışında yaşayanlar için tpkî bir çeşit “Montanist Vatikan” gibi bir hac merkezi haline dönüştüğü anlaşılmaktadır. *Pepouza*’nın yeri ise şu ana kadar yapılan araştırmalara göre kesin olarak bulunamamıştır. Nitekim William Tabernee’nin konu ile ilgili geniş hacimli dinî eserinde *Pepouza*’nın Philadelphia (Alaşehir), Apameia (Dinar), Temenothyrai (Uşak) ve Hierapolis (Pamukkale)’le sınırları çizilen bir sahada bulunması gerektiği belirtilmekte, bu yerin de Çalovası’nın kuzey kısmında, Üçkuyu ve Bekilli köylerinde olabileceğine dair bilgiler verilmektedir (William Tabernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 16, Mercer University Press, Macon, Georgia 1997, s. 27). Uşak Karayakuplu’da Tabernee ve ekibi tarafından üç yıldır yapılan kazılarda elde edilen yazıtlarda Hıristiyanlığın ilk mezhebi Montanizm’in *Pepouza*’da kurulduğu ve komşu şehir Tymion’dan söz edildiği belirtilmektedir. Uşak Müzesi’nde bulunan mermer üzerine yazılmış olan bu yazıtta İmparatorun yüksek vergilere itiraz eden Tymion halkına “Vergilerinizi ödemek zorundasınız, vergiler yüksek değildir” şeklinde seslendiği, bundan yola çıkılarak yapılan yüzey araştırmaları sonucunda da Anadolu’nun çeşitli yerlerinde aranan fakat bulunamayan *Pepouza* kentinin Karayakuplu köyü olabileceği basına (*Milliyet Gazetesi*, 11 Kasım 2001) aksetmiştir. Yine aynı kazı çalışmaları sonucunda tepe üzerinde çok derin ve kimsenin girmeye cesaret edemediği kral mezarı ve tapınakla tünellerin bulunduğu, bu tünellerde haç motiflerine raslandığı, dolayısıyla burasının Hıristiyanlar için kutsal bir mekan olabileceği ihtimali gündeme getirilmiştir (Şişman, a.g.m., s.1-6).

⁷² Hinson, Glenn E. (1996) *The Early Church Origins to the Dawn of the Middle Ages*, Nashville: Abingdon Press, s.95-96.

⁷³ Chadwick (1967) a.g.e., s.85-86.

sayesinde Tanrısal Ruh'a bürünmüştür.⁷⁴ Bu nedenle İsa'ya kelimenin tam anlamıyla tanrı demek yanlıştı. Teslisi esas alan bir anlatım kullanmamışlardır.⁷⁵

vi. Monarkyanizm

'Tek olanın Yönetimi' anlamında Monarchian kelimesine atfen bu adı alan Monarkyanlar, ikinci yüzyılda İzmir piskoposu *Noetus* ve Küçük Asya'dan *Praxeas*'ın öncülük ettiği ve üçüncü yüzyılda *Pentapolisli Sabellius* tarafından sistemleştirilen Üniteryanizm benzeri bir râfizî harekettir. Onlara göre Tanrı tektir ama İsa da tam anlamıyla ulûhiyyet sıfatını haizdir. Tanrı tek tanrı olarak bazen 'baba', bazen 'oğul' ve bazen de 'kutsal ruh' olarak tezahür eder. Bu hareketin öncüleri ve müntesipleri de Roma kilisesi tarafından aforoz edilmişlerdir.⁷⁶ Monarchian inançların kısmen Nestûrilik'te ve Pavlikyancılık'ta devam ettiği tahmin edilmektedir.⁷⁷

vii. Maniheizm

Maniheizm, M. 250'li yıllarda inançları tanınmaya başlamış olan Babilli Mani (216-276) adlı, Süryânîce konuşan ve kendisinin İsa Mesîh'in *sudûru* (sadece manevi havarisi olarak değil İsa'nın özünden tecellî eden Paraklit) olduğunu iddia eden Doğulu bir mistiğe atfedilir. İnançları arasında Zerdüştlük'ten, Budizm'den ve Gnostisizm'den alınma unsurlar bulunduğu dikkat çekmektedir.⁷⁸ Sınırlı sayıda reenkarnasyona (tenâsûha), nihayetinde ise bu dünyanın sona ereceğine, iyilik ve kötülüğün kozmik başlangıçtaki 'aydınlık ve karanlık arasındaki çatışma'nın ürünü olduğuna inanıyorlar, İsa Mesîh'in dininin 'zâhidâne' olduğunu

⁷⁴ İspanya'da 782'de ortaya çıkmış olan asopsiyonizm-adoptionism hareketi de bu inancı devam ettirmiştir.

⁷⁵ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.182; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.85-86.

⁷⁶ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.183; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.86-88.

⁷⁷ Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e.*, s. 326-342; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.85-90.

⁷⁸ Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.169; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.214.

savunuyorlar, evliliği - çocuk sahibi olmayı buna aykırı buluyorlardı. Özellikle de mezhebin/cemaatin hiyerarşik yapısı içinde seçkinler arasında kabul edilenler için olmak üzere her türlü mal-mülk edinmeyi, et yemeyi, şarap içmeyi, rahat yataklarda yatmayı ve o günün şartlarında her türlü konforu reddediyorlardı. Evsiz barksız misyoner seyahatlerini önemsiyor, vejetaryenliği teşvik ediyor, evlilerin vaftiz edilmesini eleştiriyor, su ile vaftizin anlamsız olduğunu savunuyorlardı. Özellikle Yuhanna İncili'ni kabul ediyorlardı. Ay ve güneş tutulmalarını, aydınlık ve karanlık arasındaki kozmik mücadeleden ay ve güneşin saklanması olarak yorumlayan bir kozmolojik anlayışa sahiptiler. Ekmek-şarap ayinini anlamsız buluyor, ve çarmıhın sembolik olduğunu savunuyorlardı. *Ekmek-şarap ayininin Hristiyanlığa putperest uygulamalardan geçtiğine inanıyorlardı.* Günah itirafını bireysel tevbe anlamında önemsiyorlardı. Eski Ahit'in Tanrısının 'kötülük' probleminin kaynağı olduğunu, kana-susamış, kıskanç, hırslı ve küçük sebeplerle insanları helâk etmeye hazır bir varlık olduğunu savunuyorlardı.⁷⁹

Maniheist inançlar Hristiyanlar arasında bir ölçüde etkili olmuş ve Maniheist inançlı bazı piskoposların (İspanya'da M.380'lerde Avila piskoposu Priscilla gibi ki daha sonra Maniheist olduğu anlaşıncı görevden uzaklaştırılmıştır) görevlere geldiği bile olmuştur.⁸⁰ Meşhur Augustine'in de başlangıçta Maniheist olduğu ve sonradan vazgeçtiği nakledilmektedir.⁸¹ Maniheist 'kilisesi' bir râfîzî hareket olarak Mısır, Suriye, ve Roma yönetimindeki Kuzey Afrika bölgelerinde özellikle 'kültürlü' ve 'seçkin' sınıf arasında yayılmıştı. M.280'li yıllarda Roma Kilisesi Maniheizmi bir 'Hristiyan râfîzîliği' olarak ilan etmişti. Bütün Hristiyan unsurlara rağmen ne imparatorluk yönetimi ne de kilise tarafından benimsenmişti.⁸²

⁷⁹ Lieu, S.N.C. (1988) *Manicheism in the later Roman Empire and Medieval China - a historical survey*, Manchester: Manchester Univ. Press, s. 44-46, 53, 96; Chadwick (1991) "The Attractions of Mani", *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Great Britain: Variorum, VII, 203-222.

⁸⁰ Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.170.

⁸¹ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 214.

⁸² Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 89-91.

viii. *Novatyanizm*

Roma yönetiminin baskısı sürecinde ortaya çıkan kargaşada M.250 yılında Roma, Antakya ve Yeruşalim piskoposları öldürülünce Hıristiyanlar yaklaşık bir sene lidersiz kalmış, daha sonra iki aday seçmişlerdi. Bunlardan birisi *Cornelius*, diğeri ise *Novatian* idi. M. 251’de Cornelius çoğunluğun desteğini alarak Roma piskoposu oldu. Novatian ise azınlığın desteğini almış ve sonra adına atfen oluşmuş bir hareketin öncülüğünü yapmıştı. Cornelius’a kıyasla daha münzevî ve daha az sakramental bir Hıristiyanlığı savunuyordu. Novatyanistler, baskı ve zulüm altındayken ‘imanın gizlenmesi’ ya da ‘ayrılanaların tekrar Kilise’ye kabul edilip edilmemesi’ meselesiyle ilgili olarak dikkat çekmişlerdi. Bu durumda olanların vaftiz ile kiliseye kabulüne karşı çıkıyorlardı.⁸³

ix. *Donatizm*

Donatus adlı bir piskoposun ismine atfen oluşmuş bir harekettir. Hareketin ortaya çıkış zamanı, ikinci yüzyılın sonlarıdır. İmparator Decius (249-251) döneminde artan baskılar altında inancından vazgeçmiş görünenlerin imanî durumları Hıristiyan liderler arasında tekrar tartışma konusu olmuş ve çözülemeden kalmıştır. M. 300’lerde tüm Hıristiyanların ellerindeki kutsal kitapları yetkililere teslim etmeleri istenince Hıristiyanlar ikiye bölünmüş ve bir kısmı teslim ederek itirafçı konumuna düşmüş; bir kısmı da direnmiş ve hatta öldürülmüşlerdir. Kuzey Afrika’da bulunan Kartaca şehrinde (muhtemelen Roma’dan uzak bir belde olması bakımından) bu mesele tartışma konusu olmuş, ve teslim olanların ‘tekfir’ edilmesi gerektiğini savunanlar çıkmıştır. Hıristiyanlığın Konstantin tarafından meşru bir din olarak ilanından kısa bir süre öncesine tekabül eden bu dönemde, Kartaca piskoposluğuna gelen Donatus (ö.355) ‘iyi Hıristiyan olma’nın ancak manevî arınma, inziva ve yerleşik siyasal sistemin pagan dayat-

⁸³ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 163, 172, 187; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.118-121.

malarına karşı bir duruş ile mümkün olacağını savunurken, o dönemde çoğunluğu teşkil eden ‘katolik’ anlayış (yani ortodoks olan çizgi) Roma yönetimi ve dünyevî hayatın maddî yönleri ile daha ihtilafsız bir konum sergilemiştir. Donatistler kilise hiyerarşisini gereksiz; ferdî tevbe ve İsa’ya teslimiyeti gerekli görüyorlardı. Çileci bir ahlâkî mükemmeliyetçiliği savunuyorlardı. Vaftizin Kilise’de ruhban tarafından yapılmasını da şart koşmuyorlardı. Hıristiyanlığın Roma yönetimi tarafından resmen tanınmasından sonra Donatistler Katolik Kilisesi’nin şeytanî düzene teslim olduğunu savunuyorlardı. Bu nedenle pek çok yerde Donatist liderler sürgüne gönderilmiş ve baskı görmüşlerdir. Donatistlerin gözden düşmesine yola açan süreçte St. Augustine (M.354-430)’ın büyük rolü olduğu kabul edilir. Augustine M. 396’da Hippo piskoposu oluşundan ölümüne kadar geçen sürede, Maniheizm, Donatizm, Aryanizm gibi inanışlara karşı mücadele etmiştir. M. 600’lerden sonra Donatizm’in izlerine pek rastlanmamıştır.⁸⁴

IV. Râfızîliğe Karşı Reddiyeler ve İlk Hıristiyan Apolojistleri

Kilise’nin ‘havarilerden sonraki temsilcileri’ yani ‘apostolik babalar’ (apostolic fathers) tarafından yazılmış eserler, Hıristiyanlığın havarilerden sonraki ve ikinci yüzyılından itibaren gelişimiyle ilgili bilgilerin elde edildiği birinci derece kaynaklardır. Bunlar ‘apolojistler’i (savunanlar) yani Hıristiyanlığa karşı oluşan heretik-râfızî-sapkın hareket ve inançlara karşı reddiye yazarları da kapsamaktadır.

‘Apostolik babalar’ ifadesi ilk olarak 17. yy.’da kullanılmış ve Hıristiyanlığın ilk yüzyılı sonunda ve ikinci yüzyılının başında yazılmış beş-altı eserin yazarlarına atfen kullanılmıştır.⁸⁵ Kilise babaları ifadesi ise İznik Konsili öncesi ve sonrası tüm Hıristiyan yazarları kapsamaktadır. Burada atıfta bulunulacak olan apolojistler *Grek apolojistleri* olarak bilinmektedir.

⁸⁴ Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 83-86.

⁸⁵ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 106.

Hıristiyanlık ilk yüzyılında Roma siyâsî ve sosyal dokusunda genelde dışlanmış konumda bir tür felsefî okul ya da ‘sır cemiyeti’ veya kült olarak algılanıyordu.⁸⁶ Romalıları göre Hıristiyanlık tam anlamıyla kurulu düzene meydan okuyan sosyal bir tehlike olarak görülmüyordu. İlk iki yüzyılda sadece ‘Hıristiyan’ olduğunu söylemek bile cezalandırmayı getiriyordu.

Romalıları göre Hıristiyanlar, yönetim içinde bir şekilde ‘yerleşik’ statü kazanmış olan ‘Yahudi’ geleneğinin içinden çıkmış isyânkâr bir hareketti. Hz. İsa’ya atfedilen ‘mucizeler’ nedeniyle ‘büyü’ ve ‘hurafelerle örülü bir inanç biçimi olarak görülmüyordu. Bu da yukarda bahsedilen türden ‘ahlâksızlık’ ithamlarını da içeren spekülasyonlarla birleşerek Roma toplumunda Hıristiyan olmayı zorlaştırıyordu.⁸⁷

Bunun yanında, Yahudilerle ilişkiler de problemlili idi. Roma yönetimi ‘yerleşik’ statüsüne rağmen, M.132-135’deki isyanları nedeniyle Yahudilere de şüpheyile bakıyordu. Bunun üstüne böyle bir potansiyel tehlikenin içinden çıkmak için Hıristiyanlar, İsa ile yenilenen ahit sayesinde ‘gerçek İsrail’in kendileri olduğunu iddia ediyorlardı.

Pagan ve Yahudi yazarlar Hıristiyanlara karşı yazılar yazıyor ve tehlikeli ilan ediyorlardı. Hıristiyanlığa karşı yazıldığı bilinen ilk yazılar arasında üç tanesi dikkat çekmektedir:

1. Marcus Cornelius Fronto (M.100-170)’nın *risâlesi*. Fronto, o zamanlar Roma eyaleti olan şimdiki Libya’nın Akdeniz sahilinde Numidia bölgesinde Cirta’da İtalyan bir aileden dünyaya gelmiş olup Roma sarayında dil ve retorik bilgisiyle yükselmiş pagan bir yazar olarak nakledilir. M. 138-161 arasında Roma imparatoru olan Antoninus Pius (M.86-161)’un kendi evlatlıkları Marcus Aurelius ve Lucius Verus için sarayda öğretmen olarak tuttuğu Fronto, Latince ve Yunanca dillerine hâkimiyeti ve hitabeti ile şöhret yapmıştı. Söz konusu risâlesinin bölümleri, 1815’te Milan ve Vatikan kütüphanelerinde bulunmuştur.

⁸⁶ Benko, S. “Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, s. 1055-1118.

⁸⁷ Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 28.

2. Samosata'lı Lucian (M. 120-180)'ın *The Passing of Peregrini* (*De morte Peregrini*)si.⁸⁸ Lucian Suriye kökenli olup imparatorluğun Batı bölgelerine seyahatinden sonra felsefe, dil ve hitabet alanında şöhret yapmış, Yunan felsefesi ve mitolojisini eleştirirken Hıristiyanları da aşağılayan yazılar yazmıştı.
3. Eflâtuncu Celsus (M.178)'un Origen tarafından nakledilen *yazıları*. Celsus da ikinci yüzyılda yaşamış bir yunanlı pagan yazardı. Hıristiyanlığın toplum için tehlike olduğunu ve pagan toplumun dîni-kültürel dengelerini bozacağını, İsa'nın gayr-i meşru olduğunu, Hıristiyanların ancak aptal, düşük zekâlı kimselerle kadınlar ve çocuklar arasında taraftar bulduklarını iddia ediyordu. Origen'in bir yüzyıl sonra yazdığı "Celsus'a Karşı" (*Against Celsus*) adlı reddiyesinde bütün bu pagan iddia ve iftiralarına cevap verdiği kabul edilmektedir.⁸⁹

İşte böyle bir ortamda, ilk Hıristiyan yazarlar ve apolojistler bir yandan Hıristiyan itikadını tanımlamaya çalışırken diğer yandan paganlar ve Yahudiler tarafından kendilerine yöneltilen eleştiri ve iddialara cevaplar yazıyorlardı.⁹⁰ Bu dönemde aynı coğrafyada Gnosticism'in ezoterik spiritualizmi yayılıyorken, apolojistler Hıristiyanlığı müdafaa ediyor ve genellikle felsefî argümanları kullanıyorlardı.⁹¹

Bu apolojistler arasında yazdıkları günümüze ulaşmış erken dönem Kilise savunucusu, hakkında Eusebius'un bilgi verdiği Quadratus isimli Yunanlı apolojisttir.⁹² Yaklaşık M. 126 veya

⁸⁸ Bu yazmanın 2004 sonbaharında Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt yayınevi tarafından yayınlanması beklenmektedir.

⁸⁹ Origen, *Against Celsus*, I.28, III.44, 55, 59, 64, IV. 14, V.25, 33, VI.78, VIII.21,24,28,33,55,73,75, www.ccel.org/fathers2/ANF-02.

⁹⁰ Conzelmann, H. (1992) *Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, Minneapolis: Fortress, s. 275-316.

⁹¹ Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 109-119.

⁹² Eusebius, *Church History*, 4.3.1., ed.by Philip Schaff&Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 175, 1991; www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

129'da imparator Hadrian (117-138)'a Atina ziyaretinde verdiği ve bölümleri Eusebius'un *Tarih*'inde iktibas edilen bir risâlesinde Hıristiyanlara yöneltilen saldırılara karşı savunma ve açıklamalar yapıyor, imparatora yardım istiyordu.⁹³

Quadratus ile aynı zamanda, Aristides adında bir başka apolojistin adı geçmektedir. Aristides de imparator Hadrian'a Atina ziyaretinde kendi yazdığı *Apology*'sini (*Müdafaa*) vermişti.⁹⁴ 1889'da Aristides'in bu *Apology*'sinin Süryanice bir versiyonu Mısır'da Sina yarımadasında Tur dağı eteğindeki St.Katerina köyünde bulunmuştur.⁹⁵

Atinalı Athenagoras (ö. M. 180) kendisine nisbet edilen *Hıristiyanlar Adına Bir Rica*⁹⁶ (*A Plea for the Christians*) adlı risâlesinde, Hıristiyanlara yapılan suçlamalara cevap veriyor, onların ateist ya da ahlâksız olmadıklarını savunuyor, çok tanrıcılığı, Thales'i ve Plato'yu eleştiriyor, adaletle muamele edilmek isteklerini dile getiriyor ve imparatoru methederek Hıristiyanların imparatora bağlılığından bahsediyordu.⁹⁷

Kilise tarihçisi Eusebius'un naklettiğine göre ise, Sardis'li piskopos Melito (ö. M.170), Athenagoras'ın yaptığına benzer şekilde bir Hıristiyanlık müdafaası yapmıştı. Bu müdafaasının fragmanları, Eusebius tarafından *Kilise Tarihi* eserine dahil edilmiş-

⁹³ Quasten, Johannes, *Patrology*. Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature. Westminster, Md.: Newman Press, 1962, s. 190-191; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 109; Altaner, Berthold (1961) *Patrology*. Translated by Hilda C.Graef. New York: Herder and Herder, s. 117-118; Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder, s. 33-34.

⁹⁴ Delaney, John J. (1980) *Dictionary of Saints*, New York: Doubleday, 71; Frend, W.H.C. (1984-89) *The Rise of Christianity*, London: Longmann, s. 247-8; Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder, s. 34.

⁹⁵ Bu bilgi, Edinburgh Üniversitesi Sami Dilleri öğretim üyesi D. M. Kay'ın eserin Süryanice çevirisine yazdığı önsözden alınmıştır: bkz. <http://www.earlychristianwritings.com/text/aristides-kay.html>.

⁹⁶ Athenagoras, *A Plea for the Christians*, www.ccel.org/fathers2/ANF-02; ayrıca bkz., Schoedel, W.R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford: Clarendon, s. 87.

⁹⁷ Briggs, C A. "Origin and History of Premillenarianism" *Lutheran Quarterly*, New Series, IX (1879), s. 224-5; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 110.

ti.⁹⁸ Melito ve görüşleri hakkında ayrıca Irenaeus'un *Adversus Haereses*'inde de (25-30. bölümler) bilgiler bulunmaktadır.⁹⁹

Hiristiyanlığın ikinci yüzyılında Grek apolojistleri arasında en önde geleni Justin Martyr (ö. M. 165) idi.¹⁰⁰ Filistin'de pagan bir aileden dünyaya gelmiş olan Justin Martyr, Yunan felsefesinin çeşitli yönlerini çalıştıktan sonra Hiristiyan olmayı seçmişti.¹⁰¹ Muhtelif teolojik ve apolojetik konularda da bugüne ulaşmamış yazılarının varlığı, Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nde nakledilmektedir.¹⁰² Günümüze ulaştığı kabul edilen yazıları, iki *Apoloji* ve *Trypho ile Diyalog* adlı çalışmalarıdır.¹⁰³ Patroloji üzerine çalışmaları ile tanınan Quasten'e göre Justin bu *Müdafaa* 'larında inkârcılara karşı Hiristiyanlığı 'aklı' öne çıkararak savunmuştur.¹⁰⁴ Justin'in her iki *Apolojisi* de Roma İmparatoru Antoninus Pius'a ithafen, kesin olmamakla beraber M.150-155 tarihleri arasında yazılmıştı. Justin, imparatora bu *Apoloji*'lerinden özellikle *Birinci Müdafaa*'yı (*The First Apology*) râfizilere karşı yazdığını, 26. bölümde Simon, Menander ve Markiyon'u eleştirirken vurgulamaktadır.¹⁰⁵

Justin'in *Apoloji*'leri Hiristiyanlığın ilk ikinci yüzyıldaki en önemli 'Hiristiyanlık müdafaası' sayıldığı için bunların muhtevâsından biraz daha bahsetmek yararlı olacaktır. *Birinci Apoloji*'sinde Justin, Hiristiyanların masumiyetinden, ateist olmadıklarından, Roma çoktanrıçılığındaki 'tanrı'lara tapınmamaları-

⁹⁸ Eusebius, *Church History*, 4.26.7-11, s.207, www.ccel.org/ fathers2/NPNF2-01/.

⁹⁹ Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *Historical Theology*, the Pelican Guide to Modern Theology, vol.2, England: penguin book, s.46.

¹⁰⁰ Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.44.

¹⁰¹ Quasten (1962) *a.g.e.*, s.196-197.

¹⁰² Eusebius, *Church History*, 4.18, s.196-197, www.ccel.org/ fathers2/NPNF2-01/.

¹⁰³ Justin Martyr'in bu eserleri *Anti-Nicene Fathers* adlı külliyat içerisinde birinci ciltte (I. 163-187, 188-193, 194-270) mevcuttur; İnternette de bütün metinler mevcuttur: www.ccel.org/fathers2/ANF-01/.

¹⁰⁴ Quasten (1962) *a.g.e.*, s.207.

¹⁰⁵ Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited, s.10-11; Justin Martyr, *The First Apology*, XXVI, www.ccel.org/fathers2/ANF-01/.

nın bir isyan değil inanç meselesi olduğundan, Hıristiyanların iyi birer vatandaş olduklarından ve cezalandırılmamaları gerektiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁶ Justin'ın bunları anlatırken Hıristiyanlığın 'Yahudilikle bir ilgisinin olmadığı'ni yani iyi birer 'gentile' vatandaş olduklarını dolaylı olarak vurguladığı da dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Bundan sonra da Hıristiyan inançlarının ve ibadet şeklinin rasyonel ve tarihi açıklamasını vermeye çalışmaktadır.¹⁰⁸ Devamında, Hıristiyan eskatolojisinden bahisle, cehennemin 'kötüler' için ceza yeri olduğunu, bir Hesap Gün'ünün varlığını ve Mesih İsâ'nın 'cennetten melekler eşliğinde ikinci geliş'inin hak olduğunu, geldiği zaman 'takvâ sahiplerinin' ebediyyete vâsıl olacaklarını, 'fâsık'ların da cehenneme atılacaklarını açıklamaya çalışmaktadır.¹⁰⁹

Öte yandan Justin her uygun gördüğü yerde imparatora Hıristiyanların Roma için bir tehdit olmadığını dile getiriyordu:

"Biz Hıristiyanların 'krallık' dediğimiz zaman, hiç doğruluğunu araştırmadan, yeryüzünde hükümlanlıktan bahsettiğimizi zannediyorsunuz. Oysa, biz Tanrı'nın krallığından bahsediyoruz. Bu cezalandırılan Hıristiyanların akidelerinden de anlaşılabilir; ama bilinmeli ki onlar iman ettikleri için ölümle cezalandırılıyorlar. Eğer biz bir beşerî hükümlanlık peşinde olsaydık, Mesih'imizi de inkâr eder, yakalanmaktan kaçmaya çalışır, istediklerimizi elde ederdik. Fakat bizim zihnimiz bugüne hapisle sınırlı olmadığı için birilerinin bizi kesip doğramasından korkmuyoruz; zaten ölüm her hâlükarda ödenecek bir bedeldir."¹¹⁰

O, bu *Apolojileri* râfızîlere karşı yazmışken, *Trypho ile Diyalog* adlı reddiyesini Yahudilere karşı yazmıştır. *Trypho ile Diyalog*, Yahudilere karşı yazılmış Hıristiyan reddiyeleri arasında

¹⁰⁶ Justin Martyr, *a.g.e.*, IV-XII.

¹⁰⁷ Wilson (1995) *a.g.e.*, s.31.

¹⁰⁸ Justin Martyr, *a.g.e.*, XIII-LXVII.

¹⁰⁹ Justin Martyr, *a.g.e.*, LII.

¹¹⁰ Justin Martyr, *a.g.e.*, 11, ANF, I, 166; Erwin R. Goodenough (1968) *The Theology of Justin Martyr - An investigation Into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam: Philo Press, s.286.

bugün elimize ulaşmış olan en eski reddiyedir.¹¹¹ Konumuz açısından öncelikli önem taşımadığı için muhtevâsına burada temas edilmeyecektir.

İlk dönem Hıristiyanlığı içerisinde ‘râfızî mezhepler’e karşı reddiye yazan *Kilise babaları* arasında Irenaeus (130-200) da vardır. *Heretiklere Reddiye (Adversus Omnes Haereses)* adlı eserinde Markiyon’u Roma’da o zamanki ‘papa’ Anicetus¹¹² (154-166) döneminde Cerdo adlı birisinin tilmîzi olarak tanımlamaktadır.¹¹³ Irenaeus’un yazdıklarının tarihî sıhhati, Nag Hammadi yazılarının bulunmasıyla teyid edilmiştir. Burada ilginç olan nokta, özellikle Irenaeus’un *reddiyesinde* râfızî Hıristiyanların Grek felsefesinden, özellikle Eflâtunculuğun ‘kozmojik düalizmi’nden etkilendiklerinin vurgulanmasıdır.¹¹⁴

Grek apolojistlerinin sonuncusu olarak Romalı Hippolytus (170-236)’tan bahsetmek gerekir. Hippolytus, Hıristiyan teolojisinin hemen hemen tüm konularını içeren yazılar yazmıştır. Roma Kilisesi’nin yavaş yavaş Latince kullanmaya başlamış olduğu bir dönemde Grekçe olarak yazmış olsa da Hippolytus’un eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Hippolytus’tan sonra Roma ve Batı

¹¹¹ Barnard, E. W. (1967) *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, s.165.

¹¹² Anicetus, Hıristiyanlığın II. yüzyılında M.154 ile 166 arasında Roma’da ‘papa’ olmuştur, ve 11. papa olarak kaydedilmiştir. Bilindiği gibi, ilk papa olarak havari Petrus’un adı geçmektedir. Yuhanna’nın talebesi olarak kabul edilen Polycarp’ın Roma ziyareti onun zamanında gerçekleşmiştir. Aslen Suriyeli olduğu nakledilen Anicetus ilk râfızî grupları özellikle Montanistleri, Gnostikleri ve Marcionistleri reddeden papa olmuştur. Papa Anicetus’la ilgili bir başka ilginç husus, Doğu’daki yani Roma’nın doğusundaki ve Küçük Asya’daki hıristiyanların ‘Paskalya’ (İsa’nın çarmıhtan sonra yeniden dirilişi hatırasına) bayramını Yahudi takvimindeki Nisan ayının 14. gününde kutlamalarıyla, Batı’daki yani özellikle Roma ve çevresindeki hıristiyanların 14. günü takibeden Pazar gününde kutlamaları arasındaki ihtilafı gidermek üzere Polycarp’ın kendisiyle müzakere etmiş olması, ancak, papa Anicetus’un Roma’daki uygulamada ısrar etmesi, bununla birlikte, Doğu Hıristiyanlarının uygulamalarına da göz yummasıdır. Bunun temelinde de Doğu Hıristiyanlarının kendi geleneklerini Yuhanna ve Filip’ten, Batı Hıristiyanlarının ise Petrus ve Pavlus’tan aldıklarını iddia etmeleriydi. Her iki kaynak da apostolik geleneği temsil ediyordu ve ihtilafı çözmek kolay değildi.

¹¹³ Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, 3.4.3.

¹¹⁴ Daniélou, J., A.H. Couratin & J. Kent (1969) *a.g.e.*, s. 47.

Hiristiyanlığı artık tamamen Latince'ye geçmiş ve Grekçe kaynaklar pek de iyi muhafaza edilememiştir. Onun çalışmalarından Doğu Hiristiyanlarına ulaşanların bir kısmı Grekçe olarak muhafaza edilmiştir.¹¹⁵ Gnostisizm üzerine çalışmalarıyla tanınan Kurt Rudolph, Hippolytus'un doğrudan olmasa bile yaklaşım ve yorum açısından Irenaeus'un öğrencisi olduğuna işaret eder. Roma'da 1551'de bulunan bir heykelin Hippolytus'a ait olduğu, heykelde onun eserlerinin bir listesinin yazılı olduğu ancak kendisine atfedilen râfizî Hiristiyanlara karşı yazdığı *Refutatio omnium haeresium* adlı heresiyojik reddiyenin bunlar arasında bulunmadığı bilinmektedir. Bu eserin 4. bölümünden 10. bölümüne kadar olan parçaları 1842'de Athos dağında bir manastırda bulunmuş ancak ilginç bir şekilde müellifinin Hippolytus değil Origen olabileceği tartışmaları yapılmıştır.¹¹⁶ Bu reddiyesinin muhtelif bölümlerinde özellikle VII. Kitabında Markiyon'un düalizmini ve inançlarını eleştirmektedir.¹¹⁷

Buraya kadar *apolojetik yazıları* yani heretiklere ve paganlara karşı reddiyeleri hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Quadratus, Aristides, Athenagoras, Melito, Justin Martyr, Irenaeus ve Hippolytus, Hiristiyanlığın ilk iki yüzyılı içerisinde Hiristiyanlık müdafaası yaptığı kabul edilen Grek Patristik apoloji literatürünün yazarlarıdır. Bunların ve özellikle Justin'in Hiristiyanlık savunmasındaki görüşleri İskenderiyeli Clement ile devam ettirilir. Üçüncü yüzyıla geçildiğinde, bütün bu *apoloji* geleneğini en güçlü şekilde devam ettirdiği kabul edilen Patristik apolojist Origen (186-255)'dir. 1960'lı yılların önde gelen Kilise Tarihçisi Jean Daniélou, Origen'in eserlerinin Hiristiyanlığın ilk dönemi için bir 'teolojik maden' olduğunu ileri sürer. Onun görüş ve yorumlarının daha sonra Eusebius, Ambrose ve Jerome gibi yazarlar tarafından aktarılıp devam ettirildiğini kaydeder.¹¹⁸

Bu *Hiristiyanlık müdafaası* yazıları üçüncü yüzyıla girildiğinde bir başka önemli isimle devam eder: Kartacalı Tertullian

¹¹⁵ Gamble, Henry Y. (1995) *Books and Readers-A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, s. 127.

¹¹⁶ Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e.*, s.13.

¹¹⁷ www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus7.html.

¹¹⁸ Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.53-55.

(150-225). Patristik literatür üzerine yapılan çalışmalarda Tertullian'ın ismi, Grek kökenli değil Latin kökenli apolojistlerin başında verilir. Burada hatırlanması gereken bir detay, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında 'Yunanca'nın yazı ve konuşma dili olmasıdır. Roma'da yaşayan ve reddiyelerini yazan apolojistler de Yunancayı yazı dili olarak kullanmışlardı. Hıristiyanlığın Latince ve Latin kültürü içinde kendisini ifade etmeye başlaması zamanla ortaya çıkmıştır. Tertullian, Latince yazan ilk Hıristiyan apolojisti, bir başka ifadeyle ilk ve en önemli Latin Hıristiyan heresiyojisti olarak kabul edilir. Kendisinden önceki Grek apolojistlerin eserlerinden özellikle de Justin'den yararlandığını belirtmiştir. Hatta, bu kitabın ana konusunu oluşturan Markûnîliğe karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı eserini, Justin'in aynı adlı kayıp bir eserinden yararlanarak yazdığını saklamamıştır. *Reddiyelerini* dönemindeki *Gnostikler*, *Markûniler* gibi râfîzî hareketlere karşı yazdığını belirtmiştir.¹¹⁹ Kitabımızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Markûnîliğin teolojik ve ritüel farklılıkları anlatılırken Tertullian'ın *Adversus Marcionem* eserinden de yararlanılmıştır.

İlk iki yüzyılın heresiolojistlerinin râfîzî hareketleri eleştirdikleri hususların başında kutsal metinlerin tahrifi geliyordu. Her ne kadar ikinci yüzyılın sonuna doğru daha ortada 'ittifak edilmiş kutsal metinler' henüz bulunmamaktaysa da, kilise babaları ulaşabildikleri bilgilere dayanarak râfîzî kabul ettikleri Hıristiyanların ileri sürdükleri metinlerle kendilerine Petrus ve Pavlus'tan ulaştığını savundukları metinler arasında karşılaştırmalar yaparak *anti-heretik* yazılarını yazıyorlardı.¹²⁰

Sinop'tan yola çıkıp Roma'ya giden bir 'râfîzî'nin etrafında şekillenen Markûnîlik, heresiolojistler tarafından her hâlükârda Ortodoks (merkezde kabul edilen) Hıristiyanlığın oluşmasında rol oynamış, II. yüzyıldaki râfîzî mezhepler arasında en önemli 'kilise' olarak kabul edilir.

¹¹⁹ Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.64-66.

¹²⁰ Gamble, Henry Y. (1995) *a.g.e.*, s.126.

İKİNCİ BÖLÜM

SİNOP'TAN ROMA'YA MARKÛNÎLİK

Markûnîlik adlı Hıristiyan râfızî mezhebin inançlarını anlayabilmek için Markiyon'un doğum yeri olan ve o dönemde Pontus diye bilinen bölgedeki Sinop'un dînî tarihinin önemine işaret etmek gerekir. Her şeyden önce, Hıristiyan ve Bizans tarihçilerine göre, Havarî Petrus'un kardeşi Andrew'un o zaman Küçük Asya denilen şimdiki Anadolu topraklarının Batı bölgelerine yani Ege'ye Hıristiyan inancını yaymak için sefere çıkmış olması, devamında o zamanki Konstantinapol'den sonra Karadeniz kıyılarından Sinop'a kadar tebliğ seyahatleri yapmış olması, Anadolu'da İslam'dan önce Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarının anlaşılması bakımından bir başlangıç noktası teşkil eder.

Sinop'ta, önce kabul görmeyen Andrew, yine de bir Hıristiyan cemaati (ecclesia) kurmayı başarmıştı. M. 60-70 yılları arasına tarihlenen bu gelişme, Sözkonusu şehirde zaten varolduğu nakledilen Yahudiler arasında da Hıristiyanlığı yayma faaliyeti olarak devam etmiş; Markiyon böyle bir Sinop'ta dünyaya gelmiştir.¹ Markiyon'un görüşlerinin oluşmasında Sinop ve civarında mev-

¹ Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, s. 1-29.

cut Yahudiliğin, Mitraizm'in, Maniheizm'in ve Hristiyanlığın etkileri vardır.

Sinop'ta dînî hayat hakkında yine Kilise Babaları'nın eserlerinde bazı değerlendirmelere başvurmak zorunluluğu vardır. Markiyon'a karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı eserde Tertullian (150-225), Sinop ve civarında yaşayan halkın senkretik yani 'birden fazla dinin etkileriyle oluşmuş' inançlara sahip ve dolayısıyla gayr-i Hristiyan olduklarını ileri sürüyordu. Tertullian'a göre Pontus zaten bir dinsizlik diyarı olup 'Pontus faresi' Markiyon'un İncilleri tahrif eden kafırlığına de uygun bir beldedir. Tertullian Pontus'u şöyle tarif etmektedir:

"Herşey rezalettir orada. Tauric kurbanlar, Colchian fuhuş, ve Kafkasyalıların insanları çarmıha germeleri hikâyeleriyle dolu bir vahşet. Ancak, Pontus hakkında en felaket şey, bir Setyan (Scythian)'dan daha aşağılık, bir göçebeden daha göçebe, bir Massagate'den daha medeniyetsiz, bir Amazon'dan daha berbat, sisten daha karanlık, kıştan daha soğuk, buzdan daha dondurucu, Danube'den daha hain, ve Kafkasyalı'dan daha fitneci birisinin yani Markiyon'un orada doğmuş olmasıdır."²

M.Ö. II yüzyılda, Pontus kralları Sinop, Amius, ve Trapezus arasında akan ticaretin kontrolünü ellerinde tutuyorlardı. Hoffman'ın naklettiği bir rivayete göre, M.Ö. 120'lerde Pontus'da kral olan VI. Mithridates zamanında Roma ile Pergamum, Bithynia, Kapadokya ve Pontus arasında bir işbirliği anlaşması yapılarak daha o zaman bir Pax Anatoliana oluşturulmuştu. Pontus-Sinop Roma vilâyeti olmaya devam etmişti. Ancak bu süreçte zaman zaman Mithridates ile Romalılar arasında savaşlar ve dolayısıyla güç dengesinde değişiklikler olmuştur.³

I. M. II. yy.'da Sinop ve Çevresinde Dînî Hayat

Sinop, M. II. yüzyılda, Akdeniz'in ticari önemini şekillendiren iki coğrafya arasında yani kuzeyde Kırım ve civarı ile güneyde Suriye-Filistin bölgesi arasında, Roma İmparatorluğu'nun etki

² Tertullian, *Adv. Marc.*, I.1.

³ Rostovtzeff, M. (1941) *the Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon Press, v.2, s.930-954; Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 3.

alanında bir konumdaydı. Bu konum, farklı dini ve kültürel etkilere açık olma sonucunu getiriyordu. İran-Babil-Helen kaynaklı dini-kültürel etkiler, Sinop'ta yaşayanlar için bir dînî senkretizm ortamı oluştuyordu. Bu etkiler nedeniyle ve Theion, Ananke ve Sol Invictus gibi tanrılara tapınmaya dayalı 'helenistik' inançlar yanında, Mitra, Ahura Mazda ve Yahve'ye de inananların bulunduğu bir yer olarak Sinop, daha önce mevcut olan 'teolojik düalizm'e yabancı değildi. Bu da Markiyon'un inançlarını tanımlarken bize yardımcı olacak bir detaydır.

Markiyon'un inançlarının şekillenmesinde etkili olan Sinop'ta dini hayatı yeterince anlayabilmek için, bölgede üç inanç geleneğinin yani Yahudiliğin, Mitraizmin ve Hıristiyanlığın durumunu ele almak gerekmektedir.

i. Yahudilik

Markiyon'un Sinop doğumlu olduğu bilgisini veren Epiphanius, imparator Hadrian'ın Aquila isimli bir akrabasının Sinoplu ve 'Müsevî-Hıristiyan' bir mühtedî olduğunu nakleder. M. 130'lara kadar zaten *Septuagint*⁴'in Hıristiyanlar tarafından 'Hıristiyan Kutsal Kitabı' olarak kullanılmakta olduğu, Aquila'nın Sinop'ta zâhirî ve lafzî yorumu çerçevesinde Ahd-i Atîk'i oradaki Hıristiyanlar'a kabul ettirmeye çalıştığı⁵ gibi bilgiler yanında, Sinop'ta daha önceden mevcut bir helenistik rabbânî yahudi geleneğinin mevcut olduğu, hatta Cicero'nun M.Ö. 60 civarında yazdığı *Pro Flacco* adlı tarih eserinden nakledilerek Markiyon'dan ve Aquila'dan daha bir 'yüzyıl önce güneyden yahudilerin gelip bölgeye yerleşmiş olduğu bilgisi kaynaklardan nakledilmektedir.⁶ Yahudi tarihçi Josephus'a göre Mihrdates'lerle yapılan savaşlar döneminde bölgede (yani Pontus ve Sinop) pek çok yahudi yaşı-

⁴ Septuagint, Ahd-i Atik metinlerinin Yunanca versiyonuna verilen isimdir. M.Ö. 300-200 arasında 70 civarında Yahudi ruhban tarafından hazırlandığı için Latince 70 anlamına gelen bir kelime olarak bu versiyonu isimlendirmek için kullanılmıştır. Helenistik Yahudiler kendi dillerini unutmaya başlayınca *septuagint*'in oluşturulması düşünülmüştür.

⁵ Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s.101-2.

⁶ Cicero, Marcus T. (çev.-1977) *Pro Flac.*, çev.: C. MacDonald, Harvard University Press, s.28.

yordu.⁷ Yeni Ahit'in Resullerin İşleri Bölümü'nde Pontus'tan bazı yahudilerin Shavout yani Pentekost günü için Yeruşalim'e (Kudüs'ün o zamanki İbranice adı) geldiklerinden bahsedilir.⁸

O dönem Roma İmparatorluğu'nun şehirleri düşünülürken, Sinop ve civarında yaşayan yahudilerin Roma vatandaşlarından, çiftçilerden ve işçilerden daha alt bir sosyal sınıf olarak algılandıklarına, ve hatta Sinop yahudilerinin Antakya ve İskenderiye yahudilerinden daha fazla helenleştiklerine dair bilgiler vardır.⁹ O zamanki Küçük Asya (Anadolu) ve Suriye'deki yahudilerin küçümsenemeyecek ölçüde 'helenistik inançlar'dan etkilendikleri ve senkretik bir inanç dünyası oluşturdıkları anlaşılmaktadır. Yahudi kadınlarının Yunanlılar tarafından kutlanan Temmuz bayramını bekledikleri, 'Gökyüzünün Kraliçesi' için kekler hazırladıkları, çocuklarına Babil kültürüyle ilgili isimler verdikleri nakledilmektedir. Hatta 'Yahudi tanrısı'nın ismini İbranice Yahve olarak değil Yunanca 'Theos Hypsistos' olarak kullandıkları bile bilinmektedir.¹⁰

Markiyon zamanında Sinop ve civarı Roma yönetimindeydi. Küçük Asya'nın güneyinde yani Akdeniz ve civarında olduğu kadar Sinop'taki Yahudiler de, tarihçi Josephus (M. 37-100)'un *Yahudi Savaşları* adlı kitabında işaret ettiği gibi, kendilerine karşı bir Helenik ve Hristiyan anti-semitizminin oluşmasından rahatsızlık duyuyor, ve Helenik inançlara yönelmeyi "irtidat" olarak kabul ediyorlardı. Ayrıca antisemitizm endişesiyle bir kısım Yahudilerin senkretik inançları benimsemeleri ve Roma kültürüne asimile olmaları da sözkonusuydu ve bu durum, Antakya ya da İonya Yahudilerinden ziyade Sinop ve civarındaki Yahudiler arasında daha çok görülüyordu. Ayrıca bir kısım Yahudiler ahlâksızlık, yolsuzluk ve kanunsuzluk yapmaya başlamışlardı.¹¹

⁷ Josephus, *Antiquitates Judaicae*, ed.by H.St.S. Thackeray et al., 7 vols., London: s.1930.

⁸ Yeni Ahit, Resullerin İşleri 2: 9

⁹ Robinson, D.M. 'Ancient Sinope', *American Journal of Philology*, s.27 (1906), s. 125-153 ve s. 245-79.

¹⁰ Tarn, William (1966) *Hellenistic Civilisation*, London: Arnold, s.180.

¹¹ Josephus *Jewish Wars*, London: Penguin Books, 1967, s.357 v.d.

Markiyon zamanında Yahudilerin pagan inanç ve adetlerinden etkilendiklerine dair kayda değer tarihi deliller olduğu söylenebilir. Thyatire'da Sambatheion üzerindeki yazıtlardaki bilgiler, Kilikya'da Sabbatistes tanrısına ibadet etmeleri ve Marmara'da İstanbul Boğazı civarında oluşan Hypsistos kültü¹² gibi örnekler 'yahudi-paganlar' ya da 'hellenleşmiş yahudiler'in varlığına işaret etmektedirler. Bundan da öte, ırken Yahudi olmayan bazı pagan grupların da yahudi inanç ve adetlerinin bir kısmını benimzedikleri de anlaşılmaktadır.¹³

Sinop ve civarında Hristiyanlığın gelişiminde ise Fars-Babil etkisi önemli kabul edilmektedir. Milattan önce Fars bölgesinden gelmiş olan yahudilerin yerleşmiş olduğu bölgeye, M.Ö. 188'lerde Babil bölgesinden de yahudiler göç etmişlerdir. Bu farklı bölgelerden gelmiş olan toplulukların birarada bulunmasının dîni açıdan çoğulcu bir toplum oluşturduğu anlaşılmaktadır. Markiyon'un gerek düalist tanrı ve gerekse zâhirî yorum anlayışının bu ortamın etkisiyle ortaya çıkmış olabileceği kabul edilmektedir.¹⁴

Sinop ve civarındaki senkretik ortamda, kilise babalarının 'heresiolojik' katolisizminin bilindiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ancak bilinen o ki, Hristiyanlık, Yahudiliğin etkisi altında başlayıp Grek ve Şark dini inançlarının etkisi altında dönüşüm ve değişim yaşamıştır.¹⁵ Dolayısıyla Markiyon'un görüşlerinin, orada 'râfızî' olarak algılandığına dair de hiçbir bilgi mevcut değildir.

Roma tarihi kaynaklarından Diodorus Cassius'un *Historiae Romanae* adlı eserinde naklettiğine göre, M. 66-70, 116-7, ve 132-135 tarihlerinde Yerusâlim (Kudüs'ün o zamanki adı) ve civarında olduğu kadar Küçük Asya'daki yahudi topluluklar ara-

¹² Hypsistos kültü, yukarıda birkaç sayfa önce belirtildiği gibi bazı yahudiler bu etkinin altında Yahve'ye 'Theos Hypsistos' diyorlardı.

¹³ Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, 7.

¹⁴ Hoffman (1984) a.g.e., s.5.

¹⁵ Enslin, Mortyon Scott (1938) *Christian Beginnings*, New York: Harper & Bros., s. 183.

sında da Roma yönetimine karşı tepkiler ve düşmanlıklar vardı. Pontus ve Sinop'taki yahudiler de bunun dışında değildi.¹⁶

Bu ortamda pek çok Yahudi, 'Tevrat Yahudiliği'ne geri dönüşmesi ve sapkın helenik inançlardan uzak durulması gerektiğini savunurken, Markiyon Yahudi şeriatının geçersizliğini ve ister rûhânî isterse alegorik olsun her türlü Ahd-i Atik yorumunu reddediyordu.¹⁷ Markiyon'un 'teoloji'si Sinop ve civarındaki Yahudilerin 'anti-helenistik' zahiri Tevrat yorumculuğuna karşı ve aynı derecede bu sebeple Yahudilerin her türlü dış telkine karşı kendi içlerine kapanık bir etnik topluluk olarak kalmadaki ısrarlarına karşı gelişmişti. Sonuçta, Markiyon bu Yahudi zahirîliğine karşı çıkarken Tevrat'a ve topyekûn Yahudiliğe de karşı çıkmış oluyordu. Yani, II. yüzyılda Sinop ve çevresinin, hem Helen hem de İran kökenli Mitraizm'in etkisi altında kaldığı, bu nedenle, buralarda yaşayan yahudilerin Tanah'ı ve özellikle de Tevrat'ı zâhirî bir yaklaşımla okuyan bir cemaat haline geldikleri, dolayısıyla Hıristiyanlığa karşı daha belirgin bir direniş içinde oldukları anlaşılmaktadır. Markiyon'un görüşlerindeki "yahudi-karşıtlığı"nın oluşmasında bunun etkili olduğu söylenebilir.

ii. Mitraizm¹⁸

¹⁶ Dio Cassius, *Histriae Romanae*, ed. by U.P. Boissvain, 4. vols., Berlin, 1895-1931, s.49.

¹⁷ Bkz., Danielou, J. (1980) *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 211-20.

¹⁸ Burada Sinop ve civarında mevcut Mitraizm'in tarihsel durumu incelenmiştir. Ancak önemi itibarıyla genel olarak Mitraizm'in tarihi ile ilgili bir özet sunmak yararlı görülmüştür: Mitraizmin kökü Aryenlerin Mitra'sına kadar uzanmakla beraber, İran'da bu inanç çok değişmiştir. Zerdüş'tün Mazdeizmi'nde ortaya çıkan ahlak safiyeti, Mitraizm'in askerî ateşiyle korunmuş ve aydınlıkla güneşe tapılmıştır. Mazdeizmi kabul etmiş orta asya kavimlerinde Mitra adı, güneş anlamına geliyordu. Mitra ışık ve hak tanrısıydı, onun hakkında Avesta ve Pehlevi kitaplarında bilgi varsa da geç gelişmiş bir din olan Mitraizm'den günümüze yalnız anıtlar kalmıştır. Yaratıcı Mitra, yüce tanrı ile insanlar arasında bir aracıydı, ve dünyanın sonu geldiğinde her şeyi ateşe vererek, temizleyecek, ruhlar da bu aydınlık sayesinde tekrar dirileceklerdi. Mitra efsanesinin kökü İran'da olmakla beraber, gelişmiş şekli ve tasvirlerine bilhassa Yunan ve Roma dünyalarında rastlanmıştır. Bulunan çıplak vücutlu ve göğsünde yedi kere sarılı bir yılanın yer aldığı

Markiyon'dan yaklaşık üç yüz yıl önce Achaemenian İmparatorluğu döneminde, Anadolu'daki İran diasporası, beraberlerinde Mitraist inançlarını bölgeye getirmişlerdi. Mitraizmin Anadolu'daki gelişimi İran'daki Zerdüşst inançları ve kültüründen etkilenmiştir. Orta Anadolu'da özellikle Kapadokya diye bilinen bölgede yerleşik hale gelmiş olan Mitraist inançlar 'mecûs' (magi

tanrı heykelleri; belki ahirman, zurvan veya hepsini birden temsil ederler. Hatta *Herkül* temaları bile Mitra ile karışmış olarak kullanılmıştır. Mitoloji edebiyatında İran ve Hint mitralarını birbirinden ayırmak için İran tanrısı *mithra* ve Hint tanrısı *mitra* biçiminde yazılmaktadır. Kelime olarak Sanskritçe'de dost demektir. Ne var ki bu tanrı Hindistan'da pek o kadar önemli sayılmamıştır; ya da eski önemi bilinmemektedir. Vedist inançlarda avatara varuna'nın kardeşidir ve güneşi simgeler. Buna karşı İran'da Mitra dini ya da Mithraizm adı verilen çok önemli gizemsel bir din meydana getirmiştir. Mithra, ışık-tanrı olarak kötülüklerle sonuna kadar savaştıktan ve kötülükleri yok edip karanlıkları aydınlatıktan sonra güneş-tanrıyla birleşip göğe çıkmaktadır. O zamana kadar bir peygamber durumunda olan mithra, böylelikle tanrılaştırılmıştır. Kötülük büyük çapta yenilmiş, evrenin tüm karanlığı aydınlanmıştır; ama bu gene de tam bir aydınlanma değildir. Günlerin yarısı aydınlık, yarısı karanlıktır. Vaktiyle tüm gece olan evren yarı yarıya gündüzleşmiştir. Kötülükler sinsi sinsi devam etmektedir. Mithra, artık bir tanrı olarak insanların kötülüklerle savaşında onlara yardım etmektedir. Her insan tanrının yardımıyla zafere ulaşabilir. Ulaşamayanlar bu yardımdan yararlanmayanlardır. Bundan ötürü her insanın ölümünde onu bir yargılama beklenmektedir. Bu yargılanmadan başarıyla çıkanlar kurtuluşa ve ölümsüzlüğe kavuşmakta, bahtlılar ülkesinde sonsuzca yaşamak için göğe yükselmektedirler. Mitraizm yedi derecelidir. Dine girmek için bir 'erginleme'den geçilir. Bu erginleme töreninde istekli, ölümden evvel ölür ve dirilir. Bu, onun dünya üstünde de mutluluğa kavuştuğunu dile getirir. Öldükten sonra gene yargılanacak ve başarıya ulaştığı halde gene dirilip büsbütün ölümsüzleşecektir ama dine girmekle girmeyenlerden farklı olarak, bir üstünlük ve mutluluk elde etmektedir. İbadet, mağaralarda ya da yeraltındaki gizli odalarda yapılmaktadır. Bu gizli ibadete kadınlar katılamazlar. Yedi derecenin her birindeki sınavı başarı ile vererek yavaş yavaş son dereceye yükselinir. Bu ibadette boğa kurban edilir; böylelikle tanrı mithra'nın kozmik boğayı öldürüp dünyayı yaratışı canlandırılır. Tanrı mithra ya da mitra, en büyük önemi İran'da kazandığı halde İran bulguları kronolojik açıdan sonuncudur. İran kaynaklarında adına ancak M.Ö. IV. yüzyılda I. Dara döneminde rastlanmıştır. Bu tanrının adına rastlanan en eski belge Anadolu'da Boğazköy kazılarında bulunmuştur. M.Ö. XIV. yüzyılda Hitit'lerle Mitanni'lerin koruyucu tanrıları olarak Mithra'nın adı Indra ve Varuna'yla birlikte geçer. (Mitraizm hakkında en kapsamlı bilgileri içermesi yönüyle bkz.: John R. Hinnels-ed., *Studies in Mithraism*, ed.by, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider.)

- magus) denilen geleneksel ruhban sınıfının yönetiminde, Anadolu'nun kuzeyinde özellikle de merkezini Sinop'un teşkil ettiği Pontus civarında siyasi iktidarla özdeşleştirilen bir kültüre dönüştürülmüştü. Bu nedendir ki, ilk kez bu bölgedeki hanedanlar Mitra ile bu dönemde ilişkilendirilmişti. 'Mithraïd' krallığı da bu ilişkinin ürünüydü. Ayrıca İran 'tanrılar' panteonunda önemli yeri olan Anahita¹⁹ isimli tanrıça da 'Yüce Ana' olarak niteleniyor ve Pontus Komana'da kendisine tapınılıyordu. Yine halk arasında M.Ö. 96 ve 92'de Pontus'un Mithraïd hanedanından VI. kral Eupator'ın Roma'ya karşı zaferlerini, kurtarıcı tanrı Mithra sayesinde kazandığına inanılıyordu.²⁰

Mitraist inançların Vedalar ve Avesta geleneğinin etkisi altında olduğu dönemlerde tanrı Mitra'nın Zerdüştlüğün Ahura'-sıyla yakın ilişkisi olduğuna inanılırdı.²¹ Mitraistler düalist bir kâinat anlayışı çerçevesinde, Mitra'nın 'semâvât'ın tanrısı Hürmüz ile arzın ve altındakilerin tanrısı Ehrimen arasında aracı bir tanrı olduğuna inanıyorlardı. Anadolu'daki ve özellikle Karadeniz'deki İran kökenli Mitraist diasporanın soteriolojik yani 'kurtuluş'la ilgili inançları, hem fiziki hem de manevî boyutluydu. Mitra, yaratılıştan sorumlu değildi; ancak, Ehrimen'in zulmünden insanı özgürleştirecek iyilik gücü ondan geliyordu. Markiyon'un teolojik düalizmini Mitraistlerden alıp almadığı tartışılabilir. Ancak, inziva uygulamasında Mitraislerden etkilendiği genel olarak kabul edilmektedir. Mitraizm kültüne girmek isteyenlerin bir tür oruç, mahrumiyet ve 'vaftiz' gibi uygulamalardan oluşan bir arınma döneminden geçtikleri tarih kaynaklarında nakledilmektedir.²²

Mitraizm'in Pontus'a ve Sinop'a, İran'ın Avesta'ya dayalı kaynaklarından değil, Sâmî Babil geleneğinden geldiği de tartışılmaktadır. Anadolu'daki Mitraist ayinlerde kullanılan dil, yani

¹⁹ Anahita: Putperest Roma ve Küçük Asya inançlarında tanrı Mitra'nın bakire anası olduğuna inanılan tanrıça.

²⁰ Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 12.

²¹ Ringgren, H. & Ström, Ake V. (1967) *Religions of Mankind*, Philadelphia: Fortress, s. 284-290.

²² Bultmann, Rudolf (1956) *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, London: Thames-Hudson., s. 156.

liturjik²³ dil Aramice idi ve bu da Anadolu'daki İran diasporası tarafından da kullanılmaktaydı. Her ne kadar Miladi birinci yüzyılda alt sınıfların ilgisini çekmiş olarak görünse de, Anadolu Mitraizminin, ikinci yüzyıldan itibaren daha çok yönetici ve askeri sınıflar arasında rağbet gördüğü de anlaşılmaktadır. Karmaşa dönemi yaşayan Roma'nın imparatorlarından Aurilian (M.270-5) tarafından M. 274'te *Sol Invictus* (Güneş tanrısı dini) kültü resmi imparatorluk dini geleneği içine alınıp, Roma'da Mitra adına daha sonra Mithraeum diye bilinecek olan tapınakların²⁴ ilki diki- lince, Mitra, artık 'güneş tanrısı' olarak Roma'nın yani imparator- luğun tanrısı olarak tanınmaya başlanmıştı. Mitra'nın Zerdüşt Avestan gelenekten gelip 'güneş tanrısı'na dönüştürülmesi Mitraizm'in Romalılaştırılmasıydı.²⁵ Hristiyanlık da aynı süreçte benzer bir kaderi paylaşıyordu. Bultmann'a göre, Mitraizm Grek kültürüne nüfuz edememiş ve daha ziyade Grek felsefesi düşünüşüne sahip olmayan insanlar dünyasına etki edebilmişti. Mitraizmin sıradan halk arasında çok yaygın olmaması, daha ziyade seçkinler ve yönetici-askeri sınıf arasında yaygın olmasının arkasında biraz da Mitraizmin insan bedenindeki fiziki gelişimin ruhi gelişimle aynı ölçüde olması gerektiğine dair bir anlayışı telkin etmesi yatmaktaydı. Mitraist çevrelerde, bir tür 'vücut geliştirme' anlamına gelecek atletik faaliyetler yapılıyor, bunun manevi gelişmeyi kolaylaştırdığına ve tanrı Mitra'nın kutsallığına daha çok katılmayı sağladığına inanılıyordu. Mitraist liturjilere kadınlar kabul edilmiyorlardı.²⁶ Mitraizm'e girişin şartları ve

²³ *Liturji* kelimesi, Yunanca *leitourgia* kelimesinden gelmektedir. *Leitourgia* kelimesi, *leos* (halk-cemaat) ve *ergon* (faaliyet-iş) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. 'Cemaat faaliyeti' anlamında olan bu kelime, Hristiyanlık'tan önce, Yunan ve Roma toplumunda halkın katıldığı her türlü toplu etkinliği ifade için kullanılırken, Hristiyanlıkla birlikte Kilise ayininde cemaatle yapılan ibadeti ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kilise ibadetine rahib ve cemaat için ayrı ayrı belirlenmiş olan görevler (ayin esnasında oturma, kalkma ve Kutsal Kitap'tan bölümler okuma gibi) vardır ve bunlar liturjik kurallarla belirlenmiştir.

²⁴ Bu tapınak, günümüzde Roma'daki meşhur Colosseum yakınındaki St.Clement kilisesinin altında bulunmaktadır.

²⁵ Kent, R.G. (1953) *Old Persian*, New Haven: American Oriental Society, s. 155.

²⁶ Liebeschuetz, Wolf, "The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century", *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels,

aşamaları vardı. Bu aşamalar tamamlandıktan sonra tapınakta bir giriş töreni yapılır, yeni katılanlar ‘tanrı Mitra’ nın bedenini temsilen ekmek ve kanını temsilen şarap içerek kulte katılırlardı. Sabah, öğle ve akşam olmak üzere ve ayrıca Pazar günleri de Mithraeum’da çanlar çalınarak Mitra’ya ibadet edilirdi. Mitraizm kültünün ve Roma imparatorluğunda mevcut ‘ölüp tekrar dirildiğine’ inanılan Osiris, Tammuz, Adonis, Attis ve Dionysus gibi tanrıların çevresinde oluşan pagan dini anlayışın yanında Herkül, Perseus, ve Theses gibi pek çok yarı-tanrı mitolojik kahramanın ‘bakire bir anne’ ile ‘tanrı’ arasındaki beraberlikten doğduğu inancı Hıristiyanlığın gelişimi ile ilgili çarpıcı ipuçları sağlamaktadır.²⁷

Sonuçta Romalıların tarihi düşmanları olan Perslerin tanrılarından birisine Mitra’ya tapınır hale gelmeleri de ayrıca ironik bir gelişme olarak görülmelidir. Roma ile Pers arasında bu dini kültürel etkileşimin geçiş yolu Anadolu veya diğer adıyla Küçük Asya teşkil etmiştir. Bu coğrafyada da Pontus, mevcut krallıkların bir dönem etkili olması nedeniyle dini-kültürel senkretizmin de ortaya çıktığı bir bölge olmuştur. Tarih kaynaklarının belirlemelerine göre, Mitraizm bir putperest din olarak yaklaşık IV. Yüzyılın sonuna kadar Pers coğrafyasından Anadolu’ya oradan da Roma’ya kadar Zerdüştlüğün düalizminin yayılmasına etki etmiştir. Mitraizm’e ait birkaç Mithraeum’un kalıntılarına İngiltere ve Almanya’da da rastlanmış olması bu pagan dinin yayılma alanının ne kadar genişlediğine dair ipucu vermektedir. Roma imparatorluk geleneğinde imparator Nero (M. 54-68) ile birlikte imparatorlar kendilerini güneş tanrısı Mitra’nın enkarnasyonu yani hulûl ettiği varlık olarak tanımlamaya başlamışlardır.²⁸ Ayrıca, Mitraist kozmogonide yedi kat sema ve yedi kat cehennem yedi katı gibi

Papers presented at the “Mithraic Panel” organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L’erma di Bretschneider, s. 52-60.

²⁷ Tarn, William (1966) *Hellenistic Civilisation*, London: Arnold, 286; Bultmann (1956) *a.g.e.*, s.158.

²⁸ Bivar, A.D.H., “Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism”, *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels, Papers presented at the “Mithraic Panel” organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L’erma di Bretschneider, s.61-63.

kavramlar da mevcuttu. Bu 'yedi' rakamlı inançlar Mitraizm'e Babil inançlarından geçmişti.²⁹

Sonuç olarak, Mitraizm Markiyon'un Sinop'unda yukarıda anlatılan temel özellikleriyle birlikte bir kült olarak mevcuttu. Tarih kaynaklarından anlaşılan odur ki, Hristiyanlığın ilk yüzyılında Sinop ve civarında Mitraizm, Yahudilik ve Grek inançlarıyla birlikte bölgenin dini-kültürel hayatında önemli bir etkiye sahipti.

iii. Hristiyanlık

Hristiyanlığın Sinop ve civarında varlığının tarihçesi, bu dine mensup tarihçiler tarafından Yeni Ahit'teki Petrus'un I. Mektubunun ilk cümlesiyle ilişkilendirilir. Burada Petrus'un Anadolu'ya yönelik olarak "*Mesih İsa'nın elçisi ben Petrus'tan Pontus, Galatya, Kapadokya, Asya İli ve Bitinya'ya dağılmış ve buralarda yabancı olarak yaşayan seçilmişlere selam!*" (I Petrus, 1:1) dediği nakledilmektedir.

Hristiyan tarihçileri tarafından tartışılan bir husus vardır. O da, ilk 'Yeruşalim Toplantısı'nda Petrus'un yahudilere, Pavlus'un da 'gentile'lere yani 'gayr-i yahudi'lere *misyon* yapmasıydı (Galatyalılar 2:7). Pontus'da ve Sinop civarında 'Beni İsrail'in on iki soyu'ndan kalanlara Mesîhî mesajın götürülmesi için Petrus'un görevlendirilmesi, orada Yahudilerin varlığına ve daha sonra burada bir Hristiyanlaştırma faaliyetinin de oluşacağına işaret etmektedir.

Ancak bundan önce, Roma yönetimindeki Filistin bölgesi ve Anadolu'da Hristiyanların durumunu kısaca incelemek gerekir. Önemli bir olay olarak kaydedilen M. 64'te Roma'da ortaya çıkan büyük yangından, imparator Nero Hristiyanları sorumlu tutunca o güne kadar imparatorlukta Yahudilere karşı oluşmuş olan antipatiden Hristiyanlar da paylarını almaya başlamışlardı. İmparator Nero'nun Yahudilerle Hristiyanlar arasında bir fark görüp görmediği tartışılmakla beraber, genel olarak Yahudilerle

²⁹ Peters, F.E. (1970) *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York: Simon and Schuster, s. 477.

Hiristiyanların (daha doğrusu ilk yüzyıllarda ‘Müsevî-Hiristiyanların) Roma’ya karşı isyankâr oldukları ve Roma dini geleneklerine karşı çıktıkları kanaatinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır.³⁰

Markiyon’un daha Sinop’ta iken M.111-113 arasında Pontus’ta Roma valisi olan Pliny’nin bölgedeki Hiristiyanlara baskı uyguladığı ve onları Hiristiyanlık’tan vazgeçirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.³¹ Bu durum Roma’nın genelinde varolan ‘hiristiyan olmanın cezalandırılması’ uygulamasının³² bir devamıydı. Pliny’nin Roma imparatoru Trajan’a M.111’de yazdığı mektuplardan³³ anlaşıldığına göre, “kendisine Hiristiyan diyen bir kısım insanlar, artık Hiristiyanlığı bırakmış, şarap ve tütsülerle imparator Trajan’ın heykeli önünde ibadet ediyorlar ve ‘Mesih’e lanet okuyorlardı.” Pliny’nin imparator Trajan’a yazdığı mektuplarda “bu Hiristiyanları nasıl yola getireceğine dair” imparatora danıştığı dikkati çekmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Pontus ve Sinop’ta daha imparator Domitian (M.81-96) zamanında yani M. 91’lerde kayda değer bir Hiristiyan nüfus yaşamaktaydı. Pliny Pontus’taki Hiristiyanlara dair bazı bilgiler de vermektedir. Ona göre,

“bu (hiristiyanlar) belirli günlerde güneş doğmadan önce toplanırlar, tanrı olarak inandıkları Mesih’e ilâhiler (hymns) okurlar, suç işlemeyeceklerine, hırsızlık, ahlâksızlık yapmayacaklarına, her türlü haksızlık ve imansızlıktan uzak duracaklarına yemin ederler, sonra bir arada yemek yerler...”³⁴

Pliny mektubunda, Pontus’taki Hiristiyan toplulukta kadınların da yer aldığına hatta ayine aktif olarak katıldıklarına işaret eder. Bu detay, Markûnîler’in uygulamaları ile örtüşmektedir.

³⁰ Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 15.

³¹ Bruce, F.F. (1973) *New Testament History*, Garden City: Doubleday & Company, s. 32.

³² Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 18.

³³ Bu mektupların orjinal olup olmadığına Hiristiyan tarihçileri ihtilaflıdır. Buna rağmen pek çok Hiristiyan tarih kaynağında kullanılmaktadırlar.

³⁴ Pliny, the Younger (transl.1969) *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin books, Letter 10.96, s. 293-294.

Tertullian, Markûnîleri, kadınların vaftiz yönetmelerine veya hastalara şifa dağıtmalarına izin verdikleri için eleştirmektedir.³⁵

Eusebius'un *Kilise Tarihi* adlı eserinde, M.156'da, Anadolu'da bugünkü İzmir (Smyrna) çevresinde vuku bulduğu ileri sürülen baskı ve zulümden etkilenenler arasında Markûnîlerin de bulunduğunu ve hatta Polycarp'ın Symrna'da Hristiyanların rûhânî lideri olduğu dönemde orada Metrodorus adlı bir Markûnî rahibin öldüğünü nakletmektedir. Polycarp da bu kargaşada Romalılar tarafından öldürülmüştü. M. 257'deki Valerian zulmü döneminde ise, bazı Markûnîlerin 'şehit' edilmiş olduğu, aynı şekilde M. 303'te 'Hristiyanların liderlerinin yakalanarak öldürülmelerinin' emredildiği şeklindeki bilgilere³⁶ bakıldığında en azından miladi IV. yüzyıla kadar 'Hristiyan' tanımının Markûnîler de dahil olmak üzere bütün hristiyanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zaten işte tam da bu nedenle dönemin kilise babalarından Justin (M.150), "her isteyenin kendisine Hristiyan dediğini, bunun doğru olmadığını, Markiyon denilen bir adamın da Hristiyan hakikatını biliyormuş gibi peşine insanları taktığını oysa onun Hristiyan hakikatını anlattığına dair hiçbir delil olmadığını" söylemektedir.³⁷ İlk iki yüzyılda merkezi temsil etme anlamında 'ortodoks' Hristiyanlık ile râfîzî Hristiyanlar arasında ayırım yapma örneği en belirgin olarak Justin'in yazılarında görülmektedir. Justin, Sinop ve civarında Markûnîler'in râfîzî olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, mevcut tüm Hristiyanlar aynı liturjiyle ibadet etmektedirler: "*Hristiyanlar güneşin batışından önce toplanarak tanrı için okurmuş gibi Mesih'e ilâhî okuyorlardı.*"³⁸

Kilise babalarının eserleri incelendiğinde, râfîzî Hristiyan hareketlerin genellikle ritüel farklılıkları açısından değil doktriner farklılıkları açısından tartışılmış oldukları dikkat çekmektedir.

³⁵ Bindley, T. H. (1914) On The Testimony Of The Soul And On The 'Prescription' Of Heretics, London: SPCK, s. 92.

³⁶ Eusebius, *Church History*, 4.15.46, 7:12, www.ccel.org/fathers2 /NPNF2-01/.

³⁷ Justin Martyr, *The First Apology*, I: 26, 58, www.ccel.org/fathers2 /ANF-01/.

³⁸ Justin, *a.g.e.*, I.65-66; Pliny, the Younger, *a.g.e.*, s. 293-294.

Markûnîler'in liturjik uygulamasının esas itibariyle diğer Hıristiyan kiliselerinin uygulamasıyla temelde farklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Tertullian'a göre, Markûnîler ibadetlerinde alınlarına bazı işaretler koymakta, sakramentleri de kendi 'arınmaları' için kullanmaktaydılar.³⁹ Ayrıca, Tertullian yine Markûnîler arasında piskopos (bishop), yaşlı rahipler (presbiter), diakon/diakones ve 'mübtedîler'den (catechumenate) oluşan bir hiyerarşinin mevcut olduğuna ancak Markûnîler'in bu ünvanların verilmesi konusunda ciddiyyetten uzak bir davranış sergilediklerine işaret etmektedir.⁴⁰ Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, M. II. yy.'da ortodoks Hıristiyanlar ve râfîzî kabul edilen Hıristiyanlar arasında görünüşte büyük bir benzerlik bulunmaktaydı. Bu sebeple, Yerusâlim'li Cyril (M.315-386) yeni Hıristiyanları yanlışlıkla bir Markûnî ibadet yerine girmemeleri konusunda uyarıyordu. Bu uyarısını yaparken, yeni bir şehre gittiklerinde "*katolik kilisesini arayıp bulmalarını*" hatırlatıyordu.⁴¹ Markûnîlik ile ilgili önemli çalışmalardan birisini yapmış olan Blackman'a göre, kaynaklarda yapılacak dikkatli bir incelemeyle, Cyril'in diakosluk bölgesindeki pek çok kasabada sadece Markûnî kilisesi bulunduğunun anlaşılmaması mümkündür.⁴²

Bu tür 'râfîzî' hareketlere, özellikle de Markûnîliğe aldanıp katılmamaları için hıristiyanlara uyarılar yapan tek kişi Yerusâlim'li Cyril değildi. Suriye piskoposluğunda bulunan Theodoret, bölgedeki hıristiyanları Markiyon'un doktrinlerinden kurtarmaya çalışıyordu. M. 443'te Nomus Konsil'ine yazdığı mektupta '*...Markûnîliğe bağlı sekiz köyü hidayete erdirdiğini...*' yani râfîzîlikten uzaklaştırdığını söylemekteydi.⁴³ Roma piskoposu Leo'ya hitaben yazdığı mektupta da, binlerce kişiyi

³⁹ Tertullian, *Adv. Marc.*, III.22.7.

⁴⁰ Tertullian, *On "The Prescripton" of Heretics*, transl. by T. Herbert Bindley, 1914, London: SPCK, *XLI: The Conduct of Heretics*, s. 91-92.

⁴¹ Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, XVIII.26, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-07/.

⁴² Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence*. London: SPCK, s. 4.

⁴³ Theodoret of Cyrhus, *Letters*, LXXXI, *To the Consul Nomus*, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/.

Markûnîlik vebasından kurtarmış olmakla övünüyordu.⁴⁴ İmparator Constantine'in 'katolik' olmayan ibadet mekanlarını yasaklaması, Markûniliğin İmparatorluğun batı bölgelerinde kaybolmasına⁴⁵ yol açmışsa da, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi Eznik de Kolb (M.380-460)'un paganlara, Yunan filozoflarına, Zerdüştilere ve Markûnîlere karşı yazdığı *Râfizilere Reddiye* adlı eserine göre, M. 445'lere kadar Suriye ve çevresinde pek çok Markûnî kilise bulunuyordu.⁴⁶

Özetlemek gerekirse, 'katolik' olanla 'râfizi' olan arasında ayırım M. II. yy.'dan itibaren Hristiyan apolojistleri meşgul etmiş ve coğrafyada mevcut başka dînî kültürlerden inanışla ilgili ya da liturjik unsurlar alınmış olması bunun temelini oluşturmuştur. Hristiyan ve Bizans tarihçilerine göre, Havarî Petrus'un kardeşi Andrew o zaman Küçük Asya denilen şimdiki Anadolu topraklarının Batı bölgelerine yani Ege'ye Hristiyan inancını yaymak için sefere çıkmış, devamında o zamanki Konstantinapol'den sonra Karadeniz kıyılarından Sinop'a kadar tebliğ seyahatleri yapmıştı. Sinop'ta önce kabul görmeyen Andrew, yine de bir Hristiyan cemaati (ecclesia) kurmayı başarmıştı. M. 60-70 yılları arasında bir tarihe denk gelen bu gelişme, Sinop'ta zaten varolduğu nakledilen Yahudiler arasında da Hristiyanlığı yayma faaliyeti olarak devam etmiştir. İşte, Markiyon böyle bir Sinop'ta dünyaya gelmişti.

Markûnîlik, Sinop ve civarında yahudilik ile diğer kültürler arasında senkretik bir özellik taşıyordu. Bir ekolün etkin olmaya başlamasının öncesinde yahudilikten Hristiyanlığa 'ihtida'lar da görülmekteydi. III. yüzyıla gelindiğinde, Origen'in izinden giden Thaumaturge Gregory'nin gayretleriyle Sinop ve çevresinde kitlesel 'ihtidâ'lar da yaşanmış ve hatta öldüğünde çok az sayıda

⁴⁴ Theodoret of Cyrhus, *Letters*, CXIII, *To Leo Bishop of Rome*, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/.

⁴⁵ Eusebius *The Life of the Blessed Constantine*, III.64, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

⁴⁶ Kolbe, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986, s.4.; ayrıca, Markûniliğin Suriye ve civarındaki varlığına dair bkz., Amann (1927) *Dictionary of Catholic Theology*, c.9, s. 2027-8.

putperest kaldığı rivayet edilir olmuştur.⁴⁷ Bunun doğruluk derecesi tartışılabilir olsa bile, hıristiyan tarihçisi (Protestan) W. Bauer'e göre, Markiyon, Sinop ve çevresinde kendi yorumları çerçevesinde de olsa çok sayıda kimsenin Hıristiyan olmasında rol oynamıştı. Yani Markiyon'un peşinden giden herkes bir katolik inancıtan çıkıp da râfizî bir harekete katılmış değildi. W. Bauer bu konuda şu tespiti yapmaktadır:

"... Açıkçası, pek çok yeni vaftiz olmuş kimse, özellikle Doğu'da, kendi inançlarını temsil ettiğine inandıkları Markiyon'a tereddütsüz katılmışlardı. O zamana kadar bilinçlerinde tam olarak tanımlanamamış olan konularda, Markiyon sayesinde tatmin olmuşlardı. Bunu 'ortodoksluk'tan uzaklaşıp 'râfizîlik' içine düşmek olarak tanımlamak gerekmez."⁴⁸

II. Sinoplu Markiyon, Roma 'Katolik' Geleneği, ve 'Râfizîlik'

Yeni Ahit'in kanonizasyonu tarihi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Casper Rene Gregory, Markiyon için "*Pavlus ile Origen arasında yaşamış en etkili ve faal kimse*"⁴⁹ demiştir. Markiyon'un kim olduğuna ve 'katolik' gelenek ile ilişkisine dair bilgiler, 'kilise babaları' diye tanımlanan apolojistlerin yazılarından çıkarılmaktadır. Tertullian (150-225), Irenaeus (M. 130-200), Epiphanius (315-403) gibi kilise babalarının eserlerinde, Markiyon Pontus'lu 'gemi sahibi tüccar' (*nauclerus*) olarak tanımlanmaktadır.⁵⁰ Tertullian, Markiyon'un Roma Kilisesi'ne yazdığı ve içeriği hakkında bilgi vermediği bir mektuptan bahseder⁵¹ ki,

⁴⁷ Hoffman (1984) *a.g.e.*, s.28.

⁴⁸ Bauer, W. (1971) *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 194.

⁴⁹ Gregory, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, s. 81.

⁵⁰ Tertullian, *Adv. Marc.*, ed. and tr. E. Evans. Oxford: Clarendon, 1972, 2 vols., IV.4.3.; Irenaeus, *Adv. Omn. Haers.*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857, I.27.1.; Epiphanius, *Panar.*, ed. by K.Holl, GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33, 42.2.2.

⁵¹ Tertullian, *Adv. Marc.*, I.1; IV.4.

bu, başlangıçta Markiyon'un 'ortodoks' (sahih öğretiyeye bağlı anlamında; o dönemde *katolik* kelimesiyle de ifade edilmeye başlanmıştı) olduğunu düşündürmektedir.⁵² Markiyon'un *Antitheses* adlı bir eseri olduğu ancak bunun günümüze ulaşmadığı, eserin bölümlerinin Tertullian tarafından *Adversus Marcionem* adlı reddiye eserinde aktarıldığı bilinmektedir.⁵³

Markiyon Roma'ya gittiğinde Kilise'ye 200.000 'sesterti' (Roma'da kullanılan para birimi) bağışta bulunur⁵⁴; ancak, ilerdeki bölümlerde ele alacağımız 'râfızî' kabul edilen inançları nedeniyle M. 144'te Roma Kilisesi'nden 'afroz' edilmekten kurtulamaz.⁵⁵ M. 70'te veya 85'te doğduğu, Sinop'ta piskopos bir babanın oğlu olduğu⁵⁶, M. 110 ile 150 arasında Küçük Asya'da misyonunu sürdürdüğü nakledilen Markiyon, M.160'ta ölene kadar misyonunun tüm imparatorluk coğrafyasına yayıldığında kilise yazarlarının ittifakı vardır.⁵⁷ Bununla birlikte, Markiyon'un ölüm tarihi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak, Tertullian, bizzat Markûnîlerin Hz.İsa ile Markiyon arasında 115 yıllık bir süre bulunduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁵⁸ IV. yüzyıla gelindiğinde Markûnî kiliselerin çoğunluğunun 'katolik' gelenek içerisinde değil fakat Maniheizt Gnostik hareket içerisine karıştığı anlaşılmaktadır.⁵⁹ Nizip⁶⁰ doğumlu olan ancak Suriyeli olarak

⁵² Head, Peter (1993) "Theology and Christology in Marcion's Gospel Redaction", *Tyndale Bulletin*, Cambridge: Tyndale House, 44.2, 307-321.

⁵³ Tertullian, *Adv. Marc.*, I.19.

⁵⁴ May, Gerhard "Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions", *Second Century*, c. 6 no. 3, 1987-1988, s. 137; o dönemde, Roma Kilisesi'ne büyük miktarlarda bağış yapılmadığı bilgisi pek çok kaynakta bulunmaktadır: bkz. R.Duncan-Jones (1974) *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, Cambridge: Cambridge UP.

⁵⁵ Epiphanius, *Panarion*, 42.2.

⁵⁶ Cross & Livingston (eds.1990) "Marcion", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, s. 864.

⁵⁷ Frend, W.H.C. (1989) *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 213.

⁵⁸ Tertullian, *Adv. Marc.*, I.19.

⁵⁹ Cross & Livingston (eds.1990) *a.g.e.*, s. 870.

⁶⁰ Nizip, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında Nestûrî ve Yakûbî Hristiyanların merkezi ve bir manastırlar beldesi olmuştur.

bilinen Ephraem (M. 306-373), “kendi zamanında Markûnîler ile Maniheistler arasında çok yakın bir ilişki ve benzerlik olduğu”nu nakletmiştir. Ephraim, Markiyon, Mani ve Bardaisan’ın râfîzî inançlarını reddetmiştir.⁶¹

Irenaeus, ilk dönem Hristiyanlığı içerisinde ‘râfîzî mezhepler’ hakkında çalışan ilk yazar olarak kabul edilir. *Heretiklere Reddiye* (*Adversus Omnes Haereses*) adlı eserinde Markiyon’u Roma’da ‘papa’ Anicetus (154-166) döneminde Cerdo adlı, kendi inançlarını ve anlayışını kâhin Simon’un takipçilerinden almış olan ve Roma’da havarilerden sonra 9. başpiskopos olan Hyginus (M. 130’ler) zamanında Roma’ya gelip yaşamaya başlamış birinin müridi olarak tanımlamaktadır.⁶² Irenaeus’un heresiolojisinde tartışma yaratan husus, neyin ‘katolik’ olduğu sorusudur. Irenaeus, ‘katolik’ Hristiyanlığı râfîzî Hristiyanlığa karşı savunurken ilk havarilerden kendi dönemine kadar bir ‘sahih Hristiyan geleneğinin’ tartışmasız olarak geldiğini farzetmektedir. Bu sahîh öğretinin muhafaza edildiği mekan da artık Roma’ydı. Ona göre, havariler Kilise’yi kurduktan sonra Petrus’un halefi olan Linus (yaklaşık M. 65-70) ile başlayan ‘piskoposlar’ sayesinde ‘sahîh-öğreti’yi kendilerinden sonraki kuşaklara (bishop’lara) devretmişlerdi. Irenaeus’a göre, Clement ve ilk piskoposlar “havarilerle sadece yüzyüze görüşmüş değil, geleneği ve öğretiyi bizzat onlardan öğrenmiş ve devralmışlardı.”⁶³ Irenaeus özellikle de Polycarp’ın kendisi ile havariler arasında en önemli irtibat olduğunu savunuyordu.⁶⁴ Roma piskoposlarına ‘papa’ denilmesi M. IV. y.y’ın başlarına denk gelmektedir.

Öğretiyi havarilerden bizzat alanlardan kabul edilen Roma’lı Clement Corinth’teki (bugünkü Yunanistan’da bir belde) hristiyanlar arasında râfîzî bir eğilimle karşılaşmıştır. Markûnîlerin görüşlerine bir arkaplan oluşturabilecek olan bu râfîzî eğilim ile ilgili olarak Clement’in tespitini, Irenaeus kitabında nakleder:

⁶¹ Frend, W.H.C. (1989) *a.g.e.*, s. 228.

⁶² Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, 3.4.3.

⁶³ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.3; bu konuda ayrıca bkz., Hall (1991) *a.g.e.*, s. 59-60.

⁶⁴ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.4 ve 5.20.4-8; Hall (1991) *a.g.e.*, s. 60-61.

“O (Clement) çok önemli bir mektup göndererek, havarilerden öğrendiği geleneği onlara anlattı. Bu ‘sahih-öğreti’de her şeye Kâdir olan, yeri-göğü ve insanı yaratan bir tek Tanrı’nın İbrahim’e vahyettiğini, Musa’ya kanun verdiğini ve pek çok peygamber gönderdiğini anlatıyordu... Her kim dilerse bu risâleden bile öğrenebilir ki, ‘başından beri kiliseler, Efendimiz Mesih İsâ’nın Babasını’ öğretmişlerdir; ve yine öğrenebilirler ki, apostolik kilisenin öğretisi işte budur. Çünkü, Yaratıcı Tanrı’dan başka bir tanrının varlığına inanan bu sapkınlar bilmeliler ki, (Clement’in) bu risâlesi onların bu iddialarından daha eskidir.”⁶⁵

Bu ve paralel yorumlardan anlaşıldığına göre, Corinth’teki hristiyanlar arasında daha ilk yüzyılda ortaya çıkan râfızî eğilimin inançları o dönemdeki ‘katolik’ inancın ulûhiyyet anlayışından başlamak üzere farklılıklar taşıyordu. Clement bu râfızîleri ‘yaratıcı’ Tanrı’ya ‘korku ve sevgi’ ile yönelmeleri konusunda uyarmaktadır. Bu uyarısını yaparken, Corinth’teki râfızî hareket sebebiyle pek çok kimsenin yoldan çıktığını söylemektedir.⁶⁶

“Bizim inandığımız bir tek Tanrımız, bir tek Mesihimiz ve bir tek Rûhu’l Kudûs’ümüz yok mu?”⁶⁷

“Havariler İncil’i bizim için Efendimiz İsâ Mesih’ten aldılar; İsâ Mesih de Tanrı tarafından gönderildi. Dolayısıyla Mesih, Tanrı’dan; havariler de Mesih’ten gelmedir. Her ikisi de Tanrı’nın iradesinden takdir olunmuşlardır.”⁶⁸

Clement’ten yaptığımız bu alıntıların konumuzla ilgili olan yönü, Corinth’teki M. 98’lerdeki bu râfızî kilisenin Markûnîliğin arkaplanına karşılık gelme ihtimalinin yüksek olmasıdır. Clement, bu kilise müntesiplerinin evlilik ve aile (1.3), Tanrı’nın sıfatları (61.2; 59.3; 27.1;35.1; 19.2;18.4; 23.1), Eski Ahit’in sadece eğitsel amaçla kullanılıp hükmî bağlayıcılığının olmaması gibi konulardaki inançlarından bahsetmektedir.⁶⁹ Ancak Irenaeus’a göre Markûnîlik M. 98’lere kadar geri gitmesi müm-

⁶⁵ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.3.

⁶⁶ Clement of Alexandria, *First Letter of Clementine*, 11.2, 35.3, 33.2, 46.9., www.ccel.org/fathers2/

⁶⁷ Clement, *a.g.e.*, 46.9.

⁶⁸ Clement, *a.g.e.*, 42.1-2.

⁶⁹ Clement, *a.g.e.*, 42; 46.

kün değildi. Onun düşüncesinde râfîzî hareketler mevcut ‘katolik’ Hıristiyanlığına karşı oluşmaktaydı. Irenaeus’un *Heretiklere Red-diye* adlı eserinde Markûnîlik ile ilgili olarak dikkat çektiği bir başka husus, Polycarp (M.69-155)’ın bizzat Markiyon’la yüzleşerek ona ‘şeytanın çocuğu’ diye tepki göstermiş olduğudur. Irenaeus, Polycarp’tan birkaç defa bahseder. Bunlardan birisi de Polycarp’ın ‘Yuhanna’nın talebesi ve piskopos Papias⁷⁰’ın dostu olması’dır.⁷¹ Irenaeus’un değerlendirmesine göre, Polycarp ‘sahih öğreti’yi, Markiyon ise ‘râfîzî’ öğretiyi temsil etmektedir; ve ‘apostolik gelenek’ dışındadır.⁷²

Markûnîliğin yoğun olarak yayılmaya başladığı dönemin M. 130-150 tarihleri arası olduğu dikkate alınırsa, Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında yoğun bir ‘râfîzîlik’ tartışmasının yaşandığı anlaşılmaktadır.

Irenaeus, ‘apostolik gelenek’ (tradition ab apostolis) ile daha sonraki ‘tahrif’ler arasındaki farklara işaret etmek için zaman farkına dikkat çeker. Markûnî hareketin apostolik gelenekten çok sonra ortaya çıkmış olmasını onun muharrefliği için delil olarak kullanır.⁷³ Irenaeus’a göre tüm Hıristiyanlık içindeki ‘râfîzî’ hareketlerin kökeninde ‘kâhin Simon’ vardır. Râfîzîler arasında Simon’dan sonra Menander, Saturninas, Basilides, Carpocrates, Marcellina, Cerinthus ve Nicholas isimleri sayılmaktadır. Cerdo’nun da bu silsileye eklenmesiyle Irenaeus ‘heretik’ hareketlerle ilgili daha belirgin bilgiler vermeye başlar.⁷⁴ Cerdo kendi inançlarını ve anlayışını Simon’un takipçilerinden almış ve Roma’da havarilerden sonra 9. başpiskopos olan Hyginus (M. 130 civarı) zamanında Roma’ya gelip yaşamaya başlamıştır. Cerdo’nun faal olduğu dönemin M. 136-40 arası olduğu anlaşılmaktadır. Cerdo’nun râfîzîliği ve Roma’daki faaliyetleri hak-

⁷⁰ Papias, M. II. y.y’da Anadolu’nun batısında o zaman Phrygia denilen bölgede Hierapolis kentinin piskoposu olarak nakledilmektedir. Hakkında Hierapolis’te piskopos olmasının dışında kesin bilgi yoktur. Papias’tan ayrıca, Eusebius da kendi *Kilise Tarihi*’nde bahseder.

⁷¹ Irenaeus, *a.g.e.*, 5.33.

⁷² Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.1.

⁷³ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.2

⁷⁴ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.1-2; 1.26.1.

kında, kilise babalarının ve M. II. y.y'dan sonraki yazarların eserlerinde nakledilen birkaç bilginin tamamen Irenaeus'un *Adversus Omnes Haereses* adlı eserinden iktibas edildiği görülmektedir.⁷⁵ Ancak Irenaeus'un Markiyon'u Roma'da papa Anicetus (154-166) döneminde Cerdo adlı birisinin müridi olarak tanımlamakta olması, mesela Justin'in *Apology*'sinde verdiği Markiyon'un öğretilerinin M.150'lerde Küçük Asya'da zaten yayılmış olduğu bilgisiyle kısmen çelişmektedir.

Adversus Omnes Haereses'de nakledildiğine göre, Markiyon'un fikir babası olarak kabul edilen Cerdo, Ahd-i Atik'in 'Tanrısı' ile Mesih tarafından temsil edilen 'Tanrı' arasında fark olduğunu iddia ediyordu. "Yahve 'bilinebilir' (*cognosci*), Mesih'in Tanrısı ise 'bilinemez' (*ignorari*); önceki 'cezalandırıcı', sonraki ise 'ne olursa olsun affedici' (*bomum*)" idi.⁷⁶ Irenaeus, Markiyon'u Cerdo'nun sadece bir takipçisi değil, fikirlerinin geliştiricisi olarak da kabul eder.

Markûnilik üzerine günümüzde yapılan çalışmalarda genel olarak Irenaeus'un Cerdo ile Markiyon arasında kurduğu ilişki tarihi olarak doğrulanmaktan ziyade Irenaeus'un 'sapkın' Hristiyan grupları arasında ilişkiyi bulmak niyetiyle yaptığı bir heresiolojik değerlendirme olarak kabul edilmektedir.⁷⁷ Buna kendisi de işaret etmektedir.

"Şunu söylemek durumundayım ki, Kilisemizin öğretisini ve hakikatını tahrif edenlerin hepsi, Samaria'lı kâhin Simon'un halefleri ve takipçileridir. Her ne kadar, inançlarını ve fikirlerini aldıkları efendilerinin isminden bahsetmeseler de başkalarını yoldan çıkarmak için kasden öğretilerini yaymaya da devam etmektedirler."⁷⁸

Irenaeus'un 'râfızî' hareketlerle ilgili temel kaygısı bu hareketlerin kendi zamanında çoğalmakta oluşuydu. Bunların hepsi farklı hareketler olmakla beraber temelde Simon'un batıl fikirlerini kendilerine göre geliştirmiş olan küçük kilise hareketleriydi.

⁷⁵ Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1; 3.4.3; Tertullian, *Adv. Marc.*, 1.2.3; 1.22.10; IV.17.11; Epiphanius, *Panarion*, 41.

⁷⁶ Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1; Hippol., *Ref Omn. Haer.* 10.15.

⁷⁷ Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 43.

⁷⁸ Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.4.

“Her biri bu râfîzî fikirlerin kendi fikirleri olduğunu iddia etmektedirler... dolayısıyla bunlar hakikatın mesela ya Valentinus, ya Markiyon ya da Cerinthus gibi sapkınlar tarafından savunulduğuna inanıyorlardı. Bu sapkınların hiç birisi de kendi öğretilerinin hakikat olduğunu iddia etmekten utanmıyordu.”⁷⁹

Irenaeus’un verdiği heresiolojik bilgilerin bazı detaylarda karışıklığa yol açtığı da görülmektedir. Eserinin bir yerinde, *gnostikler* in Simon’un halefi Menander’in yorumlarından geliştiğini söylerken⁸⁰, bir başka yerinde Simon’un inançlarını takipçilerinden Cerdo’nun devraldığını ve Markiyon’un da Cerdo’dan alarak görüşlerini ‘gnostik’ çerçevede devam ettirdiğini söylemektedir.⁸¹ Irenaeus kendi değerlendirmesinde bazı eksikliklerin olabileceğinin farkındadır. Çünkü Hıristiyanlığın daha M. II. yüzyılında râfîzî mezheplerin sayıca çoğaldığına işaret etmekte, gnostik mezheplerin “mantar gibi bittiğini” söylemektedir.⁸²

Bu değerlendirmesini yaparken, ilginç bir şekilde, Valentinus ile Menander’i gnostikler, Cerdo ile Markiyon’u da ‘Simoncu’lar olarak tanımlar.⁸³ Kesin olan bir husus vardır ki, Irenaeus hiçbir yerde Markiyon’dan gnostik olarak bahsetmez.

III. Markûnîliğin Yayılışı

Birinci Bölüm’de belirtildiği gibi, Hıristiyanlığın I. yüzyıldaki yayılışı ile ilgili dikkat çeken ilk nokta, bu yayılışın Batı’ya olmuş olmasıdır. Pavlus’un gezilerinin güzergâhı izlendiğinde anlaşılmaktadır ki, onun Roma’ya doğru yönelişi, Hıristiyanlığın Doğu’da yayılmasında olumsuz etki yapmıştır. Oysa ilginç bir şekilde Markûnîlik yine Pavlus’u referans almakla beraber, Doğu’da yani, mesela, Edessa (Urfa) civarında ‘katolik’ Hıristiyanlıktan daha önce yayılmıştır. Mezopotamya’da ve Arab yarımadasında ise Yahudi varlığı ‘katolik’ Hıristiyanlığın yayılması-

⁷⁹ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.2.1.

⁸⁰ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.3.

⁸¹ Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1.

⁸² Irenaeus, *a.g.e.*, 1.29.1.

⁸³ “Super hos autem ex his qui praedictisunt Simoniani, multitudo gnosticorum exsurrexit”

nın önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Yani bu coğrafya, Pavlus Hristiyanlığını reddetmiştir.⁸⁴ Kilise Tarihçilerinin genel kabulüne göre, Markûniliğin ortaya çıktığı dönemde Hristiyan Kilise'si zaten bir kriz içerisine girmişti.⁸⁵

Öte yandan Markûniliğin Katolik gelenekle ilişkisi konusu, Markiyon'un hayatı hakkındaki bilgilerle doğrudan ilişkilidir. Irenaeus'tan alınan bilgiler Markiyon'un Roma'ya Anicetus'un papalığı zamanında geldiğini ve bunun da dolayısıyla M. 150'den daha önce olmayacağını gösterir. Irenaeus'un Markiyon için böyle bir tarih tespit etmesi, onu Polycarp ile 'yüzleştirme' isteğine bağlı olabilir. Ancak, Polycarp ile Markiyon'un karşılaştığı iddiasının tarihen doğruluğu, Irenaeus'un söyledikleri ile Justin'in (ö. M. 165) naklettikleri karşılaştırıldığında, tartışmalı hale gelmektedir. Justin, *Apology*'sinde, M. 150'lerde Markiyon'un öğretisinin 'her millet'e yayıldığını, ve daha da önemlisi "*şaşırtıcı derecede bu meşhur râfizinin kendi takipçilerine Yarattıcı Tanrı'dan başka bir tanrının varlığını öğretmeye devam ettiğini*" anlatır.⁸⁶

Justin'in bu tesbiti göstermektedir ki, Irenaeus tarafından Markiyon'un Cerdo ile karşılaşmasına dair verilen tarihten yıllar önce Markiyon kendi 'diteist' (biri iyiliği diğeri kötülüğü temsil eden iki eşit tanrının varlığı inancına dayalı) doktrini Küçük Asya'da yaymaya devam ediyordu. Bu konuda çalışan Hristiyan ilahiyatçılardan John Knox *Markiyon ve Yeni Ahit* adlı eserinde, Justin'in bu tesbitinin, Markiyon'un oldukça erken bir dönemde 'tebliğ' faaliyetlerine başladığına ve Roma'ya ulaşmadan önce, yani Cerdo ile karşılaştığı farzedilen tarihten çok önce öğretilerinin Anadolu'da yayıldığına işaret ettiğini, Justin'in Samaria ve Efes'te bulunmuş olmakla Markiyon'un imparatorluğun doğusundaki etkisini bizzat gözlemleme imkanı olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Justin'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra eserlerini yazmış olan Tertullian'ın da Markûnî râfıziliğin '*tüm dünyayı kapladı*'

⁸⁴ Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 232.

⁸⁵ May (1987-8) *a.g.m.*, s. 148.

⁸⁶ Justin, *a.g.e.*, s. 26.

⁸⁷ Knox (1942), *a.g.e.*, s. 8.

ğ'ını (cum totum impleverit mundum)⁸⁸ söylemesi de bunu desteklemektedir.

Delayısıyla, Justin'in 'M. 150'lerde Markiyon'un öğretisinin 'her millet'e yayıldığı' şeklindeki iddiası ile Irenaeus'un 'Markiyon'un Roma'ya yaklaşık 150'lerde gelip Cerdo'nun öğretilerini benimsediği ve sonra da öğrendiklerini yaymaya başladığı' şeklindeki iddiası birbirini doğrulamamaktadır. Yani Markiyon'un aslında Sinop'tan çıkıp Anadolu'da mezhebini yaymaya çalıştığı doğru olsa bile Roma'ya gidip gitmediği tartışmalıdır.

Tertullian, *Adversus-Marcionem* adlı eserinde, Markiyon'un "kral Antoninus" döneminde fitnesini hangi tarihte Sinop dışına yaydığıyla ilgilenmediğini ama kesin olarak Markiyon'un bir Antonian râfizî olduğunu bildiğini söylemektedir.⁸⁹

Hiristiyan tarihçi ve ilahiyatçılar tarafından daha başka rivayetler de değerlendirilmektedir. Mesela, Philastrius⁹⁰ (ö. M. 387) tarafından yazılan '*Heretiklere Reddiye*' (*Divarsarum Heresion Liber*)'de Markiyon'un 'Müjdecî' Yuhanna ve rahipler tarafından Efes'ten kovulduğu, Markiyon'un da kendi 'râfizî fırkasını' Roma'da yaymaya çalıştığı iddiası vardır.⁹¹ Bu 'afroz' olayı, her halukarda Markiyon'un o dönem Hiristiyan liderlerince râfizî olarak algılandığını teyid etmektedir.⁹²

Markûnîlik ile ilgili bilgilerin elde edildiği temel kaynak olan Irenaeus'un *Adversus Omnes Haereses*'inde bahsedilen Roma'da Polycarp-Markiyon karşılaşmasına dair bilgiler ve Efes'te Markiyon-Müjdecî Yuhanna karşılaşmasıyla ilgili bilgiler bir anlamda ilk dönem Hiristiyanlığında bir 'katolikleşme'nin oluştu-

⁸⁸ Tertullian, *Adv.Marc.*, V.19.2.

⁸⁹ Tertullian, *Adv.Marc.*, I.19.

⁹⁰ Katolik kaynaklarda, Philastrius İspanya doğumlu olup İtalya'da Brescia beldesi piskoposluğu yaptığı, St. Augustine ile karşılaştığı ve heretik/râfizî fırkalar üzerine *Divarsarum Heresion Liber* adlı bir eser yazdığı, bu eserde, yahudileri, putperestleri ve hiristiyan râfizî hareketleri eleştirdiği nakledilmektedir. Philastrius'un dönemindeki en önemli râfizî hareketin Aryuşçuluk (Arianism) olduğu ve 'tevhîdî-nebevî' telâkkiye yakın olan Aryuşçuluğu reddettiği anlaşılmaktadır. (Catholic Encyclopedia, 1911, v. XI)

⁹¹ Blackman, E. C. (1948) *a.g.e.*, s. 67-68, Philastrius'un *Divarsarum Heresion Liber*'inden naklen, s. 45.72.

⁹² Wilson (1933) *a.g.e.*, s. 55.

ğuna ve buna karşı neyin 'râfızîlik' olarak kabul edildiğine de işaret etmektedir.

Kilise babalarının eserlerindeki tarih bilgileri, Markiyon'un diteist öğretisinin Justin'in Apology'sini yazdığı dönemde, yani M. 160-170'lerde Roma İmparatorluğu'nun doğusunda, yani Küçük Asya'da Sinop'tan İzmir'e ve Corinth'ten Suriye'ye kadar yayıldığını göstermektedir. Markiyon'un Ege şehirlerinde görüşlerini yaymaya çalıştığı ve daha sonra Makedonya bölgesine yönelindiği anlaşılmaktadır.⁹³

Yukarıda belirtildiği gibi Roma imparatoru Constantine'in 'katolik' olmayan ibadet mekanlarını yasaklaması, Markûniliğin İmparatorluğun batı bölgelerinde kaybolmasına⁹⁴ yol açmışsa da, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi Eznik de Kolb'a göre, M. 445'lere kadar doğuda Suriye ve çevresinde pek çok Markûnî kilise bulunuyordu.⁹⁵ Markûnî 'râfızîliği', IV. ve V. yüzyıllara kadar belirgin bir şekilde devam etmiştir. IV. yüzyılda Markûniliğe ve diğer râfızî hareketlere (Bardaisan ve Mani'nin takipçileri vb) karşı yazılan en önemli reddiye, Suriyeli Ephraem'in *Hymni contra Haereses* ve *Prose Refutations* adlı eserleridir. Ayrıca, bu râfızî hareketlerin rûhânî liderleri arasında da karşılıklı reddiyeler yazılıyordu.⁹⁶

el-Fihrist'in yazarı İbn Nedim'e göre, IV/X. asırda adlarını değiştirmeden Horasan'da yerleşmiş ve kendilerini Hristiyanlık adı altında gizlemiş olan Markûnîlerin daha sonra izlerine rastlanmamaktadır. Hristiyanlar tarafından heretik-sapkın olarak kabul edilen Markûnîlik, müslüman tarihçilerin eserlerinde, hem 'zenâdika' hem de Maniheizm ve Daysaniyye ile birlikte Hristiyan mezhepleri arasında değerlendiriliyorlardı.⁹⁷

⁹³ Knox (1942) a.g.e., s. 11.

⁹⁴ Eusebius *The Life of the Blessed Constantine*, III.64, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/; May (1987-8) a.g.m., s. 150-1.

⁹⁵ Eznik de Kolb, *Refutation of the Sect*, s. 4.

⁹⁶ Drijvers, H.J.W. "Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics", *Second Century*, sayı: 6, 1987-88, s. 153-172.

⁹⁷ İbn Nedim a.g.e., s. 474-5.

Günümüzde Markûnî mekanların kalıntıları ile ilgili elde yeterince arkeolojik bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Şam'ın güneyinde yaklaşık beş km. uzaklıkta Deyr-'Ali denilen bölgede Lebaba diye bilinen küçük bir köyde bulunan bir kilise kalıntısının bugüne kadar ulaşan tek Markûni/Markiyonist kilise, duvarındaki kitâbenin de Hristiyanlığa ait en eski kitâbe olduğu kabul edilir. M. 318 tarihli Yunanca kitâbede '*bu köyde Kurtarıcı Mesih İsa'nın yolunda ve elçi Pavlus'un liderliğinde toplanan Markiyonistlerin Sinagogu*'⁹⁸ ifadesinin yazılı olduğu nakledilmektedir. Burada dikkat çeken nokta, Yunanca metinde 'kilise' kelimesi yerine 'sinagog' kelimesinin kullanılmış olmasıdır.⁹⁹ Hristiyan tarihçilerini şaşırtan bu durum, 'sinagog' kelimesinin o dönemde ibadet için toplanılan yer ve bazen de 'kilise' (kenesth) anlamında kullanılmakta olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Sinagog kelimesinin bu haliyle Markûnî bir toplulukta kullanılmaya devam etmesi, II. yüzyılda Sinop ve civarındaki senkretik geleneğin etkisine bağlanmaktadır.¹⁰⁰

Markûnîliğin, Suriye, Filistin, Küçük Asya'nın güneydoğusu –Antakya civarında- ve İran'ın batısında yayıldığı hususunda kaynaklarda ittifak vardır. Ayrıca bölgede öteden beri varlığını sürdüren Süryânî Hristiyanlar tarafından da yakînen bilinmekteydiler.¹⁰¹

⁹⁸ Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38-39.

⁹⁹ "Synagoge Markioniston kom(es) Lebabon tou k(yrio)u kai s(ote)r(os) Ie(sou) Kristou pronoi Paulou presb(ysterou) – tou LX etous LX"

¹⁰⁰ Hengel, M. (1974) *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols., (trans. John Bowden), Philadelphia: Fortress, I, s. 308.

¹⁰¹ Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKÛNÎ ‘TEOLOJİSİ’ VE DÎNÎ HAYATI

Bu bölümde inceleyeceğimiz Markûnî teolojisini ve dînî hayatını anlayabilmek için öncelikle Markiyon’un Pavlus’la olan doktrinal ilişkisini ele almak gerekir. Bir başka ifadeyle Markiyon için Pavlus bir referans noktası mıydı? Yeni Ahit tarihi üzerine önemli çalışmalardan birisini yapmış olan Robert M. Grant’a göre, Markiyon “*kendisinin, İncil’i nakleden havarilerden daha güvenilir olduğunu*” iddia ediyordu.¹

Polycarp (M.69-155), Filibeliler’e mektubunda, Yeni Ahit’teki ‘pastoral mektuplar’dakine benzer şekilde, diakonlardan, yaşlılardan, eşlerin görevlerinden, dul kadınlardan, ve genel olarak ahlâkî değerlerden bahsederken Pavlus’un otoritesine atıfta bulunmaktadır.² Polycarp’ın “*münâfik râfızilerin boş beyinli bazı kimseleri İsa adına kandırdıklarından*”³ bahsetmesi, aynı zamanda ortada Pavlus’un çizgisinde olduğunu iddia eden râfızî bir Hristiyan grubun bulunduğu işaret eder. Polycarp, Pavlus adına ondan sahih öğretiyi almamış hiç kimsenin ‘hakikat’

¹ Grant, Robert M. (1965) *Formation of the New Testament*, New York: Harper and Row, s. 125.

² Polycarp of Symrna, *Letters to Philipians*, IV.1, V.1, 8.1, XI.4., <http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/>.

³ Polycarp, *a.g.e.*, VI.3.

iddiasında bulunamayacağını söyleyerek, bahsettiği râfızî / heretik kişinin etrafta “*evliliğin kötü olduğu, İsa’yı ölümden sonra diriltten tanrı’nın ‘yargılayıcı’ bir tanrı olmadığı, Eski Ahit’teki hiçbir kehanetin İsa’nın gelişini müjdelemediği, İsa’nın tam bir beşer olarak geldiği, ne yeniden dirilme ne de kıyamet olacağı*” gibi inançları yayıyordu.⁴

John Knox’a göre, Markiyon’un teolojisi şöyle özetlenebilir:

- 1- Eski Ahit’te tasvir edilen “Yaratıcı Tanrı”nın, İsa’da tecelli eden ‘Yüce Tanrı’dan farklı olduğu kabul edilmelidir;
- 2- ‘Yaratıcı Tanrı’ adildir, ancak azab verici ve ‘sert’tir. Oysa, Mesih’in öğrettiği ‘Tanrı’ ‘Sevgi Tanrısı’dır;
- 3- ‘Yaratıcı Tanrı’ yargılar; ‘Sevgi Tanrı’sı affeder;
- 4- Yahudi kutsal kitapları ‘Yaratıcı Tanrı’dan gelmiş vahiydir; ancak Hıristiyanların tapındığı ve sayesinde kurtuluşa erecekleri Tanrı o değildir;
- 5- Mesih’le gelen ‘vahiy’, Yahudiliği tamamlamak için değil onun yerine gelerek onu neshetmiştir;
- 6- ‘Baba’nın ‘oğlu’ aslında hiçbir zaman gerçekten bedenlenmemiş, sadece öyle görünmüştür. Onun günahkar bedene girmesi düşünülemez;
- 7- Bedensel diriliş yoktur;
- 8- Pavlus dışındaki havarilerin havariliği ‘sahih’ değildir. Mesih’in ‘Müjde’yi emanet ettiği gerçek havari, Pavlus’tan başkası değildir. Diğer havarilerin hepsi Kilise’yi yanlış yönlendirmişlerdir. Havariler, İsa’nın ‘dirilişi’nden sonra ona inançlarını yitirmişler, bu nedenle İsa da Şam yolunda gerçek havari olarak Pavlus’u seçmiştir.⁵

⁴ Polycarp, *a.g.e.*, III.1, IV.1, VI.2, VII.1; Polycarp’ın Filipeliler’e yazdığı mektupta atıfta bulunduğu bu inançlar ve râfızilik tahlili için bkz.: Giovanni Filoramo (1990) *a.g.e.*, Oxford: Basil Blackwell.

⁵ Knox (1942) *a.g.e.*, s. 7; Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove, s. 138-9; Blackman (1948) *a.g.e.*, s. 48.

Markiyon, Pavlus'un İsa'dan naklettiği 'mesaj'ın kendisi tarafından devam ettirildiğine inanıyor ve bunu da Luka İncili ve Mektuplar'dan derlediği bir 'Markûnî İncil'i ile yapıyordu.⁶

Gerek Hristiyan gerekse Müslüman müelliflerin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Markûnî öğretiyi şu dört başlıkta ele almak mümkündür:

- I. Markûnîlik ve Gnostisizm
- II. Yeni Ahit Kanonu ve Markiyon
- III. Kristoloji (İsa'nın tabiatı) ve Düalist 'Tanrı anlayışı'
- IV. Markûnîlik'te İbadet ve Dînî Hayat

Markiyon'un ileri sürdüğü inanç ve ibadet yorumları nede-niye Katolik Kilisesi, Markûnî yorumları dışarıda bırakacak şekilde 'Hristiyan imanı'nı tanımlamak zorunda kalmıştı.⁷

I. Markûnîlik ve Gnostisizm

Kilise babalarından Irenaeus (M. 130-200), Tertullian (150-225) ve Hippolytos (M. 170-236) Markiyon'u "gnostic" olarak tanımlamaktan çekinmemişlerdir.⁸ Ancak bu konuda çalışan günümüz Hristiyan yazarları ise, Markiyon'un öğretisinin gnostik olduğu konusunda tereddüt ederler.⁹

Bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde Gnostisizm hakkında bilgi verilmiş olmakla beraber, Hristiyan tarihçilerinin gnostisizmin Hristiyanlık'tan önce mi sonra mı ortaya çıktığına ya da ne olduğuna dair bir fikir birliği içinde olmadıkları hususu tekrar hatırlanmalıdır. Hristiyan kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla,

⁶ Wilson, Stephen G., "Marcion and the Jews", Wilson, Stephen G.(ed.by-1986) *Anti-Judaism in Early Christianity* – vol.2: Separation and Polemic, Canada: Ontario, s. 50.

⁷ Bruce, F.F. (1964) *The Spreading Flame*, Exeter: Paternoster Press, s. 252.

⁸ Cross & Livingstone (1990) *a.g.e.*, s. 573.

⁹ Berkhof, Louis (1978) *The History of Christian Doctrine*, London: Banner of Truth, s. 52; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s. 38; Lee, Philip J. (1987) *Against The Protestant Gnostics*, Oxford: Oxford University Press, s. 16; Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd., s. 66.

gnostik mezheplerin yayılmasıyla muhtelif râfizî hareketlerin yayılması aynı zamana denk geliyordu. Özellikle Mısır'ın Nag Hammadi beldesinde bulunmuş olan yazıtlar üzerinde yapılacak çalışmalarla gnostisizm hakkında daha fazla bilgi elde etmek mümkündür.

Gnostiklerin temel öğretisi, özel yazılı belgelerle veya sözlü olarak nakledilmiş olan bir “marifet” anlayışına dayanır. Bu anlayış, bâtinî hayatın önemini vurgular ve dinleri buna götüren araçlar olarak telakkî eder. Hıristiyanlık, doğuşu ve Pavlus tarafından geliştirilen öğretisi itibariyle “gnostik” olmaya müsaitti. Gnostiklere göre, dünyaya gelişi ‘sır-gizem’ taşıyan kurucu yani, İsa, arkasında bazı mesajlar bırakarak birden kaybolmuş, ona inananlar tarafından bu mesaj sonraki kuşaklara aktarılmıştı. Ancak, bu mesajların yanında sadece inananların bildiği ve kuşaktan kuşağa aktardıkları “sırlı” bilgiler de vardı. Hıristiyanlığın ilk döneminde gnostikler bu dîni kendi “sır-gizem” anlayışları için uygun görmüşlerdi.¹⁰

Markûnîlik ile gnostisizm arasındaki ilişkiye gelince, Hıristiyan tarihçi ve ilahiyatçıların genel kabulü, Markiyon'un öğretilerinin gnostisizm ile uyumlu olmadığı şeklindedir.¹¹ Gnostik inançlar da ‘düalist’ bir uluhiyyet anlayışına dayanıyor olsa da Markûnîlik’te bu düalizm farklı bir muhtevâ gösteriyordu.¹² Her şeyden önce, Markûnîler ‘gizli’ bir ilim-marifet sahibi olduklarını savunmuyorlardı.¹³

Markiyon'un ‘teolojisi’, Gnostik inançlara benzer özellikler taşımakla birlikte, ancak önemli farklılıkları da vardı.¹⁴ Yeni Ahit üzerine çalışmalarıyla bilinen Knox’a göre, “*Markiyon öncelikle Gnostik değil Pavlusçu idi.*”¹⁵ Kilise tarihçisi Furguson’a göre,

¹⁰ Johnson, Paul (1988) *a.g.e.*, s. 45.

¹¹ Latourette, K. S. (1955) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd., s. 125.

¹² Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 126; Daniélou, Jean (1980) *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Philadelphia: Westminster Press, s. 396.

¹³ Daniélou (1980) *a.g.e.*, s. 396.

¹⁴ Filoramo (1990) *a.g.e.*, s. 162-166.

¹⁵ Knox (1942) *a.g.e.*, s. 14.

Markiyon'un 'teoloji'si ile Gnostisizm arasında üç önemli farklılık vardı:

1. Markiyon sadece yazılı 'kaynağı' 'hakikat'ın ölçüsü olarak alıyordu.
2. Kilise'de hiyerarşik yapılanmayı savunuyordu.
3. Kutsal metinlerin teviline karşı idi.

Gnostikler ise teville eğilimli olup, ruhban hiyerarşisini ve yazılı kaynağa dayanma zorunluluğunu reddediyorlardı.¹⁶

II. 'Yeni Ahit' Kanonu ve Markiyon

Markiyon'un Küçük Asya'da ortaya çıkışına kadar, yani M. 150'lerde Hristiyanların elinde henüz ortak kabul görmüş bir 'kanonik kutsal kitap metni' olduğuna dair hiçbir delil yoktur.¹⁷ Hristiyan 'kutsal kitabı'nın ne zaman bir bütün olarak ortaya çıktığına dair de kesin bilgi yoktur. Öte yandan Hristiyanlar açısından burada problem, 'kutsal kitap' denilince ne anlaşılması gerektiğidir. Eğer bundan ilk dönem hristiyanları arasında elden ele dolaşan bazı yazılar ve Pavlus'un mektuplarının bir kısmı kastediliyorsa bunların mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ancak telif ve tedvin edilmiş mücelled bir 'kutsal kitap' anlaşılıyorsa ikinci yüzyılın sonunda bile bunun mevcut olmadığı bilinmektedir.¹⁸

Hemen hemen 160-200 yıldır Hristiyanlar hem Tanah'ı 'Ahd-i Atik' olarak okuyor ve benimsiyorlar, hem de Hristiyanlığın Kudüs dışına yayılması sürecinde ilk muhatapların sinagoglar ve yahudiler olmasına rağmen 'misyon' dilinin Yunanca olması nedeniyle ellerinde bir 'Yunanca Eski Ahit metinleri' (Septuagint) bulunuyordu. Bunun temelinde pekçok yahudinin İbrânice değil Yunanca konuşuyor olmaları vardı. Ayrıca, hatır-

¹⁶ Furguson, E. (1984) "Marcion", *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter Elwell, Grand Rapids: Baker, s. 686; Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 126; ayrıca bkz. May (1987-8) *a.g.m.*, s. 147.

¹⁷ Westcott (1896) *a.g.e.*, s. 323.

¹⁸ Gamble (1995) *a.g.e.*, s. 121.

lanması gereken bir önemli detay da, Hıristiyanlığın ikinci yüzyılına girilirken yahudiler arasında ve sinagoglarda kullanılan “Eski Ahit” metinleri Yunanca olup üç versiyonu vardı: Theodotion, Symmachus ve Aquila versiyonları.¹⁹ Bütünüyle bakıldığında, Markiyon’un ‘Yeni Ahit’ derleme çabasının böyle bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve Kilise babalarının buna karşı çıkmaları daha iyi anlaşılabilir.

Kilise tarihçisi Latourette’e göre, Markiyon, Hıristiyanlar için kutsal metni yazılı ve ‘müdevven’ bir hale getirerek kendisine karşı da olsa ‘ortodoks’ ve ‘otorite kabul edilen’ bir Kitab-ı Mukaddes oluşturma düşüncesine yol açmıştır.²⁰

Dolayısıyla Markûniliğin Hıristiyanlık Tarihi açısından önemi, Hıristiyanlar’ın Yeni Ahit dedikleri Dört İnciller ve Pavlus’un mektupları’ndan oluşan külliyatın cem ve tedvinine duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmış olmasıdır. Markiyon’un etkisi, ona karşı Irenaeus, Tertullian, Hippolytus ve benzerleri tarafından yazılmış reddiyelerin sayısı ve niteliği dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir.²¹

Yeni Ahit yazılarını cem ve tedvin eden kişi Markiyon muydu? Ya da kendisi bir kanon derlemişti de, bu ‘kanon’ mevcut olana karşı yazılmış bir ‘Ahit’ miydi? Hıristiyanlık’ta ortodoksluk ve râfizilik konusunda çalışmalarıyla bilinen Walter Bauer, Yeni Ahit ve Markiyon ile ilgili çalışmasıyla bilinen John Knox’un eserindeki ekte Markiyon’un, Pavlus’un yazdıklarını sistematik olarak biraraya getiren ilk kişi olduğunu ifade ederken²², Knox, Luka İncili’nin ve Resullerin İşleri Bölümü’nün, Markiyon’un derlediği versiyonun yerine II. yüzyılın sonlarında yazılmış olabileceğinden bahseder.²³

¹⁹ Hall (1991) *a. g.e.*, s. 26-27.

²⁰ Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 134.

²¹ Bu reddiyelerin hepsi İngilizce’ye bir külliyat olarak, *Kilise Babaları’nın Eserleri* çerçevesinde aktarılmıştır: A. Roberts and J. Donaldson (eds.) *Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (24 cilt; Edinburgh, T. & T. Clark 1867-1872, ve yeni baskıları).

²² Bauer, Walter (1942) “Appendix II”, John Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press, s. 172.

²³ Knox (1942) *a.g.e.*, s. 114-139.

Yeni Ahit'in kanonizasyonu üzerinde günümüzde çalışma yapanların kaynakları arasında yer alan Brooke Westcott'un 1896'da yayınlanan bir çalışmadaki tesbitine göre, Hristiyan Kutsal Kitap tarihinde, hakkında elde en eski yazılı kayıt bulunan 'kanon', Markiyon'un 'derlemesi'dir.²⁴ Markiyon'un 'kanonu' Luka İncili'nin bazı bölümleri ile Pavlus'un 10 mektubunun bir araya gelmiş şeklinden oluşuyordu.²⁵ Luka İncili'nden ve Pavlus'un mektuplarından da pek çok bölümü çıkarmış ya da ifadelerde değişiklikler yapmıştı.²⁶ Tertullian'ın *Adversus Marcionem* adlı reddiye eserinden anlaşıldığı kadarıyla, Markiyon'un mektuplarının tasnif sırası şöyleydi: Galatalılar'a Mektup, Korintoslulara I. ve II. Mektuplar, Romalılar'a Mektup, Selanikliler'e I. ve II. Mektup, Efesliler'e, Kolossolılar'a, Filipeliler'e ve Filemonlular'a Mektuplar. Markiyon'un kanonu hakkında en eski ilk kaynak Tertullian'ın *Markiyon'a Reddiye* adlı eseridir.²⁷ Ancak, Irenaeus, Tertullian'dan önce Markiyon'un "*Kutsal Metinleri açıkça tahrif ettiği*"nden bahsetmiştir.²⁸ Tertullian ise bu tahrif konusunda daha sert bir ifade kullanır: "*Bu Pontus faresi, İncilleri ortadan kaldıran birisinden daha zararlıdır*"²⁹

Markiyon'un Yeni Ahit metinlerinden seçici olarak bir derleme (buna *Apostolicon* adını vermiştir)³⁰ yapmasının arkasında iki sebep görünmektedir. Birincisi, Markiyon'un ikili (diteist) tanrı telakkisi, ve dolayısıyla 'Musa şeriatı' ile 'Mesîhî îman' arasındaki fark. Bu onun Eski Ahit'i hatta Eski Ahit'e atıfta bulunan Yeni Ahit metinlerinin bazılarını dışlayan yaklaşımına paraleldir. İkincisi ise, kristolojik görüşleridir.

²⁴ Westcott, Brook Foss (1896) *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, London: Macmillan, s. 318.

²⁵ Bruce, F.F. (1988) *a.g.e.*, s. 138-9.

²⁶ Raisanen, H/ (1997) *a.g.e.*, s. 73.

²⁷ Tertullian, *Adv.Marc.*, V.

²⁸ Irenaeus, *Adv. Haer.*, I.27.4.

²⁹ Tertullian, *Adv.Marc.*, I.15.

³⁰ Knox, (1942) *a.g.e.*, s. 39-76.

Markiyon, Eski Ahit'i geçersiz ama yahudi tarihi için güvenilir bir kaynak olarak kabul ediyordu. Yahudiler bu kitapta belirtilen mesîhi beklemekten vazgeçmemeliydiler.³¹

Yeni Ahit metinleri ile ilgili olarak, *Ortodoksluk ve Râfîzîlik* üzerine çalışmasıyla bilinen Walter Bauer tarafından önemli bir detaya dikkat çekilmektedir. Bauer'e göre, Markiyon'un Pavlus'un mektuplarından haberdar olup da bunları kendi 'derleme'sine dahil etmemesi düşünülemezdi, çünkü öğretisinin Pavlus'a dayandığını iddia ediyor ve ona ait her 'beyan'ı kaydetmeye çalışıyordu. Bir kısmını alıp diğerlerini bırakması da düşünülemezdi. Eğer bu tespitten hareket edilirse, bu kez, Pavlus'un mektuplarının Markiyon zamanında yani M. 150'lerde, bir başka ifadeyle Hz. İsa'dan yaklaşık bir yüzyıl geçmiş olmasına rağmen henüz Hıristiyan kutsal metinleri arasında, en azından resmen, kabul görmüş olmadığı sonucu çıkabilecektir. Bu durumda Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Yeni Ahit'in kapsamına neyin dahil olup olmadığı meselesi tartışma konusu olmaya devam edecektir.³² Bu konuda, kilise tarihçisi ve ilahiyatçı Walter Bauer'ın görüşleri, Harnack ve diğerlerinkinden farklıdır. Bauer'e göre ayrıca, Kilise'nin bir 'Yeni Ahit tedvin etmek gerektiği' düşüncesine Markiyon sayesinde ulaşılmıştı.³³

Tarihte sistematik ilk Dinler Tarihi eserleri arasında olduğu kabul edilen İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserine göre Markiyoncular, kendilerine has Süryânîce bir yazı sistemine sahiptiler.³⁴ Daha sonra Bîrûnî'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre, kendilerine mahsus olan İncîl'i de Arapça'ya tercüme etmişlerdi.³⁵

³¹ Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 67.

³² Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 222-3.

³³ Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 226; Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 73.

³⁴ İbn Nedîm (tsz) *Kitâbu'l-Fihrist*, Dâr el-Marife, Beyrut, Lübnan, s. 26.

³⁵ Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsârü'l-Bâkıyye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench&Trubner, 1923, s. 23.

Sonuçta, “Yeni Ahit Kanonu’nun oluşmasında, Markiyon’dan daha fazla etkili olmuş bir kimse yoktur; ve hatta, bir Yeni Ahit Kanonu oluşturma fikri bile Markiyon’a aittir.”³⁶

Markûnî kiliselerde, Markiyon İncil’i denilen ve Luka İncili’nin bir versiyonu ile Pavlus’un on mektubunun birleşmesinden oluşan bir İncil yanında Markiyon’un yazdığı rivayet edilen, bazı bölümleri Kilise babalarının reddiyelerinde iktibas edilen ancak günümüze nüshası ulaşmamış bulunan *Antitez* adlı bir risâle okunuyordu.³⁷ Mesîh İsâ’nın gelişi ile ‘Yahudi şeriatı’nın fesh edildiğini ve Tevrat’ın geçersizliğini savunması ise Hıristiyanlığın yahudi olmayanlar tarafından daha kolay benimsenmesinde de etkili olmuştur.

III. Kristoloji (İsa’nın Tabiatı) ve Diteist ‘Tanrı Anlayışı’

Markiyon’un kristolojisinin, Hıristiyanlık’taki ‘itikâdî’ tanımlamaların ya da bir başka ifadeyle “mesîhî amentü”nün henüz tam olarak oluşturulmadığı ve râfızî hareketlerin ortaya çıkmış olduğu bir dönemde şekillendiği anlaşılmaktadır.

Markiyon ‘çarmıha gerilme’yi ve ‘yeniden dirilme’yi reddetmiyordu.³⁸ Markiyon’a göre, lafzen ve hükmen mensuh olan Ahd-i Atik’te tasvîr edilen Yahudi ‘Tanrı telâkkîsi’ yanlıştır; İsa beşerî değil, sadece ‘ilâhî’ vasıflara sahiptir. İki İsâ vardır. Luka İncili’ndeki “*insanlar Baba(Tanrı) gibi merhametli olmalı; yargılamamalı*” (Luka 6:36) ya da “*iyi ağaç kötü meyve vermez*” (Luka 6:43-4) gibi ifadelerin Eski Ahit’teki Yaratıcı ve Yargılayıcı Tanrı tasviriyle çeliştiğine inanmaktaydı.³⁹ Üstelik yaratılış mükemmel de değildi; zararlı canlıların, böceklerin ve cinselliğin varlığı bu eksikliğin delilleriydi. Yahudiliğin bu ‘tanrı’sı kendisinin tek tanrı olduğuna inanıyordu. Oysa, başka bir tanrı daha

³⁶ Filson, Floyd V. (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster, s. 113.

³⁷ Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 65.

³⁸ Knox (1942) *a.g.e.*, s. 18; Harrison, P.N. (1936) *Polycarp’s Two Epistles to the Phillipians*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 175.

³⁹ Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 65.

vardı. Bu tanrı iyilik ve sevgi tanrısıydı. Bu tanrı İsa'yı göndere-
rek “yaratıcı” tanrının verdiği zararlardan insanları kurtarmıştı.
Markiyon’a göre aslında ‘yaratıcı tanrı sonunda akıllanmış ve İsa
aracılığıyla hatalarını telafi etmişti. Ancak, sonra yine devam
etmiş ve bu kez, havarileri ‘yahudi şeriatı’ na bağlı kalmaları için
yoldan çıkarmaya çalışmıştı. Havarilerin yanılmışlığı, Pavlus’un
Galatyalılar’a Mektubunda (2:11-14) Petrus’a ve James’a yaptığı
eleştirilerde de görülebilirdi. Bu nedenle, tek “sahih” havari
Pavlus olup, orijinal mesaj sadece Luka İncili’nde ve Pavlus’un
mektuplarında mevcuttu. Hatta “yahudileştiriciler” (judaizers) in
bazı tahrifleri bu metinlere bile girdiği için ayıklama yapmak
gerekliyordu. Bu yaklaşımı, yani aslen iki tanrının bulunduğu ve
İsâ’nın İyilik Tanrı’sı olduğunu savunan yaklaşımı sebebiyle
Markûnî kristolojisi diteist ve dolayısıyla ‘docetist’⁴⁰ kabul edili-
yordu.⁴¹

Markiyon’a göre Eski Ahit’te tasvir edilen ‘tanrı’ çelişkili
emirler varıyordu. Meselâ bir yerde Şabat’ta çalışmamalarını
söylerken, bir başka yerde ‘vahiy sandığı’nı Şabat’ta taşımalarını
istiyordu. Bu ‘Eski Ahit Tanrısı’ bir ırkı önce seçilmiş yapıyor
sonra pişman olup lanetliyordu. Hatta Kenânîler’in (bugünkü
Filistinliler’in soyu Kenânîler’e kadar uzanmaktadır)
İsrailoğulları tarafında ihlal edilen insan haklarına hicivli bir
üslûbla yaklaşıp, *“ne iyidir o ‘tanrı’nın kamunu’ ki Kenanîler’in
topraklarını İsrailoğullarına verip evsiz bırakıp, zeytin ve incir
ağaçlarını yetiştirmelerine izin vermez.”* İsrailoğullarının Mı-
sır’dan ayrılırken yanlarına dünya malı olarak altın, gümüş ne
varsa almalarını emrederken, Mesîh’in havarileri ne eşya ne de
para ile bu dünyaya bağlıydılar. Bunun gibi, Eski Ahit’in Tanrısı
önce aydınlığı yaratıyor sonra pişman olup ‘şerr’i yaratıyor-
du.(İşaya 45.7)⁴²

Markûniliğin klâsik öğretisi, iki “antitez” gibi Eski Ahit ile
Yeni Ahit’i karşı karşıya koyma temeline dayanıyordu. Onlara

⁴⁰ ‘Docetism’, başlıbaşına bir mezhep olmayıp, farklı râfizi hareketlerin benim-
semiş olduğu, İsâ’nın aslında ölmediğini, dolayısıyla bedensel olarak yeni-
den dirilmesinin söz konusu olmadığını savunan bir teolojik görüştür.

⁴¹ Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 39; May (1987-8) *a.g.m.*, s. 138-141.

⁴² Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 68.

göre bu iki kitap aynı tanrı tarafından vahyedilmemişti; birinci kitap, Yahudilerin katı ve adaletsiz tanrısı olan ve bedeni yaratan *Demiurge* tarafından gönderilmişti; ikincisi ise tarihte ilk kez İsa bedeninde zuhur eden merhametli tanrı tarafından insanlara verilmişti. Markiyon ve onun takipçileri İsa'nın ulûhiyyetine inanıyorlardı; ancak bu ulûhiyyetin yaratıcılık sıfatı yoktu. Yaratan Tanrı başkaydı.⁴³ Kilise tarihçileri'ne göre bu 'iki farklı tanrı' anlayışı nedeniyle Markiyon ve onu izleyenler açıkça tekfir edilmişlerdir; yani, Pavlus-Hıristiyanlığı karşısında kâfir kabul edilmişlerdir. Oysa, Markiyon kendisinin Pavlus'un yorumlarını devam ettirdiğine inanıyordu. Pavlus dışındaki havarilerin otoritesini tümüyle reddediyordu. Ancak Pavlus'a ait olduğuna inanılan metinleri seçici olarak kullanıyordu. Yahudi 'şeriatı' ile 'İsa'nın müjdesi' arasında kesin bir fark görüyor ve 'İncil'in yahudi şeriatı'ni neshettiğini savunuyordu.⁴⁴

Markiyon, bedensel kurtuluşu reddetmiş, sadece rûhların kurtulacağını savunmuştur. Bu çerçevede, İsa'nın da aslında bedenlenmediğini, bunun 'hayâlî' olduğunu, esasen bütün olanın Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁵

Markiyon'un Eski Ahit ve yahudilerle ilgili söyledikleri onun bir yahudi düşmanı olduğu şeklinde yorumlara yolaçmıştır. Oysa Raisanen'e göre, dikkatle incelendiğinde Markiyon'un teolojik ilgisi 'yahudiler' değil 'yahudi tanrısı' idi.⁴⁶

Bu iki tanrı inancına ve İsa'nın tamamen ilâhî olduğuna yani beşerî hiçbir sıfatı olmadığı iddiasına dayalı olarak Markiyon Mesihî inancı da reddetmişti. Ona göre İsa Mesih olarak ikinci kez dünyaya tekrar gelmeyecekti.⁴⁷ Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Roma putperestliğine karşı reddiye yazanların başında gelen Justin Martyr (M. 165), Markiyon'u bu sebeple tekfir eden ilk Kilise yazarlarındandı.

⁴³ Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 127; Drijvers (1987-88) *a.g.m.*, s. 162.

⁴⁴ Wilson, Stephen G., *a.g.m.*, s. 45-58.

⁴⁵ Tertullian, *Adv.Marc.*, III.10-11; IV.7; I.1-5.

⁴⁶ Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 75.

⁴⁷ Hinson, E. Glenn (1996) *The Early Church: Origins of the Dawn of the Middle Ages*, Nashville: Abingdon Press, s. 92.

Hristiyan ilâhiyatçıları ve kilise tarihçilerine göre, tanrı telâkîsi, Ahd-i Atik'e bakışı, Musa şeriatının tamamen geçersiz olduğunu savunması, Pavlus'u diğer havarilerden üstün tutması gibi konularda Markiyon'un görüşleri Maniheizm'in kurucusu kabul edilen Mani'yi etkilemiştir.⁴⁸ Bu görüş, Mesûdî gibi tarihçiler tarafından da teyid edilmiştir.⁴⁹

Müslüman tarihçi ve ikelâmcıların eserlerinde Markûnîlik çoğunlukla Hristiyan mezhepleri başlığı altında değil ya 'düalistler' ya da 'paganlar' arasında tasnif edilir. Örneğin Şehristânî⁵⁰ Markûnîliği 'düalistler' (*seneviyye*) arasında anlatırken, İbn Hazm⁵¹, Mâturîdî⁵², ve Kâdî Abdu'l Cabbâr (ö. 1025)⁵³ın eserlerinde Markûnîlik, her şeyi aydınlık-karanlık ikiliği içerisinde görmeleri nedeniyle 'paganlar' (*veseniyye*) grubu içinde tasnif anlatmaktadır.

IV. Markûnîlikte İbadet ve Dînî Hayat

Herşeyden önce Markiyon, dünya hayatını temelde 'şer' kaynağı olarak görmekteydi. Markiyon'un dünyayı reddetmesi, ah-lâkî değil, metafizik bir anlayış olarak görünmektedir.⁵⁴ Yani bu dünya, tabiatı itibarıyla kötü olduğu için minimum düzeyde yaşanmalı ve vaftizle girilen Markûnî yaşayış tarzı çerçevesinde bu kötülükten arınmalıdır. Bu anlayış, Markûnîleri *münzevî* bir hayat tarzına yönlendirmiştir.⁵⁵ Bu inanış, Mitraist vaftiz liturjisinin de temelinde mevcuttu. Bununla birlikte, Tertullian her iki cemaat

⁴⁸ Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38-41.

⁴⁹ Mesûdî, Ebu'l Hasan 'Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbih ve'l-İsrâf*, Leiden: Brill, 1967, s. 135.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986, s. 252-253.

⁵¹ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, (5 cilt) Beyrut: Dâru'l-Cil, c. I, s. 90.

⁵² Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhid*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, s. 171-172.

⁵³ 'Abdu'l-Cabbâr, Kâdî, *el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1958, c.V, s. 17-18.

⁵⁴ Jonas, H. (1958) *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, s. 144.

⁵⁵ Raisanen, H.(1997) *a.g.e.*, s. 66.

arasındaki bazı farklara işaret ediyordu. “*Heretiklere Dair Açıklama*” diye tercüme edebileceğimiz eserinde Tertullian, Markûnîlik ile Mitraizm arasında benzerliklere işaret ederek, Markûnîliğin inanç ve ibadetlerinde pagan unsurlar bulunduğundan bahsetmektedir:

“şeytan da kendi mümin ve müntesiplerini vaftiz eder; günahlarını arındırdığını iddia eder; şeytanın krallığında Mitra, kendi inananlarını alınlarına işaret koymakta, ekmek, ‘yeniden dirilme’ ve ‘bir kılıç önünde hükümlerlik tacı’ imajlarını kullanmaktaydı; kendisine bağlı bakireleri de vardı.”⁵⁶

Tertullian burada ritüeller ve sakramentlerdeki benzerliğin bir dînî cemaati ‘katolik’ ya da ‘sahih’ yapmaya yetmeyeceğine işaret etmektedir.⁵⁷ Markûnî ritüeller Katolik ritüellere benzeyebilir; ancak bu durum, Mitraist ritüellere de benziyordu. Tertullian heretik mezheplere ‘hıristiyan’ denilmesine karşı olan tek ‘apolojist’ değildi. Daha M. 150’lerde Justin, Mitraistlerin Hıristiyanları evharistiyada yani ekmek-şarap ayininde taklit ettiklerini iddia ediyordu.

“Bu şeytanlar (Mitraistler) kendi ibadetlerinde bizi taklid ediyorlar... kendi kültlerine intisab edecekler için ekmek ve su kadehi ile ayin yapıyorlar.”⁵⁸

Gerek Tertullian ve gerekse Justin, Markûnîliğin Hıristiyanlığa değil Mitraizm’e benzediğine, ‘sakramental’ konularda sahîh olanın ‘form’dan değil ‘itikât’tan anlaşılabilceğini savunuyorlardı. Bu sebeple, Justin’e göre, “hiç kimse, bizim inandığımız hakikatlara inanmadan ‘evharistiya’ya katılamaz”dı.⁵⁹ Dönemin apolojist kilise babalarına göre ritüellerin ‘katolikliği’ değil, inançların ‘katolikliği’ önemliydi. Ayrıca Justin, Markûnîlerin

⁵⁶ Tertullian, *Adv.Marc.*, IV.5.3; Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, 3.4.2.

⁵⁷ Tertullian, *Adv.Marc.*, III.22.7.

⁵⁸ Justin, *The First Apology*, I: 66. www.ccel.org/fathers2/.

⁵⁹ Justin, *The First Apology*, I: 68. www.ccel.org/fathers2/.

evharistiya ayininde İnciller'den ve yahudi kutsal metinlerinden bölümler okuduklarını nakletmiştir.⁶⁰

Zaten Markiyon'u en sert biçimde eleştiren kilise babaları bile, 'Katolik' olan ve 'Markûnî' olan sakramentler ile kilise hiyerarşileri arasında önemli bir fark olmadığını kabul ediyorlardı. Tertullian'a göre, Markûnîler ibadetlerinde alınlarına bazı işaretler koymakta, sakramentleri de kendi 'arınmaları' için kullanmaktaydılar.⁶¹ Ayrıca, Tertullian yine Markûnîler arasında piskopos (bishop), yaşlı rahipler (presbiter), diakon/diakones ve 'mübtedîler'den (catechuminate) oluşan bir hiyerarşinin mevcut olduğuna ancak Markûnîler'in bu ünvanların verilmesi konusunda ciddiyyetten uzak davrandıklarına işaret etmektedir.⁶² Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, M. II. yy.'da ortodoks Hıristiyanlar ve râfizî kabul edilen Hıristiyanlar arasında görünüşte büyük bir benzerlik bulunmaktaydı. *Piskopos* (İng.bishop-Yun.episkopos), kilisesinin cemaatinden ve ritüellerin ve vaazın temininden bütünüyle sorumlu rûhânî lider için kullanılırken, *presbiter* 'rütbesi' daha önce sinagog geleneğinde de var olmuş olan 'yaşlı' tecrübeli rûhânîlere aitti; sonraları 'piskopos-bishop' yardımcısı olarak görev yapar olmuşlardır. Zamanla İngilizce'de kullanılmaya başlayan 'priest' kelimesinin de kökeni 'presbyter' kelimesidir. Diakon (Yun. diakonos) ise, piskopos yardımcısı olarak görev yapan kişi için kullanılan⁶³ bir ünvandır. Dolayısıyla bu konularda fazla bir fark sözkonusu değildi. Yine de Markûnî cemaatlerde 'ruhban' olmayanların da evharistiya, vaftiz ve şifa dağıtma gibi uygulamalara liderlik edebildiği anlaşılmaktadır.

Oysa, Tertullian'a göre katolik kilise ile râfizî kiliseler ve özellikle Markûnî cemaatler arasındaki temel fark, dünya görüşünde ve itikâтта tutarlılık tartışmasındaydı. Ona göre, Markûnî hıristiyanların anlayışı, münzevî idealizm, tutarsız sakramental uygulamalar ve öğretilerindeki 'münafıklık'tan ibaretti.

⁶⁰ Williams, Rowan, "The Bible: What counts as Scripture?", 81- (85-6) – 91, Ian Hezlett (ed.by-1991) *Early Christianity – Origins and Evolution to AD 600*, London: SPCK, s. 82-83.

⁶¹ Tertullian, *Adv.Marc.*, IV.22.7.

⁶² Tertullian, *On "The Prescripton" of Heretics*, transl. by T.Herbert Bindley, 1914, London: SPCK, *XLI: The Conduct of Heretics*, s. 91-92.

⁶³ Hall (1991) *a.g.e.*, s. 31.

Markiyon'un vaftiz öncesinde 'evli olmamayı/ cinsellikten uzak durmayı'⁶⁴ şart koşması, Mitraist ritüellerden alınmadı:

"Ne diye bu zayıf beşerî bünyeye bu gayr-i tabii zorluğu yükler ki? Bunu bir ahlâkî zorunluluk yapana ne diyebilirim ki ben? Eğer beşer zayıfsa ne gerek var bu zorluğu ona yüklemeye, veya eğer değersizse ne diye bu kadar yüceltesin?"⁶⁵

Epiphanius ise evliliği yasakladığı, vaftizi önşart olarak getirdiği ama öte yandan hâlâ vaftizi bir arınma ritüeli olarak ileri sürdüğü için Markiyon'u çelişkili bulmaktadır.⁶⁶ Apolojistlerin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Markûnîler, yahudi şeriatına karşı olmalarına rağmen, pek çok 'perhiz' (yenilmesi yasak olan ve olmayanlarla ilgili uygulama) kurallarını uyguluyorlardı. O derece ki, örneğin, Markûnî rahiplerin evharistiyada şarap yerine su kullandıkları anlaşılmaktadır.⁶⁷

Markûnîler, vaftizi, 'günahlardan arınma' yolu olarak değil, kendi inançlarına göre, Tanrı'nın bu dünyada yarattığı kötülüğü reddetme ritüeli olarak görüyorlardı.⁶⁸ Markûnîlerin münzevî hayatı tercih etmelerinin arkasında, Tanrı'nın bu dünyayı zalimce yarattığı ve insanın bu dünyayı o nedenle reddetmesi gerektiği inancı vardı. Tertullian ve diğer apolojistler Markûnîliğin vaftiz anlayışını çok problemli buluyorlardı. Yani Markiyon Tanrı'nın yarattığı herşeyi reddediyor, suyu reddetmiyordu.⁶⁹

Yine ilk dönem yazarlarından Eznik de Kolb, Suriye'deki Markûnîler hakkında yorum yaparken, Markiyon'un, müntesiple-

⁶⁴ Burada bir kavramsal açıklama gerekmektedir. Hristiyanlıktaki İngilizcesi 'celibacy' olarak kullanılan kavramın karşılığı bazı Türkçe çevirilerde 'bâkirelik' olarak aktarılmaktadır ki bu yanlıştır. Doğrusu, 'cinsel ilişkiden imtina etmek'tir. Yani buna inanan kimseler hiç evlenmemiş, bâkire, dul ya da boşanmış olabilirler ve bu şekilde 'celibacy' kararı alarak bir manastır hayatına başlayabilirler.

⁶⁵ Tertullian, *Adv.Marc.*, I.28; Tertullian müteakip paragrafta evliliğin iyi olduğunu ve Tanrı'nın 'iyiliği'nin yansıması olduğunu savunur.

⁶⁶ Epiphanius, *Panarion*, 42.3.

⁶⁷ Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, s. 22.

⁶⁸ Jonas, H. (1958) *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁹ Tertullian, *Adv.Marc.*, I.14.2-3.

rin ölen ‘catechumen’ler (mübtedîler) yerine vaftiz edilmelerini istediğini hatta kadınların vaftiz yaptığını, bunun Markûnîler dışındaki mezheplerde görülmediğini nakletmektedir.⁷⁰

Dünya hayatını temelde ‘şer’ olarak kabul ettikleri⁷¹ için Markiyoncular, münzevî bir çileciliği tebliğ ediyorlardı. Evliliği kendilerine haram kılmışlar ve kanlı kurbanları yasaklamışlardı.⁷² Oruç tutma, et yememe ve şarap içmeme gibi prensiplere bağlıydılar.⁷³

⁷⁰ Eznik de Kolb, *Refutation of the Sect*, s. 4; ayrıca bkz. Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence*. London: SPCK, s. 8; May (1987-8) *a.g.m.*, s. 142.

⁷¹ Drijvers (1987-88) *a.g.m.*, s. 154.

⁷² Bainton, Roland (1960) *Christianity*, London: D. Van Nostrand Company, s. 129-131.

⁷³ Tertullian *Adv. Marc.*, I.29; IV. 10.

SONUÇ

Hıristiyanlığın daha ilk yüzyılında yani Hz.İsa'dan hemen sonra toplanan 'havariler konsili'nden başlamak üzere ilk 20-30 yıl içerisinde râfızî/heretik hareketlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Markûnîlik bunların sadece herhangi bir tanesi değil en önemlisi olmuştur. Markûnîlik aynı sebeple sözkonusu dönemin anlaşılmasında önemli bir konu olarak kabul edilmektedir.

Kilise babalarının eserlerinde heresiolojik değerlendirmelerin ya da bir başka ifadeyle 'râfızî olan yani apostolik olmayan fırkalara karşı reddiye' türünden yazılanların dikkatle incelenmesinden ortaya çıkan sonuçlar kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Kilise babaları her şeyden önce, Markûnîlik gibi râfızî hareketlerin 'havarilerin (apostolik) geleneği'nden ne kadar kopuk olduğunu ispata çalışmışlardır. Hıristiyanlığın daha ilk yüzyılı kapanmadan önce I. Clement'te, râfızî hareketlere karşı çarenin 'sahih geleneğe (*paradosis*) dönmek' olduğu belirtilmiştir.¹ Ignatius ise, tartışmalara mekan olmuş Efes'teki 'gerçek' hıristiyanların "havarilerle aynı gelenek üzere olduklarını", "yeni katılanların Pavlus'a tâbi olduklarını, râfızîlerin ise çürük meyveler olduklarını" söylemektedir.² Öte yandan Polycarp da Efeslileri "râfızîlerin 'logos'u tahrifleri ile karşılaştıklarında ilk 'kelime'ye dönmeleri" konusunda uyarıyordu.³ Irenaeus ise, râfızîlerin ilk

¹ I Clement, 7.2. www.ccel.org/fathers2/.

² Ignatius, *Letter to the Ephesians*, 11.2; 12.2; ayrıca, bkz., Ignatius, *Letter to the Trallians*, 11.1. www.ccel.org/fathers2/.

³ Polycarp of Symrna, *Letters to Philipians*, VII.2. (epi ton ex archēs hēmin paradothenta logon epistrepōmen).

yüzyıldan sonra ortaya çıktığını⁴, İskenderiyeli Clement de kendi döneminde mevcut Râfızîlerin “‘evrensel kilise’ye tehdit oluşturdıklarını” söylemişlerdi.⁵ Tertullian ise, Markûnîlik gibi râfızî hareketlerin reddedilmesini çünkü ‘sahih-apostolik olanın kendilerinden önceki kuşaklar tarafından havarilerden nakledilen olduğunu’ söylemiştir.⁶

2. Markûnîler, biri Eski Ahit’te diğeri Yeni Ahit’te kendini gösteren iki ‘tanrı’nın varlığına inanıyorlar, Ahd-i Atik’in geçersizliğini savunuyorlar ve Roma merkezli oluşmaya başlayan kilise hiyerarşisine karşı çıkıyorlardı.
3. Markiyon, Eski Ahit’i geçersiz kabul ediyordu; ve bunun dışlandığı bir Yeni Ahit derlemişti. Markiyon’un ‘kanonu’ Luka İncili’nin bazı bölümleri ile Pavlus’un 10 mektubunun bir araya gelmiş şeklinden oluşuyordu
4. Markiyon’u en sert biçimde eleştiren kilise babaları bile, ‘Katolik’ olan ve ‘Markûnî’ olan sakramentler ile kilise hiyerarşileri arasında önemli bir fark olmadığını kabul ediyorlardı.
5. Kilise babalarının eserlerine göre katolik kilise ile râfızî kiliseler ve özellikle Markûnî cemaatler arasındaki temel fark, dünya görüşünde ve itikâтта tutarlılık tartışmasındaydı. Ona göre, Markûnî hıristiyanların anlayışı, münzevî idealizm, tutarsız sakramental uygulamalar ve öğretilerindeki ‘münafıklık’tan ibaretti. Markiyon’un vaftiz öncesinde ‘evli olmamayı/cinsellikten uzak durmayı’ şart koşması dikkat çekiyordu.
6. Markiyon’un ‘râfızî’ öğretisinin doğuşu ve yayılışı ile ilgili kilise babalarının eserlerindeki tarihi bilgiler dogmatik ve apolojetik temellere dayanıyordu. Bununla beraber, mevcut deliller, genel olarak bir sonuç vermektedir. Her şeyden önce, Markiyon’un isminin geçtiği en eski kaynak Justin’in *Apology* adlı eseridir. Bu kaynakta, M. 150’de

⁴ Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.3.

⁵ Clement of Alexandria, *Stromata*, 7.17.107. www.ccel.org/fathers2/

⁶ Tertullian, *Adv.Marc.*, I.1.6. (In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est)

Markiyon'un bilinen bir râfîzî olduğu ve öğretisini bir hayli yaydığı anlatılmaktadır.⁷ Justin'in verdiği bilgilerin daha güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, Irenaeus'un ve Tertullian'ın "reddiye"lerindeki gibi bir apolojetik olmaksızın ziyade Küçük Asya'da Markiyon'un dolaştığı bir dönemde bizzat duydukları ve gördüklerini nakletmiş olması, İmparator'a Hristiyanlar adına bilgilendirme yapma amacı taşıması ve içeriğinde de râfîzî hareketleri reddetmekten çok 'martyrdom-şehitlik' ve 'putperest kültüre karşı mücadele' konularının ağırlık taşıdığı bir eser olma özelliği göstermektedir. Justin'in çalışmasında 'havariler (apostolik) geleneği'nden bahsedilirken Markûnîlik gibi râfîzî gruplardan da bahsedilmiştir. Bizzat apostolik geleneğin müdafaaasının bir tür 'şehitlik' sevabı kazandıracağına inanılmış olması da etkili olmuştur.⁸ Dolayısıyla Justin'in verdiği bilgiler dikkate alındığında, Markiyon'un 'misyon'u M. 150'lerde oldukça yayılmıştı.

7. Markiyon'un öğretisi ile Polycarp'ın M.130'da Philippi (Filipe)⁹'deki hristiyanlara yazdığı mektupta onları uyardığı râfîzî inançlar arasındaki benzerlik, aleyhinde uyarı yapılan ve 'sahte öğretici' olarak tanımlanan kişinin Markiyon olduğu sonucunu göstermektedir.
8. Bu sonuç, M. 130'lardan önce yani hemen havariler dönemini takiben Hristiyan coğrafyada râfîzî / heretik hareketlerin ortaya çıktığını ve yayıldığını gösterir. Irenaeus'un *Heretiklere Reddiye* adlı eserinin III. Kitabında verdiği ve bizim burada ilgili bölümde naklettiğimiz bilgiler de göstermektedir ki, Irenaeus Markiyon ile Polycarp'ı birbirinin çağdaşı olarak anlatmakta, aynı zamanda Polycarp'ın söz konusu risâlesindeki 'heretik' grubu Markiyon'un öğretisiyle ilişkilendirmektedir. Polycarp'ın Symrna'da (bugünkü İzmir) yaklaşık M.166'da öldürüldüğünde 86 yaşında olduğu *The Martyrium Polycarpi*¹⁰ adlı bir eserde

⁷ Justin, *I Apology*, 26 ve 58, www.ccel.org/fathers2/.

⁸ Justin, *I Apology*, 2-7, www.ccel.org/fathers2/.

⁹ Philippi, bugünkü Yunanistan'da Kavala yakınlarında bir şehirdi.

¹⁰ M. 250'lerde yazılmış ancak yazarı konusunda ihtilaf bulunan bir risaledir.

bahsedilmektedir.¹¹ Irenaeus, Polycarp'ın Roma'ya papa Anicetus zamanında geldiğini ve Küçük Asya'da daha önce havariler tarafından yönlendirildiğini söylerken, kilise tarihçisi Eusebius Polycarp'ın Asya'da Roma imparatoru Trajan¹² (98-117) zamanında 'misyon' faaliyetlerinde bulunduğunu nakleder.¹³ Yine aynı şekilde, Ignatius'un mektuplarında da Markiyon, imparator Trajan zamanında gösterilmektedir. Ignatius, Markiyon'un adından bahsetmez; ancak, 'sahte öğretici' olarak anlattığı isimlerin doktrinleri ile Markiyon'un kinin benzerliği oldukça belirgindir. Eğer Eusebius'un, "Polycarp'ın faaliyetlerini M.98-117 arasında sürdürdüğü" ifadesi Markiyon'un aynı dönemde Sinop ve civarında misyonunu sürdürmüş olması ile ilişkilendirilirse, Markiyon'un Sinop'tan ayrılıp Anadolu'da misyonuna devam etmesinin Ignatius'un 117'de öldürülmesinden öncesine denk geldiği anlaşılabilecektir.¹⁴ Nihayetinde söylenebilecek husus şudur: Markûniliğe karşı râfizî suçlaması ve reddiyeler ilk defa, Polycarp ve Ignatius döneminde başlamıştır.

9. Markiyon'un, Polycarp'ın çağdaşı olduğuna göre yaklaşık M. 70 civarında doğmuş ve M. 160'de Sinop'ta ölmüş olduğu kabul edilmektedir. Roma'ya gerçekten gitmiş olup olmadığı tartışmalıdır. Kilise babalarının eserlerinde bundan bahsedilmiş olmasının Roma'yı 'ortodoks' Hıristiyanlığının merkezi olarak gösterme çabasıyla ilgili olabileceği düşünülmektedir. Markûniliğin başlangıcının Roma'dan ve Markiyon'un Cerdo ile irtibatından önce Sinop'ta başladığı ve Küçük Asya'ya Batı'ya doğru yayıldığı söylenebilir. Ayrıca, aktif bir misyonerlik, kilise inşası ve cemaatleşme yoluyla yayıldığı anlaşılmaktadır.

¹¹ Hoffman (1984), *a.g.e.*, s. 72.

¹² Trajan imparatorluk sınırları içerisinde 'kendisini Hıristiyan olarak tanımlayan herkesi' ölüm cezasına çarptırıyordu. Bu konuda ilk dönem Hıristiyan ve Roma kaynakları aynı bilgileri vermektedir. (Bkz. Pliny, the Younger - transl.1969- *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin books, Letter 10.96, s. 293-294.)

¹³ Eusebius, *Church History*, 3.34.

¹⁴ Lietzmann (1937) *Beginnings of the Christian Church*, s. 315-32.

Günümüzde Batı'da, Hristiyanlar arasında yeni bir Markûnî eğilimin oluştuğu, özellikle Protestan Baptist mezhebinin Markûnî geleneğinin uzantısı olduğu tartışılmaktadır. Bu bağlantı, Baptistleri, 16. yy. kuzey Avrupa'sındaki Lutheran Anabaptistler'e ve onlar da 14. yy.'da güney Fransa'daki Albigensian düalist Hristiyanlarına, Albigensianlar da 9. y.y'da Armenia'da bulunan Pavlikyan hareketine kadar irtibatlandırılıp Pavlikyanlar'ın Markûnî geleneğinin içinde yer aldıkları ileri sürülerek kurulmaktadır. Bu konuda yazılı kaynak bulunmamaktadır. Ancak sözkonusu tartışma bu satırların yazarına Katolik ve Protestan bazı ilâhiyatçılarla yaptığı görüşmelerde aktarılmıştır. Günümüzde Baptisler bu bağlantı iddiasını çoğunlukla reddetmektedirler. Bununla birlikte, Batı Hristiyan dünyasında çağdaş Markûnî eğilimlerin dikkat çekici yanı, Hristiyan anti-semitizminin günümüzdeki en güçlü teolojik temsilcisi olduğu endişesi ile Yahudiler tarafından takip edilmekte olmalarıdır.

Hristiyanlık tarihinde *reddiye* (râfızî/heretik/sapkın kabul edilen din ve mezheplere karşı yazılmış eleştiri eserleri) geleneğinin oluşmasına yol açmış ilk 'râfızî' hareketlerin başında gelmiş olan Markûnîlik, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında "sahih-öğreti" ile "râfızî" kabul edilen hareketlerin oluşumu ve etkileri, Yeni Ahit'in nasıl ve ne zaman bir araya getirildiği, ne zaman 'sahih' bir nüsha olarak kabul gördüğü gibi konular açısından Hristiyanlığın tarihi gelişimine ışık tutmaktadır.

Hristiyanlığın teolojik ve örgütsel oluşumu başlangıcından itibaren yaklaşık dört yüzyıl süren bir dönemin ürünüdür. Markûnîlik ile ilgili yaptığımız bu çalışma göstermektedir ki, sözkonusu dönemde Hristiyanlık, Roma düzeni içinde etkileşime giren beş önemli unsurdan beslenerek Roma-sonrası Batı kültür coğrafyasının merkezine yerleşmiştir: a) Peygamberler tarihindeki sürekliliğe dayanan teolojik temel açısından Yahûdî gelenek; b) İbrâhimî teolojik geleneğinin antik düşünce geleneği içinde yorumuna dayalı olarak geliştirilen felsefî söylem çerçevesinde Yunan geleneği; c) dînî seremoniler (liturjiler) ve ikonografik kültür ile kilise kurumlaşması ve hukuku açısından Roma geleneği; d) mistik ve mitolojik arkaplan açısından eski Mısır (gnostisizm), Suriye (maniheizm) ve İran (mitraizm) kökenli dînî

gelenekler; e) popüler pagan dînî kültür ve uygulamaları açısından tötönik (*teutonic*: Germen-Baltık-İskandinav kültürel-etnik kökene ait) gelenek.

Bu etkileşim, başta tarihî Hz. İsa'dan mitolojik Mesih algılamasına geçiş çerçevesinde, Hıristiyanlık öncesi ve sonrası dînî-felsefî geleneklerde varolan Teslis inancının bir dogma haline dönüşmesi, ve eklektik bir dînî semboller dünyasının geliştirilmesi olmak üzere çok kapsamlı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Pavlus ile başlayan etki-tepki-dönüşüm süreci, Athanasius, Cyril, Justin Martyr, Clement, Origen, Irenaeus, Tertullian ve Augustine gibi bu sürecin öncü isimleri ile gittikçe çeşitlenerek, Hıristiyanlık-öncesi geleneklerin Hıristiyanlık bünyesinde yeniden şekillenmesine yol açmıştır.¹⁵ Yoğun bir teolojik sistemleştirme süreci olan bu ilk dört yüzyıllık dönem, kilise babaları tarafından paganizme karşı sürdürülen apolojetik söylemden skolastisizme uzanan bir düşünsel seyri ortaya koymaktadır. İşte, Markûnîlik örneğinde olduğu gibi, râfızî hareketler, Hıristiyanlığın teolojik-apolojetik şekillenme sürecinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır.

¹⁵ Davutoğlu, Ahmet (1994) *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, s. 17-24.

KAYNAKLAR

- 'Abdu'l-Cabbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1958.
- Altaner, Berthold (1961) *Patrology* (Translated by Hilda C.Graef) New York: Herder and Herder.
- Arendzen, J.P. "Marcionites", *The Catholic Encyclopedia*, 15 vols., New York, 1910.
- Athenagoras of Athens, *A Plea for the Christians*, www.ccel.org/fathers2/ANF-02.
- Ayer, Joseph C. (1970) *A Source Book for Ancient Church History*, (originally 1913) New York: AMS Press.
- Ayoub, Mahmoud (1984) *The Quran and Its Interpreters*, Albany: State University of New York Press.
- Azami, M.M. (2003) *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy.
- Bainton, Roland H. (1960) *Christianity*, London: D.Van Nostrand Company.
- Barnard, E. W. (1967) *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, Walter (1971) *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.
- Baur, F.C. (1849) *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen.
- Beker, J.C. (1980) *Paul the Apostle-The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia: Fortress.
- Benko, S. "Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries" *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, 1055-1118.
- Berkhof, Louis (1978) *The History of Christian Doctrine*, London: Banner of Truth.

- Betz, Hans Dieter (1994) "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Religion", *The Journal of Religion*, v.74, no.1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsâru'l-Bâqıyye `ani'l-Qurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1923.
- Bivar, A.D.H., "Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism", *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider.
- Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence*. London: SPCK.
- Bonz, M.P. "The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence", *Harvar Studies in Classical Philology*, 93(1990) 343-59.
- Bowden, John and Richmon, James (1967) *A Reader in Contemporary Theology*, London: SCM Press.
- Briggs, C A. "Origin and History of Premillenarianism" *Lutheran Quarterly*, New Series, IX (1879), 224-5.
- Bruce, F.F. (1973) *New Testament History*, Garden City: Doubleday & Company.
- Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove.
- Bultmann, Rudolf (1956) *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, London: Thames-Hudson.
- Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr (ö. 255/869) *El-Muhtâr fi'r-Reddi `alâ'n-Nasârâ*, Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Casey, Maurice (1991) *From Jewish Prophet to Gentile God – the Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd.
- Chadwick, Henry (1967) *The Early Church*, London: Penguin.
- Chadwick, Henry (1991) "The Attractions of Mani", *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Great Britain: Variorum.
- Christie-Murray, David (1976) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford Univeristy Press.
- Cicero, Marcus T. (çev.-1977) *Pro Flac.*, çev.: C. MacDonald, Harvard University Press.
- Cohen, S.J. D. "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", L.I. Levine (eds.1987) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research.

- Conzelmann, H. (1992) *Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, Minneapolis: Fortress.
- Cook, S.A. & F.E. Adcock & M.P. Charlesworth (ed.-1975) *The Cambridge Ancient History-AD.70-192*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. XI, s. 575-80 (Pontus), 643-8.
- Coomaraawamy, Ananda K. (1964) *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York: Harper Torchbooks.
- Cross & Livingston (eds.) "Marcion", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Coward, Harold (2000) *Scripture in World Religions*, Oxford: Oneworld.
- Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, Darton, Longmann.
- Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *Historical Theology*, the Pelican Guide to Modern Theology, vol.2, England: Penguin books.
- Davies, J. G. (1967) *The Early Christian Church (A History of the First Five Centuries)*, New York: Anchor Books.
- Davies, W.D. (1977) *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK.
- Davutoğlu, Ahmet (1994) *Alternative Paradigms*, Lanham: University Pres of America.
- Delaney, John J. (1980) *Dictionary of Saints*, New York: Doubleday.
- Denffer, Ahmad von (1983) *'Ulûm al-Quran*, London: The Islamic Foundation.
- Denny, F.M. and R.L. Taylor (eds.-1985) *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Dimock, Edward C. (1974) *The Literatures of India – An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dix, Dom Gregory (1953) *Jew and Greek—A Study in the Primitive Church*, London: Dacre Press Westminster.
- Doresse, J, "Gnosticism", Widengren, Geo & Bleeker, C. Jouco (eds. 1988) *Histortia Religionum-Handbook for the History of Religions*, Leiden: E.J.Brill.
- Duncan-Jones, R. (1974) *The Economy of the Roman Empire:Quantitative Studies*, Cambridge: Cambridge UP.
- Dunn, J (1990) *Unity and Diversity in the New Testament—An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London: SCM Press.
- Epiphanius, *Panarion*, (ed. by K.Holl), GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33.

- Eusebius, *Church History*, (ed.by Philip Schaff&Henry Wace), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 1991; ayrıca bkz. İnternette tüm metinler için, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.
- Evans, G.R., A.E. McGrath & A.D. Galloway (1986) *The Science of Theology*, Basingstoke: Marshall Pickering.
- Ferguson, Everett (1990) *Encyclopedia of Early Christianity*, Chicago: St.James Press.
- Filoramo, Giovanni (1990) *A History of Gnosticism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Filson, Floyd V. (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster.
- Fisher, Milton "The Canon of the New Testament", Philip Comfort (ed.-1992) *The Origin of the Bible*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers.
- Fox, Robin Lane (1986) *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine*, London: Penguin Books.
- Frend, W.H.C. (1984-89) *The Rise of Christianity*, London: Longmann.
- Furguson, E. (1984) "Marcion", *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter Elwell, Grand Rapids: Baker
- Gamble, Harry Y. (1995) *Books and Readers – A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press.
- Gager, John G. (1983) "Anti-Judaism in the Theological Response to Marcion and the Christian Gnostics", *Origins of Anti-Semitism - Attitudes Towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Goodenough, Erwin R. (1968) *The Theology of Justin Martyr - An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam: Philo Press.
- Gregory, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Grant, F.C. (1957) *The Gospels: Their Origin and their Growth*, London: Faber and Faber.
- Grant, Robert M. (1965) *Formation of the New Testament*, New York: Harper and Row.
- Hahn, A. (1823) *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprunglichen Gestalt*, Leipzig.
- Hall, Stuart G. (1991) *Doctrine and Praticce in the Early Church*, London: SPCK.

- Harnack, Adolf von (1921) *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig: Hinrichs.
- Harnack, Adolf von (1924) *Marcion: The Gospel of the Alien God*, Durham: Labyrinth Press.
- Head, Peter (1993) "Theology and Christology in Marcion's Gospel Redaction", *Tyndale Bulletin*, Cambridge: Tyndale House.
- Hengel, Martin (1974) *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols., (trans. John Bowden), Philadelphia: Fortress.
- Hinnels, John R. (ed.-1990) *Studies in Mithraism*, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome: L'erna di Bretschneider.
- Hinson, Glenn H. (1996) *The Early Church Origins to the Dawn of the Middle Ages*, Nashville, USA: Abingdon Press.
- Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press.
- Horbury, William (1982) "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", *Journal of Theological Studies*, 33, s.19-61.
- İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâhive'n-Nihâl*, (5 cilt) Beyrut: Dâru'l-Cil.
- İbn Nedîm (tsz.) *Kitâb el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut.
- Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857.
- Johnson, Paul (1988) *A History of Christianity*, London: Penguin.
- Jonas, H. (1958) *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press.
- Kelber, Werner H. (1983) *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress Press.
- Kimelman, R. (1981) "Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Later Antiquity", E. P. Sanders & A.I. Baumgarten and A. Mendelson (1981) *Jewish and Christian Self-Definition*, v.2, s. 226-44, Philadelphia: Fortress Pres.
- Kitagawa, Joseph M. (1974) *Religions of the East*, Philadelphia: Westminster Press.
- Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- Koester, H. (1990) *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London: SCM.

- Kolb, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986.
- Kraft, R.A. & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press.
- Latourette, Kenneth Scott (1955) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd.
- Lee, Philip J. (1987) *Against The Protestant Gnostics*, Oxford: Oxford University Press.
- Lietzmann, H. (1937) *Beginnings of the Christian Church*, New York: Scribner's.
- Lieu, S.N.C. (1988) *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden: Brill.
- Lieu, S.N.C. (1994) *Manicheism in the later Roman Empire and medieval China-a historical survey*, Manchester: Manchester Univ. Press.
- Lawlor, H. J., "Montanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, 13 v., cilt: 8, s. 828.
- Lüdemann, Gerd (1996) *Heretics-the Other Side of Early Christianity*, (transl. By John Bowden from German), London: SCM Press Ltd.
- MacDonald, Lee M. (1995) *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody: Hendrickson.
- MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, London: Yale University Press.
- Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitabu'l Bad' ve 't-Tarih*, Cl. Huart yay., Paris, 1903, I-VI.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- May, Gerhard "Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions", *Second Century*, c. 6 no. 3, (1987-1988).
- McLean, N. "Marcionism" in James Hastings (ed.by) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, c. 8, s. 407-409.
- Mesûdî, Ebu'l Hasan 'Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbîh ve'l-İsrâf*, Leiden: Brill, 1967.
- Martyr, Justin, *The Apologies*, (trans. A.W.F.Blunt), Cambridge, 1891.
- Meeks, Wayne (1987) *The Moral World of the First Christians*, London: SPCK.
- Metzger, B.M. (1987) *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon.

- Meyers, E.M. & Kraabel, A.T. "Archeology, Iconography and Nonliterary Remains", R.A.Kraft & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1979) *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley: Religious Studies Series.
- Osborn, Eric (2001) *Irenaeus of Lyons*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrin, Norman and Dennis C. Duling (1982) *The New Testament – An Introduction*, New York: Harcourt.
- Peters, F.E. (1970) *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York: Simon and Schuster.
- Pliny, the Younger (transl.1969) *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin boks.
- Polycarp of Synrna, *Letters to Philipians*, IV.1, V.1, 8.1, XI.4., <http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/>.
- Quasten, Johannes (1962) *Patrology. Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature*. Westminster, Md.: Newman Press.
- Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd.
- Reynolds, J. & Tannenbaum, R. (1987) *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Grek Inscriptions with Commentary*, Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Ritschl, A. (1846) *Das Evangelium Marcionis und das kanonisch Evangelium des Lukas*, Tübingen.
- Robinson, H. Wheeler (1985) *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, England: Clarendon Press.
- Robinson, Thomas A. (1988) *The Bauer Thesis Examined: the Geography of Heresy in the Early Christian Church*, New York: the Edwin Mellin Press.
- Rostovtzeff, M. (1941) *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, vols.1-3, Oxford: Clarendon Press.
- Rowland, Christopher (1985) *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Sect of Judaism*, London: SPCK.
- Rudolph, Kurt (1982) "Heresy", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York.
- Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited.

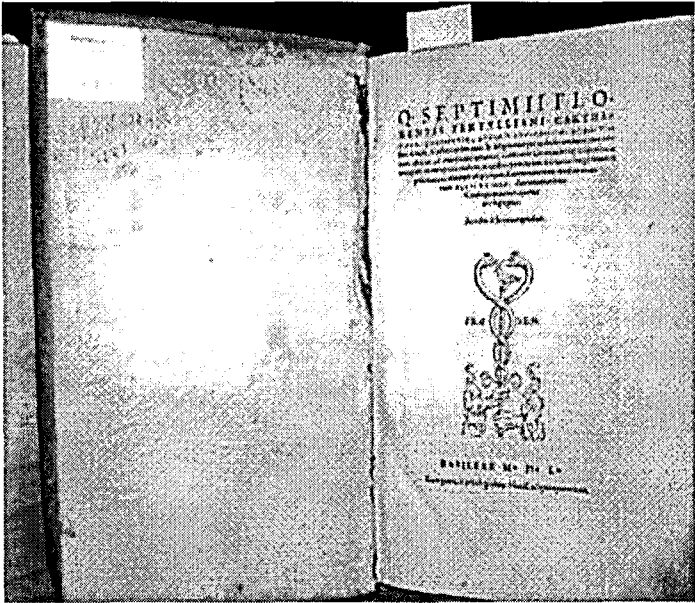
- Ruether, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide – The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: The Seabury Press.
- Rutgers, L.V. “Archeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archeology*, 96 (1992) 101-18.
- Sanday, William (1875) *The Gospel in the Second Century*, Oxford.
- Sanders, Jack T., (1993) *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants, The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London: SCM Press.
- Schiffman, Lawrence H. (1985) *Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian*, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House.
- Schoedel, W.R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford: Clarendon.
- Schwartz, Daniel R. (1992) *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Stark, Rodney (1996) *The Rise of Christianity-A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 64-65.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Şişman, Adnan, “Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Sayı:2, Afyon, Aralık 2001.
- Tabernee, William (1997) *Montanist Inscriptions and Testimonia Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 16, Mercer University Press, Macon, Georgia.
- Tarn, William (1966) *Hellenistic Civilisation*, London: Arnold.
- Tertullian, *Adversus Marcionem*, (ed. and tr. E. Evans), Oxford: Clarendon, 2 vols., 1972.
- Tertullian, *On the Prescripton of Heretics*, transl. by T.Herbert Bindley, 1914, London: SPCK.
- Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.
- Thilo, J.C. (1832) “*Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum*”, Codex Apoc., NT, I, 401-86.
- Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder.
- Trebilco, P.R. (1991) *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Trevett, Christine (1996) *Montanism-Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge: University Press.
- Trompf, G.W. (2000) *Early Christian Historiography*, New York: Continuum.
- Van Der Horst, Pieter W. "The Birkat ha-minim in Recent Research", *The Expository Times*, September 1994, c. 105, no.12, s.362-368.
- Volckmar, G. (1852) *Das Evangelium Marcionis*, Leipzig.
- Wallace-Hadrill, D.S. (1982) *Christian Antioch – A Study of early Christian thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiss, Johannes (1959) *Earliest Christianity: A History of the Period-A.D.30-150* (Frederick C. Grant tr.), 2 vols., New York: Harper.
- Westcott, B.F. (1855) *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament During the First Four Centuries*, Cambridge.
- Wilken, Robert L. 'Marcionism', *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, c.9, s.196.
- Williams, Rowan, "The Bible: What counts as Scripture?", s. 81- (85-6) – 91, in Ian Hezlett (ed.by-1991) *Early Christianity – Origins and Evolution to AD 600*, London: SPCK.
- Wilson, R.S. (1933) *Marcion-A Study of a Second Century Heretic*, London: Clarke.
- Wilson, Stephen G., "Marcion and the Jews", Wilson, Stephen G.(ed.by-1986) *Anti-Judaism in Early Christianity – vol.2: Separation and Polemic*, Canada: Ontario.
- Wilson, Stephen G. (1995) *Related Strangers – Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press.

EKLER:

I. Adversus Marcionem

Tertullian - ADVERSUS MARCIONEM, 1550 Basilea baskısı.



Kartacalı Tertullian'ın M. 2. yy.'da Markûniyye'ye karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı reddiyenin 16. yüzyıla ait Latince bir baskısından. (Belçika Katholieke Leuven Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Eski Eserler Bölümü'nden)

ADVERSUS MARCIONEM LIBER III.

103

- A** nis & lucis humane sectatores inculcat per Esaiam: Populus meus qui vos beatos dicunt, seducunt vos, & vias pedum veterorum disturbant. Prohibet & alius credere omnino in hominem, sic & in laudem hominis, vt per Hieremiam, Maledictus homo qui spem habet in homine. Nam & in psalmo CXI. Bonum est credere in deum, quàm credere in hominem. Et bonum est sperare in deum, quàm sperare in principibus. Ita totum quod ab homine captatur, (7) abdidit creator, ne dum benedictionem, pseudoprophetas autem laudatos siue benedictos à patribus eorum, tam eius est exprobrare, quàm prophetas veritate & refulatos: sicut iniuriæ prophetarum non permittissent ad deum ipsorum, ita nec gratie pseudoprophetarum displicissent, nisi deo prophetarum: Sed vobis dico, inquit, qui auditis: ostendens hoc olim mandatum à creatore, loquere in aures audientium. Diligite inimicos vestros, & benedicite eis qui vos oderunt, & orate pro eis qui vos calumniantur. Hæc creator vna pronuntiatio conclusit per Esaiam: Dicite fratres nostri estis, eis qui vos oderunt. Si enim qui iniuncti sunt & oderunt & maledicunt, & calumniantur, fratres appellandi sunt, vtique & benedicti odientes & otiosi pro calumniatoribus iustis, quicquid fratres deputari præcepit. Notum planè patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriæ colubens permissam à creatore, oculum exigente pro oculo, & dentem pro dente: contra ipsa sceleratam amplius maxillam offerri iubens (2) & super tunicam pallio quoque cedi. Planè hæc Christus adiecit, vt supplementa consentanea disciplinæ creatoris. Atque adeo hoc statim renunciandum est, an disciplina patientiæ predicatur penes creatorem. Sic per Zachariam præcepit, ne vniuiqueque malitiae fratris sui meminerit, sed nec proximi. Nam & rursus Malitiam, inquit, proximi sui quisque nescit. Multo magis patientiam n dixit iniuriæ, qui induit oblationem. Sed & cum dicit: Mihi vindictam, & ego vindicabo: proinde patientiam docet vindictæ expectationem. In quantum ergo fidei non capir, vt idem videatur, & dentem pro dente, oculum pro oculo, in vicem iniuriæ exigere, qui non modo vicem, sed etiam vltionem, etiam retributionem & retributionem iniuriæ prohibet: In tantum aperitur nobis quomodo oculo pro oculo, & dentem pro dente censuerit, non ad secundam iniuriam rationis permittendam, quam prohibuerat in terdicta vltione, sed ad primam coherendam quam prohibuerat ratione opposito, vt vniuiqueque respiciens (3) licentiam secundæ iniuriæ à prima semetipsum contineret. Facilius enim vniuiqueque primi sit repræsentatio talionis, quàm repræsentatio vltionis. Vtrunque autem constitutum fuit pro natura: & fide hominum: vt qui deo credere, vltioni à deo expectaret: qui minus fideret, leges talionis timeret. Hanc legis voluntatem de intellectu laborantem, dominus & sabba & legis, & omnium paternarum dispositionum Christus & reuelauit & compotem fecit, mandans alterius quoque maxillæ oblationem, vt tanto magis vicem iniuriæ extingueret, quam & lex per talionem voluerat impedire, certe quam prophetia manifestè coheruerat, & memoriam iniuriæ prohibens, (4) & vltionem ad deum redigens. Ita si quid Christus inmisit nō aduersario, (5) sed adiutori præcepto, non destruxit disciplinam creatoris. Denique si in ipsam rationem patientiæ præcipiendæ, & quidem tam plenè acque perfectè considerem, non consiliet, si non est creatoris, qui vindictam reponit, qui iudicem præstat. Alioquin si tantum patientiæ pondus non modo non reperiendi, sed & aliam maxillam præbendi, & non modo non remaledicendi, sed etiam benedicendi, & non modo non retinendi tunicam, sed & amplius & pallium concedendi, is mihi imponit qui non sit me defensor, iuuuon patientiam præcepit, non exhibens mihi mercedem præcepti, patientiæ dico fructum, quod est vltio, & iam mihi permississe debuerat, si ipse non præstat: aut si mihi non permittebat, ipse præstaret. Quoniam & disciplinæ interit iniuriæ vindictæ, metu enim vltionis omnis iniquitas refrenatur. Cæterum pallium emissa libertate dominabitur, verum que oculum effollit, & omne indigentem excitatur præ impenitentis securitate. Sed hoc est dei optimi & tantum boni, patientiæ iniuriam facere, violentiæ iniuriam pandere, probos non defendere, improbos non defendere, improbos non coercere. Omni patientiæ dato, vtique iudicem vel tanto magis indigentem, si etiam & abundantem. (6) Ne quis ergo indigeat, datori paratam habes in Deuteronomio fornam creatoris: Non eris, inquit, in te indigens: vt benedicens benedicat te dominus deus tuus: Datorem saluet, qui fecerit non esse indigentem. Et plus hic, non enim patienti iuber dari. Sed non sit, inquit, indigens in te, id est cura vltoris de te sit, quo magis patienti præiudicat dandum, etiam in sequentibus: Si autem fuerit indigens & fratribus tuis, non aueris cor tuum, nec constringes manum tuam à fratre indigente. Aperiens aperies illi manum, sœnus fueris illi quantum desiderat, sœnus enim nisi patienti dari nō solet. Sed de hoc tenore postmodum. Nunc si quis voluerit argumentari, creatorem quidem fratribus dari iussisse, Christum verò omnibus patientibus, vt hoc sit nouum acque diuersum, fœdum vnum esse ex his per que lex creatoris erit in Christo. Non enim aliud Christus in omnes præcepit, quàm quod creator in fratres. Nam & si maior est bonitas que operatur in extraneos, sed non prior ea que ante debetur in proximos. Quis enim poterit diligere extraneos? Quod si secundus gradus bonitatis est in extraneos, qui in proximos primus est, eiusdem erit secundus gradus culus & pri-

ANNOTATIONES.

1. Abdidit creator. Pro abdidit ex parva, repudiavit, ibi nat, quàm prophetam vocari, infra maledictum & calumniantem & de super tunicam pallio quoque cedi. Hæc est, vt supra rationem adremam pallio queque cedam.
2. Latius secundæ iniuriæ. Quia latius affectatur in qui primam iniuriam passus est. 4. Et vltionem ad deum redigens. Hæc etiam supra tractum est. Et infra, reddam sœnus in Deuteronomio. 5. Sed adiutori presentia. Ad adiutori præcepto. Pro latere primæ iniuriæ tempore arbitri ex materia iniuriæ ex. Nam & Ne quis ergo indigeat, datori paratam habes in Deuteronomio fornam creatoris.

Aşağıdaki Latince metin yukarıda fotoğrafı verilmiş olan orijinal sayfanın modern edisyonundan alınmıştır: *Tertullian - Adversus Marcionem*, edited and translated by Ernest Evans (1972), Oxford: Clarendon Press, s.336-342, *Adv.Marc.* c.IV – 15-17.

“...(Benedictio)-nis et laudis humanae sectatores incusat per Esaïam: Populus meus, qui vos beatos dicunt, seducunt vos et vias pedum vestrorum isturbant. Prohibet et alias fidere omnino in hominem, sic et in laudem hominis, ut per Hieremiam: Maledictus homo qui spem habet in homine. [15] Nam et in psalmo cxvii: Bonum est confidere in deum⁷ quam confidere in homine, et bonum est sperare in deum⁷ quam sperare in principes. Ita totum quod ab homine captatur, abdixit creator, nedum benedictionem. Pseudopphetas autem laudatos sive benedictos a patribus eorum tam eius est exprobrare quam prophetas vexatos et recusatos: sicut iniuriae prophetarum non pertinuisent ad deum⁸ ipsorum, ita nec gratiae pseudopphetarum displicuissent nisi deo prophetarum.

16. [1] Sed vobis dico, inquit, qui auditis (ostendens hoc olim mandatum a creatore, Loquere in aures audientium), diligite inimicos vestros, et benedicite eos qui vos oderunt, et orate pro eis qui vos calumniantur. Haec creator una pronuntiatione clusit per Esaïam: Dicite, fratres nostri estis, eis qui vos oderunt. Si enim qui inimici sunt et oderunt et maledicunt et calumniantur fratres appellandi sunt, utique et benedici odientes et orari pro calumniatoribus iussit, qui eos fratres deputari praecepit. [2] Novam plane patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriae cohibens permissam a creatore, oculum exigente pro oculo et dentem pro dente, contra ipse alteram amplius maxillam offerri iubens, et super 15. 7 deum (bis) MR: dominum Pam.: domino Oeh. (qui et postea scripsit principibus) 8 <nisi> ad deum Kroy. (forsan recte) tunicam pallio quoque cedi. Plane haec Christus adiecerit ut supplementa consentanea disciplinae creatoris. Atque adeo hoc statim renuntiandum est, an disciplina patientiae praedicatur penes creatorem. [3] Si per Zachariam praecepit ne unusquisque malitiae fratris sui meminerit, sed nec proximi. Nam et rursus, Malitiam, inquit, proximi sui unusquisque ne recogitet. Multo magis patientiam indixit iniuriae qui indixit oblivionem. Sed et cum dicit, Mihi vindictam, et ego vindicabo, proinde patientiam docet vindictae expectatricem. [4] In quantum ergo fidem non capit ut idem videatur et dentem pro dente, oculum pro oculo, in vicem iniuriae exigere qui non modo vicem, sed etiam ultionem, etiam recordationem et recognitionem iniuriae prohibet, in tantum aperitur nobis quomodo oculum pro oculo et dentem pro dente censuerit, non ad secundam iniuriam talionis permittendam, quam prohibuerat interdicta ultione, sed ad primam coercendam, quam prohibuerat talione

opposito,1 ut unusquisque respiciens licentiam secundae iniuria a prima semetipsum contineret. [5] Facilius enim vim comprimi scit repraesentatione talionis quam repromissione ultionis. Utrumque autem constituendum fuit pro natura et fide hominum, ut qui deo crederet ultionem a deo expectaret, qui minus fideret leges talionis timeret. Hanc legis voluntatem de intellectu laborantem dominus et sabbati et legis et omnium paternarum dispositionum Christus et revelavit et compotem fecit, mandans alterius quoque maxillae oblationem, ut tanto magis vicem iniuriae extingueret quam et lex per talionem voluerat impedisse, certe quam prophetia manifeste coercuerat, et memoriam iniuriae prohibens et ultionem ad deum redigens. [6] Ita si quid Christus intulit, non adversario sed adiutore praecepto, non destruxit disciplinas creatoris. Denique si in ipsam rationem patientiae praecipiendae, et quidem tam plenae atque perfectae, considerem, non consistet si non est creatoris, qui vindictam repromittit, qui iudicem praestat. Alioquin si tantum patientiae pondus non modo non reperiendi sed et aliam maxillam praebendi, et non modo non remaledicendi sed etiam benedicendi, et non modo non retinendi tunicam sed et amplius et pallium concedendi, is mihi imponit qui non sit me defensurus, in vacuum patientiam praecepit, non exhibens mihi mercedem praecepti, patientiae dico fructum, quod est ultio, quam mihi permisisse debuerat si ipse non praestat, aut si mihi non permittebat ipse praestare,2 quoniam et disciplinae interest iniuriam vindicari. [7] Metu enim ultionis omnis iniquitas refrenatur. Ceterum passim emissa libertate dominabitur, utrumque oculum effossura et omnem dentem excitatura prae impunitatis securitate. Sed hoc est dei optimi et tantum boni, patientiae iniuriam facere, violentiae ianuam pandere, probos non defendere, improbos non coercere. [8] Omni petenti te dato, utique indigenti, vel tanto magis indigenti si etiam et abundanti. Ne quis ergo indigeat, datori imperatam habes in Deuteronomio formam creatoris. Non erit, inquit, in te indigens, uti benedicens benedicat te dominus deus tuus, datorem scilicet, qui fecerit non esse indigentem. [9] Et plus hic. Non enim petenti iubet dari: Sed non sit, inquit, indigens in te, id est cura ultro ne sit; quo magis petenti praeiudicat dandum. Etiam in sequentibus: Si autem fuerit indigens e fratribus tuis, non avertes cor tuum, nec constringes manum tuam a fratre indigente: aperiens aperies illi manum, fenus fenerabis illi, quantum desiderarit. [10] Fenus enim nisi petenti dari non solet. Sed defenore postmodum. Nunc si qui voluerit argumentari creatorem quidem fratribus dari iussisse, Christum vero omnibus petentibus, ut hoc sit novum atque diversum, immo unum erit ex his per quae lex creatoris erit in Christo. Non enim aliud Christus in omnes praecepit quam quod creator in fratres. Nam etsi maior est bonitas quae operatur in extraneos, sed non prior ea quae ante deberet in

proximos. [11] Quis enim poterit diligere extraneos? Quodsi secundus gradus bonitatis est in extraneos qui in proximos primus est, eiusdem erit secundus gradus cuius et primus...”

15.^j Isa. 65: 13 sq. ^kPs. 126: 5 ^lIsa. 3: 12 LXX ^mJer. 17:5ⁿ Ps. 118: 8

16. ^a 2 Esd. 15:1 ^b Isa. 66: 5 LXX

16. ^c Zech. 7: 10 LXX ^dZech. 8: 17 LXX 12: 19 ^e Deut. 32: 35; cf. Rom.

16.^f Deut. 15: 4 LXX ^gDeut. 15: 7

Aşağıdaki İngilizce metin yukarıda Latince metnin Evans edisyonundaki çevirisinden alınmıştır: Tertullian - *Adversus Marcionem*, edited and translated by Ernest Evans (1972), Oxford: Clarendon Press, s.337-343, *Adv.Marc.* c.IV – 15-17.

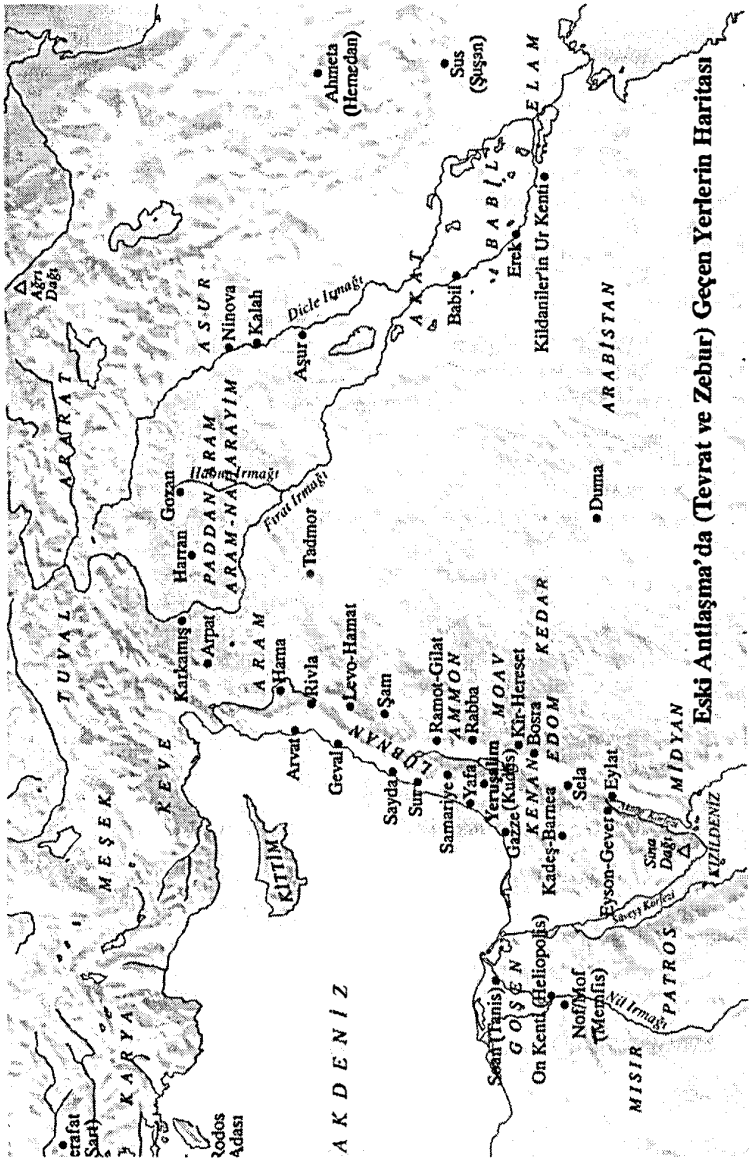
“...No less does the Creator, by Isaiah, censure those who seek after the blessing and praise of men: O my people, they that call you blessed do lead you astray and disturb the paths of your feet. And in other terms he even forbids them to have any confidence in a man, and consequently not in man's praise, as by Jeremiah, Cursed is the man who hath hope in a man. For he says also in psalm one hundred and seventeen, It is better to trust in God than to put confidence in man, and it is better to hope in God than to hope in princes. So then everything that people try to obtain from man, the Creator has given judgement against, including their well-speaking. He it is who condemns their fathers no less for praising and blessing the false prophets, than for persecuting and rejecting the true prophets: just as the insults done to the prophets could not have been acceptable to the God of those prophets, even so the favours done to the false prophets could have been displeasing only to the God of the true prophets.

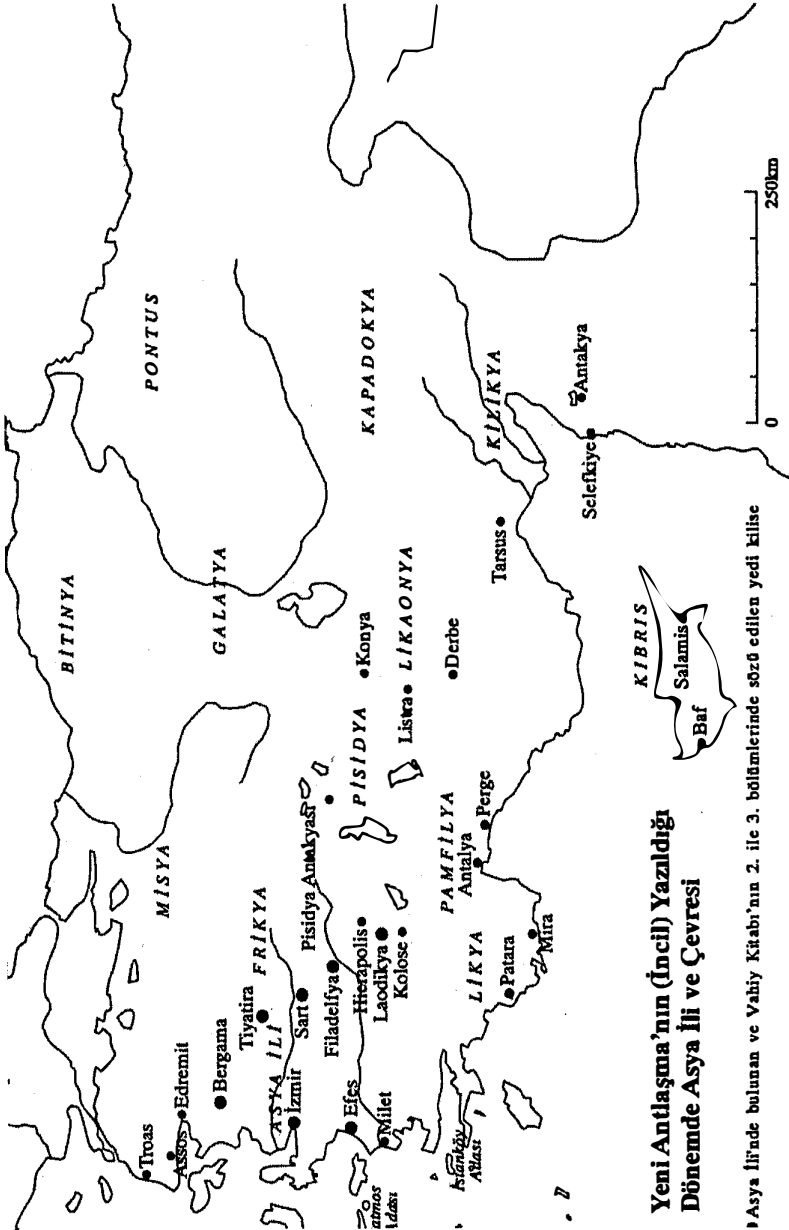
16. [Luke 6: 27-31.] But, he says, to you I say who hear—proving that this is a long-standing command of the Creator, Speak in the ears of them that hear—Love your enemies, and bless them that hate you, and pray for them that speak evil of you. All this the Creator has enclosed in one sentence by Isaiah, Say to them that hate you, Ye are our brethren. For if we have to address as brethren those who are our enemies, who hate us and curse us and speak evil of us, evidently he who gave instructions for them to be reckoned as brethren is the one who has given the command to bless those that hate us and pray for those who speak evil of us. Admittedly Christ teaches a new degree of forbearance, when he puts restraint on that retaliation for injury which the Creator

permitted by demanding an eye for an eye and a tooth for a tooth: for he on the contrary orders us rather to offer the other cheek, and in addition to the coat to let go of the cloak also. Evidently Christ will have added this as supplementary, yet in agreement with the Creator's rules. So we need an immediate decision on this question, whether the rule of forbearance is contained in the Creator's teaching. When by Zechariah he gives the instruction, Let not any one of you remember his brother's malice, that includes his neighbour. For again he says, Let not any one of you think over his neighbour's malice. He who has charged them to forget the injury has even more than given them charge to bear with it. But again when he says, Vengeance is mine and I will avenge, he inculcates forbearance, as that which stands in expectation of vengeance. So then, in so far as it is quite incredible that the demand of tooth for tooth and eye for eye in return for an injury should proceed from the same one who forbids not only retaliation, not only vengeance, but even the remembrance and recollection of injury, to that extent it becomes clear to us in what sense he decreed an eye for an eye and a tooth for a tooth—not so as to permit a second injury of retaliation, seeing he had forbidden this by prohibiting vengeance, but so as to set restraint upon the first. This he had forbidden by the interposition of retaliation, so that every man, having regard to that permission for a second injury, might abstain from committing the first. For he is aware that violence is more readily restrained by the immediate application of retaliation than by the promise of future revenge. Both of these had to be provided for, to meet human nature and men's faith, so that the man who believed God might expect God to exact vengeance, while the man who was deficient in faith should have respect for the laws of retaliation. This was the intention of that law, but it was in difficulties through lack of understanding, until Christ, as Lord both of the sabbath and of the law and of all his Father's ordinances, both revealed <its purpose> and made it capable <of comprehension> when he commanded the offering even of the other cheek: for by so doing he put an end to those reprisals for injury which the law had intended to check by retaliation, reprisals which beyond doubt the prophecy had manifestly brought under restraint when it forbade the remembrance of injury and referred vengeance back to God. Consequently, whatever addition Christ made, he caused no destruction of the Creator's rules: for the command he gave was not in opposition but in furtherance of them. So then if I look for his actual reason for enjoining forbearance, forbearance so full and complete, it can only be convincing if it appertains to that Creator who promises vengeance and presents himself as judge. Otherwise if such a burden of forbearance, in not only not striking back but even of presenting the other cheek, in not only not returning insults but even of kindly speaking, in not only not

holding on to one's coat but even of letting go of one's cloak also, is imposed upon me by one who is not going to be my defender, in vain does he enjoin forbearance: for he sets before me no reward for <following> his injunction, I mean, no fruit of my endurance: and this is the revenge which he ought to have left in my discretion if he himself does not provide it, or else, if he was not leaving it to me, he ought to provide it for me: because it is in the interest of good conduct, that injury should be avenged. For it is by fear of vengeance that all iniquity is kept in check. But for that, if indiscriminate liberty is accorded, iniquity will get the mastery, so as to pluck out both eyes, and knock out all the teeth, because it is convinced of impunity. But this is characteristic of that supremely good god, who is kind and nothing more, to inflict injury upon forbearance, to open the door to violence, to abstain from defending the righteous, and to leave the wicked unconstrained. Give to everyone that asketh thee evidently, to the man in need, or perhaps so much the more to the man in need, if it includes the man with abundance. So then to prevent any from being in need, you find that in Deuteronomy there is imposed upon the giver the example of the Creator, who says, There shall be no needy person in thee, that the Lord thy God may surely bless thee—the giver, it means, who has caused there to be no needy person. But there is more here. For his command is, to give to one who does not ask: Let there not be, he says, a needy person in thee, which means, without being asked, take care that there shall not be: by which he makes an even stronger case for giving to the one who does ask. Again in what follows: But if there shall be one in need from among thy brethren, thou shall not turn away thy heart nor shut thy hand from thy brother who is in need: thou shalt surely open to him thy hand, and shall lend him as much as he is in want of. Now a loan is not usually given except to one who asks for it. But about the loan, more hereafter. Now if anyone wishes to argue that the Creator ordered gifts to be given to the brethren, but that Christ said they must be given to all who ask, so that this is something new and different, I answer that this will be one of those points in which the Creator's law is found in Christ. For Christ has prescribed the same action towards all men, as the Creator did towards the brethren. For although that kindness is greater which is exercised towards strangers, it takes no precedence of that which was previously a debt towards the people next door. For who is there that is able to love strangers? But if the second degree of kindness, towards strangers, is the same as that first degree, towards one's neighbours, that second degree will have to belong to the same one to whom the first belonged—much more easily than that the second degree should belong to one whose first was non-existent.”

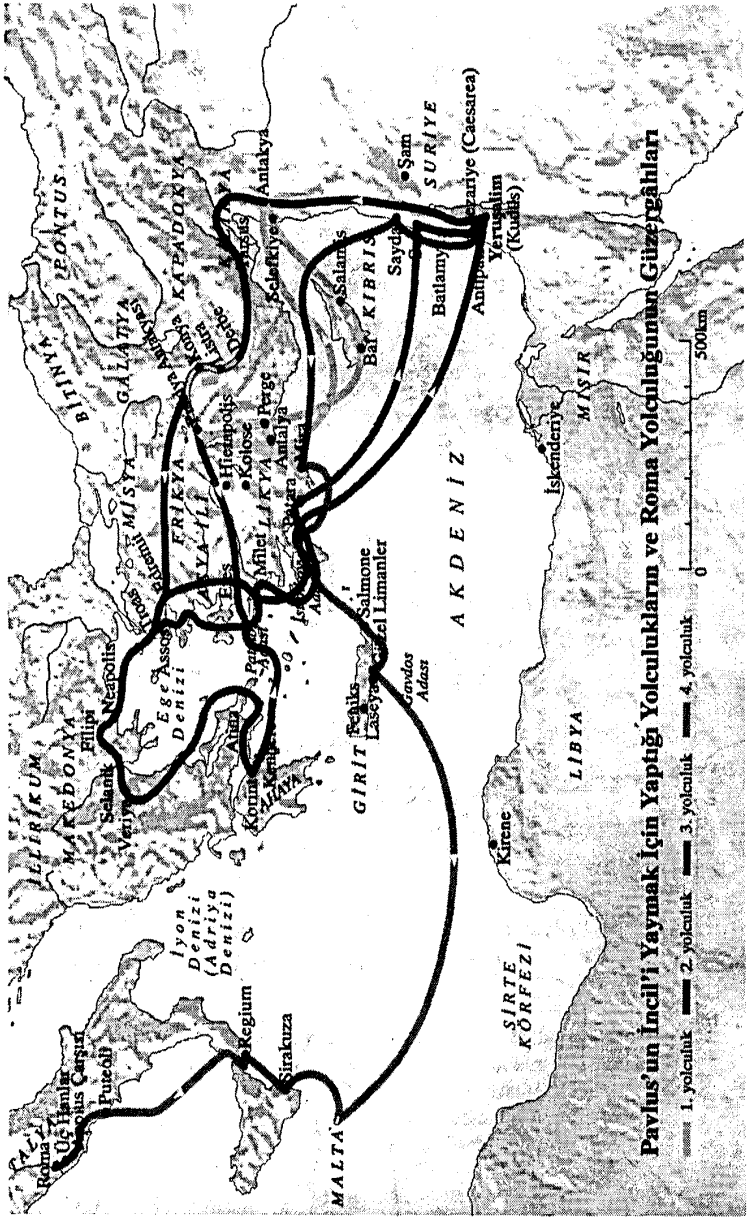
II. İlk Dönem Hıristiyanlığın Yayılış Haritası





Yeni Antlaşma'nın (İncil) Yazıldığı Dönemde Asya İli ve Çevresi

Asya İli'nde bulunan ve Vahiy Kitabı'nın 2. ile 3. bölümlerinde sözü edilen yedi kilise



Pavlus'un İncil'i Yaymak İçin Yaptığı Yolculukların ve Roma Yolculuğunun Güzergâhları

İNDEKS

- Adversus Marcionem, 6, 14, 60, 62, 78, 97,
124, 127, 130, 132
Adversus Omnes Haereses, 14, 57, 58, 79, 82,
83, 87, 103, 121
aeon, 42
Andrevv, 61, 76
Anicetus, 57, 79, 83, 85, 112
Antakya, 23, 35, 50, 64, 65, 89
apolojetik, 10, 14, 55, 59, 111, 114
apolojist, 15, 59, 104
apostolik, 51, 58, 80, 82, 109, 111
Arâmice, 37
Aristides, 54, 59
Aryanizm, 51
Aryuşu, 47
Âsârul-Bâkıyye, 15, 118
Athenagoras, 54, 55, 59, 117, 124
Augustine, 49, 51, 86, 114
Avestan, 70
Babil, 63, 64, 65, 69, 71
Bardaisan, 14, 79, 87
birkat ha-minim, 35
Bîrûnî, 15, 99, 118
Bogomiller, 43
Budizm, 48
Câhız, 15, 118
Cerdo, 57, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 113
çarmıh, 62
Deyr- Ali, 88
Dimaşk, 22
diakon, 75, 105
diteist, 85, 87, 98, 100
diteizm, 44
Donatist, 51
Donatizm, 5, 50, 51
Donatus, 50
Ebiyonitler, 31, 39, 41
Eflâtun, 25
Eflâtuncu, 53
ekmek-şarap ayını, 25, 104
Ekmek-şarap ayını, 49
el-Fihrist, 88, 99, 121
Elkasaitler, 31, 41
enkarnasyon, 29, 71, 102
Ephraem, 79, 87
Epikürçü, 25, 27
Epiphanius, 14, 63
Eski Ahit, 12, 29, 39, 41, 42, 44, 49, 81, 92, 96,
98, 100, 101, 102, 110
Eusebius, 15, 29, 30, 45, 53, 54, 55, 59, 74, 76,
82, 87, 112, 119
Eznik de Kolb, 14, 76, 87, 106
Filistin, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 55,
63, 72, 89
Frigya, 45 g
ayr-i Yahudî, 28
Gentile, 26, 29, 30, 31, 118
Gnostik, 17, 19, 42, 79, 94
Grek, 34, 52, 55, 58, 59, 66, 70, 72, 123
halaka, 36
havariler, 30, 37, 39, 80, 81, 109, 111, 112
Helenik, 27, 65
helenistik, 63, 64, 66
heresiolojist, 40, 60
Heresy, 12, 37, 49, 77, 117, 118, 123
Heretiklere Reddiye, 57, 79, 81, 86, 112
Hesap Günü, 56
Ignatius, 109, 112
Irenaeus, 14, 30, 55, 57, 58, 59, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 96, 97, 103,
110, 111, 112, 114, 121, 123
İbn Hazm, 103, 121
İbn Nedim, 88
İsevî, 13, 26, 27
İznik Konsili, 51
Justin, 55, 56, 57, 59, 74, 83, 85, 86, 87, 102,
104, 111, 114, 117, 120, 122
Kaçarîler, 43
Karahallı, 46
Karayakuplu, 46
katolik, 8, 32, 38, 51, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 85,
87, 104, 105, 110
Kibebe, 44
Kilise babaları, 12, 29, 47, 51, 57, 109
Kitabu'l Bad' ve't-Tarih, 15, 122
Kitâbu't-Tenbîh, 15, 102, 122
Konstantin, 33, 50
Kristoloji, 6, 93, 99
Lebaba, 88
Leuven, 9, 10, 128
liturji, 70, 74, 103
liturjik, 69, 74, 76
Makdîsî, 15, 122
Manî, 48, 49, 79, 87, 102, 118

- Maniheizm, 5,48,51, 62, 88, 102
Mâtürîdî, 103, 122
Melito, 55, 59
meshummad, 35
Mesîhye, 21
Mesûdî, 15,16,102, 122
Minim, 36,121
Mithra, 67,68
Mitra, 63, 67, 68, 69, 70,71, 103
Mitraizm, 5,62, 66, 67, 69, 71, 103, 104
Monarkyanizm, 5,48
Montanizm, 5.44.45.46.124
Montanus, 40.44.46
mucize, 52
Müsevî, 11, 12, 13, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 36, 37.41.63, 72
Müsevî Hristiyan, 29,37
mürted, 31,36
Nag Hammadi, 19,42, 58,94
Nâsıralılar, 31.36.41
Nasrânî, 21
Nestûrî, 79
notzrim, 36
Novatian, 50
Novatyanistler, 50
Onsekiz Dua, 35
Origen, 12,23, 24,30,53,58,59,77,114
Ortodoks, 11.32.43.46, 60
Panarion, 14,45, 78, 82, 106, 119
Papias, 81
Paraclete, 45
Paskalya, 40, 57
Patristik, 9, 10, 12, 59
Pavlikyanlar, 43, 113
Pavlus, 12, 16, 17, 18, 22, 26, 28, 29, 30, 32, 38, 39, 40, 41, 44, 46, 58, 60, 72, 77, 84, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 109, 110, 114
Peraea, 29
Petrus, 28, 30, 39, 57, 60, 61, 72, 76, 80, 100
piskopos, 42, 55, 75, 78, 80, 81, 82, 104
Polycarp, 57, 74, 80, 81, 85, 87, 91, 92, 100, 109, 110, 111, 112, 113, 123
Pontus, 22, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 98, 119
Quadratus, 53, 54, 59
rabbânî, 34, 64
râfızî, 7, 8, 11, 18, 21, 29, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 57, 58, 60, 61, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 91, 94, 100, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 115
Reddiye, 14, 15, 23, 76, 97
reenkarnasyon, 48
Roma, 5, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 44, 48, 49' 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64,65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87,' 102, 110, 112, 113, 114
sakrament, 104,110
Sardis, 34, 55, 118
schisma, 38
Septuagint, 63, 96
Simon, 56, 71, 79, 82, 83, 84, 123
Simun Magnus, 42
Sina, 54
Sinop, 5, 11, 33, 44, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 86, 87, 89, 112, 113
Sol Invictus, 63, 70
St.Katerina köyü, 54
Stoacı, 25,27
Sudûrcu, 42
Suriye, 27, 49, 53, 63, 64, 75, 76, 87, 89, 106, 114
Şehristânî, 102, 124
Tanrı'dan Korkanlar, 23, 34
tenasüh, 48
Tertullian, 14, 59, 62, 73, 75, 78, 79, 82, 86, 93, 96, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 114, 124, 127, 130, 132
Thales, 54
Theodotus, 47
Trajan, 73, 112
Uşak, 45,46, 124
Üniteryanizm, 5.47.48
Ürdün, 29, 30
Vaftizci Yahya, 22
Valentinus, 40,42, 84
vejetaryen, 49
yahudi şeriatı, 101
yaşlılar heyeti, 40
Yavneh, 35, 36
Yeni Ahit, 6, 8, 12, 13, 16, 17, 18, 22, 23, 28, 29, 37, 39, 42, 44, 64, 72, 77, 85, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 110, 114
Yeni Kudüs, 45,46
Yeruşalim, 22, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 41,50, 64,66, 72, 75
Yuhanna, 42,49, 57, 81, 86, 87
Yunan, 14, 27, 29, 53, 55, 67, 69, 76, 114
Zerdüş, 67,68, 70