T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

JOHN CHRYSOSTOM VE İLK DÖNEM HIRİSTİYANLIKTA YAHUDİ ALGISI

DOKTORA TEZİ

BÜŞRA ELMAS

BURSA – 2024

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

JOHN CHRYSOSTOM VE İLK DÖNEM HIRİSTİYANLIKTA YAHUDİ ALGISI

DOKTORA TEZİ

BÜŞRA ELMAS

Danışman:

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda 711721018 numaralı Büşra Elmas'ın hazırladığı "John Chrysostom ve İlk Dönem Hıristiyanlıkta Yahudi Algısı" başlıklı Doktora çalışması ile ilgili savunma sınavı, 14/03/2024 günü 13:00-15:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Seda ŞENGÜL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU
İstanbul Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Tolga Savaş ALTINEL
Yalova Üniversitesi

14/03/2024

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:08/02/2024

Tez Başlığı / Konusu: John Chrysostom ve İlk Dönem Hıristiyanlıkta Yahudi Algısı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 233 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2024 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

08.02.2024

Adı Soyadı:	Büşra ELMAS
Öğrenci No:	711721018
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Dinler Tarihi
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “John Chrysostom ve İlk Dönem Hıristiyanlıkta Yahudi Algısı" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: **Büşra Elmas**

Öğrenci No: **711721018**

Anabilim Dalı: **Felsefe ve Din Bilimleri**

Programı: **Dinler Tarihi**

Tezin Türü: ☐ Yüksek Lisans / ☐ Doktora / ☐ Sanatta Yeterlilik

ÖZET

Yazar adı soyadı	**Büşra Elmas**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Felsefe ve Din Bilimleri**
Bilim dalı	**Dinler Tarihi**
Tezin niteliği	**Doktora**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Muhammet Tarakçı**

John Chrysostom ve İlk Dönem Hıristiyanlıkta Yahudi Algısı

Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinden ayrılması ve ayrı dinler olarak tanımlanmaları ile ilk yüzyıllarda Hıristiyanların Yahudi karşıtlığı/düşmanlığı birbiriyle ilişkili olmuştur. Hıristiyan hareketi Yahudi kökenli bir hareket olarak ortaya çıktığı için kendisinin hak din olduğunu iddia etmesi Yahudiliğin hatalı olduğunu göstermesini gerektirmiştir. Bu durum Hıristiyanların Yahudilere karşı *Adversus Judaeos* diye bilinen bir literatür oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. Bu araştırmada John Chrysostom'un 4. yüzyılda Antakya'da îrâd ettiği ve *Adversus Judaeos* literatürünün en etkili metinlerinden biri olan Yahudi karşıtı sekiz vaazı üzerinden Hıristiyanlığın kendini tanımlaması ve Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ele alınmaktadır. Bu amaçla Chrysostom'un Hıristiyan kimliği anlayışı, Yahudi karşıtlığı ve dönemindeki Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair verdiği bilgiler incelenmektedir.

Birinci Bölüm'de John Chrysostom'un hayatı, eserleri, kaynakları ve retoriği ele alınmış ve böylelikle onun kişiliği ve aldığı eğitim hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca bu bölümde onun Hıristiyan ve öteki anlayışından bahsedilmiştir. İkinci Bölüm'de Hıristiyan tarihinde Yahudilere karşı oluşturulmuş *Adversus Judaeos* literatürü ele alınmıştır. Bu literatür içinde Chrysostom'un Yahudi algısı ve Yahudilik eleştirileri ise Üçüncü Bölüm'de incelenmiştir. Yine bu bölümde Chrysostom'un antisemitizm tartışmaları içerisindeki yeri de değerlendirilmiştir. Dördüncü Bölüm'de ise Chrysostom'un verdiği bilgiler üzerinden 4. yüzyılda Antakya'da Hıristiyanların Yahudilerle dinî ve sosyal ilişkilerinden bahsedilmekte ve böylece Chrysostom'un retoriği ile toplumsal gerçeklik arasındaki çelişkiye dikkat çekilmektedir.

Anahtar kelimeler: *John Chrysostom, Yahudi karşıtlığı, Yahudi düşmanlığı, Yahudi-Hıristiyan İlişkileri, Antisemitizm*

ABSTRACT

Name & surname	**Büşra Elmas**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Philosophy and Religious Studies**
Subfield	**History of Religions**
Degree awarded	**PhD.**
Supervisor	**Prof. Dr. Muhammet Tarakçı**

John Chrysostom and the Early Christian View of Jews

The issue of the separation of Judaism and Christianity in the first centuries has been closely related to the anti-Jewish sentiments among Christians. Since the Christian movement arose as a movement of Jewish origin, its claim to be the true religion required it to Show that Judaism was wrong. This situation led Christians to create a literature against Jews which is known as *Adversus Judaeos*.

In this study, the self-definition of Christianity and Jewish-Christian relations are discussed through John Chrysostom's eight sermons against Jews, which were delivered in the 4th century in Antioch, and which constitute one of the most influential texts in the *Adversus Judaeos* literature tradition. This study explores how Christianity defines itself and addresses Jewish-Christians through the examination of Chrysostom's understanding of Christian identity, his anti-Judaism and the information he provides about Jewish-Christian relations in his own time.

In the First Chapter, the life, works, sources and rhetoric of John Chrysostom are examined. Additionally, this chapter delves into his understanding of Christian identity and 'the other.' The Second Chapter discusses *the Adversus Judaeos* literature in Christian history. The Third Chapter deals with Chrysostom's perception of Jews and his criticism of Judaism and discusses Chrysostom's sermons in terms of antisemitism. In the Last Chapter, the religious and social relations of Christians with Jews in Antioch in the 4th century are discussed through the information provided by Chrysostom and thus the contradiction between Chrysostom's rhetoric and social reality is pointed.

Keywords: *John Chrysostom, anti-Judaism, Jew-hatred, Jewish-Christian Relations, antisemitism*

ÖNSÖZ

Hıristiyanlık tarihi ele alındığında genelde Yahudilikten çıkan ve onun yerini alan bir din anlatısı hakimdir. Buna göre Yahudilik eski din, Hıristiyanlık ise yeni dindir. Kilise Babaları'nın eserlerine bakıldığında da Hıristiyanlık Yahudiliğin yerini almıştır ve Hıristiyanlık ile Yahudilik arasında çok belirgin sınırlar vardır. 20. yüzyılın sonlarından itibaren Yahudi-Hıristiyan ilişkileri alanında yapılan akademik çalışmalar tek bir Yahudilikten ayrılan tek bir Hıristiyanlık yerine farklı Yahudiliklerin ve farklı Hıristiyanlıkların bulunduğu ve zaman zaman bu farklı dinî hareketler arasındaki sınırların çok net olmadığı düşüncesini ortaya koymuşlardır. Bu tez, Antakyalı Kilise Babası John Chrysostom'un *Adversus Judaeos* diye bilinen Yahudilik karşıtı sekiz vaazını Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusundaki yeni yaklaşımlar ekseninde retorik ve realite arasındaki farkı dikkate alarak inceleyecektir.

Bu tezin ortaya çıkmasında konu önerisinden son şeklin verilmesine kadar her adımda büyük emeği olan, her daim desteğini hissettiğim değerli danışman hocam Prof. Dr. Muhammet Tarakçı'ya en içten teşekkürlerimi sunuyorum. İSAM AYP projesi kapsamında danışmanım olan kıymetli hocam Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan'a ilim dalı toplantılarında araştırmamı dinleyip yaptığı katkılardan dolayı teşekkürü borç bilirim. Lisansüstü eğitimim süresince maddî destek yanında diğer pek çok imkânı sunan İSAM yönetici ve personellerine şükranlarımı sunarım. Lisansüstü eğitimim boyunca kendilerinden bolca istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Ahmet Güç'e, Prof. Dr. Bülent Şenay'a, Dr. Öğr. Üye Süleyman Sayar'a ve tez savunma jürimde değerli görüş ve katkılarını benimle paylaşan hocalarım Prof. Dr. Abdullah Karahan, Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu, Doç. Dr. Tolga Savaş Altınel ve Dr. Öğr. Üyesi Fatma Seda Şengül'e teşekkür ederim. Cambridge Üniversitesi'ndeki Woolf Institute ekibine sundukları tüm olanaklar için ve özellikle her hafta tezimle ilgili ilerlememi dinleyerek değerli görüşlerini benimle paylaşan ve beni cesaretlendiren Dr. Emma Harris'e müteşekkirim. Tezimle ilgili her türlü konuda desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Kevser Demir Bektaş ve Ar. Gör. Pınar Zararsız'a teşekkür ederim. Son olarak kıymetli aileme şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... ***iii***

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... ***ii***

YEMİN METNİ ..... ***iii***

ÖZET ..... ***iv***

ABSTRACT ..... ***v***

ÖNSÖZ ..... ***vi***

İÇİNDEKİLER ..... ***vii***

KISALTMALAR ..... ***x***

GİRİŞ **1**

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi 1

B. Araştırmanın Metodu, Sınırları ve Tercihler 3

C. Kaynaklar ve Literatür Taraması 7

1. John Chrysostom'un Yahudilik Karşıtı Sekiz Vaazı 7

2. John Chrysostom ile İlgili Kaynaklar 9

3. John Chrysostom ve Yahudiler Konusunu Ele Alan Kaynaklar 10

4. Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Konusunu Ele Alan Kaynaklar 11

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN CHRYSOSTOM VE 4. YÜZYILDA ANTAKYA'DA YAHUDİLER VE HIRİSTİYANLAR

A. John Chrysostom'un Hayatı 16

B. John Chrysostom'un Eserleri 30

1. Vaazlar 31

2. Risaleler ve Mektuplar 35

C. John Chrysostom'un Vaizliği ve Retoriği 38

D. John Chrysostom'un Kaynakları 46

E. John Chrysostom'un Yaşadığı Dönem ve 4. Yüzyılda Antakya'nın Durumu 50

1. Antakya'da Yahudiler 52
2. Antakya'da Hıristiyanlar 57
F. John Chrysostom ve Hıristiyan Kimliği 63

İKİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM HIRİSTİYANLIKTA YAHUDİ KARŞITLIĞI

A. Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi Karşıtlığı 72
B. Gentile Hıristiyanlık ve Yahudi Karşıtlığı 76
C. Adversus Judaeos Literatürü 79
1. Barnabas Mektubu 90
2. Justin Martyr 91
3. Tertullian 93
4. Augustine 96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN CHRYSOSTOM'A GÖRE YAHUDİLER VE YAHUDİLİK

A. John Chrysostom'un Yahudi Algısı 104
1. Hakaret ve Olumsuz İfadeler 106
2. Aryüsçüler ve Yahudiler 110
3. Paganlar ve Yahudiler 111
4. Mesih/Tanrı Katilliği 113
B. John Chrysostom'un Yahudilik Eleştirisi 118
1. Yahudi Şeriatı 120
2. Sünnet 135
3. Sinagog ve Mabet 140
4. Oruç 145
5. Pesah Bayramı 146
6. Kurban 149
7. Kohenlik 152
F. John Chrysostom ve Antisemitizm Tartışmaları 154

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İLK DÖNEM HIRİSTİYAN KİLİSESİ'NDE YAHUDİ-HIRİSTİYAN İLİŞKİLERİ VE JOHN CHRYSOSTOM

A. Yahudilik ve Hıristiyanlığın Birbirinden Ayrılması 168
B. John Chrysostom ve Yahudi-Hıristiyan İlişkileri 187
1. Sinagoglara Gitme ve Yahudi İbadetlerini Gözetme 192
2. Kutsal Kitaplar ve Sinagoga Hürmet 195
3. Yemin 197
4. Makabi Şehitleri 198
5. Şifa Arama ve Büyü 203
6. Yahudi Misyonerliği 207

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME ***219***

KAYNAKÇA ***225***

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
çev.	: çeviren
ed.	: editör
Filipililer	: Filipililere Mektup
İbraniler	: İbranilere Mektup
Koloseliler	: Koloselilere Mektup
Korintliler	: Korintlilere Mektup
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
ö.	: ölüm tarihi
Romalılar	: Romalılara Mektup
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Hıristiyanlık en başından itibaren Yahudilikle ilişkili bir din olmuştur. Bu iki dinin birbirinden ayrılıp Yahudilik ve Hıristiyanlık isimleriyle müsemma müşahhas bir hale ne zaman geldiği noktasında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbiriyle ilişkisi konusunda geleneksel Hıristiyan görüş Hıristiyanlığın Yahudilikten çıktığını ve onun yerini aldığını iddia etmekteydi. 1990'ların başından itibaren bu iki dinin birbirinden ayrılmasını "yolları ayırma" tabiriyle ifade etmeye başlayan araştırmacılar bu iki geleneği öncelik sonralık aramaksızın akran olarak görmeye başladılar. Bununla birlikte her iki yaklaşımda da ayrılığın tam olarak ne zaman gerçekleştiğinin tespiti tartışmalı olmuştur. Zira ilk dönemlerde bu iki dinden birine eğilimli olan kişileri Yahudi ya da Hıristiyan olarak kolaylıkla dâhil edebileceğimiz parametreler bulunmamaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık iki uç olarak düşünüldüğünde bu iki uç arasında çeşitli ara kategoriler bulunduğunu son zamanlarda yapılan çalışmalar ortaya koymuştur. Sözgelimi, Yahudi ve Hıristiyan diyebileceğimiz gruplar haricinde bu ikisi arasında Yahudi Hıristiyanlar, Yahudi kökenli Hıristiyanlar, Ebionitler, Nasıralılar, Tanrı'dan Korkanlar gibi çeşitli kategoriler bulunmaktadır. Bu gruplar içerisinde Yahudi kökenli olmadıkları halde Yahudi pratiklerine sempati besleyenler (*judaizers*) özellikle dikkat çekicidir. Çünkü Yahudi uygulamalarını sürdürenlerin Kilise'nin önde gelenleri içerisinde Yahudilik karşıtlığını tetiklediği iddia edilmiştir. Hıristiyan yazarlar Kilise içinde Yahudiliğe sempati duyan dindaşlarını engellemek için Yahudiliği 'öteki' haline getirerek Hıristiyanlığın tam karşısında tanımlamışlardır. Böylece "Yahudi" tabiri, 'doğru' (*ortodoks*) Hıristiyan olmayan herkes için (heretikler, ikonoklastlar, Aryüsçüler vb.) kullanılır hale gelmiştir. Bu yönüyle Yahudilik ve Hıristiyanlık dinî otoritenin temsilcilerinden biri olan Chrysostom'un vaazlarında keskin sınırlarla ayrılmıştır. Öte yandan aynı vaazlarda Hıristiyan cemaatin içindeki bazı Hıristiyanların bu sınırlara göre hareket etmediklerinden, Yahudiliği saygın bir yaşam tarzı olarak gördüklerinden ve hatta Yahudi pratiklerini uyguladıklarından bahsedilmektedir. Bu noktada tezin amacı 4. yüzyılda Yahudilik ve Hıristiyanlık diye birbirinden tamamen ayrılmış iki dinden bahsetmenin özellikle sıradan Hıristiyanlar açısından çok mümkün olmadığını ve bu

durumun dinî otoriteyi temsil eden din adamlarında bir endişeye yol açtığını ve bu nedenle Chrysostom gibi Kilise Babaları'nın Hıristiyanlığı Yahudilikten ayırmak için çabaladığını göstermektir. Ayrıca bu tezde Yahudiliğin, Hıristiyanlık Roma'nın resmi dini olduktan sonra bile önemini ve canlılığını koruduğu gösterilecek ve bu anlamda Yahudiliğin Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın yayılmaya başlamasından sonra, daha önce başarısız sonuçlanan isyanlarının da etkisi ile canlılığını yitiren bir din olduğu ile ilgili anlayışın aksi savunulacaktır.

İlk bölümde Chrysostom'un hayatı, eserleri, kaynakları ve Hıristiyan kimliği algısı ele alınacaktır. Böylece Chrysostom'un kişiliği ve aldığı eğitim hakkında bir arka plan oluşturulacaktır. İkinci Bölüm'de Hıristiyan yazarların Yahudilere karşı oluşturdukları *Adversus Judaeos* geleneği önce Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri ile ilişkisi bakımından ele alınacak, daha sonra bu literatürün sınıflandırılması ve temel özelliklerine değinilecektir. Üçüncü Bölüm'de bu gelenek içerisinde Chrysostom'un öncesinde ve onun muasırı olan önemli örneklerden bahsedilecektir. Daha sonra Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'unda Yahudi algısı ve Yahudilik eleştirileri detaylı bir şekilde incelenecektir. Son Bölüm'de ise Chrysostom'un ilgili vaazlarda Hıristiyanların Yahudilerle dinî ve sosyal ilişkilerine dair verdiği bilgiler ele alınacaktır.

Chrysostom'un vaazları hem daha sonraki süreçte antisemitizmin nedeni olarak değerlendirilmiş olması hem de Yahudiliğin 4. yüzyıl Antakyası'nda önemli bir yere sahip olduğunu ve Hıristiyan dinî otoritenin bu durumdan rahatsız olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla bu çalışma hem Yahudi-Hıristiyan ilişkileri hem de Hıristiyanlığın kendi kimliğini oluşturma süreci açısından bir öneme sahiptir. Bugüne varıncaya kadar Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki gerilimlerin ilk dönemde gerçekleşen tartışmalar temelli olduğunu söyleyebilmek mümkün olduğundan bugünün bazı tartışmalarını anlamak için ilk yüzyıllarda Yahudi ve Hıristiyan ilişkilerine ışık tutmak önem taşımaktadır. Bu çalışma erken dönem Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair ülkemizdeki bir boşluğu doldurmayı ve sonraki çalışmalar için bir kaynak oluşturmayı amaçlamaktadır.

B. Araştırmanın Metodu, Sınırları ve Tercihler

Din araştırmalarının içerisinde yer aldığı sosyal ve beşerî bilimlerde "neden" sorusuna cevap aramak nitel araştırma yöntemleriyle mümkündür.[1] Araştırmamızda temelde nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizinde birincil ve ikincil kaynaklar doğrudan kaynakları ifade etmekte ve bir araştırmanın problemi ve amacını belirlemek için kullanılmaktadır.[2] Tezin birincil kaynağı Chrysostom'un ilgili vaazlarıdır. İkincil kaynakları ise özelde bu vaazlar genelde ise Yahudi-Hıristiyan ilişkileri üzerine yapılmış çalışmalardır. Bu kaynaklar üzerinden Chrysostom'un bu vaazlardaki muhataplarının kim olduğu, 'Yahudi' ifadesiyle kimi kastettiği, dönemin Hıristiyanları için Yahudi pratiklerini devam ettirmenin sorun teşkil edip etmediği gibi çeşitli sorular tespit edilmiştir. Araştırmada kullanılan nitel araştırma yöntemlerinden bir diğeri de içerik analizidir. "İçeriğin nesnel ve sistematik yollardan betimlenmesi" olarak tanımlanan bir araştırma yöntemi olan içerik analizinde araştırma konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için toplanan veriler kodlanmakta, kodlamalara uygun temalar oluşturulmakta ve daha sonra ilgili temalara göre bulgular yorumlanmaktadır.[3] Bu tezde de içerik analizi yöntemine uygun olarak önce tezin birincil kaynağı olan vaazlar vaaz sıralamasına göre kodlanmıştır. Üçüncü Vaaz haricinde diğer vaazlar belirli bir konuya hasredilmediği için vaazlarda işlenen temel konular üç ana temaya ayrılmıştır: Chrysostom'un Yahudi algısı, Yahudilik eleştirileri ve Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair verdiği bilgiler. Daha sonra her bir temadaki kodlanmış veriler kendi içinde alt temalara ayrılmıştır. Söz gelimi Chrysostom'un Yahudi algısı temasındaki veriler Yahudilere yönelik olumsuz ifadeler ve hakaretler, Yahudilerin başka topluluklara benzetilerek anlatılması ve Mesih katilliği suçlamaları şeklinde gruplandırılmıştır. Yine Yahudilik eleştirileri de Şeriat, Sünnet, Sinagog ve Mabet, Oruç, Kurban, Bayramlar ve Kohenlik gibi daha spesifik temalara göre sınıflandırılmıştır. Chrysostom'un Yahudi-Hıristiyan

---

1 Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (ed.), *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 105.

2 Birgül Ulutaş, "Doküman Analizi", *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz Ve Yaklaşımları*, ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 285.

3 Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 2; Zeynep Kızıltepe, "İçerik Analizi", *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 253.

ilişkilerine dair verdiği bilgiler ise dönemin Hıristiyanlarının Yahudilerle sosyalleştiği vakıalara göre ayrı ayrı başlıklandırılmıştır. Tezin Üçüncü ve Dördüncü Bölümü'ndeki değerlendirmeler büyük ölçüde bu temalardan hareketle yapılan başlıklandırmalar üzerinden şekillendirilmiştir.

Çalışmamızda zaman zaman karşılaştırmalar da yapılmıştır. Karşılaştırma "sosyolojik analiz ve açıklamalara girişen bir araştırmacıya, belli bir veriyi kontrol etme, çözümleme ve ondan belirli, somut ve genel unsurları çıkarma imkânını veren bir yöntem" olarak tanımlanmaktadır.[4] İçerik ve doküman analizi ile incelediğimiz metinleri döneminin başka kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak okumak, söz konusu metinlerin tarihsel, sosyal ve entelektüel arka planını doğru bir şekilde ortaya koymak açısından önemlidir. Tarihsel bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenen dinî metinler, bu metinlerde ortaya konan düşünce, inanç vb. unsurların hangi arka planda çıktığını anlamaya yardımcı olmaktadır.[5]

Araştırmamızda bazı sınırlılıklar da bulunmaktadır. Araştırmanın örneklemi 4. yüzyıl Antakyası'dır. Bu dönemde Antakya'daki Yahudi cemaati ile ilgili eldeki arkeolojik veriler yok denecek kadar azken yazılı metinler görece fazladır.[6] Ancak yazılı metinler de sorunsuz değildir. Antakya'daki Yahudiler hakkında bilgi veren Rabbinik metinler de Chrysostom da kendi bakış açılarıyla bilgilendirme yapmışlar ve dolayısıyla bu farklı metinler içinde tutarlılık olmamıştır.[7] Yine Yahudilik ve Hıristiyanlığın kesin ayrılığı konusunda Kilise Babaları'nın yazılarını temele almak, aslında tarihin kazananlarının dikte ettiği terimlerle düşünmek demektir.[8] Bu yüzden Kilise Babaları'nın Yahudi ve

---

4 Niyazi Akyüz - Yusuf Yaralıoğlu, "Bilimsel Araştırmalarda Genel Teknikler", ed. Özcan Güngör (Grafiker, 2018), 179.

5 David M. Freidenreich, "Contextualizing Bread: An Analysis of Talmudic Discourse in Light of Christian and Islamic Counterparts", *Journal of the American Academy of Religion* 80/2 (2012), 413.

6 Shaye J. D. Cohen, "Jews and Judaism in Antioch as Portrayed by John Chrysostom and the Rabbinic Sages", *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*, ed. Markus Witte vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 257.

7 Bk. Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 273. Antakya Yahudiliği hakkındaki Rabbinik kaynakların hiçbiri olaylara bire bir şahit olan kimseler tarafından yazılmamıştır. Bk. Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 258.

8 Paula Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 36.

Yahudilik karşıtı *Adversus Judaeos* literatürü ve bu literatürün verdiği bilgileri "antik zamanın sivil yaşamındaki beşeri bağlamı içerisinde" anlamak önemlidir.[9] Bugün Hıristiyanlıkla ilgili çalışmalarda 'ortodoks' Hıristiyanların yazdığı eserler kaynak olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla arkeolojik veriler hariç tutulduğunda eldeki metinler "tarihin kazananlarına" aittir. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu kaynakların objektifliğinin sorgulanabiliyor olması bu kaynakların yeniden yorumlanabilmesini de beraberinde getirmiştir.[10] Bu çalışmada da Chrysostom'un vaazları daha genel *Adversus Judaeos* literatürü içinde incelenmeye çalışılırken bu metinlerde dinî otoritenin arzuladığı gerçeklik ile toplumsal hayatın gerçekliği arasında fark olabileceği göz önünde bulundurulmuştur. Bu noktada ilgili veriler her zaman Kilise Babası'nın bakış açısıyla ve muzaffer bir Hıristiyanlık algısıyla değil, imparatorluğun Hıristiyanlaşmasının ve "ortodokslaşmasının" hızlı gerçekleşmeyen ve imparatorluğun muhtelif bölgelerinde farklı şekilde gerçekleşen bir durum olduğu göz önünde tutularak değerlendirilmiştir.[11] Bu doğrultuda araştırmanın sınırlılıklarından bir diğeri Kilise Babaları'nın yazılarındaki zıt kutuplar ve kesin sınırların aksine Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin devam ettiği iddiasının sadece Antakya'daki Hıristiyanların Yahudilerin ibadethanelerine gitmeleri özelinden kurgulanmış olmasıdır. Yahudilerin bu ilişkiyi sürdüren taraf olduğuna yönelik bilgi bulunmamaktadır. Ancak Yahudilerin bu ilişkiyi engellemeye çalıştığına dair de veri bulunmamaktadır. İlk yüzyıllarda Hıristiyan din adamlarının Yahudiliğe karşı pek çok metni varken Yahudilerin Hıristiyanlara karşı oluşturduğu benzer bir literatürden bahsedilememektedir. 12. yüzyıla kadar *Toledot Yeshu* diye bilinen bazı müstakil çalışmalar olsa da yeterli bir veri sağlamamaktadır.[12] Bu noktada Yahudilerle

---

9 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 36-37.

10 Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003), 5.

11 Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 170.

12 Yahudilerin Hıristiyanlara reddiye geleneği bu yüzden 12. yüzyıl ile başlatılmaktadır. Bk. Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2022), 17-18; Ortaçağ'da Yahudilerin Hıristiyanlık eleştirisi ile ilgili bazı metinlerle ilgili bk. Mahmud Sami Şengül, *Yahudilik Karşıtı*

Hıristiyanlar arasında 4. yüzyılda Antakya'da ilişkilerin sürmüş olabileceğine dair Chrysostom dışındaki kaynaklar ya coğrafi olarak ya da zaman olarak farklı dönemlerle kıyaslanmaktadır.

Bir başka zorluk da tezin temel konusu olan vaazların aslında bir polemik metni olmasıdır. Yani Chrysostom bu metinlerde kendi fikri çerçevesinde Yahudiliğin geçersiz olduğunu ve Yahudilerin kötü hasletlerini gösterme amacı gütmektedir. Dolayısıyla Chrysostom'un verdiği bilgilerin doğru olmama ihtimali vardır.[13] Bununla birlikte farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında olumlu ilişkilerin sürdüğüne dair verilerle birlikte değerlendirildiğinde Chrysostom'un bu konuda verdiği bilgilere itimat edilmiştir.

Thesaurus Linguae Graecae'da *ἰουδ-* köküyle oluşturulan *Ἰουδαιοι, Ἰουδαϊσμός, ἰουδαΐζειν* gibi ifadeler üzerinden yapılan tespite göre John Chrysostom'un eserlerinde Yahudiler ve Yahudilikle ilgili 3782'den fazla atıf vardır ve bu sayıya "İbrani" ve "İsrail" ifadeleri dâhil edilmemiştir.[14] Bu durum da Chrysostom'un tüm metinlerinde Yahudilerle ilgili verdiği bilgilerin hepsini dikkate almanın zorluğunu göstermektedir. Bu yüzden bu tezde Chrysostom'un Yahudilerle ilgili düşünceleri büyük ölçüde Yahudilere karşı sekiz vaazı ile sınırlandırılmış, diğer vaazlarına nadiren atıfta bulunulmuştur.

Araştırmamızda 2. yüzyılın başında Ignatius'un metninde ilk defa kullanılan bir kavram olan *Christianismos*'un Türkçe karşılığı "Hıristiyanlık" ifadesi daha sonra "ortodoks" hale gelecek olan İznik Konsili kararlarını kabul eden Hıristiyanlık anlamında kullanılmıştır. 4. yüzyılda günümüzdeki anlamıyla sistemleşmiş ve kurumsallaşmış bir Hıristiyanlık fikri taşımasak da kolaylık olması açısından bu kavram bu şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla "Hıristiyanlar" ifadesi de başında herhangi bir niteleme olmadığında İznik Konsili kararlarını destekleyen Hıristiyanları ifade etmektedir. Yine büyük harfle yazılan "Kilise" de İznik Konsili kararlarını kabul eden Hıristiyan cemaati anlamında kullanılmıştır.

Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017), 20-24.

13 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 260.

14 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 260.

Dinler Tarihi araştırmalarında 381 yılındaki 2. Ekümenik Konsili "İstanbul Konsili" olarak isimlendirilmek mutat olduğundan 4. yüzyılın Konstantinopolis'inden "İstanbul" diye bahsedilmiştir. Yine Antiokheia için Antakya, Daphne için Harbiye/Defne adları kullanılmıştır. John Chrysostom'un (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) Türkçe literatürdeki karşılığı konusunda belli bir standart bulunmamaktadır: *Ioannes Chrysostomus,*[15] *Ioannes Khrysostomos,*[16] *Ioannes Hrisostomos*[17] ve Altın Ağızlı Yuhanna gibi kullanımlar mevcuttur. Bu tezde belirli bir standardı yakalamak için ismin İngilizce hali tercih edilmiştir.

Kutsal metin referansları dipnotta değil, metin içinde verilmiştir. Benzer şekilde Chrysostom'un tezin konusunu oluşturan sekiz vaazına atıflar ilgili özel bir durum olmadıkça metin içinde gösterilmiştir. Bu atıflarda ilk rakam vaaz numarasını, ikinci rakam vaaz içi numarandırmayı, son rakam da vaaz içi paragraflandırmayı göstermektedir. Örneğin (1.2.3) şeklinde atıf, 1. vaazın, 2. bölümünün 3. paragrafını göstermektedir.

C. Kaynaklar ve Literatür Taraması

Araştırmada Chrysostom'un metinleri birincil kaynaklarken Chrysostom'un hayatı üzerine ve Yahudi Hıristiyan ilişkilerine dair yapılmış çalışmalar ise ikincil kaynaklardır. Literatür taraması konulara göre başlıklara ayrılarak yapılacaktır.

1. John Chrysostom'un Yahudilik Karşıtı Sekiz Vaazı

Tezin birincil kaynağı John Chrysostom'un Grekçe *Κατὰ Ἰουδαίων* (*Kata Ioudaiōn*) isimli sekiz vaazıdır. Bu vaazlar 386 ve 387 yıllarında Antakya'da îrâd edilmiştir. Günümüzde bu vaazların en erken tarihlisi 9. yüzyıldan olmak üzere 122 yazması

---

15 Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 124-145; Turhan Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", *Belleten* 67/250 (2003), 745-770.

16 Ulaş Töre Sivrioğlu, "Erken Hıristiyan Literatüründe Yahudiler ve Anti-Semitizm", *Seleucia* 7/1 (2017), 235-277; Hanspeter Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012), 208-233.

17 Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, çev. Turhan Kaçar (İstanbul: Alfa, 2016), 39, 125; Hugh Goddard, *Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi*, çev. Şükrü Alpagut (Ankara: Say, 2000), 29-30; Lale Doğer - Ceylan Borstlap, "Kutsal Bal: İkonografisi ile Bizans Sanatında Arı ve Bal", *Sanat Tarihi Dergisi* 30/2 (2021), 1335-1387.

bulunmaktadır.[18] Vaazların ilk edisyonunu 1602'de David Hoeschel yapmıştır. 1609'da Fronton du Duc, Hoeschel'in edisyonunun gözden geçirilmiş bir versiyonunu yayınlamıştır. 1612'de Henry S. Savile, Oxford'da 11. yüzyıl yazmalarını da gözden geçirerek yeni bir edisyon yayınlamıştır. 1718'de Bernard de Montfaucon, büyük ölçüde Fronton du Duc'a dayanarak, Savile'nin edisyonunu ve French Royal Library'deki yazmaları da değerlendirerek yeni bir edisyon yayınlamıştır. Montfaucon edisyonu, sekiz vaazın günümüzdeki şekliyle sıralandığı ilk metindir.[19] 1862'de Migne edisyonu basılmıştır.[20]

Chrysostom'un Grekçe kaleme aldığı bu vaazlar Antik dönemde Süryaniceye ve Ermeniceye çevrilmiştir. Modern zamanlarda ise Latince, Fransızca, İngilizce ve Almancaya çevirileri mevcuttur. David Hoeschel ilk vaazın, Fronto Ducaeus ikinci ve üçüncü vaazın, Erasmus ise son beş vaazın Latince tercümesini yapmıştır.[21] J. Barelle'nin Montfaucon edisyonuna ve Latince çevirilere dayanarak yaptığı Fransızca tercüme 1865-1873 yıllarında *Oeuvres completes de S. Jean Chrysostome* ismiyle yayınlanan 11 ciltlik eserin ilk cildinde yer almaktadır.[22] İlgili vaazların Almanca çevirisi Verena Jegher-Bucher'ın çevirisi ve Rudolph Brändle'ın açıklamalarıyla 1995'te *Johannes Chrysostomus Acht Reden gegen die Juden* adıyla basılmıştır. Tezde kullanılan İngilizce çevirilerden biri C. M. Maxwell'in 1966 tarihli "Chrysostom's Homilies Against the Jews: An English Translation" isimli doktora tezidir. Bu çeviri Migne edisyonu kullanılarak yapılmıştır. Diğer bir İngilizce tercüme, Paul Harkins'in *The Fathers of the Church* isimli serisinin 68. cildinde yer alan "Discourses Against Judaizing Christians" isimli çalışmasıdır. Maxwell ve Harkins çevirileri vaazların tamamının çevirisini içeren İngilizce metinlerdir. Paul Harkins çevirisinin dikkat çeken yönü, orjinali *Kata Ioudaion* olarak isimlendirilen ve Latinceye *Adversus Iudaeos* yani *Yahudilere Karşı* olarak

---

18 C. Mervyn Maxwell, *Chrysostom's Homilies Against the Jews: An English Translation* (Chicago: University of Chicago, 1966), v-vi.

19 Fred Allen Grissom, *Chrysostom and the Jews: Studies in Jewish Christian Relations in Fourth-Century Antioch* (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 112.

20 Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, vi-vii; Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 9.

21 Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, xxvii.

22 Wayne A. Meeks - Robert Louis Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, Mont: Scholars Pr, 1978), 84; Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, xxvii.

çevrilen bu vaazların içeriği ile başlıklarının uyumsuz olduğunu iddia etmesi ve bu yüzden İngilizce başlıkta *Against Judaizing Christians* ifadesini kullanmış olmasıdır. Bahsi geçen her iki İngilizce çeviri çalışması da tercümeden önceki giriş bölümleri, vaazların zamanının, eldeki nüshaların tespiti ile ilgili değerli bilgiler içermektedir. Sekiz vaazının tümünün çevirisi dışında İngilizceye kısmî çeviriler de vardır. Wayne Meeks ve Robert L. Wilken'in 1978'de *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* isimli kitaplarının sonunda 1. ve 8. Vaazların İngilizce tercümesi bulunmaktadır. 1973'te Margaret Schatkin 3. Vaaz'ın İngilizce çevirisini *Orientalia Christiana analecta*'nın 195. cildinde "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites" başlığı ile yayınlamıştır. Wendy Mayer ve Pauline Allen'in 2000 yılında Chrysostom'un biyografisini ve kendisinden bir metin seçkisini yayınladıkları *John Chrysostom* isimli kitapta 1. Vaazın İngilizce tercümesi yer almıştır.

2. John Chrysostom ile İlgili Kaynaklar

John Chrysostom'un biyografisini işleyen ilk çalışmalardan biri 1929-1930 yıllarında basılan Chrysostomus Baur'un *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* isimli çalışmadır. 1959-1960 yıllarında M. Gonzaga'nın İngilizceye *John Chrysostom and His Time* olarak çevirdiği bu eser Chrysostom'un hayatını idealize eden bir çalışmadır. Bu anlamda akademik olarak objektiflik kriterlerini çok sağlamasa da bu eser uzunca bir süre Chrysostom'un hayatı noktasında kaynak bir eser vasfını sürdürmüştür. Johannes Quasten'in *Patrology*'sinin 3. cildinde Chrysostom'un hayatına ve eserlerine yer verilmiştir. J. N. D. Kelly'nin 1995 yılında yayınlanan *Golden Mouth The Story of John Chrysostom Ascetic, Preacher, Bishop* isimli kitabı Chrysostom'un modern bir biyografisi için en önemli kaynaklardan biridir. Kitapta Chrysostom'un gençliği ve keşişlik döneminden, Antakya'da ve İstanbul'daki dinî görevleri ve ölümüne kadar detaylı bir biyografi sunulmaktadır. Wendy Mayer ve Pauline Allen'ın 2000 yılında yayınladıkları *John Chrysostom*'da Chrysostom'un biyografisi daha kısa bir şekilde ele alınmakta ve onun vâiz yönüne dikkat çekilmektedir. Yine bu kitapta Chrysostom'un metinlerinden bir seçki sunulmaktadır. John Chrysostom'un hayatı, kişiliği ve eserleri konusunda *New Catholic Encyclopedia*'da Paul W. Harkins'in, *Encyclopedia of Ancient Christianity*'de A. M. Malingrey ve S. Zincone'un ve *Encyclopedia of Early Christianity*'de Robert L. Wilken'in yazdığı "John Chrysostom" maddelerinden de yararlanılmıştır.

Biyografik eserler haricinde bir Chrysostom uzmanı olan Avustralyalı profesör Wendy Mayer'in Chrysostom'la ilgili diğer çalışmalarından da istifade edilmiştir. Chrysostom'u bir apolojist olarak ele alan bir çalışma Margaret A. Schatkin'in 1987'de yayınladığı *John Chrysostom as Apologist*'dir. Chrysostom'un Hıristiyanlık savunusunu *The Incomprehensibilitiy of God* isimli vaazı üzerinden inceleyen kitabın özellikle Chrysostom'un kaynakları bölümü tezde Chrysostom'un Kutsal Kitap dışındaki kaynaklarının tespiti açısından önemli bir başvuru metni olmuştur. Demetrios E. Tonias'ın *Abraham in the Works of John Chrysostom* isimli kitabında Chrysostom'un retoriğinde Grek kültürünün etkisi konusundaki bilgiler yol gösterici olmuştur. J. H. W. G. Liebeschuetz'ün *Ambrose and John Chrysostom*'u da Chrysostom'un biyografisi ve eserleri konusunda kullanılmıştır.

Türkçe literatürde Chrysostom'un biyografisini müstakil olarak ele alan bir çalışma yoktur. Hanspeter Tiefenbach'ın *Anadolu'nun Azizleri* isimli kitabında John Chrysostom'un hayatı kısa bir şekilde yer almıştır. Turhan Kaçar'ın *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık* isimli kitabında bir bölüm Chrysostom'un İstanbul piskoposluğundan uzaklaştırılması konusundan bahsetmektedir. Yine Kaçar'ın "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (MS 398)" ve "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika" isimli makaleleri Chrysostom'un hayatının İstanbul piskoposu olduktan sonraki dönemiyle ilgili bilgiler vermektedir.

3. John Chrysostom ve Yahudiler Konusunu Ele Alan Kaynaklar

Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'u Hıristiyanlıktaki Yahudi karşıtlığı için kullanılan en önemli metinlerden biri olduğu için birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Doğrudan bu vaazlar ve Yahudilerle ilgili en önemli klasik çalışmalardan biri Robert L. Wilken'in 1983 tarihli *John Chrysostom and the Jews* isimli kitabıdır. Wilken bu çalışmasında ilgili vaazları dönemin retorik geleneği içerisinde ele almaktadır. Wilken Hıristiyanlığın 4. yüzyılda tamamen hâkim bir din olamayacağını, dinî ayrılıklarla mücadele ettiğini ifade etmektedir.[23] Yine Wilken Yahudilerin de kendilerini toplumdan tamamen çekmiş olmadıklarını göstermeye çalışmaktadır.[24] Wilken'in Hıristiyanlığın muzaffer bir din

[23] Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Londra: University of California Press, 1983), 9-13.

[24] Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 35-39.

olarak ortaya konamayacağı ve Yahudiliğin de toplumda canlılığını sürdürdüğü iddiaları bu tezde tekrarlanmaktadır. Wilken Chrysostom'un Yahudilere saldırısını dönemin retorik geleneği üzerinden açıklamakta ve Chrysostom'un dinleyicilerinin bu sözlü saldırıları günümüzdeki gibi 'nefret dolu' vaazlar şeklinde yorumlamamış olduğunu iddia etmektedir. Wilken, kitapta Chrysostom'un Yahudilerle ilgili teolojik fikirlerini analiz etmekle ilgilenmemiştir. Doğrudan Yahudiler ve Chrysostom'u konu edinen bir diğer çalışma da Fred Allen Grissom'un 1978 tarihli *John Chrysostom and Jews* isimli doktora tezidir. Grissom da Wilken'e benzer şekilde Yahudiliğin 4. yüzyılda hâlen canlılığını koruduğunu ve Chrysostom'un Yahudilere yaklaşımının içinde bulunduğu tarihsel ve kültürel şartlar gözetilerek anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.

Wendy Mayer'in "Preaching Hatred John Chrysostom Neuroscience and the Jews" isimli makalesi Chrysostom'un döneminde ilgili vaazların günümüzde olduğu gibi kışkırtıcı metinler olarak algılanmadığı iddiasına karşı bu metinlerin Hıristiyanların zihinlerinde bir Yahudi nefreti aşıladığını iddia etmektedir. Shaye J. Cohen'in Chrysostom ile Rabbilerin Antakya'daki Yahudilik ile ilgili verdiği bilgileri karşılaştıran "Jews and Judaism in Antioch as Portrayed by John Chrysostom and the Rabbinic Sages" başlıklı kitap bölümü de Chrysostom'un Yahudilerle ilgili metinlerini inceleyen bir kaynak olarak tezde kullanılmıştır. J. L. Malkowsky'nin "The Element of ἀκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic" isimli makalesi ilgili vaazlarda Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirine zıt bir şekilde tanımlanması noktasında Chrysostom'un Yahudilik için "süresi dolan" (ἀκαιρος) ve Hıristiyanlık için "geçerli olan" (καιρος) ifadelerini kullanmasını ele almaktadır. K. A. D. Smelik'in "John Chrysostom's Homilies Against the Jews" isimli makalesi de bu vaazların Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlara karşı olduğuna dair görüşlerin aksine vaazların Yahudileri hedeflediğini iddia etmektedir.

Bu çalışmalar dışında Yahudi-Hıristiyan İlişkileri ve Hıristiyanların Yahudi karşıtlığını konu alan pek çok araştırmada Chrysostom'un Yahudilerle ilgili görüşlerine de değinilmiştir.

4. Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Konusunu Ele Alan Kaynaklar

Doğrudan Chrysostom'u konu edinmeden başka Kilise Babaları'nın ya da genel olarak Kilise'nin Yahudi karşıtlığına odaklanan çalışmalar da bu tez için kıymetli birer kaynak olmuştur. Bu noktada *Adversus Judaeos* literatüründeki 'Yahudilerin' gerçek Yahudiler

mi yoksa Hıristiyanların zihin dünyasında kurgulanan Yahudiler mi olduklarıyla ilgili tartışmalardan yararlanılmıştır. Bu noktada Adolf von Harnack'ın temsil ettiği klasik görüşe göre ilgili literatürdeki "Yahudiler" gerçek Yahudiler değil, Hıristiyanların zihinlerindeki Yahudilerdir.[25] Hıristiyanlığın Yahudilik karşıtlığının kristolojiye dayandığını iddia eden Rosemary Ruether de *Faith and Fratricide*'da bu Yahudilerin gerçek Yahudileri temsil etmediğini ve "Hıristiyanların düşmanlarının kendi hayal dünyalarındaki Yahudiler" olduğunu iddia etmiştir.[26] Ruether bu noktada patristik dönemdeki Yahudilik karşıtlığını Hıristiyanlığın kendini tanımlama ihtiyacı ile ilişkili görmüş ve bu Hıristiyanların Yahudilere tebliğ ya da Yahudilerle rekabet durumlarının olmadıklarını iddia etmiştir.[27] Bunun aksine Marcel Simon'un *Verus Israel*'inde Hıristiyanların Yahudilik karşıtlığının Yahudilerin aktif misyonerlik faaliyetinde olmasından kaynaklı bir rekabetten kaynaklandığı iddiası yer almıştır.[28] Miriam Taylor'ın *Anti-Judaism and Early Christian Identity* isimli kitabında önceki görüşler eleştirilmiştir. Taylor'a göre bu literatürdeki Yahudiler "ne Harnack'ın tasavvur ettiği gibi saman adamlar" (men of straw) ne de Simon'ın zorlu rakipleridir." Bu Yahudiler Kilise'nin kültürel kimliğinin oluşmasında önemli rol oynayan sembolik figürlerdir.[29] Judith Lieu'nun *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* isimli kitabı Ignatius, Justin Martyr ve Sardisli Melito gibi gentile kökenli ilk Kilise Babaları'nın yazılarının tarihsel değerini ve Hıristiyanlığın kendini tanımlamasındaki rollerini incelemektedir. Lieu'ya göre bu yazarların metinlerindeki 'Yahudiler' ne sadece zihinlerde var olan Yahudiler ne de sadece gerçek Yahudileri göstermektedir. Bu yazarlar Yahudiler ve Yahudilikten bahsettiklerinde bir aktüel gerçeklik söz konusudur. Ancak bu gerçeklik kendi argümanları açısından elverişli bir

---

25 Adolf von Harnack, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani: Nebst Untersuchungen über die Antijüdische Polemik in der Alten Kirche* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883), 63-64.

26 Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: The Seabury Press, 1974), 120.

27 Ruether, *Faith and Fratricide*, 148, 181.

28 Marcel Simon'un görüşleri için bk. Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425*, çev. Marcel McKeating (Londra: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996), 141-142, 177-178.

29 Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden: Brill, 1995), 4-5.

'imaj' yaratmaya da yardımcı olmaktadır.[30] Benzer şekilde Paula Fredriksen *Augustine and Jews* isimli kitabında Augustine'in *Adversus Judaeos*'u ve *Faustus*'unu dönemin Grek eğitimi çerçevesinde yorumlamış ve Hıristiyanların Yahudilik karşıtı literatür geleneğinin "retorik ile gerçeklik, ideoloji ile davranış, bazı Hıristiyanların söyledikleri ile diğer Hıristiyanların gerçekte yaptıkları arasındaki uçurumun bir ölçüsünü veren zengin kanıtlara" sahip olduğunu ifade etmiştir.[31] Retorik ve realite farklılığına yapılan bu vurgu bu metinlerdeki Yahudilerin Adolf von Harnack ve Ruether'in iddia ettiği gibi tamamen Hıristiyanların zihin dünyasındaki Yahudilerden ibaret olmadıklarını, diğer yandan bu metinlerde tamamen gerçek Yahudilerin de kastedilmediğini göstermektedir. John Chrysostom'un vaazları da 4. yüzyılda toplumda önemini koruyan Yahudilerin olduğunu ve kendi cemaatindeki bazı Hıristiyanların bu durumdan etkilendiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu vaazların îrâd edilmesinde toplumsal bir gerçeklik ihmal edilmemelidir. Diğer yandan Chrysostom'un Yahudileri Hıristiyan kimliğine ve mesajına uyacak şekilde kurgulanmıştır. Bu yüzden ilgili vaazların yorumlanmasında Lieu ve Fredriksen'in yaklaşımlarından faydalanılmıştır. Chrysostom'un vaazlarını Hıristiyan kimliğinin oluşması ekseninde ele alan ve Chrysostom ile Libanius'un dinî kimlik anlayışlarını karşılaştıran Isabella Sandwell'in 2007 yılında yayınlanan *Religious Identity in Late Antiquity* isimli kitabı da Chrysostom'un dünyasının Hıristiyanlar ve ötekiler şeklinde inşa edilmiş olduğunu göstermesi açısında bu tezin önemli kaynaklarından biri olmuştur. Benzer şekilde Jaclyn L. Maxwell'in Hıristiyanlığın "ortodokslaşma" sürecini ele alan *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch* isimli kitabı da Kilise Babaları'nın yazılarında mutlak muzaffer Hıristiyanlık anlatısı ile realite arasında bir uyumsuzluk olduğunu göstermektedir. Maxwell, Chrysostom'un vaazlarındaki amacının Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasındaki ayrımın belirginleşmesi olduğunu ifade etmektedir.[32] Ancak Chrysostom etkili bir vâiz olsa da cemaatindeki kimseleri tamamen etkisi altına

---

30 Judith M. Lieu, *Image and Reality:The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 12.

31 Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (New Haven: Yale University Press, 2010), 93.

32 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 4, 132-133.

alamamıştır.[33] Şiddetin yetersizlik hissinden kaynaklandığını iddia eden Leonard Rutgers "Early Christian Anti-Judaism" isimli makalesinde Chrysostom'un vaazlarında Yahudilere yönelik hakaretlerin şiddetinin Chrysostom'un kendi cemaatini tamamen kontrol altına alamadığından ve onun mesajı ile toplumdaki gerçeklik arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir.[34]

4. yüzyılda Hıristiyanlığın hâlen kendini tanımlama çabası içerisinde olduğunu ve bu dinin müntesipleri için Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki sınırın çok net olmadığını göstermek ve Chrysostom'un vaazlarını bu açıdan değerlendirmek için son zamanlarda Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine yeni yaklaşımları ele alan çalışmalar bu tezin arka planı için büyük öneme sahiptir. Bu noktada A. J. Becker ve A. Y. Reed editörlüğünde 2007 yılında basılan *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* isimli kitap bu tez için önemli bir literatürü oluşturmaktadır. Dördüncü Bölüm'de bu kitabın önceki literatür içindeki yeri ayrıca ele alınmıştır.

Tezde ansiklopedi ve sözlük gibi değerli referans kaynaklarına da başvurulmuştur. Bunlar içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, *Encyclopedia of Early Christianity*, *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, *Encyclopedia of Ancient Christianity* ve *Encyclopedia of the Early Church* gibi kaynakları saymak mümkündür.

Türkçe literatürde John Chrysostom'un Yahudilere ve Yahudiliğe bakışı ile ilgili müstakil bir araştırma yoktur. Genel olarak Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini konu edinen çalışmalar sayıca az olsa da son yıllarda özellikle Ortaçağ'da Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu noktada Mark R. Cohen'in *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler* adıyla Türkçeye çevrilen kitabı, Seda Özmen'in "Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları" ve "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması" isimli makaleleri, Fatma Seda Şengül'ün "Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri" başlıklı doktora tezi, Ulaş Töre Sivrioğlu'nun "Vizigot İspanya'sında Yahudiler: Anti-Semitizm'in Erken Bir Örneği" başlıklı makalesi, Mahmud Sami

---

33 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 167-168.

34 Leonard Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", *An End to Antisemitism!*, ed. Armin Lange vd. (Berlin: De Gruyter, 2021), 3/35.

Şengül'ün "Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter ve Mesih Eleştirisi" başlıklı yüksek lisans tezi sayılabilir. Geç Antikçağ'da Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili Türkçe literatür ise yok denecek kadar azdır. Bülent Şenay'ın *İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik* isimli kitabının ilk bölümünde Hıristiyanlığın ilk döneminde Yahudilerle ilişkiler konusunda bilgiler bulunmaktadır. Ulaş Sivri Töreoğlu'nun 2017 tarihli "Erken Hıristiyan Literatüründe Yahudiler ve Anti-Semitizm" isimli makalesi, Edward Kessler'in *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş* adıyla 2020 yılında Türkçeye tercüme edilen kitabının özellikle ilk yarısı ve Şeyma Kaç'ın Tertullian'a odaklanarak *Adversus Judaeos* Literatürünü ele aldığı 2022 tarihli "Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi dışında Geç Antikçağ'da Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair Türkçe kaynak tespit edilememiştir. Bu noktada bu tezin ilgili konudaki boşluğa bir katkı olması umulmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
JOHN CHRYSOSTOM VE 4. YÜZYILDA ANTAKYA'DA YAHUDİLER VE HIRİSTİYANLAR

A. John Chrysostom'un Hayatı

John Chrysostom en velûd kilise yazarlarından birisidir. Bu nedenle onun hayatını bir tezin yalnızca bir bölümünün alt başlığı olarak ele almak yeterli olmayacaksa da onun hayatına veciz bir giriş yapmak, yaşadığı sosyo-politik şartlardan ve dönemin Antakyası'nda Yahudilik ve Hıristiyanlığın genel durumundan bahsetmek bu tezin konusu açısından önemlidir.

Chrysostom'un hayatı hakkında Antik Çağ'da yaşamış diğer Kilise Babaları'na nazaran sayıca çok daha fazla biyografik eser kaleme alınmıştır.[35] Bununla birlikte onun hayatı ile ilgili eldeki veriler net bir biyografi sunmak için yeterli değildir.[36] Bu durum, kısmen Chrysostom'un hayatını konu alan kaynakların sınırlı bir zaman dilimine odaklanmış olmasından veya yazılmış metinlerin genelde apolojik bir amaç taşımasından, kısmen de Chrysostom'un çağdaşları Naziansuslu Gregory (ö. 374) ya da Augustine (ö. 430) gibi kendi biyografisini kaleme almamış olmasından kaynaklanmaktadır. Chrysostom kendi hayatına münhasır bir eser yazmamışsa da yazılarında zaman zaman yaşantısıyla ilgili bilgiler vermiştir. Hayatına dair en çok bilgi ihtiva eden eseri *De Sacerdotio* isimli risâlesidir.[37] Kendi yazıları dışında onun hayatı hakkında bilgi veren en erken tarihli metin *Pseudo-Martyrius* 407 yılında yazılmıştır ve daha çok Chrysostom'un İstanbul'daki (Konstantinopolis) yaşamıyla ilgili bilgiler içermektedir.[38] Hayatıyla ilgili en sık kullanılan kaynaklardan biri 400 yılı civarında Bitinya piskoposu olarak atanan

---

35 Johannes Quasten, *Patrology* (Maryland: The Newman Press, 1960), 3/424.

36 Quasten, *Patrology*, 3/424.

37 Liebeschuetz, Chrysostom'un kendi eserlerindeki biyografik verilerle başka veriler arasındaki tenakuzlara da özet bir şekilde dikkat çekmektedir. Bilgi için bk. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom* (New York: Oxford University Press, 2011), 113-114.

38 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 114.

Palladius'un (ö. yaklaşık 430) *Dialogus De Vita S. Ioannis Chrysostomi*'sidir.[39] Konuyla ilgili başka bir kaynak kilise tarihçisi Sokrates'in (ö. 439) yazdığı *Historia Ecclesiastica*'dır.[40] Chrysostom'un hayatından bahseden başka bir kilise tarihçisi Sozomen (ö. 450) büyük ölçüde Sokrates'in verdiği bilgilere dayanmıştır.[41] Chrysostom'un hayatıyla ilgili yazılan modern biyografi çalışmaları da büyük ölçüde bu eserlere dayanmaktadır.

John Chrysostom, Suriye bölgesine bağlı Antakya'da doğmuştur. Doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi bulunmasa da araştırmacılar onun 344 ile 354 yılları arasında bir zamanda doğmuş olabileceğine dair kanaatlere sahip olmuşlardır.[42] Chrysostom'un 349'da doğmuş olması, hayatının geri kalanına dair eldeki verilerle uyumlu olduğu için daha muhtemel görülmüştür.[43]

Tarihçi Sokrates, Chrysostom'un annesinin adının Anthousa, Asi Nehri civarında (Orontes) askerî memurluk görevi (*magister militum per Orientem*) yapmış babasının adının Sekundos olduğunu söylemektedir.[44] Sekundos isminin Latince olmasından hareketle Chrysostom'un ailesinin imparatorluğun batısındaki memurların soyundan

---

39 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 116-117.

40 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 118.

41 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 123.

42 Quasten, *Patrology*, 3/424; Chrysostom'un doğum tarihi için Baur 354 tarihini kabul ederken, Ettlinger ise bunun mümkün olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bk. P. Chrysostomus Baur, "Wann ist der hl. Chrysostomus geboren?", *Zeitschrift für katholische Theologie* 52/3 (1928), 401-406; Gerard H. Ettlinger, "Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise 'Ad Viduam Iuniorem'", *Traditio* 16 (1960), 373-380. Baur'un tarihlendirmesiyle ilgili eleştiriler için bk. Robert E. Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", *Traditio* 18 (1962), 359. Philip Schaff 347 yılını tercih etmiştir. Bk. Philip Schaff, *History of the Christian Church* (New York: Scribner's, 1891), 3/934.

43 A. M. Malingrey - S. Zincone, "John Chrysostom", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Berardino (Illinois: IVP Academic, 2014), 2/429; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), 4; Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", 364; Wendy Mayer, "John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience", *Preacher and Audience*, ed. Mary B. Cunningham - Pauline Allen (Leiden: Brill, 1998), 3; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 124-125.

44 Kelly, *Golden Mouth*, 4; Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", 358.

olabileceği ifade edilmiştir.[45] Babasının dinî görüşü ya da karakteriyle ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Hıristiyan bir kadın olarak bilinen annesi Anthousa ise henüz yirmi yaşındayken dul kalmış, tekrar evlenmemiş ve John'u tek başına büyütmüştür.[46] Chrysostom, dönemin teamülüne uygun olarak bebekken değil yirmili yaşlarının başında vaftiz edilmiştir.[47]

Chrysostom'un iyi eğitim almış olması, onun iyi bir ailede maddi sıkıntı çekmeden yetiştiğini göstermektedir. Döneminin erkek çocuklarının yaygın şekilde yaptığı gibi retorik ve hitabet eğitimi almak ve imparatorluk makamlarında bir kariyer edinmek için önemli bir retorikçisi olan pagan Libanius'un (ö. 392 ya da 393) tedrisatından geçmiştir. Geleneksel değerlere bağlı bir pagan olan Libanius, yeni ortaya çıkan Hıristiyan hareketini hakir görmüş ve paganlığı canlandırma politikası güderek Hıristiyanlara zulmeden İmparator Julian (MS 361-363) ile iyi ilişkilere sahip olmuşsa da Hıristiyan hareketine mensup olanlara düşmanlık yapmamıştır. Bu yüzden çoğu öğrencisi pagan olsa da Hıristiyan öğrencileri de kabul etmiştir.[48] O dönemde henüz Hıristiyanlara ait kurumsallaşan bir eğitim kurumu olmadığı için pagan eğitimi veren kurumların bir alternatifi bulunmamaktaydı ve Hıristiyan öğrenciler de bu derslerde paganlara ait metinler okuyorlardı.[49] Chrysostom, Libanius'un tedrisatında kompozisyon, retorik ve vaazla ilgili temel eğitimler almış ve onun gözde öğrencilerinden biri olmuştur.[50] Sozomen'in anlatısına göre, Libanius'a kendisi öldükten sonra yerine kimin geçeceği sorulduğunda: "Bu kişi John olmalıydı, ama Hıristiyanlar onu bizden çaldı" demiştir.[51] Sokrates'in verdiği bilgilere göre Chrysostom retorik derslerini Libanius'tan, felsefe

---

45 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 126.

46 Pauline Allen - Wendy Mayer, *John Chrysostom* (New York: Routledge, 2000), 5; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 127; Schaff, *History of the Christian Church*, 3/934.

47 Kelly, *Golden Mouth*, 5.

48 Kelly, *Golden Mouth*, 7; Demetrios E. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 11-12; Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, 208-209.

49 Kelly, *Golden Mouth*, 6.

50 Kelly, *Golden Mouth*, 6.

51 Schaff, *History of the Christian Church*, 3/934; Kelly, *Golden Mouth*, 8; Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, 209.

derslerini ise hakkında bir bilgi bulunmayan Andragathios isimli bir kişiden almıştır.[52] Chrysostom, Libanius'tan retorik dışında "Grek dili ve edebiyatı sevgisini" de almış ve kendi yazılarında Libanius'tan ödünç aldığı bazı ifadeleri ve onun tarzını kullanmıştır.[53] Retorik eğitimi aldığı bu dönemde Mopsuestialı Teodore gibi isimlerle sınıf arkadaşı olan Chrysostom vaktinin bir kısmını mahkeme salonlarına ve tiyatrolara ayırmıştır.[54] Devlet kurumu olan mahkemelerde vakit geçirmesi, hayatının en azından bir döneminde yüksek bir memuriyet derecesi hedeflediğini göstermektedir.[55] Ancak, retorik eğitimini 367'de 18 yaşlarındayken tamamlayan Chrysostom, zamanla kendini tüm bunlardan uzaklaştırmış, zahidâne bir yaşamın cezbine kapılarak dinî eğitime yönelmiştir.[56]

Chrysostom'un yaşadığı dönemde, zahit bir yaşamı benimsemek normal karşılanan bir durumdu. Dönemin Antakyası'nda asketik yaşam toplumda "mükemmel Hıristiyan yaşamının tarifi" olarak görülmekteydi.[57] Erkeklerin dünyevî hayattan el etek çekme, kadınların çocuk doğurmaktan ve ikinci kez evlilik yapmaktan kaçınma eğilimleri yaygındı.[58] Nitekim Chrysostom'un annesinin genç yaşında dul kaldıktan sonra evlenmeyi düşünmemesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Hatta Anthusa'nın çocuklarını tekrar evlenmeden yetiştirmesi Chrysostom'un hocası Libanius'un da takdirini toplamıştır.[59] Yine bu dönemde, imanlı yaşayıp imanı uğruna ölen kimselerin geride bıraktıkları kemikler ve küllere önem atfediliyor ve bunlarda özel

---

52 Quasten, *Patrology*, 3/424; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 118; Kelly, *Golden Mouth*, 6; Turhan Kaçar, "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (MS 398)", *Özsait Armağanı* (İstanbul: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011), 226.

53 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 5.

54 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/429; Kelly, *Golden Mouth*, 6.

55 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 127.

56 Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", 364; Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/429-430; Mayer, "John Chrysostom", 1998, 5; Quasten, *Patrology*, 3/424.

57 Antakya'da asketizm popüler olsa da Mısır'da olduğu gibi kuralları belirgin bir asketizm yoktu. Örneğin, asketik yaşamı tercih ederken bazıları şehrin içinde kalıyordu, bazıları ise çöl ya da dağ gibi uzak yerlere gidiyorlardı. Chrysostom bir süre dul annesini yalnız bırakmamak için zahidane yaşamını evinde annesiyle sürdürmüştür. Bk. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom* (New York: Oxford University Press, 2011), 101-107.

58 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 3.

59 Bk. Schaff, *History of the Christian Church*, 3/934; Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, 208.

güçlerin bulunduğuna inanılıyordu.[60] Dolayısıyla bu dünyada imanı korumak ve riyazet ehli olmak hem yaşarken hem de öldükten sonra saygınlık demekti. Böyle bir ortamda yetişen Chrysostom da dünyevî kariyerden vazgeçip kendisini dinî eğitime adamıştır. Chrysostom'un bu değişimini etkileyen unsuru tam olarak belirlemek mümkün olmasa da bu kararda Hıristiyanlığı mükemmel şekilde yaşama idealinin bir payı olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır.[61] Diğer yanda antik dönemde din adamlarının genelde üst tabaka ailelerden geliyor olması, piskoposların devlet erkânından daha fazla gelir elde etmesi ve din adamlarına tanınan bazı imtiyazlar da böyle bir kariyer hedefinin mâkul karşılanabileceğini göstermektedir.[62] Bu anlamda, dinî bir kariyer tercihi Chrysostom'un içinde bulunduğu toplumda anormal bir durum değildir.[63]

Dönemin Antakya piskoposu olan Meletius (ö. 381),[64] Chrysostom'u 18-19 yaşlarındayken 368 yılında vaftiz etmiştir.[65] Memurlukla ilgili kariyer hedefinden uzaklaşmış olan Chrysostom, vaftiz edilmesinin ardından, müstakbel Tarsus piskoposu ve Antakya ekolünün kurucularından olan Tarsuslu Diodore'un (ö. 390)[66] ders

---

60 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 3.

61 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 127.

62 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 6-7. Söz gelimi, 2. Konstantius döneminde ruhban sınıfına yönelik vergi muafiyeti getirilmesi gibi birtakım imtiyazlar ile din adamları toplumun elit sınıfı haline gelmiştir. Bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 267.

63 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 6-7; Kaçar, "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (MS 398)", 226.

64 Meletius 360-381 yılları arasında Antakya piskoposluğu (see of Antioch) yapmıştır. Aryüsçü 2. Konstantius, pagan Julian ve daha sonra Aryüsçü Valens dönemlerinde birkaç kez sürgüne gönderilmiştir. 381'de 1. İstanbul Konsili'ne başkanlık etmiştir. Bk. Michael P. McHugh, "Melitius", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 745.

65 Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", 367. 4. yüzyılda vaftizin Paskalya'dan önceki gece uygulandığına dair bir eğilim olmasından ve Chrysostom'un retorik eğitimini 367 yılının yaz ortalarında tamamlamasından hareketle Kelly, vaftiz tarihinin 368 yılındaki Paskalya zamanı olduğu sonucuna varmaktadır. Bk. Kelly, *Golden Mouth*, 17.

66 Tarsus piskoposu olan Diodore, 1. İstanbul Konsili'nin toplanmasına öncülük etmiş ve konsil sonrası Diodore'un öğretisi "ortodoks" kabul edilmiştir. Ancak ölümünden kırk yıl sonra Diodore Nesturîlik ile suçlanmış ve eserlerinin çoğu yakılmıştır. Bk. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 203 (107. Dipnot).

halkalarına katılmış; burada kendisini Kutsal Kitap yorumuna adamış ve zahitlikle ilgili dersler almıştır.[67] Aynı dönemde ileride Antakya piskoposu olacak olan Flavianus'tan (ö.404)[68] da eğitim almıştır. Sokrates'in verdiği bilgilere göre Chrysostom zahit bir yaşam tarzına geçtiğinde kolsuz kaba bir elbise giymeye başlamış ve kendisini Kutsal Kitap çalışmalarına vakfetmiştir.[69] Bu dönemde Antakya'daki züht hayatı, Mısır'daki gibi belirli bir forma sahip değildi.[70] Dolayısıyla Antakya'daki dindar Hıristiyanların asketik bir hayat için yerleşik düzenleri yoktu; kendi evlerinde ya da şehirden uzakta bir manastırda diğer keşişlerle birlikte yaşamadan da riyazet yapabiliyorlardı. Chrysostom şehirden uzaklaşmak istemişse de bu süreçte dul kalan annesinin arzusu üzerine onu yalnız bırakmamış ve onunla beraberken bir asketik yaşantıya başlamıştır.[71] Bu süreçte Antakya'nın piskoposu olan Meletius ile iyi ilişkiler geliştiren Chrysostom 371'de Meletius'un kilisesinde lektör/okutman (*Ἀναγνώστης*) olarak görev yapmıştır. Ancak Chrysostom'un züht yaşamına yoğun ilgisi devam etmiş ve annesinin ölümünden sonra şehri terk ederek Silpius Dağı'na çekilmiş ve dört yıl boyunca yaşlı bir Süryani keşişin terbiyesine girmiştir. Daha sonra yaklaşık iki yıl bir mağarada tamamen yalnız bir şekilde yaşayarak dünyadan el etek çekmiş, kendisini kutsal metinleri ezberlemeye ve ibadete hasretmiştir. Kendini ibadete kapattığı bu dönemde Kutsal Kitap bilgisini genişletmiş ve daha sonrasında vereceği vaazlarda ve tefsirlerinde bu dönemde edindiği donanımı sıkça kullanmıştır. Chrysostom sağlık sorunları nedeniyle 378 yılında şehirden uzaktaki riyazetine son vererek Antakya'ya lektörlük görevine geri dönmüştür.[72]

Chrysostom şehre geri döndüğünde Aryüsçü akideyi savunan imparator Valens'ten (MS 364-378?) sonra İznik yanlıısı 1. Theodosius (MS 379-395) imparator oldu. Valens

---

67 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430; Mayer, "John Chrysostom", 1998, 5; Quasten, *Patrology*, 3/425.

68 Antakyalı Flavianus 381'de Meletius'un ardından 404 yılına kadar Antakya piskoposluğu yapmıştır. Bk. Frederick W. Norris, "Flavianus of Antioch (d. 404)", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 432.

69 Kelly, *Golden Mouth*, 18.

70 Geç Antikçağ'da Mısır'da kurumsallaşan manastırlarla ilgili bilgi için bk. Bilal Baş, *Çölü Fethetmek Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015).

71 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 106.

72 Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", 364; Mayer, "John Chrysostom", 1998, 6; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 9; Quasten, *Patrology*, 3/425.

zamanında birkaç kez sürgüne gönderilmiş olan Aziz Meletius (ö. 381) da, 1. Theodosius'un imparatorluğu ile birlikte Antakya'daki kiliselerin başına geçmiştir.[73] 381'de Meletius tarafından ruhbanlığın ilk derecesi olan diyakozluğa atanan Chrysostom bu dönemde kilise kayıtlarındaki yoksul ve düşkünlerle ilgilenmiş, kıtlık zamanı halkı teskin etmiş ve pek çok metin üretmiştir.[74] Chrysostom'un diyakozluk görevi sırasında, Meletius İstanbul Konsili'ne katılmak için Antakya'dan ayrılmış ve konsil kararları kesinleşmeden vefat etmiştir.[75] Meletius'tan sonra Antakya piskoposu olan Flavianus, yaklaşık beş yıllık diyakozluk görevinden sonra Chrysostom'u 386'da papaz tayin etmiştir.[76] Chrysostom'un yirmi yıllık papazlık dönemi hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır.[77] Ancak bu tezin temel kaynağı olan *Adversus Judaeos* da dâhil olmak üzere Chrysostom'un ürettiği pek çok metin papazlık yaptığı döneme aittir.[78] Chrysostom bu dönemde her anlamda sonradan 'ortodoks' olacak Hıristiyanlık anlayışının sıkı bir savunucusu olmuş ve başta Aryüsçüler olmak üzere heretiklere karşı metinler üretmiştir. Hitabet yeteneği ile birçok heretiğin ortodoksiye geçmesine vesile olmuş ve pek çok dindarın sempatisini kazanmıştır.[79]

4. yüzyılın ikinci yarısından sonra Doğu imparatorları, İstanbul'da ikamet etmeye başlamışlardı. 381 İstanbul Konsili sonrası İstanbul'un hem siyasi hem de dinî önemi belirgin bir şekilde artmıştı.[80] Dolayısıyla İstanbul piskoposu olan Nectarius'un 397'de ölümünün ardından bu makamın taliplisi çoktu. Ancak piskoposun kim olacağına imparator karar veriyordu. İmparator Arcadius'un (MS 395-408) yönetiminde dönemin konsülü olan Eutropius siyaseten imparatorun kararlarında etkili olan biriydi.[81]

---

73 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 131.

74 Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, 33.

75 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 9; Kelly, *Golden Mouth*, 38.

76 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430; Quasten, *Patrology*, 3/425.

77 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 6; Kelly, *Golden Mouth*, 83.

78 Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, 33; Kelly, *Golden Mouth*, 64.

79 Kelly, *Golden Mouth*, 82.

80 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 4.

81 Kelly, *Golden Mouth*, 105, 110, 145.

Chrysostom'un bu makam için uygun bir kişi olduğuna karar veren de Eutropius olmuş ve Chrysostom'un üretken ve görece huzurlu papazlık dönemi böylelikle sona ermiştir.[82]

Eutropius'un Chrysostom'u İstanbul piskoposluğuna neden seçtiğiyle ilgili farklı kanaatler mevcuttur. Bu kanaatlerden biri Eutropius'un Antakya'yı ziyareti sırasında John'u dinlemiş olması ya da onunla ilgili şehirde konuşulanları duymuş olmasıdır.[83] Bir başka kanaate göre İstanbul'da Aryüsçülerin güçlü olmasından dolayı İznik akidesini savunacak dişli bir rakip aranıyor olmasıdır.[84] Eutropius Chrysostom'un adaylığı konusunda önce İstanbul'daki din adamlarını ikna etmiş, daha sonra da imparatorun onayını alıp Chrysostom'u İstanbul'a getirtmiştir.[85] Chrysostom, Antakya'da çok sevilen ve kıymet gören bir vâiz olduğu için onun gidişinin Antakya halkında ortaya çıkaracağı infialden korkularak Chrysostom'un şehirden gizlice ayrılması sağlanmıştır.[86] Diğer bir kanaate göre Chrysostom görevi istememesi üzerine zorla celbedilmiştir.[87]

Chrysostom, İstanbul piskoposu olarak takdis edileceği zaman Doğu'nun önemli piskoposları da bu toplantıya çağrılmıştı. Bu durum, Chrysostom'un sadece İstanbul'un değil Doğu'nun tamamını temsil eden bir piskopos gibi görünmesine ve dolayısıyla da kendisine karşı bir muhalefetin oluşmasına yol açmıştır. Söz gelimi İskenderiye piskoposu Theophilus (ö. 412), Chrysostom yerine kendi kilisesinden bir rahibin seçilmesinde diretmiş ancak bu isteği bastırılmış[88] ve nihayetinde Chrysostom takdis edilerek İstanbul piskoposluğuna atanmıştır.[89] Chrysostom'un piskopos olarak takdis tarihi 26 Şubat 398 kabul görmüştür.[90]

---

82 Quasten, *Patrology*, 3/425.

83 Kelly, *Golden Mouth*, 105.

84 Kelly, *Golden Mouth*, 105.

85 J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops* (New York: Oxford University Press, 1990), 166.

86 Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, 166; P. Chrysostomus Baur, *John Chrysostom and His Time*, çev. M. Gonzaga (Maryland: Newman Press, 1960), 2/7.

87 Quasten, *Patrology*, 3/425.

88 Tarihçi Sokrates'in verilerine göre, Eutropius'un tehdit ve şantajla bastırıldığı iddia edilmektedir. Bk. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, 166; Kelly, *Golden Mouth*, 106; Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/5, 12-13.

89 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430.

90 Kelly, *Golden Mouth*, 106; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 746.

Chrysostom, İstanbul'daki piskoposluk görevi boyunca zühdü telkin etmiş ve lüks içinde yaşamaya karşı vaazlar îrâd etmiştir. Bu anlamda toplumdaki suistimalleri düzeltmeye çalışmış ve daha imanlı bir toplum inşa etmeyi arzulamıştır. Kilisesinin muhasebesini de yeniden düzenlemiş ve birtakım harcamaları kısıtlayarak bu fonları hastanelere aktarmıştır.[91] Kendisinden önceki piskopos Nectarius'un yaptırdığı piskoposluk sarayının değerli mermerlerini satarak hayır işlerine fon ayırmıştır.[92] Yine kendisinden önce kilise davetlerindeki mükellef sofralar yerine ziyaretçilerin mütevazı bir şekilde ağırlanması yönünde adımlar atmıştır. Özellikle resmî ve özel yemek davetlerini geri çevirmiş ve genelde yemeklerini tek başına yemeyi tercih etmiştir. Bu durum, Chrysostom'un muhaliflerinin onun aleyhine konuşmalarına yol açmıştır.[93] Chrysostom, kendi ruhbanlarının da mümkün olduğunda zahidâne yaşamasını arzulamış, bu bağlamda onların lüksten kaçınmasını ve olabildiğine basit bir yaşama sahip olmalarını istemiştir.[94] Ruhban sınıfından başka bir beklentisi de kendisini Tanrı'ya adayan erkek ve kadınların aynı evi paylaşmaması olmuştur. Chrysostom erkek ruhbanların birinci dereceden kan bağı olmayan kadınlarla aynı çatı altında yaşamalarını engellemeye çalışmıştır.[95] Bu konudaki yaklaşımı sebebiyle daha sonra ruhbanların itibarını lekeleme suçlamasına maruz kalmıştır.[96] Chrysostom ruhban içinde yer alan dul kadınları da denetlemiş ve dünya işlerine çok düşkün olduğunu düşündüğü dul rahibelerin "düzenli oruç tutmalarını, banyo yapmaktan kaçınmalarını ve çekici kıyafetler giymekten vazgeçmelerini" ya da ikinci bir evlilik yapmalarını talep etmiştir.[97] Netice itibariyle, Chrysostom'un ruhban sınıfına yönelik aldığı sıkı önlemleri ve kendi sıkı riyazetini onlara da dayatması, kendisine karşı bir hoşnutsuzluğa sebebiyet vermiştir. Bu durumu Kelly şöyle özetlemektedir: "Böylece göreve gelmesinden sonraki ilk birkaç ayda geçirebileceği

---

91 Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, 170; Kelly, *Golden Mouth*, 119.

92 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/58; Kelly, *Golden Mouth*, 118; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 751.

93 Kelly, *Golden Mouth*, 119; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 748-749.

94 Kelly, *Golden Mouth*, 119-121.

95 Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 748.

96 Kelly, *Golden Mouth*, 121.

97 Kelly, *Golden Mouth*, 122.

balayı dönemi yerini hızla bir piskoposun normalde sadıkâne bir destek bekleyebileceği çevrelerden gelen derin ve yaygın bir hoşnutsuzluk haline bırakmıştır."[98]

Chrysostom'un din adamları zümresinde kendisine karşı bir cephe alınmasına neden olan icraatlarından biri de dönemin zengin kadınlarından biri olan ve malını hayır için harcamakla meşhur Azize Olympias'a (ö. 408), zenginleri değil fakirleri gözetmesi ile ilgili telkinlerde bulunmasıdır. Kapısına geleni yardımsız göndermediği anlatılan Olympias'ın, Chrysostom'dan sonra sadece fakir ve muhtaç durumda olanlara yardımda bulunması, onun cömertliğinden yararlanan bazı kişileri kızdırmıştır. Bu noktada, İskenderiye piskoposu Theophilus'un da, Konstantinopolis'te olduğu bir sırada Olympias'tan kendi mülkünün inşasıyla ilgili maddi kaynak istediğine dair rivayetler bulunmaktadır.[99] Chrysostom'un, Olympias'ın maddi desteği sadece ihtiyaç sahiplerine vermesiyle ilgili tavsiyesi, Olympias'ın mal varlığından koşulsuz yararlanan bazı kimselerin hoşuna gitmemiştir.[100] Bu nokta, İskenderiye piskoposu Theophilus ile Chrysostom arasındaki gerilimi arttıran bir başka olay olmuş olmalıdır.

Chrysostom vaazlarında toplumsal tabaka ayrımı yapmamayı ve zenginlerin mallarını fakirlere dağıtmasını öğütlemiştir. Özellikle altın ve mücevher türünden takılar takmamaya yönelik genel eleştirilerinin İmparatoriçe Eudoxia'ya (ö. 404) yönelik olduğu düşünülmüştür. Chrysostom'un bu yaklaşımı, başta İmparatoriçe Eudoxia olmak üzere din adamları zümresinden bazı kimseleri rahatsız etmiştir.[101]

Chrysostom, piskoposluğunun hemen başlarında siyasi krizlerden de etkilenmiştir. Chrysostom'u piskoposluğa getiren Eutropius'un karıştığı politik gerilimler ona da tesir etmiştir. Eutropius, konsül olmadan önce Romalı askerlere ve soylulara hizmetkârlık eden, sonrasında saray kethüdalığına yükselen birisiydi. İmparator Arkadius'u kraliçe Eudoxia ile evlendiren kişi olarak bilinen Eutropius, Doğu'daki imparatorluk muhafızlarının lideri olan Rufinus'un katledilmesinin ardından imparatorluk sarayındaki prestijini arttırmış, dönemin askerî valileri ve savaş komutanlarıyla eşit rütbeye gelerek

98 Kelly, *Golden Mouth*, 127.

99 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/100.

100 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/101.

101 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430.

imparatorun danışmanlığına yükselmiştir.[102] 398'de Hun istilasını da bertaraf etmesinin akabinde konsüllüğe atanan ilk hadım olmuştur.[103] Eutropius'un konsüllüğe terfii toplum nezdinde küçük görülen bir hadımın imparatorluğun en yüksek mevkilerinden birine gelmesi dolayısıyla tartışmalara sebebiyet vermiştir.[104] Öte yanda Hunların yenilmesinde pay sahibi olan komutan Gainas'ın galibiyetten kendisine düşen paydan memnun olmaması onu Eutropius'a karşı kinlendirmişti.[105] Nitekim Gotlar, Tribigild ismindeki bir lider etrafında bir isyan başlattıklarında Eutropius, isyanı bastırması için Gainas'ı görevlendirmiş ancak Eutropius'a karşı Tribigild ile iş birliği yapan Gainas imparator Arkadius'a isyancı orduyla başa çıkmanın tek yolunun ikili anlaşmalar yapmaktan geçtiğini ve bunun için Eutropius'un görevden alınmasının şart koşulduğunu söylemiştir. Askerî çıkarmanın başarısız olmasından da Eutropius sorumlu tutulmuştur. Senatörlerin de hadımlıktan konsüllüğe yükselen Eutropius'tan rahatsız olmaları Eutropius'a karşı olan cepheyi güçlendirmiştir.[106] Eutropius'un görevden alınmasında etkili olan bir başka husus da imparatoriçe Eudoxia'nın Eutropius'a karşı değişen tavrı olmuştur. Eutropius'un imparatorun kararlarında etkili olması ve imparatorla evlenmesinde payı olduğu için bunu imparatoriçe üzerinde koz olarak kullanması en nihayetinde Eudoxia'yı Eutropius'un karşısında yer alan cepheye geçirmiştir.[107] Neticesinde 399 yılının Ağustos'unda imparator Arkadius Eutropius hakkında tutuklama kararı çıkartmış ve onu görevden almıştır.[108] Eutropius bu karar üzerine kiliseye sığınmıştır.[109] Chrysostom, Eutropius'u tutuklamak için gelen memurlara karşı çıkınca, ordunun önde gelenleri kilise önünde toplanarak infaz talebinde bulunmuşlardır. İmparator Arkadius, topluluğu yatıştırmak adına Eutropius'un devlete hizmetlerinin de unutulmaması gerektiğini

---

102 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/104.

103 Kelly, *Golden Mouth*, 145; Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/104.

104 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/104.

105 Kelly, *Golden Mouth*, 145.

106 Kelly, *Golden Mouth*, 146.

107 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/111-112; Kelly, *Golden Mouth*, 146-147.

108 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/112.

109 Eutropius daha öncesinde kiliseye sığınma hakkının kaldırılması için yasa çıkartılmasını sağlamış ve bunun için John Chrysostom'la ters düşmüştü. Ancak ironik bir şekilde değiştirdiği bu yasa en nihayetinde kendi aleyhine dönmüştür. Bk. Kelly, *Golden Mouth*, 147; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 754.

hatırlatmış ve kalabalık bir süre dağılmıştır.[110] Ertesi gün, Chrysostom en meşhur vaazlarından biri olan *Eutropium eunuchum patricium ac consulem*'i îrâd etmiştir: "Ey gösterişlilerin kibiri! Her şey boşuna!"[111] Chrysostom, bu vaazıyla zenginliğin geçiciliğine ve yoksulluğun şükredilmesi gereken bir husus olduğuna dikkat çekmiş, Kilise'nin affedici yönünü vurgulayarak kamuoyunda Eutropius'a yönelik bir şefkat oluşturmaya çalışmış ve Eutropius'un canının bir süreliğine bağışlanmasını sağlamıştır.[112] Böylece Chrysostom hem Eutropius'u kurtarmak istemiş hem de onu eleştirmiştir.[113] Chrysostom, Eutropius'a sığınak verdiği için hükümet yanlılarının kendisi hakkındaki eleştirilerini, bizzat kendisi Eutropius'u tenkit ederek bastırmıştır. Öte yandan Eutropius'un içine düştüğü durum üzerinden her şeyin faniliğine vurgu yaparak muhataplarının öfkelerinin yumuşamasını sağlamıştır. Böylelikle, Eutropius'un hayatı bir süre bağışlanmıştır ve Eutropius, mal varlığına el konularak Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiştir.[114] Ancak Eutropius'un Gainas gibi düşmanları bu karardan memnun olmamışlar ve onu Kıbrıs'tan getirterek ihanet suçu ile yargılatıp idam ettirmişlerdir.[115] Chrysostom'un Eutropius'un canını bağışlatma çabası, onu idam ettiren zümrenin hoşuna gitmemiştir. Daha sonraki süreçte Chrysostom bir yandan Eutropius'un aniden değişen kaderi üzerinden benzetmelerle dünyanın fâniliği üzerine vaazlar verirken diğer yandan onu idama götüren kimseleri eleştirmiştir. Bu bağlamda, varlıklı kadınların lüksünün kınanmasıyla ilgili eleştirilerinde imparatoriçeye de göndermeler yapılmıştır.[116] Chrysostom'u piskoposluğa getiren kişinin Eutropius olduğu herkesçe bilindiği ve Chrysostom'un Eutropius'u kısmen korumuş olması gerekçesiyle Chrysostom da siyasî çekişmelerin içine çekilmiştir.[117]

---

110 Kelly, *Golden Mouth*, 147.

111 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/113; Kelly, *Golden Mouth*, 148.

112 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/117; Kelly, *Golden Mouth*, 148-149; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 754.

113 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 225.

114 Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 754; Kelly, *Golden Mouth*, 149.

115 Kelly, *Golden Mouth*, 150.

116 Kelly, *Golden Mouth*, 150-151.

117 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/105.

401 yılında, İskenderiye piskoposu Theophilos'un Origen'in görüşlerini benimsedikleri için aforoz ettiği ve "uzun kardeşler" (*makroi adelphoi*) diye bilinen keşişler İstanbul'a sığınmışlardır.[118] Chrysostom, bu kimselerin kiliseye sığınmasını kabul etmiş ancak komünyona katılmalarına izin vermemiştir. Chrysostom'un, kendisinin aforoz ettiği keşişleri kiliseye kabul etmesi Theophilus'u rahatsız etmiştir.[119] Nitekim en başından beri Chrysostom'a karşı olmak için nedenleri bulunan Theophilus, Chrysostom'u kınamak için bir konsil toplamaya İstanbul'a gelmiş ve 403 yılında Meşe Sinodu (The Oak Synod) diye bilinen bir toplantı organize etmiştir. Bu sinodda Chrysostom'un piskoposluk sarayından sattırdığı mermerler, Eutropius'un kiliseye sığınması ve korunması gibi meseleler gündeme getirilmiş ve Chrysostom'a yönelik yirmi dokuz suçlama yapılmıştır.[120] Bu suçlamalar şu şekilde özetlenebilir:[121]

- Din adamlarına şiddet ve zulümde bulunmuştur (2, 19, 27).
- Din adamlarını haksız yere uzaklaştırmış, görevden almış ve sürgüne göndermiştir (1, 9, 21, 26).
- Yakın zamanda vefat eden Epiphanios'tan 'çılgın bir geveze' diye bahsetmiştir (6).
- Kendi ruhbanlarına aşağılayıcı davranmış, onlara iftira atmış ya da onları utandırmıştır (5, 7, 8, 20, 22).
- Mali yönetimindeki dürüstlüğü şüphelidir: Kiliseye ait değerli eşyaları ve mermer yapı malzemeleri, kendisine kilise adına bırakılan mirasın bir kısmını satmıştır ve bunların gelirini nereye harcadığı konusu kapalıdır (3, 4, 16, 17).
- Yalnızken kadınlar onu ziyaret etmiştir. Sarayın hamamını kendisine tahsis etmiştir. Yemeklerini tek başına yemektedir (15, 23, 25).
- Törenleri düzensiz bir şekilde icra etmektedir (10, 13, 14, 18, 24).
- Ayinlerde kiliseye giderken veya kiliseden çıkarken dua etmemek, kürsüde cüppe değiştirmek gibi bazı ihlallerde bulunmuştur (12, 28).

---

118 Kelly, *Golden Mouth*, 191.

119 Kelly, *Golden Mouth*, 203-213.

120 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/58, 119; Kelly, *Golden Mouth*, 118, 216-218.

121 Kelly, *Golden Mouth*, 221-222.

- Emrindeki din adamları üzerinde hakimiyet kurmak için onlara para vermiştir (29).
- Gainas'ın askerî darbesi esnasında Eudoxia'nın sevdiği kont John'a ihanet etmiştir (11).

Chrysostom bu sinoda katılmamıştır. Mahkemeye teşrif etmemesi de aleyhine bir suçlamaya dönüşmüş ve neticede sinod Chrysostom'un görevden uzaklaştırılmasına ve Bitinya'ya sürgüne gönderilmesine karar vermiştir.[122] Chrysostom'un sürgün kararı halkı rahatsız etmiş ve büyük kalabalıklar Ayasofya'nın önünde toplanarak daha adilâne bir mahkeme talep etmiştir.[123] Chrysostom, kendisi için bekleyen kalabalığı teskin etmiş ve kendisine dua etmelerini istemiştir.[124] Halkta hem bu karara hem de bu kararı aldıran diğer din adamlarına karşı bir düşmanlık oluşmuştur. Ayrıca Chrysostom'un sürgün kararının ardından büyük bir depremin yaşanması ilahî bir uyarı olarak yorumlanmıştır.[125] Diğer tarafta imparatorluk hanedanında uğursuz kabul edilecek bir olay da gerçekleşmiştir.[126] Eudoxia, tüm bunları ilahî bir cezalandırma olarak değerlendirmiş ve imparator Arkadius'u sürgün kararını geri almaya ikna etmiştir.[127] Toplumun ayaklanmasından korkulması ve akabinde gelişen diğer olaylar neticesinde Chrysostom, göreve iade edilmiş ve Chrysostom imparatorluk makamlarıyla uzlaşan vaazlar vermiştir.[128] Ancak Chrysostom ile imparatorluk arasındaki ilişkiler Eudoxia adına Ayasofya'nın yakınına gümüş bir heykel dikilmesi üzerine çok geçmeden yeniden bozulmuştur.[129] Chrysostom bu heykeli paganlığa bir dönüş gibi yorumlamış, kiliseye hakaret olarak değerlendirmiş ve imparatoriçeyi eleştirmiştir.[130] Heykelin dikildiği tören

---

122 Quasten, *Patrology*, 3/426; Kelly, *Golden Mouth*, 221-222.

123 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 241; Kelly, *Golden Mouth*, 229.

124 Kelly, *Golden Mouth*, 230.

125 Kelly, *Golden Mouth*, 232.

126 Bir görüşe göre Eudoxia düşük yapmış, diğer görüşe göre kızı vefat etmiştir. Bk. Kelly, *Golden Mouth*, 232. Ayrıca bk. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 244.

127 Kelly, *Golden Mouth*, 233; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 760.

128 Quasten, *Patrology*, 3/426-427.

129 Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 760; Quasten, *Patrology*, 3/427.

130 Kelly, *Golden Mouth*, 239.

Eudoxia'nın augustalık töreni olduğu için onun meşruiyeti açısından önemliydi.[131] Dolayısıyla onun imparatoriçeyi eleştirisi kendisinin yeniden sürgüne gönderilmesi ile sonuçlanmıştır. Nihayetinde Meşe Sinodu'nun kararları tasdik edilmiş ve Chrysostom 404 yılında imparatorluk fermanıyla kiliselere girmekten men edilerek[132] Armenia Secunda bölgesine bağlı küçük bir şehir olan Cucusos'a (Göksün/Maraş) sürgüne gönderilmiştir.[133] Chrysostom sürgünde kaldığı üç yıllık dönemde birçok mektup kaleme almış ve bunların etkisiyle onu sürgünde ziyarete gelen çok kişi olmuştur.[134] Etkisini sürgünde de sürdüren Chrysostom'u engellemek adına İmparator Arkadius onu Karadeniz'in doğusunda daha izbe bir yer olan Pityus'a sürgün etmiş ve Chrysostom bu Üçüncü sürgün yolculuğu sırasında Pontus'un Comana isimli bir beldesinde (günümüzdeki Tokat civarı) 14 Eylül 407'de vefat etmiştir.[135]

B. John Chrysostom'un Eserleri

Chrysostom Grekçe eser kaleme alan Kilise Babaları içerisindeki en velûd yazardır ve yazdıklarının çoğu günümüze ulaşmıştır.[136] Ayrıca onun pek çok yazısı Latince, Süryanice ve Ermenice gibi dillere de çevrilmiştir.[137] Dolayısıyla burada onun bütün eserlerinden bahsetmek mümkün olmadığından bu başlıkta hem tezin konusu açısından hem de genel anlamda önemi hâiz olan eserleri arasından bir seçki yapılacaktır.

John Chrysostom vaaz, risâle ve mektup türünde eserler bırakmıştır. Vaazlar, genelde kiliseye dinleyici olarak gelen kişilere îrâd edilen metinlerdir. Risâleler ise, kilisede îrâd edilmeyen, genelde din adamları zümresinin ilgi alanında ya da onları ilgilendiren konularda bilgilendirme yapan metinlerdir. Bu yüzden, vaazlar genelde daha geniş bir kitleye hitap eden metinler iken, risâlelerde konular daha etraflıca ele alınmıştır. Bununla

131 Kelly, *Golden Mouth*, 239.

132 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 10.

133 Quasten, *Patrology*, 3/427; Kelly, *Golden Mouth*, 254; Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 765.

134 Kelly, *Golden Mouth*, 260-261.

135 Kaçar, "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika", 765; Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 3; Quasten, *Patrology*, 3/427; Kelly, *Golden Mouth*, 284-285.

136 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 109; Quasten, *Patrology*, 3/429.

137 Quasten, *Patrology*, 3/430.

birlikte bu iki tür arasında çok belirgin farklılıklar bulunmamaktadır.[138] Vaazlardaki konularda güncel meseleler ve cemaatin ihtiyaçları dikkate alınmıştır.[139]

1. Vaazlar

Chrysostom'un geride bıraktığı eserlerin çoğunu 386 yılından itibaren yaklaşık yirmi yıl süren papazlık döneminde îrâd ettiği vaazlar oluşturmaktadır.[140] Vaaz türündeki eserlerinin önemli bir kısmı kutsal metinlere dair yorumlarıdır. Bunun dışında gündemi ilgilendiren konulara özel vaazları da bulunmaktadır.

a. Tefsir Mahiyetindeki Vaazlar

Chrysostom'un vaazlarının önemli bir bölümünü Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerinin yorumlarını konu edinen vaazlar oluşturmaktadır. Bu vaazların çoğu 386-397 yılları arasında, Chrysostom'un vâizlik yaptığı dönemde oluşturulmuştur. Bu vaazlarda, Hıristiyanların Kutsal Kitap yorum geleneğinde Antakya ekolü izlenerek literal yaklaşım benimsenmiş, bu metinler güncel olaylara uyarlanarak gündemin problemlerini çözmek için kullanılmıştır.[141]

Eski Ahit metinleri üzerine vaazlarından 388 yılında Antakya'da îrâd edildiği düşünülen *Homilies on Genesis*'te Chrysostom, Yaratılış Kitabı'nın baştan sona yorumunu yapmıştır.[142] Mezmurlarla ilgili kendi seçkisini yorumladığı *Homilies on the Psalms*'ta "Aryüsçülere, Maniheistlere ve Samosatalı Pavlus'a karşı polemikleri" vardır.[143] Bir kısmını Antakya'da bir kısmını İstanbul'da îrâd ettiği İşaya ile ilgili vaazlarının altısı Grekçe orjinali ile günümüze ulaşmıştır. Bunlar dışında *Homiliae 5 De Anna* ve *Homiliae 3 De Davide et Saule*'de Krallar'a ilişkin bazı yorumlar, *De Prophetarum Obscuritate*'de ise Eski Ahit'teki kehanet içerikli bazı metinlerin yorumları bulunmaktadır.[144]

---

138 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 133-134.

139 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 10.

140 Quasten, *Patrology*, 3/430.

141 Quasten, *Patrology*, 3/433.

142 John Chrysostom, *Homilies on Genesis 18-45*, çev. Robert C. Hill (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990); John Chrysostom, *Homilies on Genesis 46-67*, çev. Robert C. Hill (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992).

143 Quasten, *Patrology*, 3/435.

144 Quasten, *Patrology*, 3/435-436.

Matta İncili üzerine 90 vaazı bulunmaktadır.[145] Bu vaaz metinlerinin, bu kitabı baştan sona yorumlayan ve günümüze ulaşan en eski metinler olduğu düşünülmektedir.[146] Bu vaazların pek çok yerinde Maniheistlere karşı Eski Ahit ve Yeni Ahit Tanrısı'nın farklı değil aynı 'şeriat Koyucu' olduğu iddia edilmiş, ayrıca Aryüsçülere karşı Oğul'un Baba'yla eşit olduğu argümanı tekrar edilmiştir. Yine Chrysostom, Yahudilere karşı vaazlarında olduğu gibi burada da tiyatroları yermiş, keşişlerin hayat tarzlarının üstünlüğüne dikkat çekmiştir.[147] Yuhanna İncili ile ilgili 88 vaazın 390'dan sonra Antakya'da verildiği düşünülmektedir.[148] Yuhanna İncili'nde de Aryüsçü grup olan Anomoeanlara karşı argümanlarına yer vermiştir.[149] Elçilerin İşleri ile ilgili vaazları İstanbul'da verilmiştir.[150] Bu vaazların, diğerlerine nazaran bazı eksikliklerinin olduğu ve daha sonra Chrysostom'un notlarından derlendiği, dolayısıyla Chrysostom'un bunları revize etmediği düşünülmektedir.[151] Chrysostom, Elçilerin İşleri'nin o dönem çok bilinen bir metin olmadığına işaret etmiştir: "Pek çok kişi için bu kitap çok az bilinmektedir. Böyle bir kitabın varlığından bile haberdar değiller. Bu yüzden, bu kitabı konum olarak seçtim. Böylelikle ona dikkat çekebilir ve böyle bir hazinenin gözden uzak kalmasını engellerim."[152] Romalılara Mektup hakkındaki 32 vaazı, Chrysostom'un dil ve belagat bakımından en iyi vaazlarından biridir.[153] Bu vaazların nerede verildiği tam olarak bilinmese de vaazların içeriğinden hareketle Antakya'dayken îrâd edildikleri sonucuna varılabilmektedir: "Chrysostom kendisinden ve dinleyicilerinden bir piskoposun yönetiminde olarak bahsetmektedir. Bu da vaazın, kendisinin henüz bir piskopos

---

145 Paul W. Harkins, "John Chrysostom, St.", *New Catholic Encyclopedia* (Washington, D.C.: Gale Group, 2002), 7/948.

146 Quasten, *Patrology*, 3/437.

147 Quasten, *Patrology*, 3/436.

148 John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of St. John*, ed. & çev. Philip Schaff (Washington, D.C.: Grand Rapids, 1990), 14/9; Quasten, *Patrology*, 3/439.

149 Quasten, *Patrology*, 3/439.

150 John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, ed. Philip Schaff, çev. J. Walker vd. (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, ty), 11/12.

151 Quasten, *Patrology*, 3/440.

152 Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, 11/13; Quasten, *Patrology*, 3/440.

153 John Chrysostom, *Homilies the Epistle to the Romans*, ed. Philip Schaff, çev. J. B. Morris - W. H. Simcox (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, ty), 11/605; Quasten, *Patrology*, 3/442.

olmadığı ancak diyakoz ya da rahip olduğu dönemden olduğunu göstermektedir."[154] Chrysostom, Yeni Ahit'in bu kitabı hakkındaki yorumunda, kendisinden beklenebileceği üzere teolojik argümanlardan ziyade ahlak ve asketik meselelere odaklanmıştır.[155] Korintlilere Mektuplar üzerine 44 vaazı vardır. Bu metinlerde vaazların Antakya'da verildiği belirtilmişse de zamanı tespit edilememektedir.[156] Galatyalılara Mektup yorumlanırken metinler cümlelerin tek tek açıklanması yöntemiyle ele alınmıştır ve tarihi bilinmese de Korintililere Mektuplar'ın yorumundan sonraki bir zamanda yazıldığı tahmin edilmektedir.[157] Efeslilere Mektup vaazlarının İstanbul'da verildiği tahmin edilmektedir.[158] Chrysostom bu vaazlarında keşiş hayatından, Hıristiyan topluluğundaki ayrılıklardan ve evlilikten söz etmektedir.[159] Filipililere Mektup üzerine 15 vaazının nerede yazıldığı tartışmalıdır. Quasten piskopos olarak sorumluluklarından bahsetmesinden hareketle en azından bir bölümünün İstanbul'da yazılmış olabileceğini ifade etmiştir.[160] Chrysostom, Filipililere Mektup üzerine yorumunda heretiklere karşı enkarnasyon doktrinini savunmuştur.[161] Koloselilere Mektup'un yorumu olan 12 vaaz ve Selaniklilere Mektuplar'ın yorumu olan 11 vaaz İstanbul'da yazılmıştır.[162] Timoteous'a Mektuplar'ın yorumunun Antakya'da yazıldığı düşünülmektedir.[163] Benzer şekilde Titus ile ilgili 6 vaaz da Defne ve Matrona mağarası bahisleri yer aldığı için Antakya'da yazılmış olmalıdır.[164]

---

154 Quasten, *Patrology*, 3/442.

155 Quasten, *Patrology*, 3/442.

156 John Chrysostom, *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, ed. Philip Schaff, çev. Talbot W. Chambers (Michigan: Christian Classics Ethereal Library, ty), 12/4; Quasten, *Patrology*, 3/445.

157 Quasten, *Patrology*, 3/446.

158 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 59.

159 Quasten, *Patrology*, 3/447.

160 Quasten, *Patrology*, 3/447.

161 Quasten, *Patrology*, 3/448.

162 Quasten, *Patrology*, 3/448. Allen ve Mayer Koloselilere Mektup üzerine 7. Vaazın Antakya'da îrâd edildiğini ifade etmektedirler. Bk. Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 73.

163 Quasten, *Patrology*, 3/449.

164 Quasten, *Patrology*, 3/450.

b. Diğer Vaazlar

Chrysostom'un meşhur vaazlarından biri olan *De Incomprehensibili Dei Natura Homiliae* on iki vaazdan oluşmaktadır.[165] Bu vaazların ilk bölümü 386-387 yıllarında Antakya'da, diğer bölümü 397'de İstanbul'da yazılmıştır.[166] Chrysostom, bu vaazlarda Tanrı'nın bilinebileceğini savunan Anomoeanları ve Baba ve Oğul'un doğası ile ilgili görüşlerini eleştirmiştir.[167] Chrysostom'a göre Tanrı tasavvur edilemez ve kavranamaz bir varlıktır. Benzer şekilde Mesih'te ilahî ve beşerî doğanın bir arada bulunması, Mesih'in bâkireden doğumu, İsa Mesih'in yeniden dirilişi gibi bazı meseleleri de kavramak mümkün değildir.[168]

Chrysostom'un vaaz türündeki en önemli eserlerinden biri de Yahudilere karşı yazdığı ve bu tezin ana kaynağını oluşturan *Adversus Judaeos*'tur. Sekiz vaazdan oluşan bu eser, Antakya'da 386-387 yılları arasında îrâd edilmiş ve Yahudi ibadetlerine katılan Hıristiyanları eleştirerek Yahudiliğin geçersiz bir din olduğunu göstermeye çalışmıştır.

In kalendas isimli vaazını Yeni Yıl'ın bidat âdetlerle kutlanmasını kınamak için, 399'da îrâd ettiği *Contra Circences Iudos et Theatra* (*Against the Circus Games and the Theatre*) isimli vaazını da Konstantinopolis'te piskoposluk yaparken cemaatinden pek çok kimsenin kilise yerine sirke gitmesini eleştirmek için yazmıştır. *Homiliae 3 De Diabolo*'da tiyatroların 'Şeytan'ın meclisi' olduğunu vurgulamıştır.[169]

Chrysostom'un bazı vaazlarının konusu içinde bulunulan zamanın ya da bağlamın şartlarına göre belirlenmiştir. Söz gelimi, Chrysostom'un 386'da papazlığa atandığı zaman verdiği ilk vaazında önce Tanrı'ya şükrünü, sonra da dönemin piskoposu Flavian'a teşekkürünü dile getirmiş, daha sonra da cemaatten kendisinin iyi bir papaz olması için dua etmelerini istemiştir.[170] Bir olay üzerine verilmiş vaazlardan bir diğeri *On the*

---

165 John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, çev. Paul W. Harkins (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984).

166 Quasten, *Patrology*, 3/451.

167 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 188; Quasten, *Patrology*, 3/451.

168 Margaret A. Schatkin, *John Chrysostom as Apologist* (Selanik: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1987), 276.

169 Quasten, *Patrology*, 3/453.

170 Quasten, *Patrology*, 3/457.

Statues'ü 387 yılında Antakya'da çıkan bir isyanda İmparator Theodosius ve imparatorluk hanedanına ait olan heykellere zarar verilmesi ile gerilen siyasî ortamda halkı teskin etmek için vermiştir.[171] Chrysostom'un yaşanan vakıalar üzerine verdiği bir başka vaaz da Eutropius'un görevden alındıktan sonra kiliseye sığındığındaki "her şey geçicidir" temalı, *Eutropium Eunuchum Patricium Ac Consulem* diye bilinen vaazıdır.[172]

2. Risaleler ve Mektuplar

Chrysostom'un hemen hepsi asketizmle ilgili risalelerinden bazıları bir tanıdığının yaşadığı soruna yönelik bir mektup tarzında yazılmıştır.[173]

Papazlığının ilk yıllarında, 387 ile 393 yılları arasında en meşhur eserlerinden biri olan rahiplikle ilgili *De Sacerdotio* isimli risalesini yazmıştır.[174] Chrysostom'un en çok bilinen risalelerinden biri olan *De Sacerdotio*, arkadaşı Basil ile arasındaki diyaloglardan oluşmaktadır.[175] Her ikisi de keşiş iken papazlık rolü üstlenmeleri istenmiş ancak ikisi de görevin sorumluluğun fazla olduğunu bildikleri için bu görevi kabul etmek istememişlerdir. Bu risalede, Chrysostom'un Basil'i papaz olarak atanması için neden ikna ettiği anlatılmaktadır:

> Chrysostom Basil'e, rahipliğe adım attığında, kendisinin de öyle yapacağına dair bir söz vermiştir. Zamanı geldiğinde John dediğini yapmamıştır. Bu risale John ve Basil arasında geçen bir diyalogu anlatmakta ve John, Basil'e yaptığının her ikisinin de iyiliği için olduğunu açıklamaktadır. John, bir rahibin yükümlülüklerinin çokluğunda, bunları yerine getirmenin çok zor olduğunda ve bu sorumlulukların olağanüstü yetenekli bir adam gerektirdiğinde ısrar eder. Kendisinin böyle yüksek bir göreve uygun olmadığından, arkadaşının ise uygun olduğundan aynı derecede emindir. Böylece Basil'i rahip olmaya ikna ederek hem arkadaşına hem de Kilise'ye fayda sağlamıştır.[176]

---

171 Robert L. Wilken, "John Chrysostom", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 623; Quasten, *Patrology*, 3/457; Schaff, *History of the Christian Church*, 3/940.

172 Baur, *John Chrysostom and His Time*, 2/113; Kelly, *Golden Mouth*, 148.

173 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 137.

174 Kelly, *Golden Mouth*, 83.

175 Quasten, *Patrology*, 3/459-460; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 166.

176 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 166.

De Sacerdotio'da Chrysostom, papazların üstlendiği sorumluluğun ağırlığını göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Chrysostom, papazların görevlerini düzgün yapmadıklarında alacakları cezalardan ve görevleri sırasında kendilerine iftira atılması gibi olaylarla karşılaşabileceklerinden de bahsetmektedir. Yine bu risalede papazın güzel konuşması gerektiği ve yeri geldiğinde pagan, Yahudi ve heretiklerle tartışabilecek yeterliliğe sahip olmasının elzem olduğu vurgulanmaktadır.[177]

Chrysostom'un ilk eserlerinden biri olan *Adversus oppugnatores vitae monasticae* varlıklı ailelerin çocuklarını keşiş olmaya ikna etme amacıyla yazılmıştır.[178] Eserin başında Chrysostom kendisinden keşişleri ve keşişliği savunan bir yazı yazmasının talep edildiğini ve şehirde keşişlerin kendi yaşam tarzlarını gençler arasında yaymasının varlıklı Hıristiyan aileleri kızdırmasına ve keşişlere saldırılarda bulunmalarına ilişkin haber aldığını açıklamaktadır. Chrysostom'un şehirdeki keşişlere yapılan saldırıları kendisine durumu anlatan kişilerden öğrenmesinden hareketle, bu metnin Chrysostom'un inzivaya çekildiği yıllarda yazılmış olması muhtemeldir.[179] Keşiş olmak ve asketik bir yaşamı benimsemek, ahlaksızlığın olduğu bir dünyada görece nezih bir ortamda yetişmek anlamına gelmiştir. Ancak asketik bir yaşamı benimseyenlerin önemli mesleklere giremiyor olması aileler için bir hayal kırıklığına neden olmuştur. Bununla birlikte, 375'te Valens dönemindeki zulümle birlikte asketik yaşam onaylanan bir durum olmaktan çıkmıştı.[180] Chrysostom, bu nedenle çağın bir problemi olarak gördüğü bu konuda, aileleri asketik yaşamın önemine ikna etmeye çabalamıştır. Aynı risalede Hıristiyan yöneticilerden hürmet görmek için keşiş olmanın hatalı bir düşünce olduğuna dikkat çekerek farklı zihniyette imparatorların hakimiyetine girebilecekleri ihtimalinden bahsetmiştir.[181]

Keşişliğe yönlendirme yaptığı başka bir eser olan *Ad Stagirium A Daemone Vexatum* Stagyrius isminde asketik yaşam konusunda şüpheleri olan bir keşişe yazılmıştır.[182] *Ad*

---

177 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 167-168.

178 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 8; Quasten, *Patrology*, 3/463; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 141.

179 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 142.

180 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430.

181 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 31.

182 Malingrey - Zincone, "John Chrysostom", 2/430.

Theodorum Lapsum ise Hermione isimli bir kadına âşık olup onunla evlenmek için keşişliği bırakmak isteyen arkadaşı Theodore'ye yazılmıştır. Chrysostom burada "kişinin semavî bir eşe bağlandıktan sonra bir kadınla evlenmek için bunu bırakması, bu durumu bin kez evlilik olarak tanımlasanız da zinadır" diyerek arkadaşının keşişliği bırakma düşüncesini eleştirmektedir.[183] Her iki metinde de dünyevî refah ile Hıristiyan imanlıların sahip olduğu gerçek refahın karşılaştırılması söz konusudur.[184]

De Sancto Babyla Contra Iulianum et Gentiles'te Hıristiyanlığın zaferini ve paganlığın hezimetini göstermeye çalışmıştır. *Adversus Oppugnatores*'te kendisine keşişleri savunan bir metin yazması istendiğinde gündeminin paganlar olduğunu ifade ettiği için paganlara karşı olan bu vaazını, *Adversus Oppugnatores* ile aynı zamanlarda ya da ondan önce yazmış olması muhtemeldir.[185] Chrysostom, paganlara karşı bu risalesinde, yıkılan Apollo tapınağı üzerinden Tanrı'nın paganlığa karşı olduğunu göstermek istemiştir.[186]

Adversus Iudaeos et Gentiles, Demonstratio Quod Christus Est Deus isimli risalesinde Eski Ahit'ten ve Mesih'in işaret ettiği kehanetlerden hareketle Yahudilere ve paganlara İsa Mesih'in Tanrı olduğunu göstermeye çalışmıştır.[187] Chrysostom'a göre, Hıristiyanlığın hakikat olduğunu gösteren delillerden biri bu dinin muzaffer olması ve Yahudi Mabedi'nin yıkılmasıdır.[188] Risale, "Yahudilere ve Paganlara Karşı" şeklinde isimlendirilmiş olsa da eserde Yahudilere yönelik ayrı bir bölüm bulunmamaktadır. Bu durum metnin yarım kaldığını ya da günümüze ulaşmadığını göstermektedir.[189]

Züht hayatı yaşarken yazdığı risalelerden biri olan *Comparatio Regis et Monachi* 379 yılında yazılmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere burada kral ile keşiş arasında karşılaştırma yapılmaktadır:

---

183 A. M. Malingrey - S. Zincone, "John Chrysostom", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Berardino (Illinois: IVP Academic, 2014), 2/430 (*Ad Theodorum* 2.3'ten naklen). Johannes Quasten, *Patrology* (Maryland: The Newman Press, 1960), 3/463.

184 Kelly, *Golden Mouth*, 23.

185 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 148-149.

186 Quasten, *Patrology*, 3/468; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 151.

187 Quasten, *Patrology*, 3/468.

188 Quasten, *Patrology*, 3/468; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 151.

189 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 151.

> Sanılanın aksine kral değil, keşiş yalnız yaşar ve kendini tamamen gerçek krala, yani Tanrı'ya teslim etmiştir. Keşiş, beşerî tutku ve arzulara galip gelmiştir ancak kral, dünyayı yönetmesine ve mor cübbeyi kuşanmasına rağmen onların esareti altındadır. Her ikisi de savaş açar, ancak keşiş şeytanî iblisleri mağlup edip insanları putperestlikten ve sapkınlıktan kurtarırken; kral, barbarlarla sadece kendi hırsı ve açgözlüğü uğruna savaşır…[190]

Kelly, "yalnızca gerçekten özgür olan kişinin zeki, zengin ve hükümran" olabileceğini iddia eden bu risalenin Stoacıların görüşüne yakın olduğunu ve bu anlamda Libanius'un derslerinden hemen sonra yazılmış olabileceği kanaatini taşımaktadır.[191]

C. John Chrysostom'un Vaizliği ve Retoriği

Geç Antikçağ'da vaaz vermek ve vaaz dinlemek son derece popüler olan aktivitelerdi. Bu yüzden retorik konusunda yetkin ve başarılı olan pek çok Hıristiyan din adamı vardı. Özellikle Konstantin'den sonra dinî liderlerin retorik konusunda eğitimden geçmesi beklenmiştir.[192] John Chrysostom'u öne çıkaran yönü onun hitabet gücü olmuştur. Nitekim belagati ve etkileyici üslubu nedeniyle vefatından sonra kendisine 'Altın Ağızlı' (χρυσός: altın, στόμα: ağız, Χρυσόστομος: Chrysostom) unvanı verilmiştir.[193] Chrysostom'un hitabet gücüyle etkin ve meşhur bir vâiz olması en nihayetinde onun İstanbul piskoposu olmasını sağlamıştır. Antakya'daki halkın tepkisinden korkularak İstanbul'a gizlice götürülmesi de onun halkın arasındaki bilinirliğini ve kendisine olan rağbeti göstermektedir. Sozomen'in Chrysostom'un vaazlarıyla ilgili verdiği bilgiler onun gayretli halini ve halkın kendisine olan teveccühünü göstermektedir:

> Halkın arasında ve hatta kiliselerde günahkarları çürüterek kitleleri kazandı ve sanki kendisi zarar görmüş gibi zâlimlere olan öfkesini özgürce ifade etti.

---

190 Kelly, *Golden Mouth*, 21.

191 Kelly, *Golden Mouth*, 21.

192 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 1.

193 Quasten, *Patrology*, 3/429; Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 2. Chrysostom'a verilen bu lakap bal rengi ile de ilişkilendirilmektedir: "Aziz Ioannes Hrisostomos'a altın ağız yakıştırması hem balın rengi hem de tadının tatlılığından kaynaklı, patriğin dili ile bir tutularak hitabet gücüne uygun görülmüş bir yakıştırmadır. Tanrı'nın sözünü en tatlı şekilde zikreden Tanrı sürüsünün ileri gelenlerinden, Kilise Babaları'ndan biridir." Bk. Doğer - Borstlap, "Kutsal Bal: İkonografisi ile Bizans Sanatında Arı ve Bal", 1369.

> Bu, doğal olarak kitlelerin hoşuna gidiyordu ama günahların çoğunu işleyen zengin ve güçlüler için üzücüydü.[194]

Chrysostom vâizlik yaptığı dönemde haftada en az bir kez vaaz vermiştir.[195] Vaaz konularını seçerken dönemin ihtiyaçlarını dikkate almıştır. Nitekim başka bir konudan bahsederken gündemi ilgilendiren daha önemli bir mesele olduğunda önceki konuyu yarıda kesip yenisine geçmiştir.[196] Bu tezin konusunu oluşturan Yahudilere karşı vaazlarının hemen başında, öncesinde Aryüsçülere karşı vaazlar verdiğini ancak Yahudilerin bayramlarının yaklaşmasının Hıristiyan cemaati için daha büyük bir tehlike oluşturduğu düşüncesinden hareketle konuyu Yahudiliğe çevirdiğini söylemektedir: "Anomoeanlara karşı vaazlarım başka bir zamana ertelenebilir ve bunun bir zararı olmaz. Ama şimdi Yahudi bayramları çok yakın ve kapımızda…" (1.1.5). Yahudilerin bayramlarının yaklaşması ve Hıristiyanlar içinde bu bayramları kutlamayı bekleyenleri bu niyetlerinden vazgeçirmek, Chrysostom'a göre Aryüsçülerin oluşturduğu tehlikeden daha önemliydi. (1.1.5-6).

Chrysostom çetrefilli meseleler yerine muhataplarının genelinin ilgisini çekebilecek bir içerik oluşturmuştur. Bu anlamda diğer bazı Hıristiyan yazarlarla kıyaslandığında onun daha pratik amaçlara sahip bir vaaz literatürüne sahip olduğu görülmektedir:

> Sınıf arkadaşı Theodore'a göre daha az özgün ve entelektüel yön açıdan daha sınırlı olsa da daha kesin sınırları olan net bir kavrayışa, daha katı bir mantık ve daha pratik bir ilme sahiptir. Chrysostom ne Jerome kadar bilgiliydi ne de Origen'in İncil'in gizemli yönlerine duyduğu derin sempatiye sahipti; ne Augustinus kadar yetkin bir teologdu, ne de Julius Africanus gibi metin kritik etmiştir. Fakat o, kendi cemaatine duyduğu sevgiden ilham alan bir piskopos, üstün bir belagate sahip bir vâiz ve … Kutsal metinlerin tamamına aşina olan ve onları lafzî olarak yorumlayan biriydi… Kutsal metinleri metafizik spekülasyonların alanı olarak değil, gerçek anlamıyla bir davranış rehberi gibi

---

194 Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch*, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2006, ss. 2-3 (Sozomen'in *Historia Ecclesiastica*'sından [8.2.11] naklen).

195 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 186.

196 Maurice F. Wiles, "Theodore of Mopsuestia As Representative of the Antiochene School", *Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd - C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 490.

> kullanan biri olarak Chrysostom antik dönem müfessirleri arasında eşsiz bir yere sahiptir.[197]

Chrysostom'un pratik bir amaç gözetmesi onun vaazlarının anlaşılır ve açık bir dille yazılmasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada onun retoriği, Asyacılık (*Asiatic*) olarak bilinen gösterişli ve abartılı bir dili benimseyen retorik yerine basit, sade ve anlaşılır dili tercih eden ve MÖ 1. yüzyıla dayandırılan bir retorik geleneği olan Attika (*Attic*) retoriğine benzetilmektedir.[198] Söz gelimi, 5. yüzyılda yaşamış bir aziz olan Pelusiumlu İsidore, Chrysostom'un Attika üslubu taşımasını övmüştür.[199] Alman klasik filolog Ulrich von Wilamowitz-Moeellendorff, Chrysostom'un neredeyse "saf bir Attikacı" olduğunu ve "Attika üslubunu sadece öğrenilmiş bir sanatsal araç olarak değil, Attika ruhunun harmonik ifadesini" taşır bir şekilde kullandığını ifade etmiştir.[200]

John Chrysostom'un kişiliğini ve yazarlığını inceleyen 19. yüzyıl araştırmacıları onun teolog olmaktan uzak olduğunu, entelektüel ve özgün kabul edilemeyeceğini, kendisine filozof denilemeyeceğini, hatta tefsirinin de kusurlu ve yüzeysel olduğunu, onun yalnızca bir ahlakçı ya da önceki literatürü yorumlayan bir retorikçi olarak anılabileceğini iddia etmişlerdi.[201] 21. yüzyıldaki bazı araştırmacılar ise, önceki iddiaların aksine Chrysostom'un tutarlı bir teolojisinin olduğunu göstermeye çalışmışlardır.[202] Bu noktada

---

197 F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Londra: Macmillan, 1886), 220-221.

198 Attika retoriği ile ilgili genel bilgiler için bk. Jakob Wisse, "Greeks, Romans, and the Rise of Atticism", *Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity*, ed. Gregory Nagy (Londra: Routledge, 2001), 8/51-52; Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, 209.

199 Quasten, *Patrology*, 3/429.

200 Ulrich Wilamowitz-Moellendorff, *Die griechische Literatur des Altertums* (Stuttgart: De Gruyter, 1995), 296.

201 Chrysostom'un teoloji konusunda yetkin olmadığını ifade eden araştırmacılar arasında Georges Florovsky, Rowan Greer ve Manlio Simonetti gibi isimlerden bahsedilmektedir. Bk. Wendy Mayer, "Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom", *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, ed. James D. G. Dunn - Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2015), 142-143.

202 Chrysostom'un teolojik yetkinliği konusunda olumlu yaklaşımlar için bk. Mayer, "Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium"; Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*; Raymond J. Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans: Shaping an Antiochene Perspective on

modern sistematik teoloji üzerinden Chrysostom'un yazılarını geriye dönüp okumak hatalıdır. Chrysostom'un bu anlamda bir teolog olma niyeti olmamıştır, o daha çok bir 'ruh hekimi' (psychagogue) olarak işlev görmüş ve muhataplarına 'tıbbî-felsefî psişik terapi' uygulamıştır: "Ruhsal yönlendirme (psychagogic) akımındaki filozoflar gibi, onun amacı da öğrencilerinin ruhlarının sağlığıdır."[203] Bu yüzden Chrysostom'un Antakya'daki Grek *paideia*'sında aldığı eğitimin onun pedagojisinde etkili olduğunu görmek gereklidir.[204] Ahlakla ilgili konularda Chrysostom Grek filozoflarından ve hocası Libanius'tan etkilenmiştir.[205] Bu anlamda Chrysostom, Hıristiyanlıkta ortodoksinin şekillenmesinde Basil, Naziansuslu Gregory ve Nysaalı Gregory gibi etkili ve yetkin felsefî ve teolojik temelli eserler yazmamışsa da cemaatine verdiği vaazlar dönemin felsefî ve retorik geleneği ekseninde etkili olmuştur. Nitekim "ikna edici hitabeti ile ortodoks düşünceye dönüşmekte olan şeyin, Roma İmparatorluğu'nun Doğu'daki en büyük merkezlerinden ikisinde (Antakya ve İstanbul) kilise yaşamının tabanında pekiştirilmesini sağlamıştır."[206]

Gençliğinde dönemin önemli pagan retorikçisi Libanius'un tedrisatında felsefe ve retorik öğrenen Chrysostom klasik Grek eğitimi almıştır. Dolayısıyla vaftiz olduktan sonra da gençliğindeki bu eğitimin etkileri sürmüştür. Bu bağlamda Chrysostom, dönem olarak MS 1. yüzyılda ortaya çıkan İkinci Sofist döneminin retoriğine bağlıydı. Çünkü bu dönemde İkinci Sofist yaklaşımı bir standardı belirliyordu. Bu yüzden Chrysostom'un vâizliğinde Sofistlerin retoriğinin etkili olması şaşırtıcı bir durum değildir. Bununla birlikte Chrysostom'un Sofistlerden önemli farkları da olmuştur. Sofistler için bir gruba hitap etmek bir eğlence aracıydı ve bu yüzden hatipler hitap ettikleri gruptan alkış beklerlerdi.[207] Chrysostom için ise vaazların önemli ve öncelikli amacı muhatap grubu eğlendirmek değil, eğitmekti. Ancak hitabetinin gücü sayesinde geçmişin büyük

---

Christology", *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ed. Wendy Mayer - Bronwen Neil (Berlin: De Gruyter, 2013), 129-150.

203 Mayer, "Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium", 140-145.

204 Mayer, "Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium", 145-146.

205 Mayer, "Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium", 147.

206 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 149.

207 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 16.

retorikçileri gibi muhatap grubunu eğlendirmiş ve onlarda büyük coşku uyandırmıştır.[208] Bu yüzden dönemin retorik geleneğine alışkın olan Hıristiyan topluluğu onu sık sık alkışlamıştır.[209] Chrysostom ise bu durumu eleştirmiştir:

> Pek çok kişi topluluk önünde ayağa kalkıp uzun bir konuşma yapabilmek için çok çaba sarf eder; eğer kalabalıktan alkış alırsa, sanki cennetin krallığını kazanmış gibi olur; ama konuşmasını sessizlik izlerse, sessizlikten dolayı ruhuna çöken keder cehennemin kendisinden daha kötüdür! Bu durum kiliselerin altını üstüne getirmiştir. Çünkü siz, sizi vicdan azabına sürükleyecek bir konuşma duymak istemeyerek şarkıcıları ve ozanları dinler gibi sözlerin sesinden ve kompozisyonundan zevk alacak bir konuşma duymak istiyorsunuz; sizin şehvetlerinizi kökünden söküp atacağımız yerde onlara uyarak akıl almaz ve acınası bir rol oynuyoruz (*Homily XXX on Acts XIII. 42*).[210]

Sofistlerin retoriğinde, bir konu anlatılırken zamanın yaşayan şahsiyetlerini örnek göstermek bayağılık olarak anlaşılmıştır. Bu yüzden de eski zamanlarda yaşayan önemli isimler üzerinden bir konuyu anlatmak daha çok kabul görmüştür.[211] Bu bağlamda güncel bir olay anlatılsa dahi anlatıyı zenginleştirmek adına antik zamanlardan örnekler vermek tercih edilmiştir. Chrysostom da bu noktada sık sık Eski Ahit peygamberlerinden örnekler vermiştir. İbrahim "örnek bir baba, eş ve hayırsever" olarak sıklıkla kullanılmıştır.[212] Benzer şekilde Chrysostom için Pavlus da erdemli bir kişi örneği olmuştur.[213]

Bazı araştırmacılar, Chrysostom'un Yunan filozofları ve felsefesiyle ilgili olumsuz ifadelerinden hareketle onun Yunan retoriğine karşı olduğu fikrini savunmuşlardır.[214] Ancak Chrysostom'un sofistleri eleştirmesi ve kınaması zorunlu olarak onların yöntemlerine de karşı olduğu anlamına gelmemektedir:

---

208 Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, 172.

209 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 16.

210 Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, 11/361.

211 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 16-17.

212 Chrysostom'un eserlerinde İbrahim ile ilgili bilgiler için bk. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 17.

213 Mayer, "Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium", 148.

214 Tonias bu noktada Edward Gibbon, Eduard Norden ve Aime Puech'ten bahsetmektedir. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 17-18.

> Chrysostom sofistleri ve aslında cemaatinin sınırlarına tehdit olarak gördüğü herkesi kınamak için sofistik yöntemler kullanmıştır. Chrysostom'un kendi inancının "ortodoksluğu" dışında kalanları tanımlamak için kullandığı dil, Sofistlerinki gibi, genellikle sertti. Bununla birlikte, bu tür kınayıcı bir dili, söz konusu grubun tekdir edilmesine veya benimsenmesine yol açan siyah-beyaz bir ayrım olarak görmemek gerekir. Chrysostom, Nyssalı Gregory ve dönemin diğer patristik figürlerinin Yunan filozoflarını kınaması, onların yöntemlerini benimsemedikleri anlamına gelmez. Örneğin, Nyssalı Gregory, Philo'nun çalışmaları hakkında olumsuz görüşe sahip olmasına rağmen, onun yazılarına aşina olmakla kalmamış, aynı zamanda İskenderiyeli Yahudi filozoftan açıkça etkilenmiştir.[215]

Her ne kadar Grek kültürünün etkisinden kurtulmak gerektiğini iddia etmiş ve hocası Libanius'u eleştirmiş olsa da Chrysostom'un retorik tarzında ve kullandığı dilde Libanius'tan aldığı eğitimin etkileri devam etmiştir.[216] Bununla birlikte, genel olarak Sofistlere yaklaşımında olduğu gibi Libanius'tan etkilenme konusunda da onun yöntemini benimsemiş ancak temel bazı hususlarda ondan ayrılmıştır. Mesela, Libanius daha çoğulcu ve dinî kimlik açısından daha akışkan bir toplumun imkanını öngörmüştür. Ancak Chrysostom Antakya'yı açıkça Hıristiyan bir toplum olarak idealize etmiştir.[217] Dönemin felsefi ekollerindeki 'erdemli insan olma' ideallerine benzer bir şekilde Chrysostom bu erdemliliği Hıristiyanlıkla bir araya getirerek iyi bir Hıristiyan olma yönünde bir ideali amaçlamıştır. Bu anlamda Chrysostom ve döneminin pagan retorikçisi Libanius benzer yöntemleri farklı amaçlar için kullanmışlardır.[218] Dolayısıyla Chrysostom aldığı pagan eğitimin unsurlarını Hıristiyan muhataplarının eğitimi için kullanmakta bir beis görmemiştir.

Chrysostom, Libanius'tan sofistike övgü (*encomium*) ve yergi (*diatribe*), abartılı anlatım (*hyberbole*), ekfrasis tasvir (*ekphrastic rhetoric*)[219] ve hakaret (*psogos*) gibi teknikleri almıştır.[220] 4. yüzyıldaki retorik okullarında öğretilen bir yöntem *encomium* ve *psogos*

---

215 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 18.

216 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 283; Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 127.

217 Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 4-6; Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 23.

218 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 12.

219 Ekfrasis, bir şeyin sözlü bir şekilde ya da metinle canlandırılması anlamındaki bir retorik araçtır.

220 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 21.

yöntemlerini Hıristiyan yazarlar heretikler, Yahudiler ve paganlar için kullanmışlardır.[221] Nitekim Chrysostom *Adversus Judaeos*'ta *psogos*'un bazı unsurlarını, söz gelimi "yarı gerçekler, imalar, suça ortak olma suçlaması, hakaret içerikli ve kışkırtıcı dil, art niyetli karşılaştırmalar ve hepsinden çok aşırılık ve abartıyı" kullanmıştır.[222] Yine Chrysostom'un vaazlarındaki "dramatik imgelemeler" de Libanius etkisi olarak yorumlanmaktadır.[223] Chrysostom'un bu yöntemleri kullanmaktaki amacı tekrar belirtmek gerekirse cemaatini kendi erdem anlayışına uygun olarak şekillendirmek olmuştur."[224] Daha önce de bahsi geçen *Comparatio Regis et Monachi* isimli risalesinde Chrysostom retorik okullarında öğretilen karşılaştırma (s*unkrisis*) metodunu kullanmıştır:

> Sanılanın aksine kral değil, keşiş yalnız yaşar ve kendini tamamen gerçek krala, yani Tanrı'ya teslim etmiştir. Keşiş, beşerî tutku ve arzulara galip gelmiştir ancak kral, dünyayı yönetmesine ve mor cübbeyi kuşanmasına rağmen onların esareti altındadır. Her ikisi de savaş açar, ancak keşiş şeytanî iblisleri mağlup edip insanları putperestlikten ve sapkınlıktan kurtarırken; kral, barbarlarla sadece kendi hırsı ve açgözlülüğü uğruna savaşır…[225]

Grek felsefesinin ölçülü olma, kendini bilme gibi unsurları da Chrysostom'u etkilemiştir. *De Imcomprehensibili*'de Chrysostom, "pagan filozofların fikirlerinin heretiklerin fikirlerine olan üstünlüğünü" kabul etmektedir. Schatkin'e göre, pagan filozofları heretiklerden üstün tutma Süryani Kilisesi'nin geleneğiyle uyumlu bir tutumdur. Nitekim *Apostolic Constitutions*'ta da heretikler "οι και Ίουδαιων δυσσεβεστεροι και 'Ελληνων αθεωτεροι." (*Yahudilerden ve Helenlerden daha kötü*) şeklinde ifade edilmişlerdi.[226] Ancak daha sonra değinileceği üzere Chrysostom Yahudiler konusunda döneminin diğer Kilise Babaları'ndan farklı düşünmüş ve Yahudiliği heretiklerden daha tehlikeli olarak değerlendirmiştir.

Chrysostom'un bazı fikirleri Stoacılık düşüncesinden etkilenmiştir.[227] Stoacılığın Chrysostom'un kınamaya tabi tuttuğu felsefi bir ekol olmaması da bu noktada

---

221 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 112-115.

222 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 116.

223 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 22.

224 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 12.

225 Kelly, *Golden Mouth*, 21.

226 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 283.

227 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 14.

manidardır.[228] Aslında Stoacılık, sadece Chrysostom'u değil, genel olarak Hıristiyan yazarları etkilemiş bir anlayıştır. Bununla birlikte Hıristiyan yazarlar Stoacılıktan içinde bulundukları ekol ve yaklaşımlar ekseninde etkilenmişlerdir:

> Patristik yazarlar Stoacı formları kısmen bu geleneklere aşinalıklarına, yerel kültürlerine ve bireysel mizaçlarına bağlı olarak eklektik ve düzensiz bir şekilde ödünç almışlardır. Söz gelimi, İskenderiye'de Clement ve ardından Origen, Stoacılığı Yunan felsefesi gözüyle görmüş, kutsal metinlerde yer alan olay ve figürlerin daha derin ve içsel bir anlama işaret ettiğini düşünmüşlerdi. Böylece İbrahim'in Ur'dan ayrılışı, maddi ve duyusal dünyadan akıl dünyasına doğru bir ayrılışa işaret olarak yorumlanmıştır.[229]

> Genel olarak John Chrysostom gibi Antakyalı tefsirciler Stoacılığın etkisine alegorik kisve olmaksızın bürünmüşlerdir. …İskenderiyeliler Stoacı düşünceyi alegorik bir şekilde özümsemişken, Antakyalılar Stoacı erdem örneğini uygularken çok daha literallerdi.[230]

Chrysostom da Antakyalı bir Kilise Babası olarak Stoacılıktan Antakya ekolü kanalıyla etkilenmiştir. İskenderiye ekolünün aksine, Chrysostom için İbrahim'in Ur'dan ayrılması içsel bir yolculuğu değil, lafzî olarak Tanrı'nın emrine itaatini ve imanını göstermektedir.[231]

Chrysostom'un eserlerindeki Stoacılık etkisi bazen eserlerinin başlıklarında da karşımıza çıkmaktadır:

> …Stoacılıktan türetilen fikirler Chrysostom için kişisel olarak kesinlikle önemliydi. Chrysostom'un ölümünden kısa bir süre önce sürgünden arkadaşı Olympias'a gönderdiği son risalesi Stoacı bir başlık taşımaktadır: 'Kendine zarar vermeyene kimse zarar veremez' ve taşıdığı mesaj da aynı derecede Stoacıdır.[232]

Bir kral ve bir keşiş arasında karşılaştırma yaptığı *Comparatio Regis et Monachi*'de "yalnızca gerçekten özgür olan kişinin zeki, zengin ve hükümran" olabileceği şeklindeki anlatının da Stoacıların görüşüne yakın olduğu ve bu anlamda Libanius'un derslerinden

---

228 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 283.

229 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 14.

230 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 14.

231 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 14.

232 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 143.

hemen sonra yazılmış olabileceği iddia edilmektedir.[233] Yine bu risalede Chrysostom Libanius'un filozof Sokrates için kullandığı ifadeleri ufak değişikliklerle Hıristiyan keşişlerine uygulamıştır.[234]

D. John Chrysostom'un Kaynakları

Chrysostom'un temel kaynağı Kutsal Kitap'tır. Heretiklere ve Yahudilere yönelik metinlerinde çoğu zaman Kutsal Kitap'tan metinleri referans almıştır. Benzer şekilde asketik hayatı savunma noktasında temel dayanağı da Kutsal Kitap'tır.[235] Chrysostom'un Eski Ahit için kullandığı temel metin bekleneceği üzere Septuagint'tir.[236] Özellikle hem Septuagint hem de Yeni Ahit konusunda Lucian'ın[237] tashihli metni ona kaynaklık etmiştir.[238] Septuagint dışında, Mezmurlar'ı yorumlarken, Aquila,[239] Symmachus[240] ve Theodotion[241] versiyonlarını da kullanmıştır. Ayrıca Origen'in *Hexapla*'sını da

---

233 Kelly, *Golden Mouth*, 21.

234 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 129.

235 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 280; F. Henry Chase, *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1887), 30-31.

236 Chase, *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation*, 30-31.

237 4. yüzyılda Septuagint ve Yeni Ahit metinlerini düzenleyerek tashih eden Hıristiyan din adamı. Bk. Frederick W. Norris, "Antioch", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 68.

238 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 12.

239 Eski Ahit'i Yunancaya çeviren 2. yüzyılda yaşamış bir mütercimdir. Aquila sonradan Yahudiliğe dönmüş ve bu tercümede Filistin Rabbanî literatüründen etkilenmiştir. Onun Grekçe tercümesi "Yahudi çevrelerde Septuagint'in yerini almış ve Origen'in Hexapla'sında kullanılmıştır." Bk. Claude Cox, "Aquila (Second Century)", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 97.

240 Eski Ahit'in Grekçe tercümesini yapan bir mütercimdir. Aquila'nın literal tercümesinin aksine Symmachus'un tercümesi daha doğal ve deyimsel (idiomatic) bir tercümedir. Bk. Claude Cox, "Symmachus (Late Second Century)", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 1098-1099.

241 Eski Ahit'i Grekçeye çeviren bir mütercimdir. Irenaeus onun bir Yahudi mühtedi olduğunu ifade etmiştir. Onun en baştan bir tercüme yapmayıp mevcut bir tercümeyi revize ettiği düşünülmektedir. Özellikle Daniel Kitabı'nın çevirisi oldukça önemli kabul edilmektedir. Bk. Claude Cox - Everett Ferguson, "Theodotion (Late Second Century)", *Encyclopedia of Early Christianity* (New York: Routledge, 1990), 1120-1121.

kullanmıştır.[242] Diğer Grekçe konuşan Kilise Babaları gibi, versiyonlar arasında ihtilaf olduğunda Septuagint'i otorite metin kabul etmiştir.[243]

Antakyalı bir Kilise Babası olarak, Chrysostom'un Kutsal Kitap'a yaklaşımda Antakya ekolü belirleyici olmuştur.[244] Bu yüzden, Chrysostom'un Kutsal Kitap yorumu genelde literal bir yol izlemiş ve metinler içinde kullanılan kelimelerin vaz' edildikleri anlam üzerinden yorumlanmıştır.[245] Yine Eski Ahit'te, İsrailoğulları'nın tarihi ile ilgili bazı hususları, kendi zamanında yaşayan Yahudilere uyarlayarak yorumlamıştır. Mesela, İsrailoğulları'nın putperest eğilimleri ile ilgili bir konuyu (Mezmurlar 49.1), kendi zamanındaki Yahudilere uyarlayarak anlatmıştır. Yine Yeremya'yı yorumladığı bir yerde, Yahudiler için dua edilmemesiyle ilgili ilahi emir, Hıristiyanların da onlara dua etmemesi şeklinde güncele uyarlanarak anlatılmıştır.[246] Antakya ekolünden olsa da Chrysostom bu ekol içerisinde alegorik yoruma tümden karşı çıkmamıştır. Chrysostom'a göre alegori ile aslında tipolojiler kastedilmektedir.[247]

Chrysostom'un Eski Ahit metinlerine yaklaşımı, Hıristiyan yorum geleneğine uygun şekilde kristolojiktir. Eski Ahit, Yeni Ahit için bir öncüdür.[248] Diğer bir deyişle Eski Ahit aslında Hıristiyanlığın hakikatini içinde barındıran bir kitaptır ve bu iki ahit arasında bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla Chrysostom böyle düşünmeyen bazı gnostik grupları ve Eski Ahit'i reddeden Markioncuları eleştirmiştir.[249] Eski Ahit metinlerinin İsa Mesih ve Hıristiyanlık hakikatine dair bilgiler ve öngörüler içerdiği düşüncesi, Eski Ahit'te İsa Mesih'e benzeyen birtakım tipolojiler aramaya ve İsa Mesih'in gelişine işaret eden

---

242 F. Henry Chase, *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1887), 32; *Hexapla*, Origen'in Septuagint ile kendi zamanındaki İbranice metni karşılaştırdığı metnidir. Bu metinde Origen altı sutünda İbranice, İbraniceden Yunancaya transliterasyon, Aquila ve Symmachus tercümelerini, Septuagint'i ve Theodotion'un tercümelerini kelime kelime karşılaştırmıştır. Bk. Claude Cox, "Hexapla", *Encyclopedia of Early Christianity* (New York: Routledge, 1990), 525-526.

243 Chase, *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation*, 34.

244 Wiles, "Theodore of Mopsuestia As Representative of the Antiochene School", 489.

245 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 164.

246 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 166.

247 Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", 207.

248 Quasten, *Patrology*, 3/436.

249 Chase, *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation*, 39.

kehanetler bulmaya sevk etmiştir.[250] Bu tipoloji örneklerinden biri Eski Ahit'te İbrahim zamanında yaşamış bir kohen olan Melkisedek'tir. Chrysostom, *Contra Judaeos et Gentiles Quod Christus sit Deus* isimli risalesinde "Yaratılış 14 ve İbranilere Mektup 7'yi birleştirir ve Melkisedek'in anne babasının olmamasının Eski Ahit'teki öngörülerden biri olduğunu iddia eder."[251]

Kutsal Metinler içinde Pavlus'un Mektupları Chrysostom için merkezî bir yere sahip olmuştur.[252] Pavlus'un Mektupları ve Elçilerin İşleri üzerine vaazlarında, Pavlus'u ideal vâiz ve bu yüzden 'ruhun ideal doktoru' olarak tasvir etmiştir.[253] Pavlus Chrysostom'un rol modeli ve idealidir.[254] Pavlus'ta "manevi rehberliğin mükemmel bir modelini ve kendi coşkulu doğasının cesaret ve özveri gibi birçok özelliğini görmüştür."[255] Romalılara Mektup üzerine olan vaazının başında, Pavlus'a olan hayranlığından şu sözlerle bahsetmiştir:

> Kutsal şehitlerin anısını ne zaman kutlasak, aziz Pavlus'un Mektupları'nın okunduğunu haftada iki kez, üç ya da dört kez duymaya devam ettikçe bu manevi havayı hissediyor ve benim için çok değerli olan bu kişiyi tanıdıkça heyecanlanıyor ve içimi coşkuyla dolduruyorum. Ama üzülüyorum ve acı çekiyorum, çünkü herkes bu adamı tanıması gerektiği kadar tanımıyor; bazıları mektuplarının sayısını bile kesin olarak bilmeyecek kadar ondan habersiz. Bu da yetersizlikten değil, bu aziz adamla sürekli etkileşimde bulunma isteğine sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü ben bile bildiğim kadarını, eğer bir şey biliyorsam, doğuştan bir hazır bulunuşluk hali ve zekâ keskinliği sayesinde değil, bu adama sürekli bağlılık duymam ve ona duyduğum içten sevgi sayesinde biliyorum.[256]

De Sacerdetio'da Chrysostom Pavlus'un retorik eğitim almamasına rağmen yetenekli bir hatip olduğundan bahsetmiştir.[257] Pavlus'a methiyeler düzdüğü *Homiliae 7 De Laudibus*

---

250 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 169.

251 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 170. Üçüncü Bölüm'de Kohenlik konusu anlatılırken bu mesele detaylandırılacaktır.

252 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom,* 12.

253 Courtney W. VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", *Revisioning John Chrysostom*, ed. Chris de Wet - Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 1/41.

254 Farrar, *History of Interpretation*, 221.

255 Quasten, *Patrology*, 3/441.

256 Quasten, *Patrology*, 3/442-443.

257 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 168.

S. Pauli'de onu, Habil'den Vaftizci Yahya'ya kadar önemli Kutsal Kitap figürleriyle karşılaştırmış ve hepsinden üstün olduğunu göstermeye çalışmıştır.[258] Pavlus'un imanlılara kendi şahsında "zayıf insan doğasının olağanüstü mertebelere yükselebileceğini" gösterdiğini yazmıştır.[259] *Adversus Judaeos*'ta Chrysostom, Pavlus'un sözlerinin aslında Mesih'e ait olduğunu ifade etmiştir: Sünnet olmanın herhangi bir avantaj sağlamadığını söylerken bu noktada Pavlus'un sözlerini kullanıyor gibi olsa da aslında Pavlus'un Mesih'in diliyle konuştuğunu ifade etmektedir. (2.1.4-5) Mesih'in Pavlus'un ruhuna geçip konuştuğunu söyleyen Chrysostom'a göre onun sözleri, kendi imanlılarını Yahudilerin hatalarına düşmekten kurtarma fonksiyonu taşımaktadır (2.1-5). İbranilere Mektup'un yazarını, yazıldığı tarihi, muhataplarını tespit etmek kolay değilse de[260] Chrysostom İbranilere Mektup'un yazarının Pavlus olduğunu düşünmektedir (7.4.2; 7.5.3).

Kutsal Kitap dışında Chrysostom eserlerinde bazen apokrif kaynakları da kullanmıştır. Söz gelimi onun *Oppugnatores*'te Samiriyelilerle ilgili anlattığı bir gelenekte apokrif kaynaklardan beslendiği iddia edilmiştir. Yine "Pavlus'un şehit edilmesinin başlıca nedeninin, Pavlus'un Neron'un bir metresinin dinini değiştirmesini sağladığını söylerken de apokrif kaynakları kullanmıştır."[261]

Grek eğitimi almış olan Chrysostom'un Hıristiyan bir din adamı olarak hem Hıristiyan yazarların sahip olduğu ve oluşturduğu literatüre hem de Grek literatürüne aşinalığı vardı.[262] Chrysostom'un vâizliği ve retoriği konusunda pagan hocası Libanius'tan ve Stoacılıktan etkilendiğinden bahsedilmişti. Chrysostom, yazılarında kendisinden önceki bazı Kilise Babaları'nın argümanlarını kendilerine ismen atıfta bulunmadan kullanmıştır.[263] Örneğin Tanrı'nın kavranamaz olması konusunda Kudüslü Kiril'in *Catechetical Lectures* isimli eserini, Athanasius'un *Epistula Ad Serapionem*'ini, Naziansuslu Gregory'nin *Theological Orations* isimli vaazlarını, Basil'in *Adversus*

---

258 Quasten, *Patrology*, 3/456.

259 Quasten, *Patrology*, 3/456.

260 Eric F. Mason, *"You are a Priest Forever" Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (Londra: Brill, 2008), 74/1.

261 Bk. Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 280-281.

262 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 12.

263 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 281.

Eunomium'unu ve Nyssalı Gregory'nin *Contra Eunomium*'unu kullanmıştır.[264] Aynı eserde Philo'dan da yararlanılmıştır.[265]

Chrysostom'un Kutsal Kitap dışındaki kaynaklarından bir diğeri Josephus'tur. Josephus'un *Bellum Iudaicum* ve *Antiquitates Iudaicae* isimli eserleri Chrysostom'un sıklıkla başvurduğu Grekçe metinler arasındadır.[266] *Oppugnatores*'de Chrysostom, keşişliğe karşı çıkanlar ile İsa Mesih'in mesajını insanlara duyurmaya çalışan havarilere engel olan Yahudiler arasında bir benzerlik kurarken Hıristiyanlara engel olan Yahudilerin başına gelen felaketler için Josephus'un *Bellum Iudaicum*'unda bahsettiği Titus zamanında Kudüs'te yaşanan kıtlık anlatısını kullanmıştır.[267] *Adversus Judaeos*'ta Daniel'in vizyonunu yorumlanırken Josephus'un *Antiquiatates Iudaicae*'sine başvurulmuştur.[268] Yine aynı metinde, Josephus'un Yahudiler arasında popüler olduğunu ve sağlam bir kaynak olduğunun düşünüldüğünü söylemektedir (5.8).[269]

E. John Chrysostom'un Yaşadığı Dönem ve 4. Yüzyılda Antakya'nın Durumu

Antakya, MÖ 300'lü yıllarda Selevkusların kurduğu Grekçe konuşulan bir şehirdi. MÖ 64'te Antakya'yı Roma İmparatorluğu'na katan Pompei, burayı metropolis ilan etmiş ve Antakya, Theodosius zamanındaki halk isyanına kadar bu unvanını korumuştu.[270] Chrysostom'un doğup hayatının büyük bölümünü geçirdiği Antakya, imparatorluğun Roma, İskenderiye ve İstanbul gibi önemli şehirlerinden arasındaydı:

> Dördüncü son yıllarında sonlarında, John Chrysostom'un Antakya'da yaşadığı dönemde şehir ihtişamının zirvesine ulaşmıştı ve Roma İmparatorluğu'nda sadece bir veya iki şehir onunla rekabet edebilecek durumdaydı.'Doğu'nun güzel tacı' olarak emsalsiz görünüyordu ve meşhur

---

264 Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 281-282.

265 Quasten, *Patrology*, 3/451.

266 P. R. Coleman-Norton, "St. Chrysostom's Use of Josephus", *Classical Philology* 26/1 (1931), 85.

267 Coleman-Norton, "St. Chrysostom's Use of Josephus", 85.

268 Coleman-Norton, "St. Chrysostom's Use of Josephus", 87-88.

269 James Carleton Paget, "Some Observations on Josephus and Christianity", *The Journal of Theological Studies* 52/2 (2001), 540. Ayrıca Chrysostom Josephus'un Yahudi olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Paget, "Some Observations on Josephus and Christianity", 543.

270 Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 148; Gürhan Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 354.

> vatandaşları, yüksek kültürü ve güzel binaları Yunan medeniyetinin en büyük başarılarını sergiliyordu. Antakya'nın merkezi sütunlu caddesi tüm antik caddelerin en ünlüsüydü.[271]

Antakya'nın iklim koşullarının konaklamaya elverişli olması ve Perslerle savaşta stratejik bir konumda bulunması gibi özellikleri hem askerî birliklerin hem de devlet adamlarının burada sıkça vakit geçirmelerini sağlamıştır.[272] Özellikle 2. Konstantius (MS 337-361), Julian (MS 361-363), Jovian (363-364) ve Valens'in (MS 364-378?) Antakya'da uzun zaman kaldıkları bilinmektedir.[273] Ayrıca ticaret yollarının üzerinde bulunması nedeniyle Antakya önemli bir ticaret merkezi haline gelmiş ve hem tüccarların hem de diğer şehirlerden müşterilerin ziyaret noktası olmuştur.[274] Yine Antakya, dört yılda bir olimpiyat oyunlarına ev sahipliği yapmış ve olimpiyat zamanlarında farklı şehirlerden pek çok sporcuyu ağırlamıştır.[275] Hamamlar, tiyatrolar, pazarlar, Apollo ve Zeus tapınakları, Yahudilerin şifa mağarası olarak bilinen Matrona mağarası gibi unsurlar da şehri değerli kılmaktaydı.[276] Özellikle Antakya'da Harbiye/Defne bölgesi, çeşitli efsanelerin ve kültlerin bulunduğu bir yerdi. Apollo'ya adanan Defne'de, Selevkoslar döneminden beri hem tanrılara kurbanlar adanır hem de çeşitli festivaller düzenlenirdi.[277]

4. yüzyılın sosyal anlamda çeşitliliğe sahip Antakyası, "bir dinî çoğulculuk (plüralizm) şehriydi." Yahudiler, Hıristiyanlar ve paganlar şehirde karışık bir şekilde yaşıyor ve etkileşimde bulunabiliyorlardı.[278] Mesela Chrysostom zamanında devam eden olimpiyat oyunlarına Hıristiyanlar da katılıyorlardı.[279] Yine şehirde bulunan tiyatroda tragedya, komedi, pandomim ve dans gösterileri düzenleniyor ve hem paganlar hem de Hıristiyanlar bu etkinliklere katılmak için tiyatroya gidiyorlardı.[280]

---

271 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 2.

272 Kelly, *Golden Mouth*, 8.

273 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 11.

274 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 11.

275 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 649-650; Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 12.

276 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 12.

277 Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 352.

278 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 12.

279 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 439-440.

280 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 443-445.

1. Antakya'da Yahudiler

Antakya'da Yahudilerin varlığı, Büyük İskender'in (ö. MÖ 356) ordusunda komutan olan Selevkos I. Nikator'un (MÖ 358-MÖ 281) şehri kurduğu zamana kadar geri götürülmektedir.[281] Yahudilerin, şehrin kurulmasının en başından beri orduda paralı asker olarak görev yaptıklarına, Selevkos kralları ile savaşlara katıldıklarına dair bilgiler bulunmaktadır.[282] Rabbânî kaynaklarda da Yahudilerin, Antakya'nın kırsalında Defne'de bir yerleşimleri olduğuna dair atıflar vardır.[283] Antakya'nın Filistin ve Pers bölgelerine yakınlığı sayesinde şehir Yahudiler açısından önemli bir merkez haline gelmiştir.[284] Selevkoslar döneminden Roma hakimiyetine kadar olan süreçte Antakya, en büyük Yahudi nüfusa sahip olan antik şehirlerden biri olmuştur.[285]

Antakya, bölgenin en büyük kentlerinden biri olarak ticari anlamda da fırsatlara sahipti. Ticaret yollarının rotasında bulunduğu için Batı Anadolu'ya yolculuk yapan Yahudilerin uğrak noktası olmuştu.[286] Chrysostom da *Homilia in illud si esurierit inimicus*'ta şehirde Şabat başlangıcında işlerini sonlandıran Yahudi tüccarlardan bahsetmiştir.[287] Yahudilerin Antakya'da tam bir vatandaş statüsüne sahip olup olmadıkları tartışmalıdır. Ancak onların yerel topluluk içinde haklarının yanı sıra hukukî ve dinî özgürlükleri korunan ayrı bir grup olduklarını varsaymak iki sebeple mümkündür. Öncelikle, Chrysostom Antakya Yahudileri hakkında *politeia* (*πολιτεια*) ifadesini kullanmaktadır (1.3). İkinci olarak, Kudüs Talmudu'nda Antakya'da bir Yahudi mahkemesi olduğundan bahsedilmektedir.[288]

---

281 Carl H. Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", *Journal of Biblical Literature* 51/2 (1932), 131; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 35.

282 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 131.

283 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 131-132.

284 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 35.

285 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 132.

286 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 36.

287 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 133.

288 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 138; Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 261-267.

Antakya'da Yahudiler en başından itibaren kendi dinlerini, geleneklerini ve şeriatlarını uygulama hakkına sahip farklı bir grup olarak tanınmışlardır.[289] Antakya'da Yahudiler, 4. Antiochus Epiphanes (ö. MÖ 175) zamanı haricinde görece huzurlu bir şekilde yaşamış, kendi ibadetlerini ve geleneklerini takip edebilmişlerdi.[290] Antiochus Epiphanes'in yaptırımları genelde Kudüs'ü ilgilendirmişse de Antakya da bu politikalardan etkilenmiştir. 4. Antiochus'un halefleri ise Yahudilere ait sunakları sinagoglara iade etmiş ve onlara yönelik zulmü önemli ölçüde azaltmışlardır. Yine Makabi şehitleri ile ilgili anlatılarda yedi kardeşin ve mürşidleri olan Eleazar'ın Antakya'da 4. Antiochus zamanında öldürüldükleri ancak daha sonra bu şehitlerin kalıntılarına hürmet edildiğine dair bilgiler zulüm döneminin ardından Yahudilerin durumlarının iyileşmiş olduğunu göstermektedir.[291]

Romalıların MÖ 64-63'te Suriye bölgesi ve etrafını ele geçirmesinin ardından Antakya'daki Yahudiler değişen kurallardan çok etkilenmemişler, kendi içlerinde yasalarını uygulamakta serbest bırakılmışlardı. Ayrıca Kudüs'e para göndermelerine izin verilmiş ve ibadetlerine karışılmamıştır.[292] Kraeling, Roma hakimiyetinden sonra Yahudilerin mal varlıklarını arttırdıklarını, Hirodes'in (MÖ 72-MS 4) şehri ziyaretinin Yahudilerin prestijini arttırdığını, paganların "Tanrı'dan korkanlar" (Theosebes/Godfearers)[293] ya da "mühtediler" (proselytes) olarak Yahudi dinî pratiklerine ilgilerinin artığını ve Helenistik kültürün Yahudilerin hayatında etkili olmaya başladığını açıklamaktadır.[294] Yahudilerin Antakya'da bu dönemdeki görece özgür ve konforlu yaşamları Caligula (ö. MS 41) zamanında sekteye uğramış ve Yahudiler zulme maruz kalmışlardır.[295] Caligula'dan sonraki dönemde Filistin'deki Yahudi isyanlarına kadar Yahudiler daha huzurlu bir dönem geçirmişlerdi. Yahudilerin Roma'ya karşı isyanlarından Antakya'daki Yahudiler en başta doğrudan etkilenmemişlerdi. Ancak

289 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 36.

290 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 2-3.

291 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 36.

292 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 4; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 38.

293 Tanrı'dan Korkanlar ile ilgili müstakil bir çalışma için bk. Tuğrul Kurt, *Anadolu'da Hıristiyanlığın Erken Dönemleri Theosebes'ler* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2017).

294 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 147.

295 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 149.

Antakya'nın Filistin'e yakın olması ve iki bölge arasındaki Yahudilerin birbiriyle ilişkileri, Antakya Yahudilerini, Yahudi devletinin yeniden kurulması durumunda onları Roma'ya karşı olan cephede yer alabilme potansiyeli olan bir grup haline getirmişti.[296] Bu dönemde, Antakya'nın gentile nüfusu Yahudileri düzeni bozmakla suçlamış ve onların Şabat izinlerinin kabul edilmemesini talep etmiş ancak bu talep dikkate alınmamıştır. Yine Antakyalılar, şehre gelen imparator Titus'tan (ö. MS 81) Yahudileri kovmasını istemişler ancak bu talepleri de karşılıksız kalmıştır.[297] Kudüs'teki Yahudilerden alınmaya başlanan *Fiscus Judaicus*[298] vergisi diyasporadaki Yahudilere de uygulanmıştır.[299] Roma'ya karşı Yahudi isyanı toplumda Yahudi olan ve olmayanlar arasındaki gerilimi arttırmışsa da, bu isyanın bir vergi yükümlüğü haricinde Antakyalı Yahudileri etkileyen büyük bir etkisi olmamıştır.[300] 132-133 yıllarındaki Bar Kohba İsyanı sonrasında Hadrian (MS 117-138) sünnete bazı kısıtlamalar getirmiş ve Yahudileri Kudüs'ten uzaklaştırmıştır.[301] Ancak Bar Kohba İsyanı sonrası Antakya'daki Yahudi nüfusun nasıl etkilendiği konusundaki kaynaklar yeterli bir veri sağlamamaktadır. Bununla birlikte 4. yüzyılda Chrysostom'un vaazlarındaki verilerden hareketle toplumda önemli ve büyük bir Yahudi nüfusunun varlığının ortaya konması, Bar Kohba İsyanı'nın Antakya'daki Yahudi nüfusa etkisinin minimal olduğunu göstermektedir.[302]

Antakya'da kaç sinagog olduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Chrysostom'un hem Antakya'da hem de Defne'de çoğul bir kelime seçimiyle *sinagoglar*dan bahsetmesinin (1.6; 6.12) retorik amaçlı olabileceği ifade edilmiştir.[303] Chrysostom'un şehrin içinde yer aldığını söylediği sinagogun Silpius Dağı'nın eteklerinde üzerine Aziz Haşmunit Kilisesi'nin bina edildiği sinagog olduğu tahmin

296 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 40-41.

297 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 41-42.

298 Dördüncü Bölüm'de bu vergiden detaylıca bahsedilecektir.

299 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 42.

300 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 41-42.

301 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 43.

302 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 43-44.

303 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 447.

edilmektedir. Şehrin dışındaki sinagog ise Chrysostom'un zamanında halen faal olan Defne'deki sinagogtur (1.6).[304]

Antakya tarihçisi Malalas'ın verdiği bilgiye göre 2. yüzyılın sonunda şehirde Yahudi bir hükümet yetkilisi (magistrate) bulunuyordu.[305] 391'de, yani imparatorluğun resmî olarak Hıristiyanlaşmasından hemen sonra Suriye'nin Epemiye (Apamea) bölgesinde yeni bir sinagog inşa edilmiştir.[306] Bu bölge hem coğrafi hem de Yahudi ilişkileri bakımından Antakya'ya yakın bir bölgeydi. Bahsi geçen sinagogdaki bazı yazıt ve mozaikler, binanın yapı malzemeleri ve dekorasyonu için Antakyalı zengin Yahudilerin bağışta bulunduğunu göstermektedir.[307] Antakya'dan Epemiye'deki sinagog için yapılan bağışlar Antakya'da zengin Yahudi ailelerin bulunduğunu ve iki bölgedeki Yahudilerin birbiriyle irtibatta olduğunu göstermektedir.

4. yüzyılda Antakya'daki Yahudiler Grekçe konuşuyor, Grekçe dua ediyorlar ve diğer Hıristiyan ve paganlar gibi Grekçe eğitim veren pagan okullarında eğitim görüyorlardı. Dolayısıyla, bu Yahudiler, toplumdan kendini soyutlamamış, aksine topluma entegre olmuşlardı.[308] Yine dönemin pagan retorikçisi Libanius'un mektuplarından hareketle eşit statüdeki pagan ve Yahudilerin dostâne ilişkiler geliştirdikleri bilinmektedir.[309] Öte yanda, Antakya'da daha düşük statüde ve toprağı olmayan işçi Yahudilerin yanı sıra esnaf zümresinde Yahudiler de bulunuyordu. Statüleri ne olursa olsun Antakya'daki Yahudiler topluma entegre bir şekilde yaşamışlardır.[310] Bununla birlikte Yahudiler Helen kültüre asimile olmamışlardı. Antakya Yahudileri, Şabat kurallarına riayet etmişler, Yom Kippur, Roş Haşanah, Sukkot ve Pesah gibi Yahudi bayramlarını kutlamışlardır (1.1; 3.2). Chrysostom'un vaazlarında, Sukkot zamanı Yahudi erkeklerin küçük çadırlarda yemek

304 Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", 140.

305 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 55.

306 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 56.

307 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 447; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 4, 56-57. Epemiye Sinagogu'nun yapımında Antakyalı Yahudilerden gelen bağışlara işaret eden metinler için bk. Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 53-54.

308 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 57.

309 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 61-62.

310 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 62.

yediğiyle ilgili bilgiler vardır (7.1). Wilken, 4. yüzyılda Antakya Yahudileri ile ilgili şunları söylemektedir: "Diğer kurallara ne derece sıkı bir şekilde bağlı olduklarını bilemiyoruz, ancak şehirde bir Yahudi mahkemesinin varlığı ve bir mamzerle ilgili tartışmadan bahsedilmesi, hakkında bilgi sahibi olmadığımız diğer halakah kurallarına uyulduğunu düşündürmektedir."[311] Chrysostom *Ad Illuminandos Catecheses* isimli vaazında Antakya Yahudilerinin ritüel banyo yapmalarından bahsetmiş ve temizlik konusunda titiz olan Hıristiyanların Yahudi âdetlerini sürdürüyor olmalarından endişelenmiştir.[312] Yine Chrysostom, Yahudilerin elbiselerine kutsal metinler diktiklerinden bahsetmiştir. Wilken, Chrysostom'un bununla tefilini ya da muskaları kastetmiş olabileceğini düşünmektedir.[313]

Antakya Yahudileri, Antakya'ya entegre olmuşlar ancak Yahudiliğe ve kurallarına bağlılıklarını da sürdürmüşlerdir.[314] Yine Antakya Yahudileri Antakya'yı vatanları olarak kabul etmişlerse de İsrail topraklarına gömülme arzusu taşımışlardır.[315] Ayrıca Chrysostom'un vaazlarında Yahudilerin Mabed'i yeniden inşa edemeyeceklerini tekraren vurgulaması da dönemin Yahudilerinin böyle bir arzusu olduğunu göstermektedir (7.1). Chrysostom, *Contra Judaeos et Gentiles*'te Antakya'daki Yahudilerin Filistin'e para yardımı gönderdiklerinden bahsetmiştir. Ayrıca, Kudüs'ten Rabbiler, bazen dinî meselelerdeki sorunların çözümü için Antakya'ya ziyarete gelmişlerdir.[316] Dolayısıyla Antakya Yahudilerinin Kudüs'teki Yahudilerle etkileşimleri devam etmiş olmalıdır.

Chrysostom, şehirdeki Hıristiyanlar da dâhil pek çok kişinin Yahudilere hürmet ettiğini söylemiştir (1.3). Ayrıca Chrysostom'un hocası pagan Libanius'un da Yahudilere saygı duyduğu bilinmektedir.[317] Dördüncü Bölüm'de Antakya'daki Hıristiyanların Yahudilerle kurduğu ilişkilerden ayrıca bahsedilecektir. Antakya'da 4. yüzyıldaki Yahudi varlığı ile

311 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 64-65.

312 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 166; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 64.

313 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 64-65.

314 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 270.

315 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 63-64.

316 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 64.

317 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 65.

ilgili tüm bu bilgiler, Yahudilerin kendi kimlikleriyle Antakya toplumuna entegre olduklarını ve toplumda saygınlıklarının bulunduğunu göstermektedir.

2. Antakya'da Hıristiyanlar

Antakya İsa Mesih takipçilerinin ilk kez "Hıristiyanlar" olarak isimlendirildikleri yerdir. Pavlus, Petrus ve Barnabas Kudüs'te baskıya maruz kaldıklarında Antakya'ya gelmişler ve burada Hıristiyanlığı tebliğ etmeye çalışmışlardır (Elçilerin İşleri 11:19-26; 13:1-4; 15:36-41; Galatyalılar 2:11-14). Bu anlamda Antakya, bir ticaret merkezi olmasının da etkisiyle Hıristiyanlığın Roma'ya yayılması noktasında önemli yerlerden biri olmuştur.[318] Ayrıca şehirde önemli bir Yahudi topluluğunun bulunması ve Yahudilerin gentileler arasındaki saygın konumu da Yahudilerin mirasını sahiplenen Hıristiyan hareketin yayılmasını olumlu etkilemiştir.[319] Antakya Kilisesi, kurucusunun Petrus olması dolayısıyla Hıristiyanlık açısından da değerliydi. 4. yüzyıla gelindiğinde Antakya, İskenderiye ile denk bir dinî önem taşıyordu ve zaman zaman dinî toplantılara da ev sahipliği yapıyordu.[320]

Kilise yapısı olarak, Chrysostom zamanında, Antakya'da Petrus'un kurduğu kilise diye bilinen "Eski Kilise" (*Palaia*) ile şehrin daha yeni yerleşim yerinde 327 yılında Konstantin'in (MS 272-337) yaptırdığı ve 341'de Antakya Sinodu'na ev sahipliği yapan "Büyük Kilise" bulunuyordu.[321]

Roma İmparatorluğu ve Hıristiyanlık için en önemli dönem noktalarından biri Konstantin'in hükümdarlığıdır. Konstantin'in Hıristiyanlığa serbestlik vermesinden Antakya da istifade etmiş ve Hıristiyanlara yönelik zulümler sona ermiştir.[322] Bununla birlikte, Konstantin'in Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlıkları uzlaştırmak için topladığı İznik Konsili, sonrasında nesiller boyu sürecek tartışmaları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Konstantin ve İznik Konsili sonrasında Hıristiyanlığın (sonradan ortodoks hale gelecek olan Hıristiyanlığın) mutlak muzaffer bir konuma eriştiği düşüncesine

---

318 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 190-193; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 356.

319 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 447.

320 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 12.

321 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 34.

322 Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 366.

varmak hatalı olacaktır. İznik Konsili sonrasında Aryüsçüler Kilise dışında kalan görüş olarak mahkûm edilmişlerse de aslında karşı cenahın tam bir ortodoksi olarak kabul görmesi gerçekleşmemişti. Nitekim İznik Konsili'nden birkaç yıl sonra İmparator Konstantin konsil kararlarıyla aforoz edilen Aryüs'ü sürgünden çağırarak sarayına davet etmiştir. Dahası Aryüs daha sonraki bazı dinî toplantılarda 'ortodoks' olarak görülmüştü.[323] Bu yüzden aslında Theodosius dönemine kadar Aryüsçülüğün ortodoks Hıristiyanlığın tam karşısında yer alan heretik bir hareket olarak kabul gördüğünü söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim ortodoksluğun imparatorluk gözünde daha kesin sınırlarla belirlendiği Theodosius dönemine kadar, bir grubun heretik gördüğü ve 'hidayetini' (*conversion*) umduğu diğer grup kendisini 'iyi Hıristiyan' olarak tanımlamıştır.[324] Yine Theodosius dönemine kadar özellikle Doğu'da, Aryüsçü imparatorların da hakimiyeti ele geçirmiş olması Aryüsçülerin bir konsensüsle Hıristiyanlık dışı olarak kabul edilmesini zorlaştırmıştır.

Konstantin sonrası dönemde imparatorluk Konstantin'in oğulları arasında paylaşılmıştı. Doğu'da 2. Konstantius (MS 337-361) Aryüsçü görüşü, Batı'da Konstans (MS 337-350) ise İznik akidesini desteklemiştir. 2. Konstantius, İmparatorluğun doğusunda Aryüsçü akidenin "geniş kitleler arasında desteklendiğini" gördüğü için Aryüsçülere karşı daha ılımlı bir yol izlemiştir. Öyle ki bu dönemde İznik akidesinin savunucusu Athanasius (ö. 373) için sürgün kararı çıkarılmıştır. Konstans'ın 350 yılında öldürülmesinin akabinde Antakya'daki Doğu imparatoru 2. Konstantius, buradaki yönetimi kuzeni Gallus'a (ö. 354) bırakarak Batı Roma'nın da hâkimi olmuş ve Aryüsçüleri destekleyen tutumunu devam ettirmiştir. Bu durum Batı'daki İznik Konsili kararlarını benimseyen Hıristiyanların en azından bir süre siyasî desteklerini kaybetmeleri anlamına gelmiştir. Öte yandan Aryüsçülük İmparatorluğun doğusunda "en güçlü Hıristiyanlık yorumu" olarak önemini korumuştur.[325] Diğer yanda Antakya'da kalan Gallus, imparatorluğun doğusunu buradan yönetmiştir. Gallus döneminde, Roma ordusu bir süre Antakya'da

---

323 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 172-173.

324 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 172-173.

325 Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 260-262. Ayrıca bk. Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 90-98.

konaklamıştır. Ancak ordunun şehrin kaynaklarını kullanması ekonomik bir krize yol açmış ve halk ayaklanarak durumdan sorumlu tuttukları Gallus'u öldürmüştür. Bu gelişmelerin üzerine 2. Konstantius Antakya'ya gelerek sorumluları yargılatmıştır. 2. Konstantius'un 361 yılındaki ölümünün ardından imparator olan Julian (MS 361-363) Hıristiyanlıktan paganlığa dönen ve Hıristiyanlara karşı zulümleriyle anılan bir hükümdardır.[326] Hıristiyan grupların birbiriyle anlaşmazlık içinde olduklarını bildiği için kendisinden önce sürgüne gönderilen İznik yanlısı din adamlarına genel af çıkarmış ve Hıristiyanlar arasındaki ayrılıkları körüklemiştir.[327] İmparator olduktan sonra, Antakya'nın önceden bir pagan merkezi olması dolayısıyla buraya gelmiş ve şehirdeki pagan festivallerini canlandırmayı düşünmüştür. Ayrıca Kudüs'te Yahudi Mabedi'nin yeniden inşa edilmesi yönünde bir politika gütmüştür. Dönemin Hıristiyanları açısından Yahudi Mabedi'nin yeniden inşası, İsa Mesih'in Mabed'in tekrar inşa edilemeyeceği öngörüsü ile çelişen bir durum olduğu için böyle bir politika Hıristiyanlar arasında bir huzursuzluğa neden olmuştur. Nitekim onun tapınağı yeniden inşa edemeden ani ölümü, Hıristiyan çevrelerde Hıristiyanlığın hakikatinin tecellisi olarak görülmüş ve sevinçle karşılanmıştır.[328] Julian'dan sonra imparator olan Jovian'ın (363-364) kısa süreli hükümdarlığı sırasında uzlaşmacı bir politika izlenmiştir.[329] Jovian sonrası 364 yılında 1. Valentian imparator olmuştur. 1. Valentian, Doğu'ya kardeşi Valens'i atamıştır. Ancak kendisinin İznik akidesini savunduğu, kardeşi Valens'in ise Aryüsçüleri desteklediği rivayet edilmektedir.[330] 375 yılında I. Valentian yerine oğlu Gratianus (MS 375-383) geçmiş ve 1. Theodosius'u kendi hükümdarlığının ortağı yapmıştır.[331] 1. Theodosius, 379 yılında Doğu Roma'nın hâkimi olmuş ve İznik akidesini benimsemiştir. Theodosius, İznik Konsili sonrasında Aryüs'ü temize çıkaran kararları kabul etmemiş ve İznik Konsili

326 Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi MS 284-641*, çev. Turhan Kaçar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 109-116; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 267-368.

327 Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 272-273. Kelly, Julian'ı "Hıristiyanları bölmekten zevk alan" bir imparator olarak tanımlamıştır. Bk. Kelly, *Golden Mouth*, 12.

328 Kelly, *Golden Mouth*, 9-10.

329 Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 274-275.

330 Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, 95-96; Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 274-275.

331 Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 369.

kararlarını savunan görüşü mutlak ortodoksi olarak belirlemiş ve diğer gruplar heretik kabul edilmiştir.[332]

Chrysostom; 2. Konstantius (MS 337-361), Gallus (MS 351-354), Julian (MS 361-363), Jovian (MS 363-364), Valens (MS 364-378), 1. Theodosius (MS 379-395) gibi Antakya ve civarında etkili olmuş isimlerin hükümdarlığında bir hayat geçirmiştir. Dolayısıyla Chrysostom hayatı boyunca imparatorluğun ortodoks, heretik ve pagan hakimiyetinde olduğu farklı dönemlere ve farklı politikalara şahit olmuştur. Chrysostom'un çocukluğunda 2. Konstantius ve haleflerinin yönetiminde Aryüsçü gruplar desteklenmişlerdi ve etkileri Chrysostom'un papazlığa atandığı 386 yılında halen sürmekteydi.[333] Chrysostom henüz 14 yaşlarındayken İmparator Julian imparatorluğu paganlaştırma ve Yahudi Mabedi'ni yeniden inşa etme politikası gütmüştü.[334] Konstantius ve Valens dönemlerinde Antakya piskoposu Meletius sürgüne gönderilmişti.[335] Öte yanda Aryüsçüler Antakya Kilisesi içinde önemli pozisyonlar almışlardı. Mesela Antakya piskoposu Leontius (ö. 358?), radikal Aryüsçü grup Anomoeanların kurucusu olan Aetius'u (ö. 367) diyakon olarak atamıştır. 357-360 yılları arasında Aryüsçü Eudoxius (ö. 370), 361'den 370'e kadar ise Aryüsçü Euzoius şehirde piskopos olarak bulunmuşlardır.[336]

371'de kilisede lektörlük görevine atanıncaya kadar Chrysostom Valens'in hakimiyeti sırasında asketik bir yaşamı benimsemiş ve hayatının bir kısmını şehirden uzakta geçirmiştir. İznik kararlarını destekleyen ve ortodoks Hıristiyanlık dışındaki hareketlere yaptırımlar uygulayan Theodosius 379'da iktidara geldiğinde Chrysostom kilisede lektörlük görevini yerine getiriyordu. Her ne kadar Theodosius dönemi İznik Konsili kararlarını kabul eden Hıristiyanlar için bir dönüm noktası olmuşsa da bu dönemde Antakya'daki Hıristiyanlar için huzurlu bir ortamı tam olarak sağlayamamıştır. Theodosius'un hakimiyetinin başlarında imparatorluğun barbar saldırılarıyla mücadele

---

332 Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk,* 250-255.

333 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 129.

334 Kelly, *Golden Mouth,* 9.

335 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 11.

336 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 10-11. Norris'in verdiği listede Euzoius'un piskoposluk dönemi 360-376 yılları arası olarak belirtilmiştir. Yönetim tarihindeki bu farklılık muhtemelen şehirde bir dönem dinî liderlikteki karmaşadan kaynaklanmaktadır. Bk. Norris, "Antioch", 69.

etmek için bütçe oluşturmak adına halktan vergi toplamak istemesi o zaman kıtlık ve yoksullukla mücadele halinde olan Antakya halkının isyanına neden olmuştur. Kendilerinden vergi toplanmasına isyan eden ve taleplerine karşılık bulamayan halk şehrin valisini katletmiş, senatörlerin lüks konutlarını yağmalamış ve Antakya meydanında imparatorluk simgesi olan heykelleri tahrip etmiştir. Bunun üzerine Theodosius, ordusuyla Antakya'ya girerek büyük katliamlar yapmış ve şehirdeki hipodrom, tiyatro ve hamamlar gibi sosyal alanları kapatarak şehre yaptırımlar uygulamıştır. Chrysostom çıkan isyanda halkı teskin etmek ve kaosu yatıştırmak için *On the Statues* diye bilinen vaazlarını îrâd etmiştir.[337] İstanbul piskoposluğuna getirildikten sonra da daha önce bahsi geçtiği üzere, Chrysostom siyasî çekişmelerin içine çekilmiştir. Özetle, Chrysostom'un yaşadığı dönem imparatorların Hıristiyan gruplara uyguladıkları siyaset açısından istikrarlı bir dönem olmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde Hıristiyanlık yükselişe geçmişse de ortodoks Hıristiyanlık tamamen muzaffer bir din haline gelmemiştir. İmparatorların dinî yaklaşımlarının farklılaşmasına göre Hıristiyanların imtiyazlarının farklılaşması, ortodoks Hıristiyanlar için istikrarlı bir ortamı sağlamaktan uzak olmuş ve Hıristiyanlar hükümdarın değişmesiyle kendilerine yönelik politikaların değişebileceği konusunda endişe taşımışlardır. Söz gelimi *Oppugnatores*'te Chrysostom, Hıristiyan yöneticilerden hürmet görmek için keşiş olmayı düşünenlerin hatalı olduklarına dikkat çekerek içinde bulundukları dönemin tam tersine dönebileceğine, inançsız hükümdarların yönetiminde yaşama ihtimallerinin bulunduğuna dikkat çekmiştir. Bu durum, Chrysostom'un yönetimin daima Hıristiyanların elinde kalmama ihtimalini düşündüğünü göstermektedir.[338]

Hıristiyanların siyasî etmenler dışında toplumsal bakımdan da yerleşik bir din olarak güçlenmelerini engelleyen hususlar vardı. Bunlardan biri kendi aralarında farklı grupların iç çekişmeleri olmuştur. Chrysostom zamanında Hıristiyan topluluğu bölünmüş vaziyetteydi ve homojen bir Hıristiyanlıktan bahsetmek mümkün değildi.[339] Antakya'daki Hıristiyanlar tek bir gruptan oluşmuyorlardı. İznik Konsili kararlarını kabul edenler ve etmeyenler başlıca iki farklı grubu oluşturmuştu. Öte yandan İznik akidesini

---

337 Quasten, *Patrology*, 3/457; Wilken, "John Chrysostom", 623; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 369-370.

338 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 31.

339 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 3; Kelly, *Golden Mouth*, 10-11.

kabul edenler arasında Meletius'un (ö. 381) fikirleri etrafında toplanan bir grup ile Paulinus (ö. 388) ve daha sonra Evagrius (ö. 392/393) etrafında toplanan başka bir grup vardı. İznik akidesini kabul etmeyen Aryüsçü Hıristiyanlar da Homoeanlar ve Anomoeanlar diye iki gruba ayrılmışlardı.[340] 350'de diyakon olarak atanan Anomoean görüşüne mensup Aetius Oğul'un Baba'ya benzemediğini (*anomoios*) ve Baba ve Oğul'un öz olarak farklı olduğunu iddia etmişti.[341] Her ne kadar Theodosius dönemiyle birlikte Aryüsçüler güç kaybetmişlerse de toplumdaki önemleri tamamen yok olmamıştı.[342]

İznik Konsili sırasında Antakya piskoposu olan Eustathius (ö. 360?), Aryüs'ü kınamış ve Baba ile Oğul'un aynı özden olduğunu savunmuş ancak Antakya Konsili'nde görevden alınmıştır.[343] Eustathius'un vefatının ardından Meletius Antakya piskoposu olmuştur. Ancak Eustathius'un takipçileri olan Paulinusçular, Meletius'un Aryüsçülerle işbirliği içinde olduğuna dair kanaatleri nedeniyle İznik akidesini kabul eden ancak Meletius'u kabul etmeyen farklı bir grubu oluşturmuşlardı.[344] Lucifer Calaritanus'un 362'de Meletius yerine Paulinus'u Antakya piskoposu olarak kutsaması ile iki ortodoks hizip arasında iki farklı piskoposluk iddiası ortaya çıkmıştır.[345] Chrysostom'un hocaları olan Diodore (ö. 390) ve Flavianus (ö. 404) Meletius'u takip eden İznik Konsili kararlarını destekleyen diğer grupta yer almışlardır. Chrysostom Flavianus'un ekolüne mensuptu.[346] Bu iki ortodoks grup arasındaki birleşme ancak Flavianus döneminde Evagrius'un ölümünden sonra gerçekleşmiştir.[347] Özetle, Chrysostom'un yetiştiği dönemde meşruluk iddia eden üç farklı gruptan piskopos bulunuyordu:[348]

---

340 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 187; Bilal Baş, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Dîvân* 9/2 (2002), 193-194.

341 Kelly, *Golden Mouth*, 10-11.

342 Kaçar, "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (MS 398)", 227.

343 Norris, "Antioch", 68.

344 Kelly, *Golden Mouth*, 10-11.

345 McHugh, "Melitius", 745.

346 Kelly, *Golden Mouth*, 10-11.

347 McHugh, "Melitius", 745.

348 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 1-2.

İznik Konsili kararlarını kabul eden 1. grup	Meletius	360-381
	Flavianus	381-404
İznik Konsili kararlarını kabul eden 2. grup	Paulinus	360-388
	Evagrius	388-392/393
Aryüsçüler	Euzoius	360-376
	Dorotheus	376-381?

Tablo 1 Chrysostom'un yaşadığı dönemde Antakya'da piskoposluk iddia eden gruplar[349]

Dönemin Hıristiyanlarında kendi içlerindeki mücadeleler dışında eski pagan dinler ve imparatorluk kültleri ile Yahudilik ve Yahudiler de birer endişe konusuydu.[350] Özellikle büyük şehirlerde Helen kültürünün etkisi toplumda etkisini sürdürmüştür.[351] Chrysostom'un hayatında da gördüğümüz gibi, pagan eğitimi almak prestijli kabul ediliyordu. Ayrıca bazı pagan festivalleri de kutlanmaya devam ediyordu.[352] Antakya'da pagan geleneğine ait olimpiyatlar ve at yarışları düzenleniyordu. Ayrıca tiyatrolarda oyunlar sergileniyordu. Diğer taraftan Yahudiler şehrin daha uzun süredir mukimi olan kimseler olarak önemli ve saygın bir konuma sahiplerdi ve bazı Hıristiyanlar Yahudilerle Pesah bayramı kutluyor ve sinagoglardaki ibadetlere katılıyorlardı. Paganizm etkisini kaybetmekte olduğu için Yahudilik dönemin Hıristiyanları için daha büyük bir tehlike olmuştur. Hıristiyanların iç çekişmelerle mücadele etmesi, diğer yanda etkisi zayıflasa da pagan kurumlarının toplumdaki önemi ve Yahudilerin saygın konumu Hıristiyanların her yönden muzaffer bir durumda olmalarını zorlaştırmıştır.

F. John Chrysostom ve Hıristiyan Kimliği

Geç Antikçağ'da imparatorluğun en önemli şehirlerinden biri olan Antakya'da 4. yüzyıl şehrin farklı gruplarının bir arada bulunduğu ve Hıristiyanların yanı sıra önemli pagan ve Yahudi toplulukların birlikte yaşadığı bir dönemdi. Ayrıca Hıristiyanlar da farklı

349 Bu tablo atıftaki bilgilere dayanarak oluşturulmuştur. Bk. Norris, "Antioch", 69.

350 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 3.

351 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 4.

352 Mayer, "John Chrysostom", 1998, 4.

fraksiyonlara ayrılmış durumdaydı.[353] Chrysostom'un muhatapları Flavianus ekolünü benimseyen Hıristiyanlardı.[354] Bu grup içerisinde de din adamı sınıfı ile sıradan Hıristiyanlar arasında Hıristiyanlığın nasıl yaşanması konusunda görüş ayrılıkları bulunuyordu. Sıradan Hıristiyanlar bazı pratiklerden kendilerinin değil, sadece keşişlerin sorumlu olduğunu ya da belirli ibadetlerin sadece dinî açıdan önemli günlerde yerine getirilmesi gerektiğini düşünürlerken, Chrysostom bütün Hıristiyanların bu pratikleri uygulamakla mükellef olduğunu düşünmüştür. Mesela sıkı iffet kuralları, sıkı riyazet, sürekli Kutsal Kitap okumak ya da şehirde herkese açık etkinliklere gitmemek şehrin sıradan insanlarına göre riyazette olan Hıristiyanların uygulaması gereken özel sorumluluklardı. Böyle bir sorumluluğu olmayan Hıristiyanlar, Hıristiyan olmayanların düzenledikleri aktivitelere katılabilir, pagan ve Yahudilerle arkadaşlık yapabilirlerdi. Chrysostom, bu anlayışı Hıristiyan kimliği açısından problemli bulmuştur. Nitekim o "sıradan Hıristiyanlar ve keşişler arasındaki farkların az olması, buna karşın, Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasındaki farkların aradaki ayrım açıkça ortaya çıkana kadar çoğalması gerektiğine" inanmıştır.[355]

Hayatının her döneminde sıkı bir asketik hayatı savunan Chrysostom, normal Hıristiyanların da bu asketik hayata daha yakın bir konumda olmalarını beklemiştir. Chrysostom'a göre evlenmeme dışında şehirde yaşayan normal Hıristiyanlar ile keşişler için bütün kurallar aynıdır. Bu noktada Chrysostom, Hıristiyanların tiyatrolara gitmek yerine keşişlerle vakit geçirmelerinin daha iyi olacağını, keşişlerin söylediği ezgilerin tiyatrolarda dinledikleri müziklerden daha hayırlı olacağını salık vermiştir. Yine tiyatrolardaki kadın oyuncuların erkeklerin zihinlerinde yer edebileceğini ve bunun da aile düzeni için bir tehlike anlamına geldiğini söylemiştir.[356] Chrysostom, kiliseye gelmek yerine at yarışı izlemeye gidenleri eleştirmiştir: "Yine at yarışları ve şeytanî etkinlikler düzenleniyor ve cemaatimiz daha da azaldı."[357] Başka bir yerde Chrysostom cemaatine

---

353 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 1-2.

354 Kelly, *Golden Mouth*, 10-11.

355 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 129-130; Ayrıca bk. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 121-122.

356 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 131-132.

357 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 133 (Chrysostom, *Cateches 6. 1*'den naklen).

ve vaazlarına katılanlardan bir kısmının kilisede işittiklerini unutup hipodroma gittiklerinden ve burada at arabalarını yöneten kimselerden din adamlarına nazaran daha çok etkilendiklerinden ve onları daha çok alkışladıklarından bahsetmiştir.[358] Chrysostom'a göre, doğum günü partileri, tiyatro eğlenceleri, zarla oynanan oyunlar, mücevher ve kozmetik alış verişi, yatırımlar vb. faaliyetler günaha götüren yollardır.[359] Benzer şekilde yeni yıl kutlamaları da uzak durulması gereken etkinlikler arasında görülmüştür.[360] Chrysostom kilise etkinlikleri ile kilise dışı etkinlikleri birbirinin zıttı gibi algılamıştır.[361] Bu bağlamda, Theodosius zamanında çıkan halk isyanı sonrası imparatorun şehrin hamamlarını ve tiyatrolarını kapatması gibi yaptırımları sıradan Hıristiyanlar için sosyal hayatı kısıtlayan faaliyetlerken, Chrysostom bu yaptırımları hoş karşılamıştır.[362] Chrysostom'un Hıristiyanları kilise dışı faaliyetlerden uzaklaştırmaya çalışması her zaman onların dindarlığını arttırmaya yönelik olmamıştır. Mesela Chrysostom sıradan Hıristiyanların temizlik kurallarıyla ilgili aşırı titiz davranmalarına da Yahudi adetlerine benzemesi dolayısıyla karşı çıkmıştır.[363] Dolayısıyla Chrysostom, Hıristiyanların her yönüyle diğer dinlere mensup kimselerden farklı olmalarını arzulamıştır. Caddelerde ve pazarlarda Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanların birbirinden ayırt edilemiyor olması onun için bir problem teşkil etmiştir: "Bu ayrım herkes tarafından giyimde, sözcüklerde, tüm günlük faaliyetlerde her zaman, her açıdan görülebilmeliydi." Hıristiyanların her anlarında kendi kimlikleriyle var olacakları alışkınlıklar edinmeleri Chrysostom'a göre gerçek bir Hıristiyan toplumu için gereklidir.[364] Dolayısıyla gerçek Hıristiyan olmak, bu anlamda Hıristiyanlık dışı olan şeylerden uzak durmakla irtibatlıdır.

Toplumda etkin olan paganizm ve Yahudilikle karşılaştırıldığında, Hıristiyanlık daha yeni bir dinî hareketi temsil ediyordu. Yeni ortaya çıkan dinî hareketlerin neredeyse her

---

358 *De Laz* 7.1'den hareketle bk. Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 134.

359 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 148.

360 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 155-156.

361 Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 121.

362 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 136.

363 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 166.

364 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 167.

zaman kendi iç gerilimlerinin bulunması, bu hareketlerin en azından başlangıçta toplumun genelinden soyutlanma eğiliminde olmalarını gerektirmiştir. Toplumun geri kalanından soyutlanarak kendi iç dinamiklerine odaklanan bu dinî hareketler kendi içlerinde hangi sosyal normların benimseneceğini ve kendi kimliklerini 'ben merkezci' bir tavırla belirlemektedirler. Kendi kimliği açısından çoğulcu bir toplumda var olması problemli olan 'ortodoks' Hıristiyanlık da bu anlamda kendisini diğer hareketlerden soyutlama ve kendi içine dönme ihtiyacı duymuştur.[365]

Chrysostom da bu anlamda şehrin bu çoğulcu yapısını ve dolayısıyla pagan ve Yahudi toplulukları ile heretik kabul ettiği farklı Hıristiyan grupları kendi inanç sistemine bir tehlike olarak görmüştür:

> Antakya'daki nüfusun çeşitliliği, vâizin [Chrysostom] bakış açısına göre, Hıristiyan ile Hıristiyan olmayan arasındaki ya da belki de daha kötüsü, ortodoksluk ile sapkınlık arasındaki çizginin bulanıklaşması tehlikesini arttırıyordu. Pazardaki her bir sosyal etkileşim, her bir konuşma insanları yanlış yola sürükleyebilirdi. Bu yüzden Chrysostom, Hıristiyan inancının ve davranışının tam olarak neyin olup olmadığını dikkatlice açıklamayı kendine görev edinmiş ve cemaatini kendisiyle aynı fikirde olması için ikna etmeye veya korkutmaya çalışmıştır.[366]

Her hizbin hakikatin kendi tekelinde olduğunu iddia etmelerine benzer şekilde, Chrysostom da içinde bulunduğu ve fikirlerini benimsediği Hıristiyan grubun ilahî olana en yakın olduğunu savunmuş gibidir. Meletius ve daha sonra Flavianus'un liderliğindeki Hıristiyan gruba mensup olan Chrysostom, bu grup üzerinden bir kimlik tasavvur etmiştir.[367] Bu doğrultuda, geride kalanlar, yani İznik yanlısı olmayan Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar, yani paganlar ve Yahudiler ilahî yoldan uzak olan "değersiz ve tehlikeli" gruplardır.[368] Bu yüzden 'ortodoks' Hıristiyanların bu gruplardan uzak durmaları ve onlardan farklı olmaları gereklidir.

---

365 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/34.

366 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 4. Tertullian da benzer şekilde inançlı kimselerin paganlarla benzer elbiseler giymesini ve aynı yiyecekleri yemelerini eleştirmiştir. Bk. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 5.

367 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 190-191.

368 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 193-194.

Chrysostom, 'ortodoks' Hıristiyanlık dışında kalan gruplara saldırmak ya da onları çürütmekten ziyade, kendi cemaatini onlara yakınlaşmaktan ya da onlara benzemekten korumaya çalışarak Hıristiyan kimliğinin belirleyici özelliklerini inşa etmeye çalışmıştır.[369] Söz gelimi muska kullanan ve Hıristiyan olan bir kadını bunun pagan adeti olması dolayısıyla eleştirmiştir.[370] Yahudi pratiklerini uygulayan Hıristiyanlarla ilgili eleştirilerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Chrysostom'un eserlerine genel olarak bakıldığında, onun Hıristiyan olmayan kimseleri konu edindiği metinlerde, Hıristiyan olmayanlara yönelik polemik içerikli metinler oluşturmaktan ziyade, Hıristiyanlara yol gösterme çabası içinde olduğu görülmektedir.[371] Onun esas amacı Hıristiyan olmayanlara Hıristiyanlığı kabul ettirmek değil, zaten Hıristiyan olanları inşa ettiği kimliğin çatısı altına almaktı.[372] Bu yüzden Chrysostom, zaman zaman sonradan ortodoksluk dışında yer alacak bu gruplara atıfta bulunurken genelde onların yanlışlarını göstermeye çalışmak yerine onları ötekileştirerek kötülemektedir.[373] Böylece gerçek Hıristiyanların, Hıristiyanlık dışında kalan unsurları görmesinin daha mümkün olacağını düşünmüştür. Bu noktadan bakıldığında, Chrysostom için asıl problem aslında Hıristiyanların 'diğer' gruplarla etkileşimleridir.[374] Hıristiyan olmayanların kötülenmesi ve ötekileştirilmesi, Hıristiyanlığın kendini tanımlamasına tehdit oluşturan düşmanlar yaratmak anlamına gelmiştir. Hıristiyan kimliğine mensup olanların yapması gereken düşmana benzememek olmalıdır.

4. yüzyıl Antakyası'nda İznik Konsili kararlarına tâbi akide etrafında şekillenecek ortodoks bir Hıristiyanlık kimliği için en önemli rakipler, düşmanlar ve 'öteki'ler Aryüsçüler ve Yahudilerdi. İznik Konsili sonrasında Batı Roma'da İznik Konsili kararlarını benimseyenler 4. yüzyılın büyük bir bölümünde imparatorluğun desteğini almışlardı. Ancak Doğu'daki durum daha önce bahsedildiği üzere bunun aksine olmuş ve

369 Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 11.

370 Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 3-4.

371 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 187.

372 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 174.

373 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 193-194.

374 Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom*, 187.

Antakya'da Aryüsçüler uzunca bir süre önemli bir konum elde etmişlerdir.[375] Chrysostom'un papazlığı döneminde kilise, İznik akidesini benimseyen Flavianus'un elinde olmuşsa da şehirde Aryüsçü akideye bağlılık gösterenlerin sayısı azımsanamayacak derecedeydi. Chrysostom'un Aryüs karşıtlığı Meletius, Diodore ve Flavianus gibi İznik yanlısı isimler ekseninde şekillenmiştir. Dolayısıyla o Hıristiyanlık için öncelikli tehditlerden olarak gördüğü Aryüsçülere karşı Hıristiyanlığı savunmak için yeterli birikime sahipti.[376] Chrysostom'un zamanında Aryüsçüler Baba ile Oğul'un benzer özde (homoiousios, ὁμοιούσιος) olduğuna inananlar ve Baba ile Oğul'un birbirine benzemeyen özlere (anomoios, ἀνόμοιος) sahip olduğunu savunan Anomoeanlar olarak ayrılmıştı ve radikal bir Aryüsçü hareket olan aanlar daha büyük bir tehlikeydi.[377]

Chrysostom'un Anomoeanlara karşı vaazları bir saldırıdan ziyade bir savunma özelliği taşımıştır. Onun düşüncesinde bir rahibin öncelikli görevi Hıristiyanlık için tehlike oluşturan gruplara saldırmak değil, Hıristiyanları korumaktır. Bu bağlamda Chrysostom, onların 'bozuk akidelerine' karşı argümanlarını kendi cemaatini korumak maksadıyla, kendi kilisesi içinde dile getirmektedir. Anomoeanlar, doğru inancın düşmanları olan kimselerdir.[378] Baba ile Oğul arasındaki özsel eşitliği reddettikleri için bu kimseler Hıristiyanlar içindeki sürüyü kapan "kurtlar," "heretikler," "kâfirlerdir." Dolayısıyla Chrysostom için bu kimseler, gerçek Hıristiyanların uzak durması gereken kişilerdir. Bununla birlikte Chrysostom için bu 'hastalıklı' kişiler, onları 'yanlışa sürükleyen' akidelerini bırakıp iyileşme ihtimaline de sahiptirler. Bu yüzden Chrysostom zaman zaman kendi cemaatinden onların doğru yola ulaşmaları için dua etmelerini istemiştir.[379]

Chrysostom Hıristiyan cemaat için diğer bir tehlike olan Yahudilere karşı vaazlarında da Anomoeanlara karşı kullandığı benzer yaklaşımları kullanmıştır. Aslında kilise tarihinde Aryüsçülere karşı yazılan metinlerle Yahudi karşıtı metinler arasında bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Athanasius, Efrem, Basil, Naziansuslu Gregory ve Nyysalı Gregory gibi bazı Kilise Babaları, Aryüsçülere karşı Yahudi-karşıtı retorik

375 Christine Shepardson, "Defining the Boundaries of Orthodoxy: Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of his Cappadocian Opponents", *Church History* 76/4 (2007), 700.

376 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 129-130.

377 Allen - Mayer, *John Chrysostom*, 13.

378 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 132.

379 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 132-133.

kullanmışlardır.[380] Söz gelimi Kapadokyalı Babalar, Aryüsçü Eunomius'a karşı yazdıkları metinlerde Eunomius ve takipçilerinin "Hıristiyan olmak için fazla Yahudi, Yahudi olmak için de fazla Hıristiyan" olduklarını ve "gerçek Hıristiyanlardan ve Yahudilerden daha aşağı" konumda bulunduklarını yazmışlardır:

> Kapadokyalı Babaların Yahudiler ve Yahudilikle ilgili yaptıkları bu karşılaştırmalar, Eunomiancı rakiplerini Hıristiyanlıktan retorik bakımından uzaklaştırmayı ve böylece Kapadokyalıların Hıristiyan ortodoksiyi temsilen kendi görüşlerini güçlendirmelerini sağlamıştır.[381]

Chrysostom ise Anomoeanlarla ilgili vaazlarında onları bahsi geçen Kilise Babaları'ndaki gibi yoğun bir şekilde Yahudilikle suçlamamış veya irtibatlandırmamıştır.[382] Chrysostom'un Yahudileşme ile suçladığı kimseler Aryüsçüler değil, daha ziyâde kendi kilisesindeki Hıristiyanlar olmuştur. Hatta Chrysostom *Adversus Judaeos*'un başında Anomoeanlara verdiği vaazları yarıda kestiğini ve Yahudi bayramları yaklaştığı için Yahudilikle ilgili vaaz vermenin daha önemli olduğunu söylemiştir (1.1.5). Bununla birlikte *Adversus Judaeos*'ta sadece bir yerde Anomoeanlarla Yahudiler arasında bir benzerlikten bahsetmiştir:

> Anomoeanların dinsizliği Yahudilerinkine benzediğinden şimdiki tartışmam öncekine benzemektedir. Yahudiler ve Anomoeanlar aynı suçlamayı yaptıkları için de aralarında bir benzerlik vardır. Yahudiler hangi suçlamayı yapıyorlar? [Yahudiler şöyle diyorlar:] "O [İsa Mesih] Tanrı'yı kendi Babası olarak isimlendirdi ve böylece kendisini Tanrı'ya eşit kıldı." Anomoeanlar da bu suçlamayı yaparlar (1.1.6).

Chrysostom'un Anomoeanlar ve Yahudiler için kullandığı ortak olumsuz ifadeler de bulunmaktadır. Mesela Anomoeanlar da Yahudiler de "hastalık" olarak tanımlanmıştır (1.1.4). Yine iki grup için de "sürü için tehlikeli olan kurt" metaforu kullanılmıştır.[383] Bununla birlikte Chrysostom'un Anomoeanlara bakışı bahsi geçen Kilise Babaları'na göre farklılık göstermiştir. Chrysostom'a göre Yahudiler, Hıristiyanlar için heretiklerden daha tehlikelidirler. Heretikler için doğru yolu bulma kapısı açık bırakılmışken,

---

380 Shepardson, "Defining the Boundaries of Orthodoxy", 699.

381 Shepardson, "Defining the Boundaries of Orthodoxy", 699-700.

382 Shepardson, "Defining the Boundaries of Orthodoxy", 720.

383 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 132.

Yahudilerin Mesih'i reddetmesi onlar için umudu azaltmıştır.[384] Shepardson Kapadokyalı Kilise Babaları'nın yazıları ile Chrysostom'un Yahudilere yaklaşımı konusundaki bu farklılığın nedenini, Kapadokya'daki yerel Yahudilerin daha az tehlike arz etmesine, buna karşın Aryüsçülerin İznik yanlısı Hıristiyanlığa karşı güçlü bir rakip olmasına bağlamaktadır.[385] Öte yanda Chrysostom için, Yahudi bayramlarının yaklaşıyor olması ve aslında Anomoeanlara bırakılan açık kapı, Chrysostom'un Yahudilere karşı daha sert ifadeler taşımasına neden olmuştur. Ancak Yahudi pratiklerine katılan Hıristiyanlar, Chrysostom'un inşa etmeye çalıştığı kimliği ihlal ettikleri için Yahudilik, Anomoeanlara göre daha tehlikeli bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Chrysostom'a göre Anomoeanlar "yarı-Hıristiyan" olarak görülebilirken, Yahudiler tamamen Hıristiyanlık dışında kalan kimselerdir. Bu anlamda Yahudilerin ötekiliği, Anomoeanlara göre çok daha barizdir. Bununla birlikte iki grup da paganlar gibi Hıristiyanlık dışıdır. Bu yüzden Chrysostom da diğer Kilise Babaları gibi Aryüsçüler, Paganlar ve Yahudiler arasında açık bir ayrım yapmaya çalışmamış ve zaman zaman bu farklı gruplara benzer ifadelerle karşı çıkmışlardır. Hıristiyan din adamları için önemli olan Hıristiyan ile Hıristiyan olmayan arasında ayrım yapmak olmuştur. Bu yüzden Chrysostom'un vaazlarında "Yahudiler putperest Grekler olarak suçlanırken heretikler Yahudi olmakla suçlanmaktadır."[386] Özellikle 4. yüzyıldan dinî kimliği öteki üzerinden tanımlama çok daha yaygın hale gelmiş ve bu yaklaşım çok daha fazla kişiye ulaşmıştır. Sandwell bu durumun Hıristiyanların dışlanan ve zulüm gören bir gruptan imparatorluğun ana unsuru olan topluluk hale gelmeleriyle ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre azınlık olma durumlarını kaybeden Hıristiyanların kendilerini tanımlaması için daha çok uğraşması gerekmiştir. Bu noktada Chrysostom Hıristiyanlık ve dışındaki kimlikleri sınırları belirgin sabit tanımlarla düşünmüştür: "Chrysostom'a göre insanlar Hıristiyan mı yoksa Yunan mı olduklarını seçmek zorundaydı ve bu ikisi arasında belirsizliğe yer olmamalıydı çünkü dinî kimlik her zaman her eylemde görünür bir şekilde sergilenmeliydi."[387] Bu yüzden Hıristiyanlar, toplumda varlıklarını sürdürdükleri her bir faaliyetlerinde bu kimlikle hareket etmeli ve bu sınırın dışına çıkmamalıydı.

---

384 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 133-134, 139.

385 Shepardson, "Defining the Boundaries of Orthodoxy", 722-723.

386 Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, 33.

387 Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 6.

Chrysostom, Üçüncü Bölüm'de ele alınacağı üzere Yahudileri ve Yahudiliği eleştirmiş ve Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında tam bir dikotomi kurmuştur. Bununla birlikte Dördüncü Bölüm'de gösterileceği üzere, Chrysostom'un cemaatindeki Hıristiyanlar için Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında net sınırlar olmamıştır. Chrysostom'un düşman olarak inşa ettiği Yahudiler, Antakya'daki Hıristiyan cemaat için doğrudan bir tehdit oluşturmamıştı ve bu yüzden dönemin Hıristiyanları Yahudilerle ilişki kurmakta bir sakınca görmemişlerdi. Ancak dinî otoriteyi temsilen Chrysostom kendi Hıristiyanlık tanımına göre Yahudileri tehditkâr olarak tasvir etmeyi uygun bulmuş ve Yahudi pratiklerini sürdürmek Hıristiyan olmaya tezat teşkil etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM
İLK DÖNEM HIRİSTİYANLIKTA YAHUDİ KARŞITLIĞI

Hıristiyanlık hareketinin oluşmaya başlamasından John Chrysostom'un ilgili vaazlarının yazıldığı 4. yüzyıla ve sonrasında 2. Dünya Savaşı ve 2. Vatikan Konsili'ne kadar giden uzunca bir süreçte Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusunun en önemli noktalarından birini Hıristiyanların Yahudi ve Yahudilik karşıtlığı oluşturmuştur. Hıristiyanların Yahudilik karşıtlığı İsa hareketinin ayrı bir 'din' olarak tanımlamasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ne zaman ayrıldığı meselesine ilişkin akademik çalışmalar ve oluşturulan teorilerin Hıristiyanların Yahudilere ve Yahudiliğe karşı yazdıkları eserlerin incelenmesi ile de ilişkisi olmuştur.[388] Yine modern zamanlarda ırkçı Yahudi karşıtlığının kökenleri konusunda da Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında yazılan Yahudi karşıtı literatür önemli bir yer tutmaktadır.

A. Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi Karşıtlığı

Hıristiyanların Yahudi karşıtlığını, Hıristiyanların kutsal kabul ettiği metinlerle başlatmak gibi bir teamülden söz etmek mümkündür. Nitekim, Yeni Ahit'te Yahudilere yönelik birtakım eleştirileri ve olumsuz ifadeleri bulmak zor değildir. Bu noktada özellikle İncillerde Yahudilerin İsa Mesih'in katilliği ile suçlanmaları (Markos 15:1-15; Matta 27:19, 24-25; Luka 23:1-24; Yuhanna 18; 19:1-15) ve Vahiy Kitabı'nda Yahudiler ile şeytan arasında irtibat kurulması (2:9; 3:9) gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Yeni Ahit metinlerinde Yahudi-karşıtı kabul edilebilecek bu tür ifadelerden hareketle Rosemary R. Ruether gibi bazı araştırmacılar kristoloji ile Yahudi karşıtlığının aynı yorum geleneğinin ürünü olduğunu ifade etmiş ve bu yönüyle Hıristiyanların Yahudi karşıtlığının Yeni Ahitle başlatılabileceğini düşünmüşlerdir.[389] Özellikle İsa Mesih'in tutuklanması ve mahkeme süreci ile ilgili anlatılar İncillerin Yahudi karşıtı metinler

---

388 Annette Yoshiko Reed - Adam H. Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 21.

389 Ruether, *Faith and Fratricide*, 64 ve devamı; Adele Reinhartz, "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 42.

olarak yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. İsa'nın tutuklanma süreci ile ilgili genel anlamda benzer anlatımlara sahip olan Matta, Markos ve Luka İncilleri'nde Pilatus'un İsa'yı çarmıha germe konusunda isteksiz olduğu iması bulunmaktadır.[390] Özellikle Matta'da ise bu durum Pilatus lehine ve Yahudiler aleyhine daha belirginleştirilmiştir. Nitekim Matta'da Pilatus'un İsa'nın idamında sorumluluk almadığı ve bu suçun Yahudilere ve soylarına yüklenildiği ifade edilmiştir: "Pilatus, elinden bir şey gelmediğini, aksine bir kargaşanın başladığını görünce su aldı, kalabalığın önünde ellerini yıkayıp şöyle dedi: 'Bu adamın kanından ben sorumlu değilim. Bu işe siz bakın!' Bütün halk şu karşılığı verdi: 'Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerinde olsun!'" (27:24-25). Matta'da Yahudilerin, İsa'nın öldürülmesinin sorumluluğunu üzerlerine aldığını ifade eden bu pasaj İsa'nın katilliği konusunda bütün Yahudilerin suçlanması şeklindeki fikirlerin temeli olarak yorumlanmıştır.[391] Öte yandan hem bu pasaj hem de Yeni Ahit'in Hıristiyanların Yahudi karşıtlığının temeli olması konusunda farklı yorumlardan bahsetmek yerinde olacaktır.

İlk olarak Yahudi karşıtı ifadeler Yeni Ahit metnine has bir duruma işaret etmemektedir. Yahudi karşıtı ifadeler Yahudi kutsal metinlerinde ve diğer Yahudi literatüründe de karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Eski Ahit Peygamberlerinin doğru yolda olmayan İsrailoğulları ile ilgili kınamaları Yahudi eleştirisi için bir kaynak işlevi görmüştür. İlk yüzyıl ve sonrasında Yahudi literatürüne bakıldığında anlaşmazlık yaşayan Yahudilerin birbirlerine hakaretlerine rastlamak mümkündür. Mesela Ölü Deniz Yazmaları Kudüs merkezli Yahudi cemaatine yönelik eleştiriler içermiştir.[392] Essenilere göre kendileri "ışığın çocukları" iken, diğerleri ise "karanlığın çocukları", "Cehennem çukurunun soyu" olarak her yönden kınanmışlardır ve Tanrı onlardan nefret etmektedir.[393] Josephus, *Jewish War*'da Zeolot ve Sicariileri "sahtekarlar ve haydutlar" (2.8.6), Sodom halkından

---

390 İnciller'de İsa'nın idamının kararlaştırıldığı mahkeme anlatısındaki farklılıklarla ilgili bk. Mahmut Aydın, "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 2/1 (2004), 41-93. Aynı konuda ayrıca bk. Reinhartz, "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism", 42-56.

391 Matta İncili ve Yahudilere İsa Mesih'i öldürme suçunun isnat edilmesi konusu Üçüncü Bölüm'de Mesih/Tanrı Katilliği başlığında daha detaylı ele alınacaktır.

392 Halil Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 123-124.

393 Luke T. Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989), 439-440.

daha lanetli olan Tanrısız kimseler (5.13.6), şeytaniler, dinsizler ve kural tanımazlar (7.8.1) gibi ifadelerle tanımlamıştır.[394] Mişna'da Samiriler güvenilmez, kötü niyetli ve necis kimseler olarak anlatılmıştır.[395] Ferisiler, Galileli Yahudileri ahmaklıkla suçlamıştır.[396] Bu metinlerde Yahudilerin kendi iç polemikleri Yahudi olmanın doğru yolu üzerine odaklanmış ve bu noktada yanlış görülen şeriat uygulamaları ve Yahudilik yorumları kınanmıştır. Eski Ahit ve Yahudi metinlerindeki bu tür iç eleştiriler 1. yüzyılda birbirleriyle tartışan Yahudilerin kendilerine özgü bir üslupları olduğunu ve bu eleştiri tarzının Yeni Ahit'e de aktarıldığını göstermektedir.[397]

İsa ve ilk takipçileri Yahudilerdi. İlk Hıristiyanların kutsal kabul ettikleri Septuagint başta olmak üzere, sonradan Yeni Ahit külliyatını oluşturan Pavlus'un Mektupları ve İnciller, yaygın kabule göre Yahudi kökenli yazarların yazmış olduğu metinlerdir. Bu yazarların kendilerini Yahudi kimliğinden ayrı bir şekilde görüp görmedikleri açık değildir.[398] 'Hıristiyan' terimi Yeni Ahit'te toplamda sadece üç kez geçmektedir.[399] Öte yandan İncillerde İsa Mesih'in Yahudi olduğuna işaret eden pek çok pasaj vardır.[400] Hıristiyanlığın ayrı bir din olarak teşekkülünde en önemli figür olduğu düşünülen Pavlus bile, kendisiyle ilgili 'Ben İbrahim soyundan, Benyamin oymağından bir İsrailliyim' (Romalılar 11:1), 'Özbeöz İbraniyim' (Filipililer 3:5) gibi ifadeler kullanmıştır. İsa'nın tam bir Yahudi olduğu düşüncesini savunan ve İsa'yı teolojik bir figür olarak değil, tarihsel bir figür olarak Galile bölgesi bağlamında ele almak gerektiğini savunan Geza

394 Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", 436-437.

395 Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", 438.

396 Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 52-55.

397 Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", 440. Paula Fredriksen, dönemin Yahudilerinin kendi içlerinde son derece dışlayıcı, Yahudi olmayanlara karşı ise son derece hoşgörülü ve kapsayıcı davrandıklarından bahsetmektedir. Bk. Paula Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism*, ed. Paula Fredriksen - Adele Reinhartz (Louisville: John Knox Press, 2002), 15.

398 Edward Kessler, "Adversus Judaeos Literature", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 6.

399 Bir kez yalın halde 'χριστιανος' (1 Peter 4:16), bir kez akusatif halde 'χριστιανον' (Elçilerin İşleri 26:28), bir kez de akusatif çoğul halde 'χριστιανους' (Elçilerin İşleri 11:26).

400 Adele Reinhartz, "How Christianity Parted from Judaism", *Early Judaism New Insights and Scholarship*, ed. Frederick E. Greenspahn (New York: New York University Press, 2018), 98.

Vermes, İnciller'de Yahudi karşıtı metinleri Galileliler ile Ferisiler arasındaki bir çekişme irtibatlandırmaktadır.[401]

Eski Ahit ve Yahudi literatüründe Yahudilere yönelik eleştirilerin bütün Yahudilere karşı eleştirileri değil, iç polemikleri yansıtmasına benzer şekilde Dört İncil ve Pavlus'un Mektupları da 1. yüzyılın ikinci yarısında, sonradan Hıristiyanlık diye müstakil bir harekete dönüşecek oluşum henüz Helenistik Yahudiliğin bir kolu iken yazılmış iç eleştiriler ihtiva eden metinlerdir.[402] Söz gelimi Matta'da Yahudi din bilginlerinin ve Ferisilerin "iki yüzlüler" (23:13, 15, 23, 25, 27, 29), "kör kılavuzlar" (23:16), "yılanlar" ve peygamber katilleri (23:33) gibi ithamlarla suçlanmaları aslında bir Yahudinin kendisi gibi düşünmeyen başka Yahudileri eleştirmesinin örnekleridir. İsa Mesih Ferisileri şeriat konusunda eleştirirken, şeriat emrinin aksine ya da şeriatın önemine aykırı bir şey söylememiş, sadece Ferisilerin şeriatı uygulama biçimini eleştirmiştir.[403] Hıristiyan hareketi gentilelere tebliğ edilirken Pavlus gentilelerin zaten putlarını bırakıp Tanrı'ya yöneldiklerini ve onları sünnetle Yahudiliğe döndürmenin gerekli olmadığını ifade etmiş, böyle düşünmeyen Yahudi kökenli diğer havarileri, yani Mesih'in ilk takipçilerini gentileler söz konusu olduğunda yanlışa yönelmekle suçlamıştır. Dolayısıyla Pavlus'un eleştirilerinde hedef aldığı Yahudiler tüm Yahudiler ya da özel olarak Ferisiler değil, daha ziyade Mesih'teki kurtuluşu gentilelere vaaz eden ve onların da Yahudi şeriatını uygulamasını şart koşan diğer Yahudilerdir."[404] Tıpkı Yahudi literatüründe olduğu gibi bu metinlerde de Yahudilerin, kendileri gibi düşünmeyen diğer Yahudileri eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, "Kutsal Kitap'ı anlamanın, Tanrı'nın hükümlerini yerine getirmenin, kısacası Yahudi olmanın doğru yolu hakkında tartışmak, İsa'nın çağındaki dindar Yahudilerin Yahudiliğe bağlılıklarını yerine getirmelerinin en tipik yollarından biri olmuştur."[405] Bu noktada, Yeni Ahit metinlerini yazanların Yahudi

401 Bk. Vermes, *Jesus the Jew*, 52-57.

402 Paula Fredriksen - Oded Irshai, "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies", *The Cambridge History of Judaism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4/977.

403 Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", 16.

404 Reinhartz, "How Christianity Parted from Judaism", 108; Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", 17.

405 Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", 16.

olduklarını düşündüğümüzde, aslında Yeni Ahit metinlerindeki eleştirileri de iç eleştiriler olarak yorumlamak mümkün hale gelmektedir.

Hıristiyanlık, Yahudi hareketinden bir gentile hareketine dönüştüğünde, başka deyişle bu metinlerin okuyucularının etnik kimliği Yahudi'den gentileye dönüştüğünde ise İsa hareketi Yahudiliğin doğrudan bir rakibi haline gelmiş ve Yahudi metinlerinde Yahudilerle ilgili bu iç eleştiriler, doğrudan din olarak Yahudilik eleştirisi olarak yorumlanmaya başlanmıştır.[406] Böylece mevcut eleştiriler ve olumsuz ifadeler öncesinde iç eleştiriler iken, pagan kökenli Hıristiyanların yorumlaması ile dış eleştirilere ve genel bir karşıtlığa dönüşmüş ve Yeni Ahit metinlerinde eleştirilen "Yahudiler" Hıristiyanlık hareketinin doğrudan rakipleri haline gelmiştir. Hatta bu metinlerdeki "Mesih katilliği" daha sonra "Tanrı katilliği" olarak yorumlanmıştır.[407] Dolayısıyla Yahudi karşıtlığını Yeni Ahit metinleriyle başlatarak bu durumun Hıristiyanlığın özünde olan bir durum olduğu iddiasının aksine, Yahudi karşıtlığının Hıristiyanlık bir gentile hareketine dönüştükten sonra mevcut literatürün Yahudi karşıtlığını besleyecek şekilde yorumlamasıyla ortaya çıkan bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Yeni Ahit'te karşımıza çıkan Yahudi eleştirileri ile sonradan gentile kökenli Kilise Babaları'nın eserlerinde göreceğimiz Yahudi karşıtlığı arasında önemli farklar bulunmaktadır.

B. Gentile Hıristiyanlık ve Yahudi Karşıtlığı

Günümüzde Yahudilik ve Hıristiyanlık birbirinden tamamen farklı dinî hareketleri ifade etse de Hıristiyanlık tarihinin başlangıcında bu harekete mensup kimseler açısından böyle bir ayrım henüz belirgin değildi.[408] İsa Mesih ile ilk takipçilerinin ve bir gentile hareketi haline gelene kadar Hıristiyanlık hareketini benimsemiş kimselerin çoğunun Yahudi kökenli olmaları, Hıristiyanların Kutsal Kitap, itikat ve ahlâk gibi meselelerde Yahudi kültürünü tevarüs etmiş olması gibi hususlar ve İsa Mesih'in takipçilerinin en başta tek bir müstakil hareket olarak ortaya çıkmaması Hıristiyan hareketinin başlangıçta

406 Guy G. Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 5.

407 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 5.

408 Yahudilik ve Hıristiyanlık hareketlerinin birbirinden ayrılıp tamamen farklı müstakil dinler haline ne zaman geldikleri ile ilgili tartışmalardan Dördüncü Bölüm'de bahsedilecektir.

Yahudilikten tamamen ayrı bir hareket olarak algılanmasını zorlaştırmıştır. Diğer yandan İsa takipçilerinin farklı yorum ve yaklaşımlarla birbirinden farklı "Hıristiyanlıklar" oluşturmaları da tek bir Hıristiyan hareketinden bahsetmeyi problemli hale getirmiştir.[409] MS ilk yüzyıllar için günümüzde Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak düşünebileceğimiz iki hareket iki ayrı uç olarak düşünüldüğünde bunların arasında çeşitli ara kategorilerden bahsetmek mümkündür. Nitekim bu iki uç arasında Yahudi şeriatını uygulamaya devam eden Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar (*judaizers*), Yahudi Hıristiyanlar, Ebionitler, Tanrı'dan Korkanlar (*godfearers*) gibi çeşitli kategoriler bulunmaktaydı.[410] Özellikle Hıristiyanlar içerisindeki Yahudi uygulamalarını sürdürenler, yani İsa Mesih'e inanıp Yahudi ibadetlerini ve dinî geleneğini de takip etmeye çalışan Hıristiyanlar, Hıristiyanlığın kendi tanımının sınırlarını keskinleştirebilmesini zorlaştırmıştır. Bu noktada Hıristiyan yazarlar kendi inançlarının sınırlarını belirlemek adına önlemler almışlardır. Şüphesiz bu önlemlerin başında sonradan müstakil bir din haline gelen Hıristiyan inancını Yahudilikten ayırmak gelmiştir. Tarihsel olarak daha önce ortaya çıkmış olan Yahudi dinî hareketinin değil de Hıristiyanlığın hak din olma iddiası Yahudiliğin geçersiz olduğunun iddia edilmesini ve bu yüzden de Yahudiliğe karşı bir tutum sergilenmesini gerektirmiştir. Diğer bir deyişle, sonradan gelen ve öncekiyle belirli yönlerden irtibatlı olduğu iddiasında olan bir din için neden yeni bir dine ihtiyaç duyulduğunu göstermesi, içine doğduğu dinin yetersizliğini ya da geçersizliğini ortaya koymasına bağlı olmuştur. Yahudiliğin geçersiz ve Hıristiyanlığın geçerli olması aslında

---

409 Hıristiyanlık tarihi içinde pek çok farklı Hıristiyanlık yorumu bulunmaktaydı. Bk. Ehrman, *Lost Christianities,* 1-5.

410 Megan Hale Williams, "No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World", ed. Adam H. Becker vd., *The Jewish Quarterly Review* 99/1 (2009), 44. Bu grupların her biri tanımlanmaları açısından problemlidir. Söz gelimi 17. yüzyılda antik dünyadaki bazı Hıristiyanları tanımlamak için üretilen "Yahudi Hıristiyan" (Jewish Christian) kavramı Antik dönemde kendileri ya da başkaları için bu ifadeyi kullanan kimseler olmadığı için tanım açısından problemlidir. Bu kavram bazen Yahudi kökene sahip olan ancak İsa Mesih'e inanarak Hıristiyan olan ve Yahudiliği bırakan kimseler için, bazen etnik kökenden ziyade Yahudi dinî pratiklerini takip edenler için (İsa Mesih'e iman edip sünnet, Şabat gibi Yahudi pratiklerini takip edenler) kullanılmıştır. Bazen bu kimseler Ebionitler diye isimlendirilmişlerdir. Paget bu bağlamda "Elchasaites," "Symmachians" ve "Nazarenes" gibi isimlendirmelerden de bahsetmektedir. Bk. James Carleton Paget, "Jewish-Christianity", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations,* ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 237.

bu hareketlerin teorik boyutta birbirine zıt olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Bu noktada Hıristiyan din adamları Yahudilere karşı olumsuz bir kimlik oluşturmuşlar ve böylece Yahudilik düşmanca retoriğin hedefinde yer almıştır.[411] Dolayısıyla "İlk Kilise'nin Yahudi karşıtı materyallerinin birçoğu, Yahudi etkisine ve Yahudi ritüellerinin ve inancının Hıristiyanlar için sahip olduğu cazibeye son verme arzusundan kaynaklanmaktadır."[412]

Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinin zıttı olarak tanımlanması, Hıristiyanlığın zıttı olarak inşa edilen bir 'Yahudilik' fikrini ortodoksinin mücadele ettiği diğer gruplar için de bir çatı kavram haline getirmiştir:

> Bazı Hıristiyanların kendilerini Yahudiliğe karşı Hıristiyan olarak tanımlamaları ve ortodoksluğu sapkınlığa karşıt olarak tanımlamaları birbiriyle yakından ilişkilidir, çünkü Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında sapkınlık adı altında yapılanların çoğu şu ya da bu şekilde Yahudileştirme ya da bazen Markion örneğinde olduğu gibi bunun tam tersi olarak İncil ve "Yahudi" Tanrısı ile herhangi bir bağlantıyı reddetmekten ibarettir. O halde sapkınlık her zaman Yahudiliğe referansla tanımlanmaktadır.[413]

Özellikle imparatorluğun Hıristiyanlaşmasından sonra Roma toplumuna entegre olacak yeni bir Hıristiyan kimliği idealize edilmiş ve bu kimlikte Yahudilere yer bırakılmamıştır.[414] Böylece 'ortodoks' Hıristiyanlık dışındaki gruplar Yahudilere benzetilmiş ve "Yahudi" kategorisine dâhil edilmiştir. Konstantin sonrası dönemde Hıristiyan heresiyoloji sisteminde ortodoksi dışında kalan kategorinin "Yahudi" olarak ifade edildiğine dair bilgiler mevcuttur. Pek çok Hıristiyan din adamının heretik için kullandığı terim *Yahudi*'dir.[415] İkon yandaşları, ikonoklastları *Yahudi* olarak tanımlamış ve Athanasius Aryüsçülere *Yahudi* diye hitap etmiştir.[416] Tertullian Markion'u *Yahudi*

---

411 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/34.

412 Steven J. McMichael, "Judaising Christians", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 244.

413 Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), 12.

414 Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law* (California: University of California Press, 1999), 13-14.

415 Averil Cameron, "Jews and Heretics – A Category Error?", *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 344-348.

416 Williams, "No More Clever Titles", 48; Boyarin, *Border Lines*, 9.

diye nitelendirmiştir.[417] Dünyanın sonunda spiritüel bir krallık kurulacağına inanan Origen, yeryüzünde kurulacak binyıllık bir krallıkla ilgili düşünceleri *Yahudi anlayışı* (iudaico sensu) şeklinde marjinalleştirmiştir.[418] Böylece Yahudi tabiri, Hıristiyan olmamanın bir eş anlamlısı olarak karşımıza çıkmıştır. Yahudiler, heretikler ve paganlar "istenmeyen popüler ilginin, yasal zulüm ve kamusal şiddetin nesneleri" olmuşlardır. Bu açıdan "Geç Antik Çağ'da büyümekte olan Yahudi nefretinin aslında doğrudan Yahudilerle ilgisi yoktu, hepsi emperyal çabanın ortodoksiyi tanımlama, zorunlu kılma ve kontrol etme çabasıydı."[419] Bu noktada gentile Hıristiyanlar için "Yahudi"; düşmanı, Hıristiyan olmayanı ve Hıristiyanlık karşıtı olanı tanımlamak için elverişli çok yönlü bir kelimeye, "olumsuz bir kod sözcüğüne" (a negative code-word)[420] ya da *Iudeus Ex Machina*'ya dönüşmüştür.[421] Bu yönüyle Hıristiyan ortodoksisinin Yahudilik karşıtlığı referans alınarak belirlenmesi Yahudilik karşıtı vaazların amaç ve mahiyetini anlamak açısından önemlidir.

C. *Adversus Judaeos* Literatürü

Adversus Judaeos literatürü, özellikle 'Yahudileri' hedef alan 1. yüzyıldan 18. yüzyıla Hıristiyanların oluşturduğu metin külliyatını ifade etmektedir.[422] Bu literatürün gelişmesinde yukarıda da değinildiği gibi Hıristiyanlığın bir gentile hareketine dönüşmesinin önemli etkisi olmuştur. Paula Fredriksen, bu literatürün gelişmesini sağlayan dört unsurdan bahsetmektedir: Yahudi metinlerinde bulunan Yahudi eleştirisi, Greko-Roman okur yazar etnograflarının Yahudilikle ilgili olumsuz ifadeleri, pagan

---

417 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 38 (6. Dipnot).

418 Oskar Skarsaune - Reidar Hvalvik (ed.), *Jewish Believers in Jesus* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007), 412; Hans Bietenhard, "The Millennial Hope in the Early Church", *Scottish Journal of Theology* 6/1 (Mart 1953), 26; Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/984.

419 Kerstin Mayerhofer - Armin Lange, "Comprehending Antisemitism Through the Ages: Introduction", *An End to Antisemitism!*, ed. Armin Lange vd. (Berlin: De Gruyter, 2021), 3/11.

420 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/984.

421 Ruth Wodak bu tabiri modern zaman için kullanmaktadır. Ancak bu bağlamda "Yahudi" tabirinin işlevselliğini göstermesi açısından kavramın Geç Antik Çağ'a da uygun olduğu düşünülmüştür. Kavramın geçtiği kaynak için bk. Ruth Wodak, "Iudeus ex Machina", *Grazer Linguistische Studien* 32/1 (1989), 153-180.

422 Kessler, "Adversus Judaeos Literature", 6.

retorik kültürün Hıristiyanlığa taşınması ve antik felsefenin Hıristiyan yazarları etkilemesi.[423] Bunlardan ilki yukarıda da bahsi geçen iç eleştiriler, yani Yahudi-karşıtı literatüre katkı sağlayan kaynak metinler olan Septuagint ile 1. yüzyılda Pavlus'un ve diğer İncil yazarlarının metinleri olmuştur. Fredriksen, Yahudilere ait metinlerde Yahudilere yönelik iç eleştirilerin daha sonra Yahudilerle ilgili olumsuz ifadeleri içeren mevcut pagan etnografisi ile daha yoğun bir hale geldiğini belirtmektedir. Pagan yazarlara göre Yahudiler "asosyal, ketum, tanımadıkları ile iyi geçinemeyen, ahlaksız, insanları kurban eden ve onları yiyen" kimseler olarak tanımlanmışlardı. Ancak bu pagan yazarlar sadece Yahudilere değil, genel olarak kendilerinden olmayan tüm yabancılara karşı benzer yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Söz gelimi bu pagan yazarlar kendilerine üstün vasıflar atfederken Persli, Mısırlı ya da Yahudi gibi öteki milletlere bunun tam tersi aşağılayıcı nitelemeler yapmışlardır.[424] Pagan yazarların diğer milletlerle değil, özellikle Yahudilerle ilgili olumsuz ifadelerinin daha bilinir hale gelmesinde Hıristiyan yazarların bu pasajları kendi Yahudi karşıtlıklarına kaynak olarak tekraren kullanması etkili olmuştur.[425] Fredriksen'e göre Hıristiyan Yahudi-karşıtı literatürü etkileyen bir diğer unsur da gentilelerin Greko-Romen eğitimi ile ilgilidir. Paganların Hıristiyanlaşması, diğer taraftan Hıristiyanlığın da Helenleşmesi anlamına gelmiştir.[426] Hıristiyanlar hem bu eğitimdeki retoriği hem de felsefi yaklaşımları kendi metinlerinde kullanmışlardır.[427] *Paideia* denen pagan retorik ve felsefe geleneğine göre her yönden mükemmel olan, ulaşılmaz bir en yüce Tanrı (*the highest God*) mükemmel olması nedeniyle bir değişim ve hareketi ifade eden yaratma eyleminde bulunmaz. Diğer her şey bir şekilde O'na dayanmaktadır. Bedeni yoktur. Bir hareket anlamına gelen yaratma eylemi ise daha düşük tanrılara (*lower gods*) aittir.[428] Bu noktada *paideia* geleneğinden gelen Hıristiyanların Septuagint Tanrısı ve Septuagint'e yaklaşım konusunda temelde iki farklı bakış açısı

---

423 Paula Fredriksen, "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the Contra Iudaeos Tradition", *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom*, ed. Israel Jacop Yuval - Ram Ben-Shalom (Turnhout: Brepols, 2014), 24.

424 Fredriksen, "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West", 24.

425 Fredriksen, "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West", 25.

426 Jaeger Werner, *Early Christianity and Greek Paideia* (Massachusetts: Harvard University Press, 1961), 5.

427 Fredriksen, "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West", 25.

428 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 42-45.

ortaya çıkmıştır. Bazı Hıristiyanlar Yaratılış'ın Tanrısı ve Mesih'in Babası Yüce Tanrı arasında zıtlık ilişkisi kurmuşlardır. Söz gelimi Valentinus ve gnostiklere göre Septuagint'in Tanrısı, yaratma eyleminde bulunduğu için hareket halinde olmuştur ve dolayısıyla mükemmel en yüce Tanrı, yani Baba değil, daha düşük Tanrı konumunda değerlendirilmiştir. Bu Tanrı kanlı kurbanlar üzerine odaklanmış, mükemmelliği temsil eden maneviyata değil, maddiyata yönelmiştir.[429] Markion da benzer şekilde Pavlus'un şeriat-lütuf, amel-iman gibi zıtlık kurduğu kavramlar üzerinden Eski Ahit ve Yeni Ahit arasında ve bunların Tanrıları arasında bir zıtlık ilişkisi kurmuştur. Ancak o daha da ileri giderek Yahudi Kutsal metinlerini, maddî vurgusunun Mesih ile bağdaşmadığı iddiasıyla Kutsal Kitap kanonundan çıkarmış ve hatta Sinoptik İnciller'de ve Pavlus'un Mektupları'nda Yahudi şeriatı ile bir süreklilik olduğu imasında bulunan ifadelerin Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanların eklemesi olduğunu iddia ederek bu tür ifadelerin kanonda olmaması gerektiği fikrini temellendirmiştir.[430] Valentinus ve Markion'un temsil ettiği düalist ekolün karşısında Yaratılış'ın Tanrısı ile Mesih arasında olumlu bir ilişki kuran gentile Hıristiyanlar yer almış ve Yahudilik ile Valentinus ve Markion'un Yahudilik karşıtlığı arasında bir yol izlenmiştir.[431] Söz gelimi Justin Martyr, Valnetinus ve Markion gibi İsa Mesih'in babasının en Yüce Tanrı olduğunu düşünmüş, Septuagint tanrısının Yüce Tanrı olamayacağını ifade etmiştir. Ancak Justin, maddî olanın kusurlu olanı ifade etse de mutlak anlamda kötü olmayacağını ve bu yüzden maddeyi yaratan düşük Tanrı'nın da kötü olmadığı sonucuna varmıştır. Bu ikisi arasında zıtlık yerine bir uyum olduğunu savunan Justin'e göre Yaratılış'ın Tanrısı, Yüce Tanrı'nın Oğlu olan Mesih'in ete kemiğe gerçekten bürünmeden yani enkarnasyondan önceki halidir. Böylece Justin, Septuagint'i Hıristiyanların metni olarak yorumlamıştır.[432] Bununla birlikte Valentinus ve Markion'da olduğu gibi Justin Martyr'in temsil ettiği bu grupta da şeriatı uygulamak eleştirilmiştir.[433] Bir yandan şeriatın eleştirilmesi diğer

---

429 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 66-67.

430 John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1985), 160-161; Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 67-68.

431 Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, 128.

432 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 69.

433 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/980.

yandan Yahudi Kutsal Kitapları'nın kabul edilmesi ve onlara saygı gösterilmesi bu üçüncü grubun açmazıdır. Bu problem, alegori[434] yoluyla çözülmüştür. Böylece Septuagint Mesih'e işaret eden delillerin bulunduğu ve gentilelerin seçileceğine dair argümanlar içeren bir kitap olarak anlaşılmıştır.[435] Septuagint'i alegorik olarak yorumlayanlar, Yahudi kutsal metinlerinde en başından beri Mesih'e işaret eden tipolojiler bulunduğunu ve metinlerin doğru yorumlarının ancak bu tipolojilerin tespiti ile elde edilebileceğini, dolayısıyla bu tür yoruma sahip olmayan Yahudilerin kutsal metinlerini yanlış yorumladıklarını iddia etmişlerdir.[436] Söz gelimi Justin Martyr, Septuagint'teki "hikmet," ve "Oğul" gibi bazı kelimeleri 'Logos' ile irtibatlı şekilde anlamış, bu metinlerde İsa Mesih'le ilgili kehanetler olduğunu iddia etmiş ve böylece "Justin Tanah'ı Yahudilerin elinden alarak Hıristiyanların Eski Ahit'i haline getirmiştir."[437] Tarihsel olarak Yahudilerin başarısız isyan girişimleri ve Mabed'in yıkılması gibi vakalarla eşzamanlı ilerleyen bu yorum geleneği, Yahudilerin başına gelen talihsizlikleri, kendi yorumlarının hakikati yansıttığına yormuşlardır.[438] Yahudi kutsal kitabı ile Hıristiyanların kutsal metinleri arasında kurulan eskilik yenilik ilişkisi Hıristiyanların Yahudilik eleştirisi argümanları için, sonradan bir Kutsal Kitap kanonu haline gelecek Yahudi metinlerini bir kaynağa dönüştürmüş[439] ve bu kaynak ekseninde bir Yahudi karşıtı literatür oluşmuştur. Bu yolla Septuagint, Tanrısı, Mesih'i, Peygamberleri ve şeriatı ile Yahudi karşıtı bir metin olarak yorumlanmış, bu Yahudi karşıtı yorum geleneği Yeni Ahit metinlerine de uygulanmıştır.

İlk Hıristiyanlar başlangıçta Yahudileri iki grubun da kabul ettiği kutsal metinler üzerinden ikna etmeye odaklanmışlardır. Dolayısıyla İsa'nın Yahudi Kutsal Kitabı'ndaki Mesih olduğu konusu üzerinde durulmuş ve Sinoptik İncillerin yazıldığı dönemi de kapsayan bu süreçte ilk Hıristiyanlar başkalarını kınamaktan ziyade kendi inançlarını

---

434 "Alegori" Grekçede "başka bir şey söylemek" anlamına gelmektedir. Kutsal Kitap yorumu söz konusu olduğunda metindeki lafzî anlama paralel ya da ondan farklı olan bir anlamı ifade etmek için kullanılır. Alegori ile bazen metinlerin batınî anlam da kastedilmiştir. Bk. Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", 184.

435 Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, 129.

436 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/980-981.

437 Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", 191.

438 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/983.

439 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, xiv-xv.

meşru bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. İsa'nın Mesih olduğunu Yahudi kutsal metinleri üzerinden açıklamaya çalışan *şahit-metinler* (*testimonies*) literatürü 2. yüzyılın başında ortaya çıkmıştır.[440] Hıristiyanlığın giderek bir gentile hareketine dönüşmesi ile Pavlus'un gentile Hıristiyanlara şeriatı ve sünneti zorunlu tutmamasıyla ilgili ifadeleri şeriatı uygulayan Yahudi Hıristiyanlar aleyhine yorumlanmıştır. "Böylece Kilise'nin Sinagog'dan ayrılmasını meşrulaştırmak isteyen Hıristiyan vâizler İsa'ya inanmadan şeriatı gözetmenin sadece yetersiz değil, aynı zamanda zorunlu olarak yanlış olduğunu göstermeye çalışmışlardır."[441] *Adversus Judaeos* geleneği ise daha sonra, yani 2. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır ve Hıristiyan olmadan önce pagan olan entelektüellerin Hıristiyanlık içi ve Yahudilik karşıtı tartışmalarını içermektedir.[442] Bu süreç içerisinde vaaz, polemik ve risale gibi türlerde pek çok eser kaleme alınmıştır.

Yahudilere ve Yahudiliğe karşı oluşturulmuş ve Latince *Adversus Judaeos* ya da Grekçe *Κατά Ιουδαίων* (*Kata Ioudaiōn*) olarak bilinen bu literatür, Kilise Babaları'nın ya da genel anlamda Hıristiyanların Yahudilere ve Yahudiliğe yaklaşımına ilişkin çalışmalarda araştırmacıların birincil kaynaklarındandır. Tarih içerisinde bu eserler bir değişim sürecinden geçmiştir. Söz gelimi, 3. yüzyıla kadar genelde apolojik tarzda eserler yazılmıştır.[443] 3. ve 4. yüzyılda Hıristiyan inancını açıklamak/ispat etmek temelinde eserler ortaya konmuştur. Daha sonra "Yahudilerin düzeltilemez inatçılığına karşı hakaretler içeren" eserlere doğru bir dönüşüm görülmüştür.[444] 4. yüzyıldaki metinlerde

---

440 Şahit-metinlerle ilgili bilgi için bk. Zeynep Yücedoğru, "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections: Tanıtım ve Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2020), 1-27; Zeynep Yücedoğru, "Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı", *Oksident* 5/1 (2023), 23-59.

441 Cohen, *Living Letters of the Law*, 9.

442 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 37.

443 Apolojik eserler Hıristiyanlığı savunma amaçlı yazılmışlardır. İlk dönemlerde bu tür eserler genelde Yahudilere ve paganlara karşı Hıristiyan akidesini korumayı hedeflemiştir. Bk. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 136.

444 Charles Munier, "Jews and Christians", *Encyclopedia of the Early Church* (New York: Oxford University Press, 1992), 1/436. 12. yüzyılda Klunili Peter'ın reddiyesi de benzer şekilde "Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı" olarak başlıklandırılmıştır. Bk. Şengül, *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*, 41 ve devamı.

artık Yahudi karşıtı literatür 'ortodoks' kimliğin belirleyici bir unsuru haline gelmiştir.[445] Ayrıca bu literatür, Kilise Babaları'nca kendi İsa anlayışları ve Yahudi karşıtı yaklaşımları açısından meşrulaştırıcı bir kaynak olarak kullanıldıkları için Eski Ahit'in hem kristolojik hem de Yahudi-karşıtı bir yaklaşımla yorumlanmasını göstermesi açısından da bir öneme sahiptir.

Adversus Judaeos literatürünü inceleyen araştırmacılar, mevcut literatür dâhilinde yer alabilecek eserleri tarih, yazıldığı dil veya coğrafya, yazın türü, Yahudilere yönelik eleştirilerin durumu gibi çeşitli noktalardan farklı gruplandırmalara tabi tutmuşlardır. *Adversus Judaeos* literatürünü, ilgili literatürdeki eserlerin yazıldığı tarih açısından sınıflandıran Charles Munier, bu literatür geleneğini İznik öncesi ve İznik sonrası dönem olarak ikiye ayırmış; İznik Konsili öncesi dönemden üçü günümüze ulaşmayan toplam altı eserden, İznik Konsili sonrası dönem ya da Patristik dönemin altın çağında ise üçü kayıp on üç eserden bahsetmiştir:[446]

İznik Konsili Öncesi Dönem	İznik Konsili Sonrası Dönem
• *Barnabas Mektubu* (MS 100'den önce) • Aristo of Pella - *The Dialogue of Jason and Papiscus* (MS 135-178 kayıp) • Miltiades – *Against the Jews* (kayıp) • Apollinaris of Hierapolis – *Against the Jews* (kayıp) • Justin Martyr – *Dialogue with Trypho* • Hippolytus – *Demonstration Against the Jews*	• Eusebius of Caesarea – *Evangelical Demonstration* • Eusebius of Emesa – *Against the Jews* (kayıp) • Diodore of Tarsus – *Against the Jews* (kayıp) • Epiphanius of Salamis – *Panarion* • John Chrysostom – *Against the Jews and Gentiles that Christ is God*; *Eight Homilies Against the Jews*; *Against the Jews, Gentiles and Heretics* • Severian of Gabala – *Against the Jews on the Bronze Serpent* • Theodoret of Cyrrhus – *Against the Jews* (kayıp) • Nestorius – *Homily Against the Jews* • Basil of Seleucia – *Against the Jews* • Eusebius of Alexandria – *On New Moons and Sabbaths and on not Listening to the Voices of Birds*

445 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, xv.

446 Munier, "Jews and Christians".

	• Gregory of Nyssa – *Testimonia Adversus Iudaeos* • Aphraates'in bazı vaazları

Tablo 2 Charles Munier'in Sınıflandırması

Charles Munier'in bu gruplandırması *Adversus Judaeos* literatürüne dâhil olabilecek pek çok eser yer almadığı için kapsamlı bir liste sunmamaktadır. Söz gelimi, bu listeye İznik öncesi dönemde Tertullian'ın *Adversus Iudaeos* ve *Adversus Marcionem*'i ile Augustine'in *Adversus Iudaeos*'unu eklememiştir. Bu metinler, bahsi geçen dönemden Aristo of Pella, Miltiades ve Apollinaris'in eserleri kayıp olduğu için, günümüze ulaşmış yegâne Latince yazılmış yegâne *Adversus Judaeos* literatürü kaynaklarıdır.[447] İlgili literatür hakkında müstakil bir eser kaleme alan A. Lukyn Williams, İznik öncesini ayrı bir dönem olarak değerlendirmiş, İznik sonrası süreci ise ilgili materyalin diline göre kategorilere ayırarak daha geniş bir zamanı içine alan kapsamlı bir literatür sunmuştur:[448]

İznik Konsili Öncesi
• Şahit-metinler Literatürü (MS 45) • *Barnabas Mektubu* (MS 100'den önce) • *The Dialogue of Jason and Papiscus* (MS 135-178) • Justin Martyr - *The Dialogue with Trypho* (MS 155-161) • Tertullian - *In Answer to the Jews* (MS 200) • Hippolytus - *A Demonstration Against the Jews* (MS 238'den önce) • Cyprian - *Ad Quirinum* (MS 246-248); *Ad Vigilum* (MS 290); *Adversus Judaeos* (3. yy); *De Montibus Sina et Sion* (MS 200) • *The Dialogue of Timothy and Aquila* (MS 200) • Celsus ve Origen'in metinleri (MS 178 ve MS 248)
Süryani Yazarlar
• Aphrahat - *Homilies* (MS 336-345) • Pseudo-Ephraim
Grek Yazarlar (MS 325-480)
• *The Dialogue of Athanasius and Zacchaeus* (MS 325) • Pseudo-Gregory of Nyssa - *Selected Testimonies from the Old Testament Against the Jews* (MS 4. yy) • Chrysostom - *Homilies Against the Jews* (MS 387-389) • Pseudo-Chrysostom - *Against Jews and Greeks and Heretics*

447 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 8.

448 A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Londra: Cambridge University Press, 1935).

• *The Discussion of Archishop Gregentius with the Jew Herban* (MS 480)
Latin Yazarlar (MS 384-500)
• *The Discussions of Zacchaeus* (MS 384) • Evagrius - *The Discussion Concerning the Law Between Simon a Jew and Theophilus* (MS 400) • Hippo'nun Aryüsçü piskoposu Maximinus'un Yahudilere karşı Aryüsçü risalesi (MS 427) • Augustine - *A Discourse in Answer to the Jews* (MS 354-430) • Pseudo-Augustine - *A Treatise in Answer to Five Heresies* (5. yy) • Pseudo-Augustine - *Against the Jews, the Heathen and the Arians*

Tablo 3 A. L. Williams'ın sınıflandırması[449]

A. L. Williams'ın bu kategorilendirmesinde ilgili literatürün yazınsal farkları dikkate alınmamış ve tamamen yazım zamanı, dili ve coğrafyası gibi dış etmenlere göre bir gruplandırma yapılmıştır.[450] Bu tür bir gruplandırma hangi eserin hangi tarih, coğrafya ve dilde olduğunu görme açısından önemlidir. Ancak gruplandırmada tamamen metin dışındaki unsurları dikkate almak bu eserlerin birbirinden farklı içerikleri, amaçları, argümanları ve türleri olmadığını düşünmemize neden olabilir. Bu anlamda ilgili literatürü yazın türü ve argümanları açısından gruplara ayırmak da önem taşımaktadır. Söz gelimi, Amos B. Hulen, tarz ve argüman aşamaları açısından bu literatürü açıklayıcı (*expository*), tartışmacı (*argumentative*) ve kınayıcı (*denunciorary*) metinler olmak üzere üç gruba ayırmıştır. İlk grup (*expository*), Hıristiyanların Eski Ahit yoluyla kendi dinlerinin hak olduğunu göstermeyi amaçlayan eserlerdir. Bu gruba Cyprian'ın *Three Books of Testimonies*'i ve Eusebius'un *Demonstration of the Gospel*'i örnektir. İkinci grup (*argumentative*), Yahudilerin, Hıristiyanlığa olan itirazlarına cevap niteliğindeki *Dialogue with Trypho* gibi polemik içeren literatürü ifade etmektedir. Üçüncü olarak (*denunciatory*), muhatabının dinini değiştirme amacı gütmekten ziyade, Yahudilerin Tanrı'nın terk ettiği bir millet olduğu ve bu nedenle de onların hidayetlerinin de anlamsız olduğu iması olan yazılardır.[451] Chrysostom'un vaazları açıklayıcı ve tartışmacı gibi yönleri içerse de kınayıcı kategorisinde değerlendirilmiştir. A. B. Hulen'in

449 Williams'ın sınıflandırmasındaki İspanyol yazarlar kategorisi ile diğer kategorilerde yer alan 5. yüzyıl ve sonrası metinler tezin konusu ile ilgili olmadığı için listeye alınmamıştır.

450 Simon, *Verus Israel*, 141.

451 Amos B. Hulen, "The 'Dialogues with the Jews' as Sources for the Early Jewish Argument Against Christianity", *Journal of Biblical Literature* 51/1 (1932), 58; Simon, *Verus Israel*, 142.

sınıflandırması, tamamen metinlerin içeriği ile ilgili olmasına rağmen onun da eleştirilen noktaları vardır. Simon, ilgili literatürde herhangi bir eserin, Hulen'in yalnızca bir kategorisine dâhil edilemeyebileceğini, bir eserin bazen birkaç gruba dâhil olabileceğini belirtir ve özellikle *expository* ve *argumentative* kategorileri birbirinden ayırmanın çok mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü, *expository*'de olduğu gibi kutsal kitaptan Hıristiyanlık için bir hakikat iddiası koymak, aslında Yahudilerin argümanlarına da bir eleştiri olacaktır. Simon, bu noktada sorunsuz olmadığını itiraf ettiği negatif ve pozitif olmak üzere iki gruplandırma önerisinde bulunmaktadır. Negatif argümanlı metinler, Yahudiliğe ve Yahudilere yönelik eleştiriler temelinde şekillenirken, pozitif metinler temelde bir Hıristiyanlık savunusunu amaç edinmiştir. Simon, metinde bu argümanların hangisi ağır basıyorsa, metni o şekilde tasvir etmenin mümkün olacağını belirtmektedir.[452] James Parkes, bu literatürü *dialogues*, *testimonies*, *homilies* diye ayırmaktadır.[453] Rosemary R. Ruether, Parkes'ın kategorilerine risale (*treatise*), litürjik drama ve pagan eleştirisi kategorilerini de ekleyerek toplamda altı gruptan bahsetmiştir. Ruether, *testimonia* geleneğinin, Yahudi karşıtı temalar içeren diğer yazın türlerine de temel oluşturduğunu söylemektedir.[454] Bu ana türün bir örneği 3. yüzyılda yaşamış Afrikalı bir kilise babası olan Cyprian'a atfedilen *The Three Books of Testimonies Against the Jew*s'dir. Bu koleksiyonun ilk kitabının temalarını Ruether şöyle sıralamaktadır:

> (1) Yahudiler Tanrı'dan uzaklaşıp putlara tapındıkları için Tanrı'nın gazabına düçar oldular.
>
> (2) İman yolundan ayrıldılar ve peygamberleri öldürdüler.
>
> (3) Rabb'i inkâr edecekleri öngörülmüştü.
>
> (4) Yahudiler Kutsal metinleri anlayamazlar.
>
> (5) Mesih'e inanmadıkça Kutsal Kitabı anlayamazlar.
>
> (6) Kudüs ve vaat edilmiş toprakları kaybedecekler.
>
> (7-18) Eski dispensasyonun bütün işaretleri kaybolacak, yeni yasa, yeni seçim, yeni liderlik ve yeni kehanet onun yerini alacaktır.

---

452 Simon, *Verus Israel*, 142-143.

453 James W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (New York: Macmillan, 1969), 71.

454 Ruether, *Faith and Fratricide*, 118.

(19-24) Sonraki insanlar, yani gentileler Tanrı'nın halkı olarak Yahudilerin yerini alacaktır.[455]

Testimonia geleneğinden beslenen risaleler (*treatises*), Yahudi-karşıtı temalarda yazara ait argümanları içeren metinlerdir. Bu risaleler bazen tek bir konuyu bazen de Yahudi karşıtı temaların hemen hepsini içerebilmektedir. Novatian'ın sünnet, şabat ve Yahudi yiyecekleri konularına ayrı ayrı yazdığı risaleler Yahudi karşıtı risale literatüründe tek konuyu ele alan risalelere örnek gösterilebilir.[456] Tertullian'ın *Adversus Judaeos*'u ise Yahudi şeriatı, sünnet, kurban gibi konuları bir arada ele alan daha kapsamlı bir risaledir. Belirli konulara özel bölümleri ayrı ayrı ele alan müstakil bir risale de Mezopotamyalı bir keşiş olan Aphrahat'ın sünnet, Fısıh kurbanı, Şabat, yeme-içme kuralları, Mesih, kurtuluş gibi ayrı konulara özel argümanlarını topladığı yazılarıdır.[457] Hippolytus'un *Expository Treatise Against the Jews*'i, John Chrysostom'un *Demonstration to Jews and Greeks that Christ is God*'ı, Maximinus'un *Contra Judaeos*'u ve Augustine'in *Adversus Judaeos*'u da Ruether'in kategorilendirmesinde Yahudi karşıtı meselelerin genelini konu edinen risale türündeki eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.[458] Ruether'in vaaz türünde örnek olarak gösterdiği en önemli eser hiç şüphesiz bu tezin konusu olan John Chrysostom'un Yahudilere karşı sekiz vaazıdır. Vaaz türünde diğer başlıca örnekler ise Suriyeli Kilise Babaları Efrem (ö. MS 373), Antakyalı İshak (Isaac of Antioch, ö. MS 460) ve Suruçlu Yakup'a (Jacob of Sarug, ö. MS 521) aittir. Yahudi karşıtı literatürde en fazla tercih edilmiş türlerden biri diyaloglar olmuştur. İkinci yüzyılın ortalarından Bizans döneminin sonuna kadar bu tür eserleri görmek mümkündür.[459]

---

455 Ruether, *Faith and Fratricide*, 118.

456 Ruether, *Faith and Fratricide*, 118-119.

457 Aphrahat'ın bu yazıları, Sasani döneminde Mezopotamya-Babil bölgesindeki Yahudilerin durumunu anlatan Babil Talmudu dışındaki tek önemli kaynak olarak değerlendirilmektedir. Bk. Jacob Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument In Fourth-Century Iran* (Leiden: Brill, 1971).

458 Ruether, *Faith and Fratricide*, 119.

459 Bu türün en bilinen örneklerini Ruether şu şekilde sıralamaktadır: *Jason and Papiscus, the Dialogue of Timothy and Aquila, the Dialogue of Athanasius and Zacchaeus, the Discussion of the Archbishop Gregentius with the Jew Herban, the Discussion of Zacchaeus the Christian and Apollonius the Philosopher, the Discussion between Simon the Jew and Theophilus, the Dialogue of Papiscus and Philo, the Discussion of St. Silvester with the Jews at Rome, the Dialogue on the Blessed Trinity,*

Ruether litürjik drama ile, diğer yazın türlerine de dâhil edilebilecek ama daha kurgusal bir özelliğe sahip eserleri kastetmektedir. Ruether bu türe örnek olarak 7. yüzyıla ait olan ve İmparator tarafından zorla vaftiz ettirilmiş Jacob isimli bir Yahudinin Hıristiyanlığı gönülden benimsemesi ve Hıristiyanlık mesajını kendisi gibi zorla vaftiz edilmiş Yahudilere anlatmasını anlatan *Teachings of Jacob* (*Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*) isimli eseri vermektedir.[460] Ruether'in Yahudilik karşıtı eserlere yönelik bahsettiği son tür ise, Hıristiyanların pagan felsefeye eleştirilerinin bulunduğu metinlere gömülü şekilde bulunan Yahudi karşıtı argümanlardır. Ruether Origen'in *Contra Celsus*'u, Eusebius ve Augustine'in eserlerindeki kurtuluş anlatısında bulunan Yahudi karşıtlığını, John Damascene'nin Şabat eleştirisini, pagan ve Yahudilik eleştirisi yapan Lactantius ve Athanasius gibi isimlerin eserlerini bu noktada ele almakta, Yahudi karşıtı metinlerin midraşik metotlar, pagan karşıtı metinlerin ise felsefi ve akli metotlarını kullandığını söylemektedir.[461]

Adversus Judaeos literatüründeki konuyu işleme bakımından farklı hermönetik metotları ve metin türlerini analiz eden Ruether, bu literatürdeki temaların temelde iki şekilde inşa edildiğini iddia etmektedir: 1. Yahudilerin reddedilmesi ve gentilelerin seçilmesi; 2. Yahudi şeriatı, kültü, kutsal kitap yorumlarının aşağı olması ve spiritüelliği.[462] Hıristiyanların Yahudilikle ilgili metinlerinin hemen hepsinde bu iki nokta ön plana çıkmaktadır.

Adversus Iudaeos literatürü, Yeni Ahit'te Yahudi karşıtlığını besleyen bölümler hariç tutulduğunda Barnabas Mektubu ve 150 yılı civarında Justin Martyr'in *Dialogue with Trypho*'su ile başlatılmaktadır.[463] Barnabas'ın da içinde sayıldığı Apostolik Babaların

---

Trophies of Damascus, Dialogue with Trypho. Bk. Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine, A Western Religious History* (Berkeley: University of California Press, 2005), 119.

460 Ruether bu eserden sehven "6. yüzyıla ait" olarak bahsetmiştir. Bu eser 634 yılında yazılmış ve İslam tarihinde İslam'a atıf yapan Müslüman yazarlar dışındaki kaynakların en erken tarihli olanlarından biri olarak gösterilmektedir. Bk. Walter Emil Kaegi, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History* 38/2 (Haziran 1969), 141-143.

461 Ruether, *Faith and Fratricide,* 120-121.

462 R.R. Ruether, *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: The Seabury Press, 1974), 123.

463 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 8.

yazıları, Yeni Ahit ile *Dialogue with Trypho* arasındaki süreçte Hıristiyanların Yahudi karşıtı literatürünün oluşmasında önemli rol oynamıştır.[464]

1. Barnabas Mektubu

Yahudi karşıtı yazın türünün özelliklerini taşıyan günümüze ulaşan en erken tarihli metin kabul edilen Barnabas Mektubu temelde bir vaaz formunu yansıtmaktadır.[465] Metnin ne zaman yazıldığı ile ilgili kesin bir tarih bilinmemekteyse de metnin içindeki bilgilerden ve bu metne atıf yapan başka metinlerden hareketle MS 100'den önce yazılmış olduğu kabul edilmiştir.[466]

Barnabas Mektubu'nda 'Yahudi' ve 'Hıristiyan' kelimeleri yer almamıştır. "Altın Buzağı'ya günahkâr bir şekilde tapınmalarının sonucu olarak ahdi kaybettiler (4:7; 14:4)" ve "Tanrı'nın neyi emrettiğini anlamadılar, kutsal metinlerin Mesih'e işaret ettiğini idrak edemediler ve böylece onu öldürdüler (5-7)" örneklerinde olduğu gibi Yahudilere atıf olduğu düşünülen bazı pasajlar "İsrail" kelimesi ve "onlar" zamiri üzerinden yorumlanmıştır:.[467] Barnabas Mektubu'nun yazarının Yahudi kökenli mi yoksa gentile Hıristiyan mı olduğu da tartışmalıdır. Kendisine ve okuyucularına "yeniler" (ἐπήλυτοι) ve "mühtediler" (προσήλυτοι) şeklinde hitap ettiği ve bazı Yahudi ritüelleri hakkında gerçek olmayan şeyler söylediği için gentile olabileceği; buna karşın, yazım tarzı açısından ve Yahudi ritüelleri hakkında verdiği yanlış bilgilerin geleneksel pratiklere işaret etmesinden dolayı Yahudi olabileceği düşünülmüştür.[468]

Williams'a göre Barnabas'ın amacı iman doktrinlerini ortaya koymak değil, "Yahudilik ve antinomianlığın[469] tehlikelerine dikkat çekmekti."[470] Barnabas'ın Yahudi kutsal metinlerine ve şeriata yaklaşımı Markion gibi değildir; bu metinlerin spiritüel bir değeri

---

464 James Carleton Paget, "Apostolic Fathers", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations,* ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 28.

465 Ruether, *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism*, 119.

466 Metnin tarihlendirmesiyle ilgili tartışmalar için bk. Williams, *Adversus Judaeos,* 14-19.

467 James Carleton Paget, "The Epistle of Barnabas, Jews and Christians", *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?*, ed. Jens Schröter vd. (Berlin: De Gruyter, 2021), 224-225.

468 Williams, *Adversus Judaeos*, 19.

469 Yasa ve kurallara karşı çıkan, ahlakî, dinî ya da sosyal normları reddeden görüşler.

470 Williams, *Adversus Judaeos*, 19.

vardır.[471] Barnabas metni Justin gibi Yahudi şeriatının Yahudilerin günahları yüzünden yürürlükten kalktığını da söylememiş ve şeriatın faziletini kabul etmiştir.[472] Barnabas Yahudilerin kutsal metinleri yanlış anladığını, bu metinlerin en başından beri Kilise'ye hitap ettiğini, şeriatla ilgili her konuda aslında ahlaki ve mesihî hakikatlerin söz konusu olduğunu ve hükümleri literal değil, spiritüel bir şekilde anlamak gerektiğini ifade etmiştir.[473]

Barnabas Mektubu'nun önemli noktalarından biri Eski Ahit metinlerinin İsa'nın enkarnasyonunu önceden haber verdiği yaklaşımını taşıyan ilk metinlerden olmasıdır. Kutsal metni yorumlamak için Yahudi yöntemlerine başvuran Barnabas, İbrahim'in çevresinden 318 adamı yanına alması (Yaratılış 14:14) ve daha sonra onların da sünnet fiiline dâhil olması (Yaratılış 17:12, 23, 26) konusundaki ifadelerden yola çıkarak 318 rakamının Grekçe yazılımında ilk önce 18'in iota ve eta ile *IH* şeklinde yazıldığını, bunun İsa'nın *ΙΗΣΟΥΣ* şeklinde Grekçe yazımına, 300 anlamında gelen *T*'nin ise çarmıha işaret ettiğini iddia etmiştir.[474] Barnabas Mektubu'ndaki bu tür yorum yöntemleri, Yahudilik karşıtı literatürde Yahudi metinlerde İsa'nın gelişinin müjdelenmesi konusundaki argümanların bir öncüsü gibidir. Nitekim, Justin Martyr de bu konuda büyük ölçüde söz konusu metne dayanmıştır.[475]

2. Justin Martyr

Bir pagan olarak doğup sonradan Hıristiyan olan Justin Martyr'in (ö. MS 167) *The Dialogue with Trypho*'su, hem diyalog şeklindeki eserlerin hem de Yahudi karşıtı Hıristiyan literatürünün en çok bilinen eseri olup ilgili literatürün en önemli kaynaklarından biridir.[476] *Dialogue with Trypho*, kültürlü bir Yahudi ile bilge bir Hıristiyan'ın Efes yakınlarında karşılaşıp Hıristiyanlık üzerine konuşmalarını anlatmaktadır. Metnin 115-160 yılları arasında Roma'da yazılmış olabileceği tahmin

471 Williams, *Adversus Judaeos*, 19.

472 Paget, "The Epistle of Barnabas, Jews and Christians", 225.

473 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/981; Williams, *Adversus Judaeos*, 19.

474 Williams, *Adversus Judaeos*, 24; Simon, *Verus Israel*, 152.

475 Simon, *Verus Israel*, 151.

476 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 71.

edilmektedir.[477] Ruether, diğer diyalog türleri içinde Justin Martyr'in *Dialogue*'unu en detaylı ve dikkatlice işlenmiş diyalog olarak ifade etmektedir.[478] Yine Justin Martyr'in Yahudilikle ilgili iyi bir bilgi birikiminin olması övülmüştür.[479]

Justin Martyr, Musa şeriatının artık geçerli olmadığını, Eski Ahit peygamberlerinin İsrailoğulları'nı günahkarlıkla suçladıklarını, Yahudilerin kutsal metinleri literal bir şekilde yorumlamalarının metinlerin gerçek anlamlarına nüfuz etmelerini engellediğini, 'spiritüel' bir şekilde anlaşıldığında Yahudi kutsal metinlerinin aslında Mesih'in alegorilerini ya da tipolojilerini şifreli bir biçimde içerdiğini açıklamaktadır.[480] Yahudi kutsal metinlerinde düşük Tanrı (*lower God*) olarak mevcut olan enkarnasyon öncesindeki Mesih, ete kemiğe bürünmüş bir şekilde yeryüzüne gelmiş ve Hıristiyan öğretiyi oluşturmuştur.[481] Ancak Yahudiler Kutsal Kitabı hakkıyla anlayamamışlardır. Bu yüzden Justin, Trypho'yu şu şekilde eleştirmektedir: "Sizin kutsal metinleriniz, daha doğrusu sizin değil, bizim kutsal metinlerimiz. Çünkü biz onlarda yazana inanıyoruz, ama siz, onları okumanıza rağmen onlardaki ruhu yakalayamıyorsunuz."[482]

Justin'e göre Musa şeriatı bir ayrıcalık değil, aksine Yahudilerin günahkarlıkta inat etmeleri yüzünden hak ettikleri bir cezalandırmadır ve Yahudilerin günahkarlıklarını kontrol etme işlevi görmektedir. Dolayısıyla Yahudilerin çektikleri sıkıntılar ilahi cezalandırmadır.[483] Trypho'nun "Onun emirlerini göz ardı ederken ondan gelecek nimetleri bekliyorsunuz" suçlamasına karşı Justin, şeriatın en baştan beri Yahudilerin günahkarlıkları dolayısıyla yürürlüğe konan şartlı ve süreli bir dönem olduğunu iddia

---

477 Judith M. Lieu, "Justin Martyr", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations,* ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 249.

478 Ruether, *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism,* 120.

479 Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 164.

480 Fredriksen, "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West", 26; Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/981-983.

481 Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/982.

482 Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425*, çev. Marcel McKeating (Londra: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996), 147 (*Dialogue* 29.2'den naklen).

483 Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 165; Fredriksen - Irshai, "Christian Anti-Judaism", 4/982.

etmiştir.[484] Nitekim Yaratılış'ta "Sahibi gelene kadar Krallık asası Yahuda'nın elinden çıkmayacak, yönetim hep onun soyunda kalacak, uluslar onun sözünü dinleyecek" (49:10) ifadesi Yahudiliğin İsa Mesih'ten sonra geçersiz olacağını öngörmüştür. Yine Yeremya'nın bahsettiği "yeni bir antlaşma" (31:31) İsa Mesih ile ilişkili olarak yorumlanmıştır.[485]

Justin'in *Dialogue*'u, sonradan *Adversus Judaeos* literatüründe kullanılacak İsa'nın kutsal kitaplarda müjdelenmiş olması, gentilelerin imana gelecek olmaları, şeriatın İsrailoğulları'nın kalplerinin katılığı nedeniyle verilmiş olması ancak İsa Mesih'ten sonra kurtuluşun sadece imanla mümkün hale gelmesi, Hıristiyanların Tanrı'nın vaatlerinin gerçek mirasçıları ve bu nedenle de Gerçek İsrail oldukları şeklindeki temaların çoğunu içermektedir.[486]

3. Tertullian

Tertullian'ın Hıristiyanları korumak ve Yahudileri kazanmak için kaleme aldığı *Adversus Judaeos*'unu MS 200'lerde yazıldığı düşünülmektedir.[487] Tertullian'ın yaşadığı dönemde önemli bir Yahudi nüfusunun yaşadığı düşünülmektedir. Kartaca'da 1880'lerde Alfred-Louis Delattre'nin kazılarında ortaya çıkmış 4000 üzerinde naaşı bulunan ve tarihi 2. yüzyıl ya da 3. yüzyılın hemen başına kadar geri götürülen büyük bir Yahudi mezarlığının bulunması oradaki Yahudi nüfusunun varlığını desteklemekte ve şehirde önemli bir Yahudi yerleşimi olduğunu göstermektedir. Yine Dunn'a göre, bu mezarlıkta Hıristiyanlara ait kalıntıların da olması iki dinin müntesipleri arasında birlikte gömülmeyi engelleyecek derecede bir ayrışmanın olmadığını göstermektedir.[488] Kartaca'da bir

---

484 Efroymson, Justin'in ilgili literatüre katkısının onun Şeriat'ın amacına dikkat çekmesi olduğunu söylemektedir. Bk. David P. Efroymson, "The Patristic Connection", *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, ed. Alan T. Davies (New York: Paulist Press, 1979), 105.

485 Williams, *Adversus Judaeos*, 36.

486 Lieu, "Justin Martyr", 249.

487 Williams, *Adversus Judaeos*, 44. Tertullian'ın ilgili literatürüyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. Şeyma Kaç, *Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022).

488 James D. G. Dunn, "Jews and Christians in Tertullian's Carthage", *Text and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*, ed. Elizabeth Minchin - Heather Jackson (Uppsala: Astrom Editions, 2017), 256.

sinagog olduğuna dair arkeolojik bir kanıt henüz bulunmamışsa da şehrin kuzeyinde bir sinagog olma ihtimali üzerine çalışmaları olan arkeologlar vardır.[489] Kuzey Afrika'da büyük bir Yahudi nüfusunun bulunması hem Yahudilikten korunmak hem de Yahudilere tebliğ faaliyetinde bulunmak amacıyla bu literatüre katkı sağlayan eserler yazılmasına zemin hazırlandığını göstermektedir. Nitekim Tertullian'ın bu eseri kaleme aldığı sırada sayıca az da olsalar Yahudiliğe dönmek isteyen Hıristiyanların olduğuna ilişkin bilgiler vardır.[490] Ancak Tertullian, Chrysostom gibi Yahudi pratiklerine devam etmek isteyen Hıristiyanlardan bahsetmemiştir. Bununla birlikte, Hıristiyanlar ile Yahudiler arasında paganları kendi dinlerine çevirmek için bir rekabet olduğu ihtimali bulunmaktadır.[491] Dolayısıyla Tertullian'ın *Adversus Judaeos*'u vaazda hedef alınan kitle açısından değilse de, vaazların îrâd edildiği dönemde Yahudilerin toplumda önemli bir grubu temsil etmesi açısından Chrysostom'un yaşadığı ortamla benzerlik göstermektedir.

Tertullian *Adversus Judaeos*'unda gentile kökenli Yahudi bir mühtedinin bir Hıristiyan ile olan tartışmalarından bahsetmektedir. Tanrı'nın Rebeka'ya "Rahminde iki ulus var, senden iki ayrı halk doğacak" (Yaratılış 25:23) şeklindeki vaadini Tertullian Yahudi ve gentilelerle ilişkili olarak anlamış ve gentilelerin Yahudilerden sayıca daha fazla olacaklarını ifade etmiştir. Metnin bu ilk bölümünde Musa şeriatının sonsuza kadar sürmeyeceğini bizzat Eski Ahit'in önceden gösterdiğinden bahsetmiştir. Tertullian Musa şeriatından önce, Âdem, Nuh, İbrahim ve diğer Eski Ahit figürlerinin tâbi olduğu başka bir şeriat olduğunu ve bu bağlamda sünnet hükmünün İbrahim ve Musa'ya sonradan belirli bir süre için verildiğini ifade etmiştir. Yeremya (31:31) yeni bir şeriatın gelmesi ile sünnet ritüelinin sona ereceği kehanetinde bulunmuştur. Şabat ve kurban gibi konularda da sünnet emri ile aynı hususlar geçerlidir, yani diğer emirler de belirli bir süre için geçerli olmuştur.[492] Tertullian'a göre, eski şeriat yerini spiritüel şeriatı getiren, Eski Ahit metinlerinde zaten çeşitli kehanetlerle öngörülmüş olan İsa Mesih'e bırakmıştır.[493] Yahudiler, Eski Ahit'teki bu işaretleri görememekle suçlanmışlardır.[494]

---

489 Bk. Dunn, "Jews and Christians in Tertullian's Carthage", 256.

490 Williams, *Adversus Judaeos*, 43.

491 Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 164.

492 Williams, *Adversus Judaeos*, 46-47.

493 Williams, *Adversus Judaeos*, 47-49.

494 Williams, *Adversus Judaeos*, 51.

Tertullian'ın Yahudi karşıtlığını sadece Yahudilerle ilgili olarak düşünmemek gerekmektedir. Efroymson'un ifade ettiği gibi "Tertullian'da bulunan en geniş Yahudi karşıtı materyal *Adversus Judaeos*'unda değil, daha sonraki en uzun eseri *Adversus Marcionem*'inde bulunmaktadır."[495] Markion'un Yahudi kutsal kitabını reddetmesi ve İki Tanrı tasavvur etmesini eleştiren Tertullian *Adversus Marcionem*'de Markion'a karşı Eski Ahit Tanrısını savunmaktadır. Tertullian'a göre, Justin Martyr'de olduğu gibi,[496] Eski Ahit Tanrısının sert ve zalimce hükümler vermiş olmasının nedeni bu hükümlere tâbi olan insanların itaatsizliklerinden kaynaklanmıştır. Yine Tertullian, Pavlus'un şeriata yönelik eleştirilerinin Tanrı'yla ilgili değil, Yahudilerle ilgili olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Tertullian'ın Markion'u eleştirmesi dolaylı olarak bir Yahudi karşıtı bir tutumu beraberinde getirmiştir:

> Tertullian'ın [Markion'a] cevabı Hıristiyanlık için İsrail'in Tanrısını kurtarmasını sağlayan Yahudi karşıtı mittir: "Tanrı'nın 'eski' şeriatının ve/veya kültünün 'aşağılığı' Tanrı'ya ait herhangi bir tarafın aşağı oluşundan kaynaklanamaz, ancak Tanrı'nın o sırada muhatap olduğu insanların 'aşağılığı' ile açıklanmalıdır."[497]

Dolayısıyla Tertullian'ın bahsettiği Yahudiler, Eski Ahit'te Tanrı'nın muhatap olduğu Yahudilerdir. Bu 'Yahudiler' Tanrı onları muhatap aldığında itaatsizlik ettikleri için Tertullian'a göre Hıristiyanlık Yahudi-karşıtı bir şekilde tanımlanmalı, "Tanrı ve Mesih de Yahudi karşıtı olmalıdır."[498]

---

495 Efroymson, "The Patristic Connection", 100.

496 Efroymson, tıpkı Tertullian'ın Yahudi karşıtı ifadeleri gibi Justin Martyr'in *Dialogue*'unda da Markion karşıtlığının olduğuna dikkat çekmektedir. Justin'in Eski Ahit ve Yeni Ahit Tanrısının birbirine zıt değil, birbiriyle uyumlu olduğunu göstermesi (*Dialogue* 11; 23; 30; 92) Markion'a cevap verme dürtüsünü göstermektedir. Bk. David P. Efroymson, "The Patristic Connection", *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, ed. Alan T. Davies (New York: Paulist Press, 1979), 105.

497 Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 163.

498 Efroymson, "The Patristic Connection", 105.

4. Augustine

Augustine (MS 354-430), yirmili yaşlarını Maniheist olarak geçiren, 387'de Ambrose'nin vaftizi ile 'ortodoks' Hıristiyanlığı seçen bir Kilise Babası'dır.[499] Augustine'in *Adversus Judaeos* literatürüne dâhil edilen metni *Tractatus Adversus Judaeos*'tur bununla birlikte onun Maniheist Faustus'a karşı yazdığı *Ad Faustum* da Hıristiyanların Yahudilere bakışını şekillendirme açısından önemli olmuştur.

Tractatus Adversus Judaeos'ta Augustine, Hıristiyan cemaatine Yahudileri Mesih'e yöneltmek için görevlerinden bahsetmektedir.[500] Chrysostom ve diğerlerinden farklı olarak Augustine'in Yahudilere yönelik daha kontrollü bir tavrı olduğunu söylemek mümkündür.[501] Williams'a göre bu durum, Augustine ve Chrysostom'un şartlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Augustine'in cemaatindeki kimselerin Yahudi pratiklerini devam ettirme gibi bir davranışlarından bahsedilmemektedir. Yine Chrysostom ömrünü asketik bir yaşama adamışken Augustine günahkâr bir yaşam geçirdikten sonra Hıristiyan olmuştur. Williams, bu farklılıkların insan ilişkileri konusundaki tecrübelerine ve nihayetinde vaazlarda takındıkları tavırlara da yansıdığını ifade etmiştir.[502] Augustine, Romalılara Mektup'tan hareketle, Yahudilerin inançsızlıkları nedeniyle önceden sahip oldukları kökten koptuklarını, bunun yerini gentilelerin aldığını eski/yeni, spiritüel/literal gibi dikotomiler üzerinden açıklamıştır.[503] Hıristiyanların şeriat hükümlerini uygulamamalarının nedeni, bu hükümlerin spiritüel anlamlarını idrak edebilmeleridir. Gerçek manayı idrak edebildikleri için Eski Ahit, Yahudilerden çok Hıristiyanlara aittir. Augustine de diğer Kilise Babaları gibi Eski Ahit'te İsa Mesih'e ve vaadin gentilelere geçeceğine yönelik ifadeleri Hıristiyanlığın hakikatinin delilleri olarak sunmaktadır. Sözgelimi "yeni anlaşma" (Yeremya 31:31), "günün gelip gölgenin kaybolması" (Ezgiler Ezgisi 2:17), Tanrı'nın yeryüzünün tamamına seslenmesi (Mezmurlar 50:1) gibi ifadeler İsa Mesih ve Hıristiyanlık ile ilişkili

---

499 Joshua Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 76.

500 Williams, *Adversus Judaeos*, 312.

501 Cohen, *Living Letters of the Law*, 15.

502 Williams, *Adversus Judaeos*, 312.

503 Cohen, *Living Letters of the Law*, 20; Williams, *Adversus Judaeos*, 312-313.

bir şekilde yorumlanmaktadır.[504] Augustine bu tür ifadeleri Yahudilerin kendilerine mâl ettiklerini ancak içerik olarak bir yenilikten ve diğer uluslardan da bahsedildiği için bu yorumun doğru olmadığını ifade etmektedir.[505]

Augustine *Ad Faustum*'da Yahudilere karşı görece daha pozitif kabul edilebilecek bir yaklaşıma sahiptir. Bu metin, Maniheist Faustus'un, 'ortodoks' Hıristiyanları Yahudi kutsal kitaplarını benimsedikleri için fazla Yahudileşen 'yarım Hıristiyanlar' olarak nitelemesi üzerine yazılmıştır. Augustine, Ambrose'un vaazlarında Eski Ahit'in alegorik yorumlanmasını öğrenerek Eski Ahit'i reddeden Maniheizm yerine 'katolikliği' seçmiştir. Dolayısıyla Eski Ahit'in alegorik olarak yorumlanması Augustine'in daha önce absürt bulduğu pasajların anlamlı hale gelmesinde etkili olmuştur. Augustine Maniheist bakış açısıyla "sünnet ve kurban sakıncalıdır, bayramlar anlamsızdır ve kohenlik yasaları tuhaftır, Mesih Yasa'yı yok etmek için gelmiştir ve en önemlisi, ortodoks Hristiyanlar Eski Ahit'i överken onun kurallarını göz ardı ederek samimiyetsiz davranmaktadırlar" gibi argümanlara karşılık Kilise Babaları'nın spiritüel ve tipolojik bir okuma önerisinin ötesine geçerek literal okumanın da bir dereceye kadar meşru olduğunu savunmaktadır. Augustine'e göre Eski Ahit'in her yerinde Mesih'e dair tipolojiler vardır. Bununla birlikte bu metinlerde şeriat hükümlerine dair ifadeleri fiziksel şekilde uygulama konusunda Yahudilerin haklılık payı vardı. Bu noktada "Mesih'in bir ön figürü" olan sünnetin bile başta bedensel bir şekilde harfi harfine yerine getirilmesi gerekmişti. İsa Mesih de bu yüzden bu emirlere uymuş ve başkalarını da aynı şekilde davranmadıkları için eleştirmiştir. Ancak İsa Mesih'in gelişi ile Eski Ahit'teki ön figür gerçek zamanda varlık bulmuş ve dolayısıyla bu durum değişmiş; yeni bir düzen geldiği için ilahî hükümleri gözetmek artık meşruiyetini kaybetmiştir.[506] Augustine'e göre, Yahudiler en başta şeriatı uygulamakta hatalı değillerdi; ancak Mesih geldikten sonra onun şeriat üzerindeki yetkisini kabul etmedikleri için yanlışa düşmüşlerdir.[507]

---

504 Williams, *Adversus Judaeos*, 314.

505 Williams, *Adversus Judaeos*, 315.

506 Gregory W. Lee, "Israel Between the Two Cities: Augustine's Theology of the Jews and Judaism", *Journal of Early Christian Studies* 24/4 (2016), 525; Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", 77-78.

507 Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", 78.

Augustine'e göre Yahudilerin varlığı Hıristiyanlığın hakikatini ve zaferini gösteren bir işaret olarak Tanrı'nın planını göstermektedir. Yahudileri Mesih'e inanmadıkları için tamamen gözden çıkarılabilir kimseler olarak gören Ambrose'un aksine, Augustine Yahudileri Hıristiyanlığın şahidi olarak değerlendirmekte ve Yahudilerin korunmaları gerektiğini düşünmektedir.[508] Yahudilerin inançsızlıkları ve itaatsizliklerinin artması da Kutsal metinlerin otoritesini teyit eden bir husustur. Çünkü kutsal metinler tüm bunları öngörmüştür.[509] Yahudilik, Hıristiyanlığın temelidir ve temel bu noktada binanın devamı için gereklidir. Bu nedenle Hıristiyanların Yahudilere müsamaha göstermeleri ve Yahudi ibadetlerinin sürdürülmesini sağlamaları gerekmektedir.[510] Augustine Mezmurlar'daki "onları öldürme, yoksa halkım unutur" (59:11) ifadesinden hareketle, Yahudilerin şahitliklerinin devam etmesi için korunmaları gerektiğini ifade etmiştir.[511]

Diğer Kilise Babaları'ndan farklı bir yeri olsa da Augustine'in Yahudilere karşı tamamen pozitif olduğunu söylemek de mümkün değildir; zira Augustine'in Yahudilere karşı olumsuz yaklaşımını görmek zor değildir. Augustine de diğer Kilise Babaları gibi Yahudilerin inatçı, şehvetlerine düşkün, meşum kimseler olduğunu ifade etmiştir.[512] Augustine'e göre Tanrı'nın Kabil'in çeşitli cezalara muhatap kalmasına rağmen öldürülmemesi için işaretlemesi gibi (Yaratılış 4:13-15) Yahudiler de yeryüzünde sürgün edilerek cezalandırılmakta ancak bir koruma altında tutulmaktadırlar.[513] Yahudilerin bu tür bir koruma altında olması onların paganlardan farklı bir konumda değerlendiriliyor

---

508 Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", 66.

509 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 277.

510 Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", 66.

511 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 304.

512 Lee, "Israel between the Two Cities", 544-545; Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", 66; Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 262. Jeremy Cohen de Augustine'in görece olumlu tavrının yanlış anlaşılmaması gerektiğini, Augustine'in Yahudiler konusunda geleneğe büyük ölçüde uyum sağladığını ifade etmektedir. Bk. Cohen, *Living Letters of the Law*, 67-68.

513 Cohen, *Living Letters of the Law*, 28; Lee, "Israel between the Two Cities", 532-533, 542; Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 271.

olduklarını göstermektedir.[514] Dolayısıyla Yahudilerin şahitler olarak işaretlenmeleri pratik anlamda Yahudilere pozitif bir yaklaşımı çağrıştırmışsa da aslında onların Kabil'le ilişkilendirmesinden yola çıkmaktadır. Augustine'in *Faustus*'ta Yahudilerin ve kimliklerinin ilahî himaye altında korunuyor olması, *City of God* (413-427) ile birlikte ele alındığında şahitlik doktrini Augustine'in aslında "Yahudileri Kilise uğruna araçsal olarak var olan köle bir halk" olarak gördüğünü göstermektedir.[515] Lee'nin ifadesiyle, "Muasır Yahudiler kör kütüphaneciler gibidirler, Hıristiyan mesajına itimadı arttıran kitapları korurken, kendi Kutsal metinlerinin anlamını fark etmede başarısızdırlar."[516]

514 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 275.

515 Lee, "Israel between the Two Cities", 526.

516 Lee, "Israel between the Two Cities", 539.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
JOHN CHRYSOSTOM'A GÖRE YAHUDİLER VE YAHUDİLİK

John Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'u, 386 yılının sonbaharı ile 387'nin sonbaharı arasında Antakya'da okunmuştur.[517] John Chrysostom'un vaazları, *Adversus Judaeos* literatürü içinde kötü şöhretle anılan (*notorious*) bir metindir.[518] Rutgers'in ifadesiyle "öfkeli 'Altınağızlı' John Chrysostom, erken dönem Hıristiyanlığın Yahudi karşıtı hakaret alanında açık ara şampiyon olma şerefine sahiptir."[519] Marcel Simon'a göre "Yahudi karşıtı tahkirin ustası John Chrysostom'dur."[520]

Chrysostom bu vaazları neden yazdığı ile ilgili farklı açıklamalar bulunmaktadır. Marcel Simon, genel olarak *Adversus Judaeos* literatürünün ve dolayısıyla bu literatür içinde Chrysostom'un vaazlarının Yahudilerin gentilelere yönelik misyonlarının Hıristiyanlar için bir tehlike olarak algılanmasından dolayı îrâd edildiğini iddia etmektedir.[521] Fred Allen Grissom, Chrysostom'un Yahudilere karşı nefretinin Kilise Babası'nın kendi karakterinden kaynaklanmış olabileceğini düşünmektedir. Asketik yaşamı benimsemiş bir Kilise Babası olarak Chrysostom'un kendisini sürünün çobanı olarak görmesi ve dünyevî olan her şeye karşı olması Yahudilere karşı bir düşmanlığı beraberinde getirmiştir. Ayrıca Yahudi pratiklerini sürdüren Hıristiyanlar bir noktada Hıristiyanlığın eksikliğini ima etmiş oluyordu. Mesih'in ölümünün ve yeniden dirilmesinin insanlara kurtuluş adına her şeyi sağlarken, Chrysostom kurtuluş için başka yolların aranmasını

---

517 Wendy Pradels vd., "The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostoms Eight Discourses Adversus Iudaeos", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6/1 (2002), 91.

518 Wendy Mayer, "Preaching Hatred? John Chrysostom, Neuroscience, and the Jews", *Revisioning John Chrysostom: New Theories and Approaches*, ed. Chris de Wet - Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 1/58.

519 Leonard Rutgers, "The Synagogue as Foe in Early Christian Literature", *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, ed. Zeew Weiss vd. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 457.

520 Simon, *Verus Israel*, 217.

521 Simon, *Verus Israel*, 94, 145.

Tanrı'ya ve Mesih'e karşı işlenen bir cürüm olarak görmüştür.[522] Benzer şekilde Rutgers de Chrysostom'un Yahudilere yönelik öfkesinin yetersizlik hissinden kaynaklandığını ifade etmiştir: "Şiddet yetersiz olanın son sığınağıdır."[523] Chrysostom'un yetersizliği hem kilise içindeki cemaatini kendi doğrultusuna çekmeyi başaramamış olmasından hem de Chrysostom'un vaaz ettiği 'Hıristiyanlık Yahudiliğin yerini aldı' mesajının Yahudiliğin toplumda önemini korumasından dolayı sosyal anlamda karşılığının olmamasından kaynaklanmıştır.[524] Chrysostom'un Yahudi karşıtlığı konusunda yaşanan toplumun sosyolojisine dikkat çeken Robert Wilken, Chrysostom'un Yahudilere yaklaşımında İmparator Julian'ın Yahudi Mabedi'ni inşa girişiminin etkili olduğunu iddia etmektedir.[525] Yine Wilken, Simon gibi Yahudilerin misyon faaliyeti yaptığını iddia etmese de Yahudiliğin rakip bir din olarak tehlikeli görüldüğünün de altını çizmektedir.[526] Klass Smelik Mabed'in başarısız inşa girişiminin Hıristiyanların gözünde Hıristiyanlığın hakikatini gösteren bir delil olarak değerlendirildiğini ve bu yüzden de Hıristiyanlık için bu başarısız girişimin olumsuz etkisinin uzun süre devam etmiş olamayacağını iddia etmektedir.[527] Smelik'e göre Chrysostom'un bu vaazları yazmasının nedenini kesin bir şekilde bilmek mümkün değilse de onun 'asabi' ve tavizsiz bir adam olması, Yahudilere yönelik tüm saygı ve umudunu kaybetmesi, Yahudilerin İsa Mesih'in katlinden sorumluluklarının devam ettiğine inanması etkili olmuştur.[528] Aslında tüm bu nedenlerin bir arada değerlendirilebilmesi mümkündür. Ancak bu metinlerin öncelikli nedeni, vaazların hemen başında da belirtildiği gibi Yahudi bayramlarının yaklaşması ve Hıristiyanların bu etkinliklere katılmalarını engellemektir. Dolayısıyla Chrysostom bu vaazları Yahudilerin Hıristiyan cemaate bir tehlike oluşturması dolayısıyla îrâd etmiş ve kendi cemaatini Yahudi yaşam tarzından uzaklaşma amacı gütmüştür.

---

522 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 222-223.

523 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/31.

524 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/35.

525 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 145-148.

526 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 92.

527 K. A. D. Smelik, "John Chrysostom's Homilies Against the Jews", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39/3 (1985), 195 (18. Dipnot).

528 Smelik, "John Chrysostom's Homilies Against the Jews", 200.

Chrysostom kendisinden önceki *Adversus Judaeos* literatürünün özelliklerini kullanmış ve önceki geleneğe uygun şekilde Yahudiler ve Yahudilikle ilgili Eski ve Yeni Ahit metinlerinde yer alan eleştirileri gündeme getirmiştir. Nitekim sekiz vaazdan oluşan *Adversus Judaeos*'unun her bir vaazına ortalama 38 kutsal kitap atfı düşmektedir.[529] Chrysostom, Yahudilerin Tanrı'dan uzaklaştıkları, peygamberleri öldürdükleri için cezalandırıldıkları, kutsal metinleri gerektiği şekilde anlayamadıkları, İsrail'in yerini Kilise'nin aldığı gibi belirli kalıpları tekrarlamıştır.

Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'u önceki literatürle benzerlikler taşırken onu diğerlerinden ayıran hususlar da söz konusudur. Chrysostom, bu metinlerin yazarları arasında Yahudilere karşı en şiddetli Kilise Babası olarak anılmaktadır. Ayrıca onun vaazlarında Yahudiliğe karşı polemikler daha çok *ad homineme* dönüşmüş, Yahudilikle Hıristiyanlık arasındaki ayrılık daha belirgin hale getirilmiştir: "Eğer Yahudilerin seremonileri hürmete layık ve muhteşemse, o zaman bizimkiler yalandır" (6.1.5). Chrysostom'un ayırt edici özelliklerinden biri de, Yahudileri paganların mirasçısı olarak görmesidir.[530]

Chrysostom'un Yahudilik karşıtı vaazlarında kullanılan keskin dilin muhataplarının gerçekte kim olduğu konusu tartışmalıdır. Chrysostom'un "Yahudi" diye hitapta bulunduğu kişilerin gerçekten Yahudiler mi yoksa Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar mı olduğu tartışılmıştır. Son zamanlarda yapılan çalışmalar, Chrysostom'un buradaki esas muhataplarının Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar olduğunu iddia etmektedir. Vaazların İngilizce çevirilerinin isimlendirilmesinde de bu fark açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. 1966 tarihli C. M. Maxwell çevirisi vaazları "Chrysostom's Homilies Against the Jews" olarak çevirirken, 1979'da Paul Harkins "Discourses Against Judaizing Christians" ifadesini kullanmıştır. Harkins, ilgili vaazların öncelikli hedefinin Yahudiler değil, Yahudi bayramlarına ve ibadetlerine iştirak eden Hıristiyanlar olması nedeniyle bu başlığı tercih etmiştir: "Vaazlar Hıristiyan bir kilisede, eğer varsa birkaç Yahudi ile birlikte Hıristiyan cemaate verildiği için başlığa 'Hıristiyanlar' ibaresi

529 Maxwell, *Chrysostom's Homilies against the Jews*, 32.

530 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 24-25. Chrysostom'un Yahudi Algısı başlığı altında bu konu daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

koymakta tereddüt etmedim."[531] Robert Wilken de vaazlarda Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanların hedeflendiğini iddia etmiştir.[532] Öte yandan bu görüşe karşı Klass Smelik, Chrysostom'un ne Yahudileri ne de Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanları hedef aldığını, aslında vaazın muhataplarının kendi cemaati olduğunu vurgulamakta ve Chrysostom'un bu cemaati hem Yahudiler hem de Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar konusunda uyarmayı amaçladığını belirtmektedir. Smelik'e göre Chrysostom'un şu sözleri de amacının Yahudiliği ve Yahudi iddiaları reddetmek olduğunu göstermektedir: "Benim buradaki amacım ve çabam sadece Yahudilerin ağızlarını kapatmak değil, aynı zamanda sevgili cemaatinizi eğitmektir" (7.2.3).[533] Vaazların doğrudan Yahudileri değil de Kilise içinde Yahudi pratiklerini sürdürmek isteyen Hıristiyanları, diğer bir deyişle Kilise içindeki heretikleri hedef aldığı kabul edilirse, Tertullian ve Augustine'de olduğu gibi Chrysostom'un da aslında heretiklerle mücadele ederken Yahudiler üzerinden argüman ürettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan Chrysostom'un Yahudiler değil, Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanları hedef aldığı iddiası başlangıçta önemsiz gibi görünen çeviri ya da anlayış farkı gibi algılansa da aslında arka planında John Chrysostom'u Yahudi karşıtlığı ya da antisemitizm suçundan kurtarmaya yönelik bir girişimi de göstermektedir. Chrysostom Smelik'in de ifade ettiği gibi bu vaazları kendi kilisesi içinde kendisi gibi düşünen Hıristiyanlara îrâd etmiştir. Bu vaazları Yahudilerin ya da Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanların işitip işitmediği kesin değildir. Bununla birlikte, vaazlarda hangi grup hedeflenmiş olursa olsun, içerik büyük ölçüde Yahudileri ve Yahudiliği eleştirmek üzerine kurgulanmıştır.

Vaazlarla ilgili bir diğer mesele de Chrysostom'un Yahudi algısına ilişkindir. Chrysostom'un vaazlarında Hıristiyanlığın müşahhas bir din olarak kendisini tanımlama süreci Yahudiliğin antitez biçiminde tanımlanması ile yakından ilişkili olmuştur. Chrysostom, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmuştur. Onun "Bizimkiler hakikatse, onlarınki batıldır." (1.6.5) gibi ifadeleri bu anlamda Yahudiliği devam ettiren bir Hıristiyanlık olamayacağını ve Hıristiyanlığın Yahudiliğin tam

---

531 John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, çev. Paul W. Harkins (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1979), 68/x.

532 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 67.

533 Smelik, "John Chrysostom's Homilies Against the Jews", 196.

karşısında bir tanımını göstermektedir. Bu durumda, Hıristiyan olmanın tam karşıtı olan Yahudilik, bu noktada gerçek Yahudilerden ziyade hermönetik Yahudi fikrini çağrıştırmaktadır.[534]

A. John Chrysostom'un Yahudi Algısı

Chrysostom'un Yahudilerle ilgili olumsuz kanaatleri büyük ölçüde Eski Ahit metinlerine dayanmaktadır. Daha önce Chrysostom'un Kutsal Kitap yorumunda Eski Ahit metinlerindeki metaforik bazı ifadeleri kendi zamanına uyarladığından bahsedilmişti. Chrysostom, hem kendi zamanındaki Yahudiler hem de tarihsel Yahudilerle ilgili kanaatlerini şekillendirirken Kutsal Kitap'taki eleştirileri yinelemektedir. Eski Ahit metinlerinde, aslında Yahudilik içi ve belirli bir gruba yönelik diyebileceğimiz iç eleştirileri Chrysostom genel geçer bir eleştiri malzemesi olarak kullanmıştır. Eski Ahit'te İsrailoğulları'nın günahlarını anlatan bölümler tarihî bağlamından koparılarak daha sonraki Yahudilere uyarlanmıştır. Söz gelimi, Chrysostom MÖ 537'de 1. Mabed'in yıkımı ile ilgili Eski Ahit metinlerini bazen MS 70'te 2. Mabed'in yıkımı ile bir arada yorumlamıştır. Çünkü iki yıkım da Yahudilerin günahları nedeniyle ilahî cezalandırmaya uğradıklarını ve Tanrı'nın onları reddettiğini göstermektedir.[535]

Chrysostom zaman zaman Eski Ahit'teki mecaz anlamlı ifadeleri de gerçek anlamına yakın bir şekilde kendi zamanına uyarlayarak kullanmıştır. Sözgelimi Yeremya'da fahişe mecazını (3:3), Chrysostom kendi zamanındaki Yahudilerin fahişelerin yüzlerine sahip olduklarını ve ahlak yönünden onlar gibi eksik olduklarını vurgulamak için kullanmıştır.[536] Mezmurlar'da "oğullarını, kızlarını cinlere kurban ettiler" (106:37) ifadesini Yahudilerle kelâm edilmemesi bağlamında yorumlamaktadır (1.6.7). Burada

---

534 "Hermönetik Yahudi" Kilise Babaları'nın metinlerindeki Yahudilerin gerçek Yahudileri değil, Kutsal Kitap yorumundan hareketle oluşturulan bir Yahudi fikrini yansıttığını göstermek üzere kullanılan bir ifadedir. John Chrysostom ve Antisemitizm Tartışmaları başlığı altında bu konuya tekrar değinilecektir. Hermönetik Yahudi konusu ile ilgili bk. Cohen, *Living Letters of the Law*, 3 ve devamı. Ayrıca bk. Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/33-34.

535 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 260.

536 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 166-167.

Chrysostom kendi zamanındaki Yahudileri doğrudan evlatlarını öldürme suçuyla suçlamasa da böyle bir ihtimali ima etmiştir.[537]

Chrysostom, kendi döneminin Yahudileri ile Eski Ahit'teki İsrailoğulları arasında bir irtibat kurarak tarihsel eleştirileri kendi zamanı için kullanırken, diğer taraftan kendi zamanında yaşayan Yahudilerle tarihsel Yahudiler arasında şeriatı uygulama yönünden farklara da dikkat çekmiştir. Söz gelimi Chrysostom'a göre İsa'dan önceki Yahudiler Şabat ve şeriat kurallarına uymadıkları için günahkâr olmuşlardır. İsa'dan sonraki Yahudiler ise, yeni bir ahit yapıldıktan sonra, hâlâ Şabat ve şeriat kurallarını uyguladıkları için günahkâr olmuşlardır (1.2.3, 6.2.8, 6.3.3).[538] Dolayısıyla günahkârlık yönünden bir ayniyet kurulmuşa da şeriat uygulaması noktasında farklılık gözetilmiştir. Yine Chrysostom döneminin Yahudilerinin artık putlara tapmadıklarını ifade etmiştir (6.2.8). Ancak diğer yandan onların putperestlerden daha tehlikeli olduğunu söylemektedir (1.6.3).

Chrysostom'un muasırı olduğu Yahudilerle geçmiş zamandaki Yahudiler arasında kurduğu olumlu ve olumsuz ilişkiler aslında kendi retoriğini desteklemesine göre şekillenmiştir. Eski Ahit Yahudilerinin şeriata uymadığını, dönemin Yahudilerinin ise bunun aksine şeriata hürmet ettiklerini söylerken de, dönemin Yahudilerinin Eski Ahit'teki Yahudilerle benzer günahları işlediklerini savunurken de Chrysostom aslında Yahudilerin Tanrı'nın muradının aksine hareket ettiklerini iddia ederek Hıristiyanlığın Yahudiliğin yerini aldığı düşüncesini temellendirmektedir. Bu noktada Chrysostom'un kendi zamanındaki Yahudilerden bahsederken gerçekten zamanın yaşayan Yahudilerini değil de Kutsal Kitap'taki Yahudilerden hareketle kendi retoriğiyle uyumlu bir Yahudi fikri ürettiğinden bahsetmek mümkündür. Bu yüzden Paula Fredriksen'in Augustine için ifade ettiklerini Chrysostom'a uyarlamak mümkün hale gelmektedir: Kutsal Kitap'taki tarihsel Yahudi topluluğu ile çağdaşı Yahudileri bir olarak gören Chrysostom'a göre "Kilise'nin Eski Ahit'inde anlatılan insanlardan az olmamak üzere, Geç Roma sinagogunun Yahudileri de insanlık tarihinde Tanrı'nın iradesini somutlaştırmaktadırlar."[539]

---

537 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 167.

538 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 260-261.

539 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 372.

Chrysostom'un kendi argümanlarını desteklemek için kendisinden önceki Kilise Babaları'nda da olduğu gibi bir Yahudi tipolojisi ürettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Chrysostom, Yahudilerle ilgili doğru bilgi verme gayesinden ziyade kendi argümanını savunmayı ve buna uygun bir retorik geliştirmeyi amaçlamıştır. Daha ziyâde kendi yaklaşımının hakikat olduğunu göstermek adına Kutsal Metinlerden bir "hermönetik Yahudi" fikri oluşturmuştur. Bununla birlikte Chrysostom için Yahudilik, yalnızca hermönetik Yahudilerin oluşturduğu bir mesele değildir. Ona göre Yahudiler, içinde bulunduğu dönemde Mesih'in takipçileri için gerçek bir problem oluşturmuşlardır.[540] Augustine'e göre Yahudiler, Kilise'nin hakikatinin şahitleriyken, Chrysostom için Kilise'nin ibret alıp uzak durması gereken kimselere işaret etmektedir.

1. Hakaret ve Olumsuz İfadeler

Chrysostom, Yahudi algısını Kutsal Kitap'taki Yahudi eleştirileri, Grek retoriğinde rakipler için kullanılan bazı olumsuz ifadeler ve heretiklere karşı kullanılan argümanlar üzerinden şekillendirmiştir. Chrysostom'un Yahudilerle ilgili olumsuz ifadelerinden biri, Yahudiliği hastalık metaforuyla ele almasıdır. "Hastalık" Hıristiyan ve pagan retorikçilerin hatalı fikre sahip olduğunu düşündükleri kimseler için sıkça kullandıkları bir metafordu.[541] Chrysostom bu metaforu hem Yahudilere karşı vaazlarında Yahudiler için hem de bu vaazlardan önce ve sonra Anomoeanlar için kullanmıştır.[542] Ruh ve beden bir bütün olarak anlaşıldığı için bedenin sağlığıyla ilgilenen tıp ile ruhun sağlığı ile ilgilenen felsefe arasında kesin bir sınır bulunmadığından Yunan felsefe ekolünde "hastalık" ve "şifa" yalnızca meramı anlatmaya yarayan metaforların ötesinde algılanmaktaydı.[543] Chrysostom için de manevî hastalık olarak gördüğü hususlar "terapi gerektiren medikal bir mesele olmuştur."[544] Bu terapi ya da şifa retorikçinin kendisindedir. Bu anlamda retorikçi bir doktora benzetilmektedir. Dolayısıyla Chrysostom kendisini ruhu bu hastalıktan kurtaracak olan hekim olarak tasvir etmektedir (1.1.6). Tıpkı doktorların bedensel hastalıkları tedavi etmeleri gibi, imanı güçlü olan

---

540 Simon, *Verus Israel*, 141.

541 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 117.

542 Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, 93.

543 VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", 1/39-40.

544 Bk. VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", 1/41 ve devamı.

kimseler de Yahudi ya da heretik olmak gibi manevî hastalıklara düşmüş kişileri tedavi etmelidir. Dolayısıyla güçlü olmayan kimseler 'hastalıklılardan' uzak durmalıdır:

> Bir doktor hasta bir adamı ziyaret ederse, genellikle hem hastaya hem de kendisine yardımcı olur. Ama eğer bir adam zayıfsa, kendisini hastayla temasa maruz bırakarak hem kendisine hem de hastaya zarar verir. Hastaya hiçbir şekilde yardım edemeyeceği gibi, hastanın hastalığından kendisine de bulaştırır.[545]

Chrysostom benzer bir yaklaşımı Yahudilere karşı vaazlarında Yahudilerle ilgili de kullanmıştır:

> Doktorların yaptığı şudur: Sağlıklı insanlara sağlıklarını korumaları ve hastalıklardan kurtulmaları için talimatlar verirler. Ancak bu talimatları dikkate almayıp hastalanan kimseleri görmezden gelmezler. Aksine hastalıklarından kurtarmak için bu kişilere özel ilgi gösterirler (8:3).

Chrysostom'un Yahudilerle ilgili kullandığı negatif metoforlardan bir diğeri de vahşi hayvan benzetmesidir. Hastalıklı insan metaforuna benzer şekilde vahşi hayvan ya da kurt benzetmeleri de hem Yahudiler hem de heretikler için ortak kullanılmıştır.[546] Hastalık metaforunda din adamı hastalığı iyileştiren ve sağlıklı kimselerin de hasta olmalarını engelleyen bir doktora benzetilirken, sürüyü kapan kurt ya da vahşi hayvan benzetmelerinde din adamı sürünün başındaki çoban gibidir:

> Yine o zavallı Yahudiler, insanların en zavallıları oruç tutmak üzereler ve Mesih'in sürüsünü onlardan korumak gerekir. Vahşi bir hayvan sorun yaratmadığı sürece, çobanlar bir meşe ağacının ya da çamın altına uzanıp flüt çalarlar ve koyunların istedikleri yerde otlamalarına izin verirler. Ancak kurtların saldırmak üzere olduklarını fark ettiklerinde hemen flütlerini bırakırlar, sapanlarını kaparlar, sopa ve taşları kuşanırlar ve sürünün önünce durup yüksek ve gür bir sesle bağırırlar, çoğu zaman tek bir taş atmadan vahşi hayvanı uzaklaştırırlar. Bizler de geçtiğimiz günlerde kutsal metinleri tefsir ederken bir çayırda dolaşır gibi vakit geçiriyorduk. Kimse bizi rahatsız etmediği için tartışmalı hiçbir konuya değinmiyorduk. Ama bugün kurtlardan daha belalı olan Yahudiler koyunlarımızı ele geçirmek üzere olduğundan hiçbirinin vahşi hayvanlara yem olmaması için kendimizi savaşa hazırlamamız gerekir (4.1).

---

545 Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, 67.

546 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 132.

Chrysostom'un Yahudileri, sürüyü kapan kurt olarak betimlemesi Yahudilerin Hıristiyanlara tebliğde bulunarak onları kendi yollarına çağırması şeklinde anlaşılabilmektedir. Ancak vaazlar ve 4. yüzyıldaki genel durum dikkate alındığında bu pasajdan Yahudilerin Hıristiyanlara misyonerlik yaptığı düşüncesine varmak hatalı olacaktır (Yahudi Misyonerliği tartışmasına Dördüncü Bölüm'de yer verilecektir). Chrysostom'un burada 'sürüyü kapan kurt' benzetmesi yapması kendi cemaatini Yahudilere karşı dikkatli olmaya yöneltmek ve onların sinagoglara gitmelerini engellemek için retorik bir araç işlevi görmektedir.[547]

4. yüzyılda sık kullanılan retorik metaforlarından biri de sarhoşluktur.[548] Ancak sarhoşluk ithamının kaynağı sadece dönemin retoriği değildir, bu noktada Eski Ahit'teki Yahudi eleştirileri de etkili olmuştur. Nitekim Chrysostom, Yahudilerin oruç tutmaları ile sarhoşlukları arasında irtibat kurarken İşaya'ya dayanmıştır:

> Yahudilerin oruçları, ya da Yahudilerin sarhoşlukları mı demeliyim, geldi geçti. Şarapsız da sarhoş olmak mümkündür. Şarapsız sarhoş olmak mümkün olmasaydı peygamber "Şarap içmeden sarhoş olanların vay haline!" [İşaya 29:9] demezdi. Öfkeyle, tabiata aykırı şehvetle, tamahla, kibirli ve diğer sayısız hırsla sarhoş olmak elbette ki mümkündür. Sarhoşluk doğru düşünmenin yerini akılsızlığa ve spiritüel sağlığın bozulmasına bırakmasıdır (8.1).

Adversus Judaeos literatüründe Yahudilere yönelik negatif argümanlardan biri de onların Şeytan'la ilişkilendirilmesi olmuştur. Bu ilişki Yuhanna'da, İsa'nın Yahudilere yönelik "Siz babanız İblis'tensiniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz." (8:44) ile Vahiy Kitabı'ndaki "Yahudi olduklarını söyleyen, ama Yahudi değil de Şeytan'ın havrası durumunda olanların iftiralarını biliyorum" (2:9) ifadelerine dayandırılmaktadır.[549] Chrysostom, şifa vermekle meşhur Yahudilerin bu konuda Şeytan'dan yardım aldıklarını, Şeytan'ın ise en başından beri katil olduğunu (Yuhanna 8:44) açıklayarak Yahudileri şifacı olarak gören kimselerin yanıldığını vurgulamaktadır. Şeytan katil olduğu için ona hizmet edenler de katildir; Tanrı'nın katil dediği kimseleri

---

547 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 118-119; Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 144.

548 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 119.

549 Reinhartz, "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism", 48-49.

tabip olarak görmek hatalıdır ve Mesih'in sözünün aksine hareket etmektir (8.8.4-5). Chrysostom bu bağlamda sinagoglara giden Hıristiyanları eleştirmekte ve sinagoglarda şeytanî güçlerin onları hazırlıksız yakalayabileceğine dikkat çekmektedir (8.8.7). Yine Chrysostom'a göre, Yahudiler Tanrı'yı katlettikleri için onların oruçlarını "şeytanların sofrası" olarak nitelemek uygundur (1.7.5). Şeytanlar Yahudilerin ruhunu ele geçirdiği için onların Tanrı'ya ibadet etmeleri de mümkün değildir (1.3.7). Yahudiler kendi evlatlarını Şeytan'a kurban etmişlerdir (1.6.7).

Chrysostom Yahudileri nankörlük, inatçılık, utanmazlık gibi pek çok başka olumsuz hasletle de nitelemiştir. Yahudiler gökten pek çok ilahî yardıma mazhar olmalarına rağmen bunları reddetmişler, Tanrı'nın onlara verdiği aydınlığı geri çevirmişlerdir (1.2.1). Chrysostom Yahudilerin geçmişteki pek çok büyük günahlarına rağmen daha önce hiçbir halka gönderilmeyen ilahî nimetle mükafatlandırıldıklarını, Tanrı'nın yardımıyla silaha ve orduya ihtiyaç duymadan fetihler yaptıklarını, gökten kendilerine yiyecekler geldiğini ama yine de nankörlük yaptıklarını ifade etmiştir (6.2.7). Peygamberlere itaatsizlik etmişler, İşaya zamanında oruçluyken aşırıya kaçmışlar ve sarhoş gibi davranmışlardır (1.2.6). Chrysostom'a göre bütün Peygamberler Yahudilerin itaatsizliklerini suçlayan konuşmalar yapmışlardır. Chrysostom, Hezekiel'de Yahudilerin putperestlerle siyasî ittifakları ile ilgili olarak yorumlanan pasajı, Yahudilerin Mısır'da genel ev açtıkları ve putlara taptıkları şeklinde yorumlamıştır. (Hezekiel 23:5-9). Yahudiler defalarca şeriatın emirlerini çiğnemişlerdir. Musa dönemindeki Yahudiler Mısır esaretinden kurtulduktan sonra çölde pek çok mucize görmelerine rağmen buzağıya tapmışlardır. Ayrıca Chrysostom, Yahudilerin Musa'yı pek çok kez öldürmeye çalıştıklarından bahsetmiştir (6.2.6). Chrysostom'a göre Yahudiler şeriatı suiistimal etmelerinin yanı sıra, ona ek gelenek ilavesinde bulunmuşlardır. Hatta "Şeriatın harflerini bozmuşlar ve onu amacından saptırmışlardır."[550]

Chrysostom'a göre Yahudiler en başından beri "inatçı ve utanmaz" kimselerdi ve apaçık gerçeklerle her zaman tartışmaya çalışırlardı (5.12.1). Pavlus'un Korintlilerde gördüğü en büyük problemin tartışma düşkünlüğü olması; zina, kibir ve diğer günahların yanında Pavlus'un özellikle bunu öncelemiş olmasına değinen Chrysostom, Yahudilerle Korintliler arasında bu yönden bir benzerlik kurmakta (3.2.4) ve Yahudilerin her zaman

[550] Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 201.

ilahî emirlere meydan okuduğunu iddia etmektedir (4.4.2). Yahudiler şeriata uymaları emredildiğinde buna uymamışlar ve bu yüzden çeşitli cezalandırmalara maruz kalmışlardır. Şeriatın hükmü kaldırıldığında ise buna uymaya çalışarak yine Tanrı'nın muradına aykırı davranmışlardır (1.2.3). Kendilerine oruç tutun denildiğinde inat etmişler, tutmayın dendiğinde ise tutmak için diretmişlerdir (4.4.2). İstefanos'un "siz her zaman kutsal ruha karşısınız" (Elçilerin İşleri 7:51) sözü bu duruma işaret etmektedir (4.4.3) Chrysostom'a göre Yahudilerin İsa'yı Mesih olarak kabul etmemelerinin nedeni de inatçı olmalarından kaynaklanmıştır. Yahudiler "bizim Sezar'dan başka kralımız yok" (Yuhanna 19:15) diyerek inat ederek Mesih'i reddettikleri için cennetin krallığını beşerî krallık uğruna terk etmişlerdir (1.2.4). Chrysostom'a göre Yahudilerin inatçı olmalarının nedeni tamahkâr ve sarhoş olmalarından gelmektedir (1.2.5-6).

Chrysostom, diğer Kilise Babaları gibi Yahudilerin şeriatın asıl amacını anlamadığını düşünmektedir. Bu noktada o Eski Ahit peygamberlerinin Yahudilerin şeriatın emirlerine ilişkin fiillerini kınamasından bahsetmektedir.[551] Yahudilerin Mesih'i reddetmesi onların şeriatı doğru anlayamadıklarını göstermektedir. Doğru anlayışın eksikliği onların kalplerinin katılığından kaynaklanmaktadır. Chrysostom bu durumu onların şehvetlerine ve maddiyata düşkünlükleriyle ilişkili olduğuna da değinmektedir.[552]

2. Aryüsçüler ve Yahudiler

Chrysostom'un Yahudilik eleştirileri, *Adversus Judaeos* literatüründeki diğer metinler gibi Yahudileri eleştirirken aslında heretikleri ve paganları da hedef almıştır.[553] Chrysostom'un papazlık döneminde İznik Konsili kararlarını kabul etmeyen Aryüsçülerin oluşturduğu farklı gruplar bulunmaktaydı. Özellikle 2. Konstantius döneminde Aryüsçü gruplar desteklenmiş ve önem kazanmıştı.[554] Bu gruplar içinde Anomoeanlar, İznik Konsili kararlarını destekleyenlerin Baba ve Oğul'un aynı özden (homoousios, ὁμοούσιος) ve Aryüsçülerin benzer özden (homoiousios, ὁμοιούσιος) olduğu şeklindeki görüşlerinden farklı olarak Oğul'un Baba'ya benzemediğini

551 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 201.

552 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 134.

553 Şengül, *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*, 14.

554 Laird, "John Chrysostom and the Anomoeans", 129.

(anomoios, ἀνόμοιος) iddia etmişlerdi. Chrysostom bu yönüyle Yahudiler ve Aryüsçü Anomoeanları İsa Mesih'in beşer olduğunu iddia etmeleri yönüyle benzer kabul etmiştir (1.6.3, 6.3.1). Chrysostom hem Yahudilerin hem de Anomoeanların İsa'ya "Tanrı'yı kendi babası olarak isimlendirdi ve kendisini Tanrı'ya eş gördü" suçlaması yaptığını ifade ederek Anomoeanların dinsizliklerini Yahudilerinkine benzetmiştir (1.6.3). Yine Aryüsçüler Hıristiyan ortodoksisi için bir tehlike olma yönünden de Yahudilerle bir benzerliğe sahiptir. Yahudilerin Şeytan'la ilişkilendirilmesi gibi Anomoeanların "Tanrı tanımazlıkları şeytanlardan daha kötüdür."[555] Bununla birlikte Anomoeanların Kilise'ye kazandırılması için dua edilmesi gerekirken Yahudilerin Mesih'i öldürmesi telafisi olmayan bir günah olduğu için onlara dua etmek de faydasızdır.[556] Yahudiler kendi kurtuluşlarını elleriyle itmişlerdir (1.2.3) ve Tanrı onlara sırtını dönmüştür (6.2.8).

3. Paganlar ve Yahudiler

Kilise Babaları'nın yazılarında "Yahudi" kelimesinin Hıristiyan ortodoksisinin zıttı anlamına geldiğinden bahsedilmişti. Bu açıdan bakıldığında bir öteki olarak "Yahudi" kelimesinin heretikler ve paganlar için kullanılması ve bu gruplar arasında irtibat kurulması şaşırtıcı değildir. Chrysostom pagan tapınağının da Yahudi sinagogunun da aynı şekilde kutsallıktan uzak olduğu kanaatine ulaşarak ikisi arasında bir benzerlik kurmuştur (1.6.3). Yine o Yahudilerin paganlardan daha noksan durumda olduğunu söylemiştir (7.2.5). Pagan tapınağında dinsizlik aşikâr iken Yahudilerin ibadethanelerindeki dinsizliği fark etmek daha zordur. Bu yüzden Chrysostom Yahudilerin ibadethanelerinin daha tehlikeli olduğu sonucuna varmaktadır (1.6.3-4).

Chrysostom bazen Pavlus'un paganlara ilişkin anlatılarını Yahudiliğe uyarlayarak yorumlamış ve böylece Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında keskin bir ayrım yapmaya çalışmıştır. Söz gelimi Pavlus putperestlerin yiyeceklerini yeme konusunda putperest kasaplardan alınacak etlerin herhangi bir sorgulama yapılmadan yenebileceğini, bununla birlikte putperestler yemeğe çağırdığında eğer kendileri tarafından etin putlara sunulduğu söylenirse hem söyleyen kişinin hem de yiyecek kişinin vicdanı açısından bu etin yenmemesi gerektiğini söylemiştir (1. Korintliler 10:25-26). Dolayısıyla Pavlus'a göre "puta sunulan yiyeceklere yönelik yasak, sadece kişi o yiyeceklerin putlara kurban

555 Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, 109.

556 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 180.

olduğunun farkındaysa geçerlidir."[557] Bu noktada Pavlus, yasak yiyecekler noktasında sadece putperestlerden bahsetmiş, Yahudilik ile putperestlik arasında bir benzerlik kurmamıştır. Hatta Pavlus, putperestlere yönelik Yahudi yaklaşımını/antipatisini kısmen devam ettirmiştir. Ancak Chrysostom, Pavlus'un putperestlerin yiyecekleri hakkındaki pasajlarını Yahudilikle irtibatlandırarak yeniden yorumlamış ve kendi cemaatindeki Hıristiyanlara Yahudi ibadetlerinden uzak durmalarını salık verdiği bir bağlamda Pavlus'un "eğer zayıf vicdanlı biri, bilgili olan seni bir put tapınağında sofraya oturmuş görürse, puta sunulan kurbanın etini yemek için cesaret almaz mı?" ifadesini alıntılamış, sonrasında bu ifadeyi kendi cemaatinden Yahudilerin sinagoglarına ve bayramlarına katılan kişiler için tekrar yorumlamıştır:[558]

> Eğer seni bilgi sahibi olarak gören biri, sinagoga gittiğini borazan bayramına katıldığını görürse, vicdanı zayıf olduğu için Yahudi uygulamalarına hayran olmaya cüret etmez mi? Bu kişi, sadece kendi hatası için değil, aynı zamanda diğerlerini hataya sürüklediği için de cezalandırılır. Diğer taraftan sağlam duran kişi, sadece kendi erdemi için değil, diğer insanları da aynı şeyleri arzu etmeye yönelterek kendine hayran ettiği için ödüllendirilir. Bu yüzden, Yahudilerin toplanmalarından ve kutsal mekânlarından kaçın. Kimsenin de sinagogları içlerinde kutsal kitaplar var diye saygı göstermelerine izin vermeyin (1.5.7-8).

Pavlus'un putperestlerin ritüelleri ile ilgili ifadelerinin Yahudilerle ilgili olarak tekrar yorumlanmasının başka bir örneği de Pavlus'ta pagan yemek ritüeli için kullanılan "şeytanların sofrası" ifadesinin, Chrysostom'da sinagog ritüelleri için kullanılmasıdır:

> Onlarla bayramları kutlamaya eşlik ederek ve şeytanların (*demons*) sofralarını paylaşarak onu çarmıha gerenlere hürmet ediyorsunuz. Yahudilerin oruçlarını 'şeytanların sofrası' olarak isimlendirmeye ikna oldum, çünkü onlar Tanrı'yı katlettiler. Eğer Tanrı'ya karşı davranıyorlarsa, şeytanlara hizmet ediyor olmaları gerekmez mi? (1.7.5)

Chrysostom'un muasırı olan bazı din adamları da Yahudilerin ibadetlerinde kullandığı mayasız ekmek gibi yiyecekleri yasaklamışlardır. Dolayısıyla Yahudiler bu bağlamda heretiklerle ve paganlarla eşit kabul edilmişlerdir.[559] Nitekim Laodicea Konsili'nde (MS

---

557 Freidenreich, "Contextualizing Bread", 421-422.

558 Freidenreich, "Contextualizing Bread", 421-422.

559 David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* (Berkeley: University of California Press, 2011), 119.

363-364) "Yahudilerden ya da heretiklerden bayramlarla ilgili şeylerin kabul edilmesi yasaktır. Yahudilerden mayasız ekmek almak ve onların itaatsizliklerine katılmak yasaktır. Greklerle Grek festivallerini kutlamak ve onların Tanrı tanımazlıklarında yer almak yasaktır" şeklinde kurallar sıralanmıştır.[560]

Chrysostom, Pagan mabetlerinde ve sinagoglarda içinde kutsal sözleri barındıran kitapların bulunuyor olmasının bu mekânları kutsal yerler yapmayacağından bahsederken de paganlarla Yahudiler arasında benzetme yapmaktadır. Paganlar tapınaklarına put koyarak, Yahudiler ise sinagoglarında Tanrı Oğlu'na hakaret ederek ibadet mekânlarının ilahiliğini zedelemişlerdir (1.6.3). Chrysostom, bu bağlamda Yahudilerin ve paganların tanrısızlığının aynı olduğunu ifade etmektedir. Hatta ona göre Yahudilerin durumu dışarıdan öyle görünmedikleri için daha tehlikelidir (1.6.3). Özetle, Chrysostom, Yahudileri paganlarla ilişkilendirerek Hıristiyanların Yahudi algısında yeni bir yaklaşımı ortaya koymuştur: Yahudiler "Paganların mirasçıları" olarak algılanmış, "Yahudilerin sinagogları pagan tapınaklarına benzetilmiştir."[561]

4. Mesih/Tanrı Katilliği

Adversus Judaeos literatüründe karşımıza çıkan önemli temalardan biri Yahudilerin İsa Mesih'in ölümünün sorumluları olmalarıdır. Bu suçlama İnciller'de İsa'nın çarmıha gerilmesine ilişkin anlatılara dayanmaktadır. İnciller'de İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi ile ilgili anlatılarda hem Yahudilerden hem de Pilatus'tan bahsedilmiş; ancak bu olayda Yahudilerin rolü abartılırken Pilatus ve Romalılar aklanmaya çalışılmıştır.[562] Dört İncil'den en erken tarihli olduğu kabul edilen Markos'ta (MS 65-70 civarı), İsa'nın çarmıha gerilmesini Yahudiler kararlaştırmış Pilatus da bu kararı uygulamıştır (15:1-15). Matta İncili'ndeki (MS 80-85 civarı) anlatımda ise Pilatus'un eşi gördüğü bir rüyadan

---

560 Freidenreich, *Foreigners and Their Food Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, 119.

561 Stroumsa'ya göre Paganların Yahudilerle ilişkilendirilmesi Paganizmin önemini kaybetmesinden sonra mümkün olmuştur. Pagan tehdidi yok olduktan sonra Yahudiler Hıristiyanlığın en büyük tehdidi haline gelmiştir. Bk. Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 24-25.

562 Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 36. Söz gelimi 1. Selanikliler 2:14'te çarmıhtan Yahudilerin sorumlu olduğunu ima eden pasajı Pavlus'un yazmadığı iddia edilmiştir. Bk. Reinhartz, "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism", 52.

dolayı onu İsa'ya dokunmaması için uyarmış ancak yine de İsa'nın çarmıha gerilmesine karar verilmiştir (27:19). Matta'daki anlatıda Yahudi-Hıristiyan ilişkileri açısından önemli olan nokta Pilatus'un "bu adamın kanından ben sorumlu değilim" şeklindeki ifadesi ve bunun üzerine halkın "onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerinde olsun" demeleridir (27:24-25). Matta ile aynı zamanlarda yazıldığı düşünülen Luka'da, Pilatus birkaç kez İsa'nın suçsuz olduğunu düşündüğünü dile getirir ancak kalabalığın isteği üzerine çarmıha gerilmesine karar verilir (23:1-24). Yuhanna İncili'nde (MS 90 ya da 95 civarı) Luka'ya benzer şekilde Pilatus İsa'nın suçsuz olduğunu tekrarlar ancak nihayetinde İsa'yı Yahudilere teslim etmek zorunda kalır (18; 19:1-15). İncil metinlerde Yahudiler (özellikle Ferisiler) çarmıhın sorumluları ve Mesih'in katilleri olarak resmedilmişlerdir.[563] Bununla birlikte Yeni Ahit metinleri çarmıhın Tanrı'nın önceden tayin ettiği bir plan olduğu anlatısını da sürdürmüştür (Luka 24:7, Matta 26:1-75, Yuhanna 12:23-29).[564]

Matta İncili'nde Yahudilerin sorumluluğu kendilerinin ve soylarının üzerine aldığını belirten pasaj hariç tutulduğunda İsa'nın ölümünden Yahudilerin sonraki nesillerinin sorumlu tutulması söz konusu değildir. Matta İncili'ndeki bu ifadenin yorumlanması konusunda ise farklı kanaatlerden bahsetmek mümkündür. Matta İncili yazarının Yahudilikle ilgili bilgisinden hareketle onun Yahudiliğe en yakın İncil olduğu ifade edilmektedir.[565] Öte yandan bu İncil'de tüm Yahudilere kan iftirası imasında bulunan ifadenin Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki kimlik ayrışmasının belirginleşmesinden sonra yazılan ve metne ilave edilen bölüm olduğu şeklinde kanaatler de bulunmaktadır.[566] Matta İncili'nde Yahudi eleştirilerine genel olarak bakıldığında özel olarak Ferisilere yönelik eleştiriler önplana çıkmaktadır. Sinoptik İnciller'de Ferisiler, İsa Mesih'in otoritesini sorgulayan ve onu kabul etmeyen kimseler resmedilmişlerdir (Matta 9:11; Markos 2:16; Luka 5:30, 15:2 vb.). Özellikle Matta'da Ferisilere yönelik karşıtlık daha belirgin şekilde ifadesini bulmuş ve Ferisiler iki yüzlülük ve körlükle ya da Şeytan'ın ele

563 Reinhartz, "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism", 52-54.

564 Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 56.

565 Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew* (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 20; Desmond Sullivan, "New Insights into Matthew 27: 24-25", *New Blackfriars* 73/863 (1992), 453-454.

566 Sullivan, "New Insights into Matthew 27: 24-25", 453.

geçirdiği kişiler şeklinde suçlanmışlardır.[567] Daha önce de bahsedildiği üzere kendisi gibi düşünmeyen gruplara karşı hakaret, dönemin yaygın bir anlayışını temsil etmektedir. Bu yüzden Matta'nın yazarının da rakiplerine karşı dönemin yaygın olan retoriğini kullandığını söylemek mümkündür.[568] Bu yönüyle özelde Matta'yı, genel olarak ise Yeni Ahit'teki Yahudi karşıtı ifadeleri, kendileri de Yahudi kökenli olan ancak İsa Mesih'e inanan kimselerin yazdıkları iç eleştiriler şeklinde anlamak mümkündür. Matta İncili'nin yazarı da kendi grubunu muhatap aldığı metinde rakip grubun meşruiyetini yok etmeye çalışmış ve bu noktada Ferisilerle (ya da eleştirdiği Sadukiler ve din bilginleri gibi diğer Yahudi gruplarla) ilgili hakiki bilgi vermenin ötesinde bir anlayış taşımıştır. Yine Matta'da gelmiş geçmiş tüm Yahudilere çarmıhın sorumluluğun yüklenmesi şeklinde yorumlana gelen pasajda aslında doğrudan 'Yahudiler' değil, "πᾶς ὁ λαός" (bütün halk, insanlar) ifadesi geçmekte ve bu yükümlülüğü halk kendi üzerine almaktadır. Bu noktada ilgili pasaj, Eski Ahit'te içlerinden bir kısmının günahları nedeniyle İsrailoğulları'nın başına gelen ilahî felaketlerle ilgili bir şekilde yorumlanmaya da açıktır (Yeremya 32:18, Hezekiel 18:2 gibi).[569]

Matta'daki ithamları, her ne kadar bu ithamlar sonradan tüm Yahudileri kınayıcı şekilde antisemitik yorumlara sebebiyet vermişse de yazıldığı dönem içinde kendisi gibi düşünmeyen diğer Yahudilere yönelik eleştiriler olarak okumak mümkündür. Bu metinlerin yoruma kapalı bir şekilde bir Yahudi karşıtlığı şeklinde anlaşılması daha sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Yahudilerin çarmıhtaki rolünün yorumlanmasındaki önemli bir değişim, diğer bir deyişle Yahudilere yönelik İsa Mesih katilliğinden Tanrı katilliği suçlamasına dönüşüm Sardisli Melito (ö. 180) ile ilişkilendirilmektedir. Sardisli Melito Yahudilere 'Tanrı katili' (*deicide*) suçlamasını yapan ilk şair olarak bilinmektedir.[570] Melito ile birlikte Yeni Ahit'teki ilgili pasajlarda odak noktası

---

567 Ann Conway-Jones, "Matthew's Gospel and Jewish-Christian Relations", *The Expository Times* 134/10 (2023), 448.

568 Anthony J. Saldarini, "Reading Matthew without Anti-Semitism", *The Gospel of Matthew in Current Study*, ed. David E. Aune (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 175-176.

569 Conway-Jones, "Matthew's Gospel and Jewish-Christian Relations", 450.

570 Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 56; Stephen G. Wilson, "Melito and Israel", *Anti-Judaism in Early Christianity: Separation and Polemic*, ed. Stephen G. Wilson (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 2/91; Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, 67.

Yahudilerin Mesih katilleri olmasına kaymıştır.[571] Yine Melito, Yeni Ahit pasajlarının aksine Mesih'in öldürülmesinin sorumluluğunu belirli Yahudilere değil, İsrail'e, yani tüm Yahudilere hamletmiş ve bu konuda herhangi bir sınırlandırma yapmamıştır.[572] Melito'ya göre İsa, hem İsrail tarihinde önceden bildirilmiş olan Mesih hem de İsrail'in Tanrısıdır.[573] Bu yüzden "İsrailoğulları, sadece kendi tarihlerinde bildirilmiş olan Mesih'i değil, aynı zamanda yaratılışlarının, seçilmelerinin ve kurtuluşlarının etmeni olan Tanrı'nın kendisini de reddetmişlerdir."[574] Tanrı katilliği suçu nedeniyle Yahudiler Tanrı'nın seçtiği halk olma özelliklerini kaybetmişlerdir.[575]

Chrysostom, Yahudilerin hem Mesih katili (1.4.5, 1.6.3, 6.2.10, 6.3.3) hem de Tanrı katili (*Tanrı diye taptığın Mesih'i öldürdüler* (4.3.6); *Tanrı'yı öldürdüler* (1.7.5)) olduklarını ifade etmiştir. Chrysostom, geleneğe uygun şekilde Mesih'in öldürülmesinde yalnızca Yahudileri suçlamış, Romalılarla ilgili herhangi bir suçlama yapmamıştır.[576] Yeni Ahit ifadelerini temel alan Chrysostom, Melito'ya benzer şekilde bu sorumluluğu kendi zamanındaki Antakyalı Yahudiler için de geçerli görmektedir. Mesih daha önceki dönemlerde çarmıha gerilmiş olsa da bunun suçu sonraki nesillere de aktarılmıştır. Söz gelimi Chrysostom, İsa Mesih'in Mabed'in yeniden inşa edilemeyeceği öngörüsünden bahsettiği bir bağlamda buna cevap veren bir Yahudi'nin "Bunu söyleyen benim düşmanımdır. Onu ben çarmıha gerdim, şimdi nasıl onun tanıklığını kabul edeyim?" dediği şeklinde bir diyalog kurgulamış (5.1.7) ve "Siz Yahudiler onu çarmıha gerdiniz" şeklinde bir suçlamada bulunmuştur (5.1.8). Yine Chrysostom, Yahudilerle oruç tutan dindaşlarının Yeni Ahit'teki çarmıh anlatısındaki ifadelere telmihte bulunarak "onu çarmıha gerin, onu çarmıha gerin" diye haykıran ve "onun kanı bizim ve çocuklarımızın üzerinedir" diyenlerle ortak bir paydada buluşmalarını eleştirirken de dönemin Yahudileri ile İsa zamanındaki Yahudileri bir tutmaktadır (1.5.1). Chrysostom'un Yahudilerin günahlarının büyüklüğü nedeniyle kendilerine edilecek duanın faydasız olduğunu

---

571 Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations,* 56.

572 Bk. Wilson, "Melito and Israel", 2/93 ve devamı.

573 Melito, İsa Mesih'e ilahî bütün eylemleri atfetmiş ve Oğul ile Baba arasında ayrımı çok fazla dile getirmemiştir. Bk. Wilson, "Melito and Israel", 2/99.

574 Bk. Wilson, "Melito and Israel", 2/95.

575 Wilson, "Melito and Israel", 2/100-101.

576 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 269.

belirtirken de dönemin Yahudilerinin bu günahın sorumluluğunu taşıdıklarını göstermektedir (6.3.3).

Chrysostom vaazının şehit Timotheus'un Antakya'da anıldığı 8 Eylül'de verdiği bölümünde Mesih'in çarmıha gerilmesi nedeniyle şehitlerin Yahudilere özel bir nefreti olduğundan da bahsetmekte ve şehitlerin bu vaazı işitmekten hoşnut olacaklarını söylemektedir (6.1.5-7).[577] Bunun nedeni şehitlerin Mesih uğruna can vermeleri ancak Yahudilerin ise şehitlerin uğruna can verdikleri kimseyi öldürmeleridir (6.1.7). Yahudilerin Mesih katili olarak nitelenmesi, Yahudileri Mesih'in ve dolayısıyla da Hıristiyanların düşmanı yapmaktadır. Mesih katilliği dışında onların Mesih'in düşmanı olduklarını gösteren başka bir mesele de Yahudilerin İsa Mesih'e/Oğul'a hakaret etmeleri (1.6.3, 6.6.7) ve onu "Sahtekâr ve kanunları ihlal eden kimse" olarak nitelemeleridir (6.3.1, 6.3.5). Yine Chrysostom, Yahudilerin kendi sinagoglarına gelen Hıristiyanlarla da gizlice alay ettiklerinden bahsetmektedir (8.8.9, 8.9.1).

Bazı araştırmacılar Chrysostom'un Yahudilerin Hıristiyanlara hakaret ettiği yönündeki imalarının *Birkat ha-Minim*'e[578] işaret edebileceği ihtimalini değerlendirmişlerdir. Bu noktada kendilerine hakaret edildiği bilinen bir yere Hıristiyanların gitmesi problemli görülmüştür. *Birkat ha-Minim*'de hakaret edilen grubun Hıristiyanlar değil, heretik hareketler olduğu ve bu yüzden sinagoglara giden Hıristiyanların bu hakaretleri üzerlerine almadıkları da ifade edilmiştir.[579] Ya da bu metinlerde Hıristiyanlar hedef

---

577 Şehit günü ile ilgili bilgi için bk. Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/148-149 (4. Dipnot).

578 *Birkat ha-Minim*, MS 70'te Yahudi liderlerinin Rabbi 2. Gamaliel yönetiminde Yavne'de toplanıp Yahudi dışı unsurları kınadıkları 18 duadan biridir. *Minim*, sapkınlar/râfiziler/heretikler, *Birkat ha-Minim* ise "râfizîlere lanet olsun" anlamına gelmektedir. Bk. Bülent Şenay, *İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik* (Bursa: Verka Yayınları, 2003), 34-35. Ayrıca bk. Ruth Langer, "Birkat ha-minim", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 60.

579 *Birkat ha-Minim*'de Hıristiyanların mı yoksa Yahudi heretiklerin mi kastedildiği konusu tartışmalıdır. Bk. Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden: Brill, 1995), 93-94 (35. Dipnot); Ruth Langer, "Birkat ha-minim", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 60. Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bk. Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

alınıyor olsa da, *Birkat ha-Minim*'in gentilelerin sinagoglara geldiği Şabat ya da bayram günleri gibi zamanlarda değil, hafta içi dualarında okunduğu iddia edilebilmektedir. Chrysostom'un verdiği bilgilere göre de cemaatindeki Hıristiyanlar sinagoglara genelde Şabat ya da bayram günlerinde gitmektedirler.[580] Yuhanna İncili'nde Hıristiyanların sinagoglardan kovulmasına (9:22, 12:42, 16:2), Justin Martyr'in Yahudilerin ibadetlerinden sonra İsa'ya küfrettiklerinden sıklıkla bahsetmesine, benzer şekilde Origen, Epiphanius ve Jerome gibi isimlerin de Yahudilerin ibadetlerinde bu şekil hakaretleri olduğundan bahsetmiş olmasına rağmen Chrysostom bunu açıkça belirtmemiştir.[581] Böyle bir metnin bilinmesi durumunda Chrysostom'un bu konuda sessiz kalması beklenemezdi. Bu da dönemin Yahudilerinin ya *Birkat ha-Minim*'i Hıristiyanların haberi olmayacak bir şekilde okuduklarını ya da sinagoglarda böyle bir metin okumadıklarını göstermektedir. Shaye Cohen bu bağlamda Chrysostom'un Yahudilerin İsa Mesih'e ve Hıristiyanlara hakaret etmeleri konusundaki imalarının *Birkat ha-Minim*'le ilgili olmadığını, yalnızca İsa'ya hürmet etmemeleri nedeniyle yapıldığını ifade etmektedir.[582]

B. John Chrysostom'un Yahudilik Eleştirisi

Chrysostom Yahudilik karşıtı vaazlarının arka planına Yahudiliğin süresi dolmuş bir din olduğu iddiasını taşımıştır. Yahudiliğin din olarak geçersizliği iddiasını temellendirirken Yahudiliğin şeriat, sünnet, tapınak, sinagog, oruç, kurban, dinî bayramlar gibi unsurlarının özellikle Mesih'in gelişinden sonra hükmünü yitirdiği noktasından hareket etmektedir. Bu noktada Chrysostom Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında kurduğu dikotomiyi sürdürerek Yahudilik için *άκαιρος* (*akairos,* zamanı yanlış olan, mevsim dışı, yanlış zamanlı) kelimesini, Hıristiyanlık için bu kelimenin zıt anlamlısını, yani *καιρος*'u (*kairos*) tercih etmiştir. İlgili vaazlarda Yahudiliğin zamanının dolduğunu ifade eden bu kelime bir kez isim (ακαιρια/akairia), iki kez zarf (ακαιρως/akairos), on beş kez sıfat (ακαιρος-ον/akairos-on) olmak üzere toplamda on sekiz kez geçmekte, sıfat olarak kullanıldığı durumların sekizinde *φιλονεικια* (*philoneikia,* inatçılık, tartışma düşkünlüğü)

---

580 L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 372-373.

581 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 372-373.

582 Cohen, "Jews and Judaism in Antioch", 269 (46. Dipnot).

ifadesi ile kullanılmaktadır. Bunlar haricinde *άκαιρος* dört kez oruç tutma ile ilgili, dört kez de şeriat ile ilgili olarak kullanılmıştır.[583] Malkowsky, kelimenin Chrysostom'dan önce tam olarak teolojik diyemeyeceğimiz, sadece zamanla ilgili anlam ifade edecek şekilde diğer bazı Hıristiyan yazarlar tarafından da kullanılmış olduğunu, hatta Chrysostom'un da bu kelimeyi bazen zamansal yöne vurgu yapan normal anlamında kullandığını ancak Chrysostom'da kelimenin özel ve teolojik bir bağlama yerleştirildiğini ifade etmektedir.[584] Mesih'in Pesah'ı niye kutladığını açıkladığı bir pasajda Pesah'ın gelecekte gerçekleşecek olan hakikatin bir prototipi olduğunu, hakikatin gerçekleşmesi için başlangıçta buna ihtiyaç duyulduğunu, hakikat geldikten sonra ise Pesah için "artık doğru zaman olmadığını" belirtirken *καιρος* kelimesini olumsuzluk anlamı veren *οὐδὲ* (*oude*) kelimesi ile birlikte kullanmıştır (3.4.1).[585] Hıristiyanların artık Yahudilerin orucu ile yükümlü olmadıklarını açıklarken "oruç *zamansız*dır ve çirkindir" ifadeleri kullanılmıştır (1.2.6).[586]

Chrysostom zamanı geçmiş ve hükmü kalkmış olan işleri yapmaya devam etmenin insanın içerisinde bulunduğu zamanın gerekliliklerine zarar verdiğini düşünmektedir:

> Sünnet olmak Mesih'in yaptıklarını boşa mı çıkarır? Evet, sünnetin zararı onun kendi doğasından değildir, onun anlamsız olmasındandır. O yürürlükteyken ve şeriat zorunluyken *καιρος*'tur ama şimdi sona ermiş ve boşta durmaktadır. Bu yüzden kendisini zamansız olana (άκαιρος) ikna eden, Tanrı'nın armağanını kullanılmaz hale getirir (2.1.6).

Chrysostom, şeriatın Mesih'e zıt bir şey olmadığını, aksine şeriatın inananları Mesih'e hazırladığını düşünmektedir. Bununla birlikte zamanlaması yanlış bir şekilde inatçılık (ακαιρος φιλονεικια) yaparak şeriatta diretenlerden dolayı şeriat ile ilgili olumsuz ifadeler kullanmak zorunda kaldığını ifade etmiştir (2.2.5).[587]

---

583 J. L. Malkowsky, "The Element of άκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic", ed. Elizabeth A. Livingstone, *Studia Patristica* 12/1 (1975), 222.

584 Malkowsky, "The Element of άκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic", 223-224.

585 John Chrysostom, "Adversus Judaeos Orationes", *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J. P. Migne (Paris, 1862), 48/866.

586 Chrysostom, "Adversus Judaeos Orationes", 48/846.

587 Chrysostom, "Adversus Judaeos Orationes", 48/859.

Chrysostom, zıt anlamlara haiz bu iki kelime üzerinden Yahudilikle Hıristiyanlığın birbiriyle ilişkisini özetlemiş görünmektedir. Ona göre bir yanda Hıristiyanlık gelene kadar geçerli olan Yahudilik, diğer yanda gelişi ile Yahudiliği geçersiz hale getiren Hıristiyan dinî geleneği vardır. Dolayısıyla, Mesih geldikten sonra Yahudilik dini, bütün unsurlarıyla geçersiz hale gelmiştir. Başka deyişle, Chrysostom'un vaazlarında Hıristiyanlığın müşahhas bir din olarak kendisini tanımlama süreci Yahudiliğin antitezi olarak tanımlanması ile yakından ilişkili olmuştur. Antakyalı Ignatius'a benzer şekilde Chrysostom da "onların ibadetleri muhteşemse, bizimkiler yalandır. Bizimkiler hakikatse, onlarınki batıldır" (1.6.5) gibi ifadeleri bu anlamda Yahudiliği devam ettiren bir Hıristiyanlık olamayacağını ve Hıristiyanlığın Yahudiliğin tam karşısında tanımlandığını göstermek için kullanmıştır.

Bu bölümde, Chrysostom'un Yahudiliğin bir din olarak geçersizliği noktasında şeriat, Sünnet, Oruç, Kurban, Bayramlar, Tapınak ve Sinagog, Peygamberlik ve Kohenlik gibi unsurlarına ilişkin yorumları ve eleştirileri ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

1. Yahudi Şeriatı

Yahudilik ve Hıristiyanlığı farklı iki din haline getiren en önemli meselelerden birisi şeriat konusunda iki dinin müntesiplerinin farklı yaklaşımları olmuştur. Hıristiyanlar, Yahudilerin şeriata delil olarak kullandıkları Yahudi kutsal metinlerini vahiy ürünü kabul etmelerine rağmen şeriatın fonksiyonunda farklı bir yaklaşıma sahip olmuşlar ve kurtuluş için şeriatın emirlerinin önemli olmadığını, kurtuluşun yalnızca Mesih yoluyla olacağını ifade etmişlerdir.

İsa'nın şeriat karşısındaki tutumuna bakıldığında onun şeriata karşı olduğunu söylemek çok mümkün görünmemektedir. Hatta İsa'ya atfedilen metinlerde "yeryüzünün yok olmasının kutsal şeriatın ufacık bir noktasının yok olmasından daha kolay" olduğundan (Luka 16:17); İsa'nın şeriatı ilga etmemesi, aksine onun emirlerinin üzerine ahlaki kaygıyla eklemeler yapmasından (Matta 5:21-45) bahsedilmektedir. Yine Kutsal Kitap'taki en önemli buyruğun ne olduğu sorulduğunda "*Tanrın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla seveceksin. İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İlkine benzeyen ikinci buyruk da şudur 'komşunu kendin gibi seveceksin.' Kutsal şeriatın tümü ve peygamberlerin sözleri bu iki buyruğa dayanır*" gibi ifadeler (Matta 22:37-40) İsa Mesih'in şeriata prensip olarak karşı çıkmadığını göstermektedir. Hıristiyan Kutsal

metinlerinde İsa'nın Şabat ve oruç kuralları ile ilgili olarak daha esnek bir anlayış taşıdığı ve sadece boşanma konusunda şeriatın aksine görüş bildirdiği (Markos 10:2-12) karşımıza çıkmaktadır, ancak onun Pavlus gibi şeriata yönelik suçlamalarını bulabilmek mümkün görünmemektedir.[588] Bununla birlikte İsa'nın, insanların şeriata ilave ettiği bazı hususlara karşı geldiğine dair ifadeler mevcuttur (Markos 7:1-23). Dolayısıyla İsa'ya göre, "şeriatın kendisi ile geleneğin ilave edildiği şeriat birbirinden farklıdır."[589] Özetle, İsa toplumdaki bazı sınıfların şeriatı istismar etmelerine karşı çıkmışsa da şeriata bağlı bir yaşam sürmüş, tapınak kurallarına ve Şabat yasağına uymuştur.[590] İsa'ya ilk inananların Filistin bölgesinde İsa'dan sonra da iyi birer Yahudi olmaya devam etmelerine, tapınağa sık sık gitmelerine, zekat vermelerine, Yahudi ibadetlerine iştirak etmelerine ve hatta kurban sunduklarına dair veriler (Matta 5:23; Elçilerin İşleri 21:23-26) noktasında Kutsal Kitap Eleştirisi profesörü Allan Menzies şöyle demektedir:

> Sünnetli Yahudiler, İsa'ya bağlanmaları durumunda kendilerini dezavantajlı hale getirecek hiçbir neden görmemişlerdi. Yahudi olarak sürdürdükleri dindarlıklarına, İsa'nın takipçileri olarak başka bir dindarlık eklediler; onun emirlerini Musa'nın emirlerine eklediler…[591]

İlk Hıristiyanların Yahudiliğe ve şeriata bakışı konusunda üç farklı yaklaşımdan bahsedilmektedir. İlk yaklaşım, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında radikal bir ayrım görmemektedir. Buna göre İsa, Yahudilerin uzunca zamandır beklediği Mesih olarak gelmiştir, bunun dışındaki konularda ise neredeyse hiçbir değişim olmamıştır. Bu yaklaşımda Hıristiyanlık, bir Yahudi reformu ya da dinde bir revizyon olarak sunulmaktadır. İkinci yaklaşım, Matta ve İbranilere Mektup'ta karşımıza çıkmaktadır. Matta'da şeriat ile ilgili "ben yok etmeye değil tamamlamaya geldim" (5:17) ifadesi bu yaklaşımda Yahudiliğin tamamı için yorumlanmakta ve yeni dinin eski dini neshetmesi ya da ona bir antitez olarak ortaya çıkması değil, Yahudilikte eksik ya da hazırlık aşamasında olan hususların İsa Mesih ile Hıristiyanlıkta tamamlanması anlamına gelmektedir. Üçüncü yaklaşım ise, ilkinin tamamen aksi olacak şekilde Hıristiyanlık ve

---

588 Allan Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", *Encyclopedia of Religion and Ethics,* ed. James Hastings (Londra: Charles Scribner's Sons, 1915), 7/825.

589 Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", 7/825.

590 Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 217.

591 Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", 7/825.

Yahudiliği tez ve antitez biçiminde ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre, Hıristiyan inancı Yahudiliğin yerini almış, Yahudiliğe üstün gelmiş ve deyim yerindeyse onu neshetmiştir.[592] Chrysostom'un Yahudilikle ilgili kanaatlerini büyük ölçüde şekillendiren Pavlus'un Yahudiliğe bakış açısını bu yaklaşımlardan birine dâhil etmek kolay değildir. Özellikle Yahudi şeriatı ile ilgili Pavlus'un görüşlerinin zaman zaman kapalı kalması onun Yahudiliğe bakışı noktasında birbirinden farklı yorumları beraberinde getirmiştir. Bazı Kitab-ı Mukaddes yorumcuları onun şeriatın sona erdiği düşüncesinde olduğunu ileri sürerken, diğer bazıları ise Pavlus'un şeriat konusunda daha muhafazakâr davrandığı düşüncesini taşımışlardır.[593]

Hıristiyanlık mesajı Yahudi olmayanlar arasında da yayılmaya başladığında Yahudi kökenli Hıristiyanlar, gentilelerin de şeriata tâbi olması gerektiğini savunmuşlardı. Ancak gentile kökenlilere dine giriş şartı için şeriat ve sünnet dayatması yapmak tebliğ faaliyetlerinin aksaması anlamına geliyordu. Müntesip kazanmak adına "şeriata sahip olmayanları kazanmak için şeriata sahip değilmişim gibi davrandım" (1. Korintliler 9:21) ifadelerini kullanan Pavlus, daha fazla gentileyi kazanmak için şeriat karşıtı bir tutum takındığını ifade etmiştir.[594] Yine Elçilerin İşleri'nde Filistin bölgesinden Antakya'ya gelen bazı Yahudi kökenli Hıristiyanların oradaki gentilelere "sünnet olmadıkça kurtulamazsınız" şeklindeki ifadelerine karşı Pavlus, "ne bizim ne de atalarımızın taşıyamadığı boyunduruğu öğrencilerin boynuna geçirerek şimdi neden Tanrı'yı deniyorsunuz? Bizler, Rab İsa'nın lütfuyla kurtulduğumuza inanıyoruz; onlar da öyle" diyerek şeriatın uygulanmasının şart koşulmasına karşı çıkmış ve gentileler için zorluk çıkarılmaması gerektiğini, sadece "putlara sunulup murdar hale gelen etlerden, fuhuştan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve kanından" sakınmaları gerektiğini

---

592 W. D. Davies, "Torah a Dogma: A Comment", *The Harvard Theological Review* 61/2 (1968), 100-102.

593 N. McEleney, "Conversion, Circumcision and the Law", *New Testament Studies* 20/3 (1974), 319-320. Pavlus ile ilgili çalışmalar için bk. Matthew V. Novenson Novenson - R. Barry Matlock (ed.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2014). Pavlus ve Yahudilik ilişkisi hakkındaki yaklaşımlar için bk. Paula Fredriksen, "Paul the 'Convert'?", *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, ed. Matthew V. Novenson Novenson - R. Barry Matlock (Oxford: Oxford University Press, 2014), 31-53.

594 Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 330.

bildirmiştir (15:1-21). Pavlus'un Yahudi Yasası ile ilgili diğer kanaatlerini Romalılar, Galatyalılar, Korintlilere 1. ve 2. Mektup'ta bulmak mümkündür. Bu metinlerde Pavlus'un şeriat ile ilgili hem olumlu hem de olumsuz yaklaşımları vardır. Sözgelimi Romalılar'da şeriatı savunmuş (3:31), şeriatın kutsal, doğru ve iyi olduğunu söylemiş (7:12) ve onu övmüş (9:4), 1. Korintliler'de şeriattan Tanrı'nın buyruklarından yerine getirilmesi elzem olan şeyler olarak bahsetmişken (7:19); diğer başka yerlerde şeriat ve günah arasında bağlantı kurmuş (Romalılar 6:14; 7:5), şeriatın amacının günahı teşvik ederek Tanrı'nın gazabına sebep olduğunu zikretmiş (Romalılar 3:20; 4:15; 5:20; Galatyalılar 3:19), şeriatı Tanrı'nın değil, meleklerin verdiğini savunmuştur (Galatyalılar 3:19). Pavlus'un şeriat ile ilgili takındığı tavrın olumlu ve olumsuz iki zıt kutbu yansıtması dolayısıyla onun şeriat ile ilgili fikirleri net olarak ortaya konamamış ve farklı yorumlar ortaya çıkarmıştır. Bazı araştırmacılar, Romalılar 3:21; 6:14; 7:4, 6; 8:2; 10:4; 2. Korintliler 3:6; Galatyalılar 3; Efesliler 2:15; Koloseliler 2:14 gibi pasajlardan hareketle onun şeriatın nihayete erdiği görüşünde olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer bazı araştırmacılar Pavlus'un sık sık Eski Ahit'e atıf yapması, Eski Ahit'teki öğretileri kendi ifadelerinde kullanması gibi hususlardan hareketle Pavlus'un şeriatı tamamen reddetmediği görüşünü savunmuşlardır (Romalılar 3:31; 8:4; 2. Korintliler 3:14-15).[595]

Hıristiyanların kendilerini *Gerçek İsrail* olarak görmesi ve vaatleri kendilerinin taşıdığı iddiası, Pavlus sonrasında Kilise Babaları'nın Yahudi şeriatı ile ilgili teolojilerinde de devam etmiştir. Hatta Pavlus'un şeriatla ilgili müphem kalan yaklaşımı, daha sonra Kilise Babaları'nın yazılarında netleşmiştir. Söz gelimi Justin Martyr, *Dialogue*'ta Yahudi şeriatının başta yeterli ve geçerli olduğunu, ancak İsa Mesih'in geleceğinin öngörüldüğünü ve İsa Mesih geldiğinde bu öngörülerin gerçekleştiğini ifade edip, Mesih geldikten sonra şeriatın yeni bir şeriat ile değiştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Justin'e göre Yahudi şeriatı tedavülden kalkmıştır ve artık Hıristiyanlar Tanrı'nın seçilmiş kullarıdır.[596] Justin, Yahudi kutsal metinlerindeki bütün emirlerin yerine getirilemeyeceğini söylemiş ve bu emirlerin Yahudilerin kalplerinin katılığı yüzünden

---

595 McEleney, "Conversion, Circumcision and the Law", 319.

596 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, ed. Michael Slusser, çev. Thomas P. Falls (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), 3/125; 135.

verildiğini iddia etmiştir.[597] Melito'ya göre de Hıristiyanlıktan önce şeriatın, tapınağın, kutsal şehir ve insanların olumlu bir değeri olmuştur; ancak hakikat, yani Mesih gelince taslak yok edilmiş, değersiz ve geçersiz hale gelmiştir.[598] Chrysostom, hemen her konuda olduğu gibi Yahudi Yasası konusunda da Pavlus'un izini takip etmiş, bu noktada Justin Martyr ve Melito'ya benzer şekilde Pavlus'un şeriata yönelik muğlak olan tavrını daha net bir hale getirmiştir.

Chrysostom, Yahudilerin kendilerine şeriat verildiği zaman buna uymadıklarını, şeriatın hükmü ortadan kaldırıldığında, yani şeriat artık zamansız (*ακαιρος*) olduğunda ise Mesih'e ters düşmek için kendilerini şeriata uymaya zorladıklarını söylemektedir (1.2.3). Bu sebeple, kendi inançlarını kasti olarak ihlal ederek Tanrı ile inatlaşan Yahudilerin sinagoglarına katılmak ve onların dinî bayramlarını kutlamak bir zül olarak görülmüştür (4.4.2; 5.2.1; 6.6.6; 6.7.5).

Chrysostom, Yahudilerin şeriatla ilişkisi, şeriatın kurtuluşla ilişkisi ve şeriatın geçerlilik şartları üzerinde durarak Yahudi şeriatının geçersizliğini öne sürmüştür. Chrysostom'un şeriatın geçersizliğine dair öne sürdüğü düşünceleri Şeriat ve lütuf (grace) Dualizmi, Şeriatın Hiçbir Zaman Kurtuluş Vaat Etmemiş Olması, Şeriatın Uygulanmasının İmkânsız Olması ve Yahudilerin Şeriatı Emredildiği Zaman Uygulamaması şeklindeki dört başlıkta incelenecektir.

a. Şeriat ve Lütuf (Grace) Dualizmi

Türkçeye *lütuf* olarak çevrilen, İngilizceye *grace* olarak geçmiş olan Yunanca kelime *χάρις*, teolojik bir ifade olmadan önce ilahî yardım manasında kullanılmaktaydı. Eski Ahit'te benzer kavramı karşılayan *hen*, *hesed*, *rahamin* ifadeleri de şartsız sunulan ilahi merhamet anlamında kullanılmıştır.[599] Pavlus, kelimeyi Yeni Ahit metinlerinde "Oğul'un ölüp yeniden dirilmesinde ifadesini bulan Tanrı'nın lütfu" şeklinde teolojik bir bağlamda

---

597 Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 52-53; Andrew S. Jacobs, "The Kindest Cut: Christ's Circumcision and the Signs of Early Christian Identity", *Jewish Studies Quarterly* 16/1 (2009), 102.

598 Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians* (Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2004), 88-90.

599 H. R. Mackintosh, "Grace", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 1913, 6/364.

kullanmıştır.[600] Pavlus sonrasında hem gnostikler hem de Kilise Babaları bu ifadeyi teolojik anlamda kullanmaya devam etmişlerdir.

Şeriat ve lütuf arasında Pavlus gibi bir tezat kuran Chrysostom hemen her konuda olduğu gibi bu hususta da Pavlus'un görüşlerini aynen tekrar etmekte ve onun cümlelerini kullanarak fikirlerini temellendirmektedir. Chrysostom, Pavlus'un konuya ilişkin mektuplarına atıflarda bulunarak kurtuluşun şeriatla değil, lütuf ile olacağını ve şeriattan kurtuluş bekleyenlerin lütfu kaybedeceğini söylemektedir (Romalılara 3:20; 2.2.1). Şeriat, kurtuluşu elde etmeyi ilahî emir ve yasaklara uymaya tâbi tuttuğu için insanın kendi çabasını ön plana çıkarmaktadır. Öte yandan Hıristiyan inancına göre, kurtuluş insanın kendi çabalarıyla elde edebileceği bir şey değildir. Bu yüzden Chrysostom, kurtuluşu kendi fiilleriyle elde etme gayretinde olanların Tanrı'nın sevgisinden ve lütfundan yararlanamayacağını söylemektedir (2.2.1). Bu noktada kurtuluşun insan emeklerine değil, lütfa bağlı olduğunu, lütuf ile olduysa da insanın salih amellerinin bu noktada herhangi bir etkisinin olmadığını, eğer ameller kurtuluşa etki ederse lütfun lütuf olmaktan çıkacağını ve Mesih'in boş yere ölmüş olacağını söyleyerek Pavlus çizgisini takip etmiştir (Romalılar 11:6; Galatyalılar 2:21; 2.2.1). Bir başka deyişle, kurtuluşun şeriatın emrettiklerine itaat etme, yasaklarından kaçınma yoluyla gerçekleşeceğinin kabul edilmesi halinde Tanrı, insanlığa karşı borçlu konuma düşecek ve Tanrı'nın tamamen kendi inisiyatifinde özgür olarak sunduğu lütfu anlamsız hale gelecektir.[601] Pavlus'un şeriat ve lütuf karşıtlığına ilişkin yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür:

> Pavlus, şeriat (Tora) ve lütuf arasında diyalektik bir gerilim ortaya koymuştur; Tanrı'nın eylemi ikisi yoluyla da işlemiştir. Hıristiyanlık mesajı pagan dünyaya taşınınca, lütuf ile Tora arasındaki diyalektik artık ilgisiz hale gelmiştir. Asıl vurgu noktası, vaftiz yoluyla erişilen, bağışlanma, yeni bir hayat ve yeni bir ahlak anlayışı getiren Tanrı'nın lütfuna kaymıştır.[602]

Pavlus, inananların şeriatla mükellef olmadıklarını vaftiz ile açıklamaktadır. Buna göre Hıristiyanlar vaftiz edildiklerinde, İsa Mesih'in ölümüne iştirak etmiş olmaktadırlar. Böylece, tıpkı Mesih'in ölümden dirilmesi gibi, onun izinde vaftiz olanlar da onunki gibi

---

600 Karen Jo Torjesen, "Grace", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 481.

601 Mackintosh, "Grace", 6/365.

602 Torjesen, "Grace", 481.

bir ölümde Mesih ile birleştiklerine ve onun gibi dirileceklerine inanmaktadırlar. Pavlus'un Romalılara Mektubu'nda yer alan bu anlayışa göre, vaftiz inananları günaha kölelik etmekten kurtarmakta, eski yaratılış tarzını değiştirmektedir. Böylece vaftiz olup Mesih'le birlikte "ölmüş olan kişi günahtan özgür kılınmıştır." Pavlus bu durumu "Kutsal şeriatın yönetimi altında değil, Tanrı'nın lütfu altındasınız" şeklinde ifade etmektedir (Romalılar 6:1-14). Vaftiz olan insanlar İsa ile birlikte ölüp tekrar dirilmiş olmaktadırlar. İsa'nın çarmıhta şeriatın sonunu getirmiş olması ve ona inananların da onunla bütünleşerek benzer bir tecrübeyle şeriat karşısında öldükleri anlatısı Galatyalılar'da da karşımıza çıkmaktadır: "Çünkü ben Tanrı için yaşamak üzere şeriat aracılığıyla şeriat karşısında öldüm" (2:19). Ölmüş olan kimseler için ise şeriatın anlamı yoktur çünkü "şeriat insana ancak yaşadığı sürece egemendir" (Romalılar 7:1). Chrysostom da Pavlus'un bu yaklaşımından hareketle, insanın öldükten sonra bir ceset haline geldiğinde şeriatın boyunduruğu altında olmadığını ve inananların öldükten sonra şeriatın gerektirdiklerini yapmak zorunda olmadıklarını ifade etmekte ve şeriatın hiçbir faydası olmadığını bile bile onun emirlerini uygulamaya çalışmanın gereksiz bir zorluk çıkarma durumu olduğunu düşünmektedir (2.2.1).

Şeriat ve lütuf arasında diğer bir zıtlık da eskilik ve yenilik üzerinden kurulmaktadır. Chrysostom, Pavlus'un yazılı şeriat ve yeni anlaşma ifadelerinden (2. Korintliler 3:10) şeriatla lütuf arasında eskilik yenilik bağı kurmuş, eski şeriatın bir zamanlar övgüye layık olduğunu, ancak yeni şeriat geldikten sonra bu özelliğini kaybettiğini söylemiştir (5.12.7). Şeriat ve lütuf arasında kurulan başka bir zıtlık ise şeriatın dünyevi olması lütfun ise sonsuzluk ile ilgili olması açısından kurulmuştur. İbranilere Mektup'ta "O, şeriatın soyla ilgili önkoşuluna göre değil, yok edilemez bir yaşamın gücüne göre kohen olmuştur" (7:16) ifadesinden hareketle Chrysostom, Mesih'in emirlerinden hiçbirinin bu dünya ile ilgili ve cismani (carnal) olmadığını söylemektedir. Buna göre, Mesih, koyun ve inekleri boğazlamayı emretmek yerine, Tanrı'ya erdemli bir hayat sürerek ibadet etmeyi emretmiş ve bunun ödülü olarak da sona ermeyecek bir hayat hazırlamıştır (7.5.13). Benzer bağlamda, Malaki'de geçen "temiz sunu sunulacak" ifadesini (1:9-12) Chrysostom, şeriatın eski kurban geleneğinin yerini, Mesih'in kurbanına bıraktığı şeklinde yorumlamıştır. Çünkü Chrysostom'a göre sadece Mesih'in kurbanı "temiz" olarak kabul edilebilmektedir. Diğer kurbanlarda duman, yağ, kan ve diyet bedeli

mevcutken Mesih'in kurbanında sadece Kutsal Ruh'un lütfu söz konusudur (5.12.5-7). Diğer hiçbir kurban temiz olmadığı için, şeriatın kurbanla ilgili hükümleri geçersizdir.

Yine Pavlus gibi Chrysostom, şeriatın aslında Mesih ile zıt düşen bir şey olmadığını, şeriatı suçlamadığını hatta şeriatı verenin bizzat Mesih olduğunu ancak şeriatı kullanmaları gerektiği gibi uygulamayanlar yüzünden şeriat ile ilgili olumsuz ifadeler serdetmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir. Chrysostom'a göre şeriat, insanın doğasına katkıda bulunmuştur (2.2.5) ve inananların ruhlarının daha önemli ve daha büyük bir felsefeyi almalarını sağlamıştır (2.2.6). Artık daha yüce bir erdem geldiği ve şeriatın yerini aldığı için şeriatı sürdürmek anlamsızdır. Mesih geldikten sonra şeriatta ısrarcı olmak "vaat edilen topraklardan çöle geri dönmek" gibidir.[603]

Chrysostom'un formülünü "Şeriat bizi Mesih'e götürdüğünde faydalıdır" (2.2.8) şeklinde özetlemek mümkündür. Buna göre, aslında şeriat sayesinde Mesih'in şeriata göre daha az sorumluluk yükleyen öğretisini anlamak mümkün olmuştur (2.2.6). Chrysostom'a göre şeriat Mesih'e yönelttiğinde insanın doğasına muhteşem bir katkı sunarken, eğer Mesih'e götürmezse insanın başına gelecek muhteşem şeylerden onu alıkoyarak ona zarar vermektedir. Bu bağlamda sık sık yaptığı gibi benzetmelere başvuran Chrysostom, şeriat ile Mesih arasındaki zıtlığı maharetli ve maharetsiz iki doktor örneği üzerinden anlatır: şeriat, ülseri olan hastaya ilaçlar uygulayan ama acısını tek seferde kesemeyen güçsüz bir doktor gibiyken, Mesih bu acıyı tek seferde tamamen yok eden maharetli bir doktor gibidir (2.2.8).

b. Şeriatın Hiçbir Zaman Kurtuluş Vaat Etmemiş Olması

Chrysostom'a göre şeriat, hiçbir zaman kurtuluş aracı olmamış, sünnetle birlikte Yahudileri gentilelerden ayırmanın bir nişanesi olmuş; İbrahim'le başlayan ahitleşmenin bir sonucu olarak gelmiştir.[604] Tanrı'nın İbrahim'i kabul etmesi, onun şeriata riayetiyle ya da sünnet emrini gerçekleştirmesiyle değil, aslında onun iman ve itaati ile ilişkilidir. Bu noktada Chrysostom, "İbrahim Tanrı'ya iman etti, Rab bunu ona doğruluk saydı" (Yaratılış 15:6) ifadesinden hareketle İbrahim'in sünnet olmadan önce yalnızca imanı sayesinde kurtulduğunu, benzer şekilde Habil'e makbul sunuyu yaptıranın da imanı

603 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 201.

604 Chrysostom, *Homilies on Genesis 18-45*, 82/167; Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 199.

olduğunu ifade etmiştir.[605] Şeriatın sünnet emrinin çocuğun dünyaya daha yeni geldiği zamanda gerçekleştirilmesi bu emrin kurtuluş için bir teminat olamayacağını göstermektedir. Bir başka deyişle, kurtuluş için daha yeni dünyaya gelmiş olan bir bebeğin yaptığı amellerin yeterli olmayacağını düşünen Chrysostom'a göre insanlığın kurtuluşu en başından beri imana dayalı olmuştur.[606] Kurtuluşun en başından beri imana dayalı olduğunun kabul edilmesi durumunda Tanrı'nın kurban gibi şeriat hükümlerine neden izin verdiği şöyle açıklanmaktadır:

> İnsanlar yavaş yavaş gaflete dalıp kendileri için tanrılar icat etme ve onlara kurbanlar sunma noktasına geldiklerinde, Tanrı bunların kendisine sunulmasını sağlamak için önlem almış, bu şekilde insanların ölümcül aldatmacaya kapılma olasılığını kontrol edebilmiştir… Sünnetin bir şeriat haline gelmesine ruhun kurtuluşuna katkıda bulunma gücüne sahip olduğu için değil, Yahudilerin soyunun bunu bir nişane ya da mühür gibi takıp minnettarlıklarının göstergesi olarak taşıyabilsinler ve gentilelerle ilişki kurmaları mümkün olmasın diye izin vermiştir.[607]

Chrysostom'a göre, Mesih'ten önce şeriat, Yahudileri putperestlikten korumak için gönderilmiştir. Tanrı, Yahudilerin başka tanrılara yönelmemesi için onlar adına bir yol çizmiştir. Bir başka deyişle, Tanrı, Yahudilerin kendisinden başkasına kurban sunmasına bir tepki olarak onlara kurban emrini vermiş ve başka varlıklar adına kurban kesmek yerine kendisi için kesmelerini arzulamıştır. Chrysostom'a göre bu durum, kurban emrinin en başından beri asıl ve kalıcı bir ibadet olmadığını göstermektedir.[608] şeriat en başından beri sonsuza kadar geçerli olacak bir gayeyle gelmemiş, geçici bir süre için belirli bir amaçla gönderilmiştir.[609] Yine şeriat, Yahudilerin Tanrı'dan başkasına tapmalarını engellemeyi amaçladığına göre, aslında bir noktada Yahudilerin imanlarının zayıflığı yüzünden gönderilmiştir.[610] Ancak Yahudiler bu hükümleri yerine getirmeye çalışsalar da imanları olmadığı için bunların hiçbir yararı olmamıştır.[611] Baştan şarta bağlı

---

605 Chrysostom, *Homilies on Genesis 18-45*, 82/167-168.

606 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 200.

607 Chrysostom, *Homilies on Genesis 18-45*, 82/167-168.

608 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 200.

609 Chrysostom, *Homilies on the Gospel of St. John*, 14/846.

610 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 200. Justin Martyr'de olduğu gibi Chrysostom da Şeriat'ın nedenini Yahudilerin karakteri ile ilişkilendirmektedir.

611 Chrysostom, *Homilies on the Gospel of St. John*, 14/969.

olarak gönderilen şeriat, bu yönüyle kalıcı değil, geçici bir duruma işaret etmektedir (4.6). Nitekim Mesih'in gelişi ile bu durum sona ermiştir. Hatta Chrysostom'a göre Mesih'in gelişinden önce bile Şabat ve diğer hükümler gerekli değildi.[612]

Chrysostom, Yeni Ahit'ten Eski Ahit'e atıf yapan pasajlardan hareketle, Yahudi Kutsal Kitabı'nda önceki peygamberlerin sözlerine dikkat edildiğinde eski şeriatın sona erip yeni bir şeriatın geleceğini öngörebilmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Buna göre bizzat Eski Ahit şeriatın hükmünün kalkacağı kehanetinde bulunmuştur. Chrysostom bu noktada Davud'a ilahî bazı kehanetler verildiğini ve onun bazı durumlarda Mesih adına konuşarak bunları önceden yorumladığını iddia etmektedir. Söz gelimi Masoretik metinde sadece Tanrı'ya güvenen ve O'na eş koşmayan kimselerin doğru yola döneceklerine dair bir bağlamda "kurbandan ve sunudan hoşnut olmadın, ama kulaklarımı açtın" (Mezmurlar 40:6) ifadesi, Septuagint'te ve daha sonra İbranilere Mektup'ta (10:5) "kurban ve sunu istemedin, ama bana bir beden hazırladın" şeklinde yer almış ve burada beden ile Mesih'in kurbanına işaret edildiği sonucu çıkarılmıştır. Vaazlarında bu noktaya atıf yapan Chrysostom, vaazlarında bu durumu Biricik Oğul'un (only-begotten) dünyaya beden alarak gelmesi ile başlayan yeni dönem olarak yorumlamaktadır (7.3.1-2). Mezmurlar'daki bu bölüm kurban ibadetine toptan bir karşı çıkışı yansıtmasa da Chrysostom'a göre bu ifadeler kurtuluş noktasında kurban ibadetinin değil, Tanrı'ya güvenmenin önemli olduğunu vurgulamakta, hem Yahudi hem de pagan kurbanlarına bir itirazı göstermekte ve şeriatın emirlerinin ortadan kalkacağını öngörmektedir. Ona göre şeriatın en baştan geçici olarak gönderilmiş olması Tanrı'nın bir muradıdır ve bu yüzden de şeriatın ortadan kaldırılması şeriatın işlevsel olduğu döneme aykırı bir durum teşkil etmemektedir (7.3.1).

c. Şeriatın Uygulanmasının İmkânsız Olması

Chrysostom'un şeriatın hükmünü yitirdiği iddiasını temellendirdiği noktalardan birisi de şeriatın buyruklarının uygulanamaz olmasıdır. Şeriatın uygulanamaz oluşu konusunda Chrysostom'un çıkış noktası, şeriatın gücünü mekândan aldığı iddiasıdır (7.2.1). Yahudiler için ibadet merkezinin Kudüs olduğunu ve Kudüs dışındaki ibadetlerin geçersiz olduğuna işaret eden Chrysostom'a göre, Yahudiler, ibadet merkezlerini kaybettikleri için şeriatın uygulanabilirliğini de yitirmişlerdir. Uygulanması mümkün

612 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 200.

olmayan bir şeyin geçerli olması da mümkün değildir. Şeriat, Yahudi bayramlarının kutlanması için hem özel bir zaman hem de özel bir yer tayin etmiştir (4.4.3). Chrysostom'un bu hususta örneklerinden biri Tanah'ta Yahudilere tek bir yerde ibadetin emredilmiş olmasıyla ilgilidir. Musa, Yahudilerin Tanrı'nın seçtiği yer dışındaki yerlerde kurbanı yasaklamıştır: "Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için bütün oymaklarınız arasında seçeceği yere yönelmeli, oraya gitmelisiniz. Yakmalık sunularınızı, kurbanlarınızı, ondalıklarınızı, bağışlarınızı, dilek adaklarınızı, gönülden verdiğiniz sunuları, sığırlarınızın ve davarlarınızın ilk doğanlarını oraya götüreceksiniz." (Tesniye 12:5-6) (5.12.4). Pesah, Şavuot ve Sukkot bayramlarının her biri için mekân ve zaman tayini yapılmıştır. Her üç bayram için de mekân olarak "Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçeceği yer" ifadesi geçmektedir (Tesniye 16:6, 11, 15). Fısıh'la ilgili ayrıca "Fısıh kurbanlarınızı Tanrı'nın size vereceği kentlerden birinde kesmeyeceksiniz, ancak Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçeceği yerde keseceksiniz." (16:5) ibaresi bulunmaktadır. Chrysostom bu pasajlardan hareketle Tanrı'nın seçtiği yer ile kastın Kudüs olduğunu düşünmüş ve şeriatın Fısıh'ı ilk ayda ve Kudüs'te kutlamayı emrettiğini ifade etmiştir (4.4.4). Paul Harkins, bu noktada Kudüs'ün Yahudilerin eline geçmesinin Davud zamanına kadar gerçekleşmediğini ve buradan hareketle bu üç bayram için Davud zamanı öncesinde Kudüs'ün merkez tapınak olarak anlaşılmaması gerektiği düşüncesi ile Chrysostom'un Pesah için mekân olarak Kudüs'ün şart koşulmasına dair yorumunu hatalı bulmakta ve anakronizm olarak değerlendirmektedir.[613] Ancak Yahudiler için mutlak ibadet merkezi, Chrysostom'un da belirttiği gibi Kudüs'tür. Kudüs ele geçirilene kadar Yahudilerin toplanma çadırı gibi mabetlerde ibadet etmiş olmaları Kudüs'ün merkeziyetini değiştirmemektedir. Toplanma çadırı gibi ibadet merkezleri Yahudi tarihi açısından geçici mabetlerdir, aslolan her zaman Kudüs olmuştur. Kudüs'ün ibadet merkezi olarak önemi Davud ve Süleyman'ın krallıkları dönemlerine denk düşse de Tanah'ta Kudüs "Tanrı'nın kendisi için seçtiği ve sonsuza dek ikamet edeceği yer" şeklinde Musa dönemiyle ve hatta Moriya Dağı bahsi ile dolaylı olarak İbrahim dönemi ile de ilişkili olmuştur.[614] Dolayısıyla, Chrysostom'un "Tanrı'nın adını yerleştirmek için

---

613 Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/82 (35. ve 39. dipnotlar); Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/178 (6. Dipnot).

614 Salime Leyla Gürkan, "Yahudiliğin Kudüs'e Bakışı", *Tarih ile Mit Arasında Kudüs*, ed. Mensur Akgün (Ankara: Kopernik Kitap, 2020), 136.

seçeceği yer" ibaresini Kudüs olarak yorumlaması makul görünmektedir. Yahudiler için Kudüs'ün asıl ve tek ibadet merkezi olarak kabul edilmesi Chrysostom açısından Kudüs dışındaki ibadetlerin geçersiz olması iddiasını güçlendiren bir unsur olmuştur. Böylece, Yahudiler ibadet merkezlerine sahip olmadıkça şeriatın unsurlarını gerçekleştirme kabiliyetine sahip olamayacaklardır. Bu durum da şeriatın uygulanmasını imkânsız hale getirmektedir.

Chrysostom kutsal metinlerde Tanrı'nın ibadetler için tek bir mekân tayin ettiği şeklinde yorumladığı bu pasajlar yanında bunun aksini ifade eden metinlerin bulunduğuna da dikkat çekmektedir. Bu noktada Tanrı'ya her yerde ibadet edilebileceğini (Malaki 1:9-12) ve bütün ulusların bulundukları yerde Tanrı'ya tapınabileceklerini (Sefanya 2:11) ifade eden pasajlara atıfta bulunmaktadır. Chrysostom'a göre Musa tek bir yerde ibadeti emrettiğinden Yahudiler için geçerli olan budur. Diğer Eski Ahit peygamberlerinin bunun aksine ifadelerini tarihsel olarak yorumlamak bir çelişki olacaktır. Çünkü Yahudiler için böyle bir vakit hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Tanrı adının her yerde zikredilebilmesini ve ona her yerde ibadet edilmesini ifade eden pasajlar ancak Mesih'in gelişinden sonra gerçekleşecek durumlar için yorumlandığında anlamlıdır. Dolayısıyla, Eski Ahit'te bahsi geçen bu pasajlar, içinde bulundukları zamanı anlatan tarihsel metinler değil, geleceği anlatan kehanetler gibidir (5.12.3-8). Buna göre, Kutsal Kitap'taki tek bir yerden değil, yeryüzündeki her ulusun kendi topraklarında ibadet edebileceğini ifade eden pasajların gerçekleşmesi ancak gentilelerle mümkün olmaktadır. Yahudilere yönelik şeriat sadece Kudüs'te ibadete olanak tanıdığı için Diyaspora Yahudilerinin şeriata uygun şekilde ibadet etmeleri mümkündür değildir ve "Kudüs dışında gözetilecek her bir ritüel şeriatı çiğnemek ve ona saygısızlıkta bulunmaktır." (7.1.4). Dolayısıyla şeriatı Kudüs dışında uygulamaya çalışmak aslında ona karşı gelmektir. Bizzat şeriat, kendisinin uygulanamaz olacağını öngörmüştür.

Şeriatın uygulanamamasının delili olarak kullanılan başka bir konu da Mabed'in yokluğudur. Yahudi şeriatı erkeklere her yıl üç kez Tanrı için bayram yapmayı emretmiştir (Çıkış 23:14; 23:17; 34:23; Tesniye 16:16). Üç kez bayram yapılması ile ilgili pasajlarda Mabed'den bahsedilmese de Chrysostom, bu bayram kutlamalarını yalnızca Mabed'de icra edilecek hac vazifesi gibi yorumlamış ve Mabet artık mevcut olmadığı için Yahudi erkeklerin bu görevleri yerine getirmelerinin mümkün olmadığını söylemiştir (7.1.5). Yılda üç kez hac, kurban ve arınma ritüelleri Kudüs'te yapılamadığı için Çıkış

23:17 ve Levililer 15'in emrettiği kurallar çiğnenmiştir.[615] Chrysostom, mekâna uymanın zaman şartını yerine getirmekten daha önemli ve elzem olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda ölüye dokundukları için ilk ayın 14. gününde Pesah kurbanını kesemeyen birkaç kişinin Musa'ya gelerek kendi durumları sormasına ve Tanrı'nın mazeretli kişilerin ikinci ayda kurban kesmeleri için ruhsat vermesine atıf yapmaktadır (Sayılar 9:7-14). İlgili pasajdaki kişilerin kaza kurbanlarını Kudüs'te kestiklerine dair bir bilgi bulunmamakta, kurbana engel necasetten kurtulduktan sonra kurbanlarını ileri bir tarihte kesebilecekleri bilgisi yer almaktadır. Ancak Chrysostom pasajın Kudüs'ten uzak olduğu için mazeretli olan kimselerin şehre ulaşınca kurban kesmeleri anlamına geldiğini söylemektedir (4.4.6-7). Böylece Chrysostom, Kudüs vurgusunu yinelemiş ve argümanını bu nokta üzerinden devam ettirmiştir. Mekânın zamana kıyasla daha önemli olduğu kanısına vardığı için, Kudüs dışında ibadetlerini sürdüren Yahudilerin, zamanlarını doğru bir şekilde gözetseler dahi şeriatı çiğnediklerini düşünmektedir (4.4.8).

Yahudi Yasası, cinsel bazı hastalıklara yakalanmış kimselere, cüzzamlılara, adet dönemindeki kadınlara ve çocuğu olan kadınlara kurban sunmalarını emretmiştir (Levililer 13:1-37; 15:1-18) Bu tür emirler bir altar gerektirmektedir. Ancak Yahudilerin altarı olmadığı için bu ibadetleri yerine getirmeleri mümkün değildir (7.1.5). Benzer şekilde Mezmurlar'a atıfla şeriatın Rabb'in ezgisinin yabancı topraklarda okunamayacağını (137:4) ifade eden Chrysostom yabancı topraklarda şeriatı okudukları için peygamberlerin Yahudileri kınamasından bahsetmektedir. Buna göre, yabancı topraklarda şeriatın okunması bile yasakken uygulanması söz konusu değildir (7.1.5).

Chrysostom'un konuya ilişkin başka bir örneği de bir erkeğin karısının zina ettiğinden şüphelenmesi ancak herhangi bir delil ya da şahit bulamaması durumunda şeriatta açıklanan kurallarla ilgilidir. Buna göre bir kadın, kocasına ihanet ettiğinde ya da etmediği halde adam böyle bir durumdan şüphelendiğinde karısını kohene götürür, karısı için sunu olarak arpa unu hazırlar, üzerine zeytinyağı ya da günlük koymaz. Sonrasında kohen, toprak kaba temiz su koyar, yerden bir miktar toprağı içine atar, kadına başka biriyle birlikte olduysa lanetleneceğine dair bir yemin ettirip suyu içirir. Kadın günah işlemişse su acı gelir ve kadını lanetli kılar, masumsa zarar görmez ve çocuk doğurabilir (Sayılar 5:31). Şeriata göre kadının masumluğunu ispatlamak için sunuyu ibra edecek bir

615 Malkowsky, "The Element of ἀκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic", 225.

kohenlik müessesi gerekmektedir. Ancak Yahudiler sürgünde oldukları için tapınak, altar, toplanma çadırı ve kurbanlık sunuya sahip değillerdir. Chrysostom'a göre Eski Ahit'te "fahişelik ettiklerinde kızlarınızı, zina ettiklerinde gelinlerinizi cezalandırmayacağım" ifadeleri, kohenlik müessesi olmadığı için suçu tespit edilemeyecek kadınlara işaret etmektedir ve şeriatın bu konudaki buyruğunun artık uygulanamayacağını göstermektedir (7.1.6-8).

Chrysostom, Yahudilerin bayram ibadetlerinden oruç, kurban ve hatta suç işleyenin cezalandırılması gibi konulardaki şeriat hükümlerinin Kudüs'te bir tapınağa sahip olmadıkları için uygulanamayacağını ifade etmiştir. Bu yüzden, Yahudilerin şeriatı uygulamaya çalışması imkân dâhilinde olmayan bir eylem için çabalamaktır. Şeriat geçerli olsa bile bunu uygulamaları mümkün değildir.

d. Yahudilerin Şeriatı Uygulamaması

Chrysostom, Yahudilerin Mesih'ten önce şeriat uygulanabilir durumdayken şeriatı ihlal ettiklerini ifade etmektedir. Mesih'ten önceki süreçte Yahudilerin şeriatı uygulamadıklarını, Mesih geldikten sonra şeriata uyma zorunluluğu kalktığında ise şeriatı sıkı bir biçimde gözetmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda Chrysostom, Yahudilerin Mesih sonrası süreçte şeriata uyma çabalarını "şeriata uyarak onu çiğnemek" şeklinde ifade etmekte ve bu durumu acınası bir durum olarak tasvir etmektedir (1.2.3).

Chrysostom, Yahudilerin şeriat hükümlerini çiğnemelerini Musa'ya ve Tanrı'ya küfretmekle yargılandıktan sonra taşlanarak öldürülen ve Hıristiyanlığın ilk şehidi kabul edilen İstefanos'un konuşması ile açıklamaktadır. İstefanos, kurul karşısında kendisinden açıklama yapması beklendiğinde önce İbrahim'den başlayarak Süleyman'a kadar Yahudilerin kısa bir tarihini anlatmış ve bu süreçte Yahudilerin isyanlarından, puta tapmaya meyletmelerinden, peygamberleri katlettiklerinden bahsetmiş ve kuruldaki Yahudileri ataları gibi davranmakla suçlayarak "…kalpleri sünnetsizler, her zaman Kutsal Ruh'a direniyorsunuz" (Elçilerin İşleri 7:51) demiştir. Devamında İstefanos, Yahudilerin tüm peygamberlere zulmettiğini, Adil Olan'ın geleceğini öngören peygamberlerin katledildiğini, melekler aracılığıyla aldıkları şeriatı çiğnediklerini ve en nihayetinde Adil Olan'ı da katlettiklerini söylemiştir. Chrysostom da Yahudilerin, şeriat geçerli iken onu çiğnemeleri konusunda İstefanos'un bu sözlerini şöyle yorumlamıştır:

> Tanrı kurban kesmenizi arzu etmediğinde kurban kesersiniz, kurban kesmenizi istediğinde ise kesmezsiniz. Size emretmediğinde kendinize sorumluluk yüklediniz. Size buyruk verildiğinde görmezden geldiniz. Yine, Mabet varken putlara taptınız. Kendisine Mabet yokken ibadeti istediğinde yine aksini yaparsınız.[616]
>
> Tanrı onların oruç tutmasını istediğinde şişmanladılar ve gevşek davrandılar; Tanrı oruç tutmalarını istemediğinde, inatlaşır ve oruç tutarlar. Tanrı kurban sunmalarını istediğinde putlara koştular; bayram günlerini kutlamalarını istemediğinde ise hepsi onları kutlamak için dört gözle bekler (4.4.2).

Dolayısıyla Chrysostom, şeriat yürürlükteyken ona uymayanlar ile şeriat yürürlükten kaldırıldıktan sonra ona uymaya çalışanların benzer şekilde hatalı davrandıklarını ifade etmekte ve kendi zamanında da Yahudilerin halen aynı hataları tekrar ettiklerini söylemektedir.

Yahudilerin İsa'yı düzenbaz ve şeriatı çiğneyen bir kişi olarak nitelendirdiklerinden bahseden Chrysostom iddianın yanlışlığını Mezmurlar'da anlatılan ve tek bir sapkını öldürerek İsrailoğulları'nı felaketten kurtaran Pinehas'a işaretle göstermeye çalışmaktadır. Buna göre İsa Yahudilerin iddia ettikleri gibi sapkın ve kural tanımaz bir kişi olsa, Yahudilerin bu eylemlerinin ödüllendirilmesi ve sapkın bir kimseyi katlettikleri için bu durumdan kârlı çıkmaları gerekirdi. Ancak bunun aksine Yahudiler 'çocuklarını putlara kurban ettikleri' dönemden daha fazla cezalandırılmaktadırlar. Buradan hareketle İsa'nın şeriat bozan bir sapkın olmadığını vurgulanmaktadır: "Mesih kanun bozan olsaydı Tanrı onun iyi bir insan olarak anılmasına engel olurdu" (6.3.2-5).

Yahudilerin şeriatın kurallarını ihlal etmeleriyle ilgili verilen başka bir örnek de çarmıh meselesi ile ilgilidir. Kendi zamanındaki Yahudilere "bugün bile sizi bozacak kandan uzak duruyorsunuz, Şabatı gözetiyorsunuz. Ama Mesih'i öldürdüğünüzde Şabat'ı ihlal ettiniz" şeklinde bir eleştiri yöneltmiştir. Bu noktada Chrysostom, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın Şabat'ın ihlali durumunda şehirlerini dağıtacağına dair öngörünün (Yeremya 17:21) gerçekleştiğini ifade etmiştir (6.3.3).

Chrysostom, önceki Yahudilerin yabancı topraklarda kurban kesmediklerini, kutsal ezgiler söylemediklerini, oruç tutmadıklarını ve böyle yaparak şeriatın buyruklarına itaat ettiklerini ve ileride bu ibadetleri hakkınca gerçekleştirebilecekleri günlerin geleceği

---

616 Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, 11/185.

inancı taşıdıklarını; ancak muasırı olan Yahudilerin, atalarının yaşam tarzlarına geri döneceklerine dair umutları tükendiği halde bu ibadetleri tamamen bırakmaya da katlanamadıkları için şeriatı çiğnemek pahasına bu ibadetlerden vazgeçmediklerini söylemektedir. Chrysostom'a göre zamanın Yahudileri, kendi günlerinin geri geleceği umudunu yitirmemiş dahi olsalar atalarının ibadetleri gerçekleştirmeme konusundaki davranışlarını taklit yoluyla devam ettirmeleri gerekirdi (4.4.9). Bir başka deyişle, şeriat, kendisi uygulanamaz olduğunu öngördüğü için, ancak atalarının şeriatı yabancı topraklarda uygulamama prensibini devam ettirerek ona uygun davranmak mümkündür.

Chrysostom, Eski Ahit'teki peygamberlerin gelecek zamanla ilgili kehanetlerine önem vermekte ve vaazlarında zaman zaman bu kehanetlerden söz etmektedir. Yahudilerin kendi topraklarına geri dönüşleri ile ilgili daha öncesinde birtakım kehanetlerin olduğunu, ancak kendi zamanının Yahudileri için Eski Ahit'te böyle bir öngörünün bulunmadığını ve bu durumun Yahudi topluluğunun şeriata bağlı hiçbir unsurunun geri gelmeyeceğini ifade ettiğini düşünmüştür (7.2.2). Chrysostom'a göre, Yahudi yaşam tarzının geri dönme ihtimali söz konusu olsaydı Kutsal Kitap'ta konuya ilişkin kehanetlerin yer alması gerekirdi. Ancak ona göre bu kehanetler Daniel Kitabı'nda Mesih'in gelişine işaret eden pasajlarla sona ermiştir (5.9.5, 5.10.2, 6.2.1).

Chrysostom, Hıristiyanların şeriata Yahudilerden daha çok değer verdiğini söylemekte ve şeriatı saçları ağarmış yaşlı bir adama benzetmektedir. Bu benzetmeye göre Hıristiyanlar bu yaşlı adamı dinlendirmekte ve onu kendi yaşına ve bünyesine uygun olmayan yarışlara zorlamamaktadırlar (7.1.3). Bu anlamda Hıristiyanların şeriata yaklaşımı, onu toptan yok saymak ve saygısızlık etmek değil, aslında onu taltif etmektir.

Chrysostom'un Yahudi şeriatına bakış açısı, sonraki bölümlerde ele alınacak sünnet, oruç, bayramlar gibi hususlarda da etkili olmuştur.

2. Sünnet

Yahudilikte sünnet, Tanrı'nın İbrahim'e emrettiği, sonrasında Musa şeriatına da dâhil olan Yahudiliğin önemli unsurlarından biridir. Sünnet Tanrı ile İbrahim ve soyu arasında bir ahitleşmenin simgesidir (Yaratılış 17:10-14) ve her erkek çocuğun doğumunun sekizinci gününde uygulanması gereken bir ibadeti ifade etmektedir (Levililer 12:3). Tevrat, İbrahim'in 99 yaşında bu emri aldığını, o sırada 13 yaşında olan oğlu İsmail ve kendisi de dâhil olmak üzere erkek aile bireylerini sünnet ettiğinden, bu emirden sonra

doğan İshak'ı da sekiz günlükken sünnet ettiğinden bahsetmektedir (Yaratılış 17:23-27; 21:4). Yaratılış'ta Tanrı'nın İbrahim'le ahitleşmesi ve İbrahim ve soyunun erkeklerinin sünnet olmasının ahdin geçerliliği için elzem olmasından ve sünnet olmayan kişilerin topluluktan dışlanacağından bahsedilmektedir (17:9-14; 17:14). İsrailoğulları'nın o sırada çölde sınırlı kaynakların bulunduğu bir yerde yaşamalarından hareketle sünnet olmayan bir kişinin topluluktan dışlanmasının aslında ölüm cezası anlamına geldiğini ifade edenler olmuştur.[617] İşaya'da Tanrı'nın ulusu arasına girmek isteyen yabancılardan anlaşmaya sıkı sıkı bağlı kalmaları ve Şabat'ı gözetmeleri istenmiştir (56:6-8). Sünnet ve Şabat, özellikle sürgünden sonraki süreçte Yahudi olmanın bir göstergesi ve dine girmenin şartı haline gelmiştir.[618] Dolayısıyla sünnet ve Şabat Yahudiler için bir kimlik unsurudur. Öte yandan sünnet hem Tanrı'yı kutsamanın bir aracı gibi görülmüş hem de kalp, dudak ve kulakla işlenmiş günahları silme fonksiyonu taşımıştır (Tesniye 10:16; 30;6; Yeremya 4:4; Çıkış 6:30; Yeremya 6:10; Yeremya 9:25-26). Tevrat'ta sünnet, "Tanrı'nın buyruklarına uyma manasında mecazen kalbin sünneti şeklinde de kullanılmıştır" (Tesniye 30:6; Yeremya 4:4).[619] İncillerde ise sünnet bir Yahudi adetidir, dolayısıyla İsa da bu sünnet geleneğine uygun bir şekilde doğumunun sekizinci gününde sünnet olmuştur. İnciller'de İsa'nın bu uygulamaya karşı çıkmadığı (Luka 1:59; 2:21; Yuhanna 7:23),[620] ancak öğretilerinde yer vermediği görülmektedir.[621] Chrysostom İsa'nın yeme-içme ve Şabat kurallarına karşı ifadeleri olduğunu, ancak sünnete karşı bir tutumu olmadığını çünkü bunun diğerlerine nazaran daha ulvi bir emir olduğunu ve İsa'nın sünnet emrini kendisinden sonra havarileri yoluyla kaldırdığını ifade etmiştir.[622]

Yahudi kökenli ilk Hıristiyanlar sünneti dinî bir vecibe ve önemli bir adet olarak uygulamaya devam etmişlerdir. İsa'nın Yahudi kökenli ve dolayısıyla bebeklikten sünnetli olan takipçileri gentilelere misyon faaliyetlerinde bulunmaya başladıklarında bu

---

617 David Gollaher, *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery* (New York: Basic Books, 2001), 10.

618 Salime Leyla Gürkan, "Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/156.

619 Gürkan, "Sünnet", 38/156.

620 Gürkan, "Sünnet", 38/156.

621 Gollaher, *Circumcision*, 31.

622 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 202-203.

kişilerin Kilise'ye dâhil olmak için sünnet olup olmamasının gerekliliği konusunda farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Pavlus, sünnet olmanın paganlar arasında olumsuz bir imaj yaratması ve sünnetin İsrailoğulları'na özel bir emir olduğu düşüncesinden hareketle Kilise'ye giriş için böyle bir gerekliliğin misyon faaliyetlerini sekteye uğratacağını düşünmüş ve Yahudi kökenli olmayan Hıristiyanların dine girmek için sünnet olma mecburiyetine karşı çıkmıştır (Romalılar 2:23-25, Galatyalılar 2:3-4, 5:2-6; 1. Korintliler 7:18-19).[623] Pavlus, fiziksel ve spiritüel sünnet ayrımını kullanmış ve "sünnet yürekle ilgilidir" (Romalılar 2:29) derken, sünnetin Yahudi şeriatında kalbin günahının temizlenmesi anlamındaki mecazi anlam ilişkisini devam ettirmiş gibidir. Chrysostom da bu bağlamda sünnetin mecaz anlamını devam ettirerek onu şeytani olanın yok edilmesi ve ahlaki gelişimle irtibatlandırmıştır.[624]

Pavlus, İbrahim'in sünnet olmadan önce sadece imanı ile aklandığını, inananların da şeriata uymakla değil, iman özelinde yargılanacaklarını (Romalılar 3:19-26, 4:1-4, 4:9-13), [625] hem Yahudilerin hem de gentilelerin sadece iman ve vaftizle Hıristiyan olacağını söylemiştir (Romalılar 6:1-12; 8:1-18). Kudüs'teki ilk konsil olarak ifade edilen Havariler Konsili'nde sünnet tamamen yasaklanmasa da Kilise'ye dâhil olmak isteyen gentileler için zorunluluk olmadığı kabul edilmiştir (Resullerin İşleri 15:1-20). Ayrıca vaftiz uygulaması, Kilise'ye dâhil olmanın göstergesi olarak sünnet fonksiyonunu üstlenmiştir.[626]

Chrysostom, Pavlus'un sünnet ve şeriat arasında kurduğu yakın ilişkiyi devam ettirmiştir. Buna göre, şeriata bağlılığın bir nişanesi olan sünnetin herhangi bir değeri yoktur. Ayrıca şeriatın herhangi bir hükmünü gerçekleştirmek onun kişi üzerindeki gücünü kabul etmek anlamına geleceğinden de sünnet meselesine karşı çıkılmalıdır. Vaazlarında sık sık analojiler kullanan Chrysostom, bu bağlamda bir avcının ağına düşen serçenin sadece ayağının ağa takılmasının vücudunun diğer parçalarının güvende olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek hitap ettiği kitleye konuyu daha anlaşılır hale getirmeye

---

623 Gollaher, *Circumcision*, 31.

624 Everett Ferguson, "Circumcision", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (Londra: Routledge, 1990), 261.

625 Lloyd G. Patterson, "Romans", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 995; Gollaher, *Circumcision*, 33.

626 Ferguson, "Circumcision", 261; Gürkan, "Sünnet", 38/156.

çalışmıştır (2.2.5). "Sünnette ısrar, ilahi armağanı reddetmektir" (2.1.6). Dolayısıyla sünnet emri, nihayetinde şeriata götüren bir yol olduğu için karşı çıkılan bir durumdur.

Pavlus'un "Bakın, ben Pavlus, size diyorum ki sünnet olursanız Mesih'in size hiçbir yararı olmaz" (Galatyalılar 5:2) şeklindeki ifadesini yorumlarken, "ben Pavlus" şeklinde bir vurgu yapmasının Yahudi kökenini vurgulama ihtiyacından kaynaklandığını ve eğer Yahudi kökenli olmasa şeriatın önemini bilmeyen biri olarak bu cümleyi kurmasının normal karşılanabileceğini, ancak önceden Yahudi olan, sünnetin ve şeriatın gücünü bilen biri olarak bu ifadeyi kullanmasının "sünnete olan düşmanlığından değil, hakikate dair bilgisinden" kaynaklandığını söylemektedir. Chrysostom'a göre Pavlus, "Ben, Pavlus, bunu söylüyorum. Sekizinci gün sünnet olan, doğuştan İsrailli olan, İbranilerin İbranisi, Bünyamin kavminden, şeriata göre bir Ferisi olan, Kilise'ye zulmetmeyi görev edinen, erkekleri ve kadınları evlerinden çıkarıp hapse yollayan Pavlus olarak bunu söylüyorum" demek istemiştir (2.2.2).

Galatyalılara Mektubu'nda Pavlus, sünneti kurtuluş için şart koşanlara "sünnet olursanız Mesih'in size hiçbir yararı olmaz." diyerek karşı çıkmıştır (Galatyalılar 5:7) Sünnet olmanın Mesih'in kurtuluş şansını yok edeceği kanaatinde olan Chrysostom bu bağlamda "sünnet olmakta Mesih'in bütün kefaret planını beyhude hale getirecek kadar zarar mı var?" şeklinde muhataplarından gelebilecek bir farazi soruyu kendisine sorar ve burada asıl meselenin sünnetin kendisinde değil, bu fiilin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak Tanrı ile inatlaşma konusunun kurtuluşa engel olduğunu söylemektedir. Chrysostom, sünnetin bir zamanlar gerekli olduğunu, ancak artık geçersiz olduğunu ve sünnet eylemini sürdürmenin zamanlamasının yanlış olduğunu söylemektedir. Chrysostom bu bağlamda büyük bir suçla hapse atılan bir kişinin, imparatorun beraat talebini reddetmesi halinde bu beraate bir daha mazhar olamamasını ve kendisine sunulan armağanı kendi elleriyle itmesini örnek vermektedir. (2.1.6) Chrysostom'a göre Yahudiler söz konusu olduğunda da şeriatı çiğnedikleri için günaha hapsolmuş bu topluluğa beraat olarak onları bu günahtan kurtarmak isteyen Mesih bizzat kendisi gelmiştir ama onlar bu armağanı reddetmişlerdir (2.1.7).

Chrysostom, İsa'nın şeriatı uygulamış olması ile ilgili olarak onun yasayı tamamladığı için uyguladığını söylemektedir.[627] Pavlus'un sünnet uygulaması konusuna da yer

627 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 202.

vermiştir. Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un Listra'da annesi Yahudi babası Grek olan Timothy isimli bir takipçisini misyon yolculuklarında kendisine eşlik etmesi için yanına almasından ve gidecekleri bölgede Yahudiler olduğu için onu sünnet ettirmesinden bahsedilmiştir (16:1-3). Bu durum, Pavlus'un sünnete karşı ifadeleri ile bir çelişki arz etmektedir. Pavlus'un bu çelişkili tutumunu uzlaştırmak için bu konunun misyon faaliyeti için önemli olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre Timothy istisnai bir durumdur ve kendi şartlarına göre yorumlanmalıdır:

> [Timothy] Yahudi bir anneye sahip olduğu için Yahudi ama sünnet olmadığı için bir mürtet olarak değerlendirilebilirdi. Sonuç olarak Yahudiler arasında etkin faaliyette bulunmayı engelleyebilirdi. Ayrıca, eğer Pavlus Timothy'yi sünnet etmeyi reddetseydi, irtidadı savunan biri olarak görülebilir ve böylece sinagoglarda sürdürdüğü misyon faaliyetini sonlandırabilirdi. Pavlus gentile Hıristiyan Titus'u sünnet etmeyi reddetmişken (Galatyalılar 2:3-5) Timothy'de durum farklıdır.[628]

Dolayısıyla Pavlus, sünnet uygulamasını kurtuluş için değil, misyon faaliyeti gereği gerçekleştirmiştir.[629] John Chrysostom, Elçilerin İşleri üzerine yazdığı risalesinde Pavlus'un sünnet uygulamasına dikkat çekmiştir:

> "Eğer sünnet olursanız Mesih size fayda sağlayamaz" diyen aynı Pavlus, Timothy'yi sünnet ederken görülmüştür. Bunu niye yapıyorsun yüce Pavlus? Sünneti kendi sözlerinle ortadan kaldırıp onu eylemlerinle onaylıyorsun. "Onu onaylamıyorum" diyor "daha ziyade onu eylemlerimle kaldırıyorum."[630]

Anlaşılacağı üzere, Chrysostom'a göre bu konu çelişkili olarak görünse de aslında burada Pavlus'un, Yahudileri ikna edebilmek adına bir stratejisi söz konusudur.[631] "Yahudileri kazanmak için, onlara Yahudi gibi davrandım, şeriata uyanlara şeriata uyan gibi davrandım" ifadeleri (1. Korintliler 9:19-23) bu bağlamda buradaki çelişkiyi gidermek için kullanılmaktadır. Buna göre, Pavlus, şeriatı uyguluyor gibi görünerek ve Timothy'i sünnet ederek aslında "sünnetsiz birinden vaazlar işitmeye tahammül etmeyecek"

---

628 Paul R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 23.

629 Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor,* 23.

630 Courtney W. VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", *Revisioning John Chrysostom*, ed. Chris de Wet - Wendy Mayer, Critical Approaches to Early Christianity (Brill, 2019), 1/46-47 (*Princ. Act. hom* 4.4'ten naklen).

631 VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", 1/47.

Yahudilere hitap etmeye hazırlanmış, Timothy'yi Yahudiler nezdinde kabul edilebilir biri yapmak ve bu yolla Yahudilere tebliğde bulunabilmek adına bir hazırlıkta bulunmuştur. Bunun tam aksini yapıp, yani sünnete ve şeriata doğrudan ve kesin bir karşı çıkış göstermesi durumunda, Pavlus kendisinin dinlenilmeyeceğinin bilincinde olduğu için bu tür bir strateji izlemiştir.[632] Benzer şekilde, Pavlus'un Petrus'u eleştirmesi ve iki elçinin birbiriyle zıt fikirde gibi görünmesi de, aslında stratejik bir harekettir. Özetle Chrysostom'a göre bu durum dava uğruna bir aldatmacaya işaret etmektedir.[633]

3. Sinagog ve Mabet

Chrysostom'un, Yahudilikle ilgili diğer konularda olduğu gibi sinagog ve Mabet ile ilgili bakış açısı da Yahudiliğin tarihi geçmiş bir din olmasıyla irtibatlıdır. Sinagoglarda kutsalın kutsalı bölümü ve baş kohen gibi Yahudi ibadethanesine mahsus ve şeriat hükümleri için gerekli unsurlar yoktur. Bu yüzden kurban gibi ibadetler sinagoglarda gerçekleştirilememektedir. Yahudilerin Tevrat yazmalarını koydukları sandıklarda Musa'ya gönderilmiş olan tabletler bulunmamaktadır (6.7). Bu yönüyle sinagoglar, Mabet işlevi görmemektedir. Chrysostom'a göre, keruvlar (cherubim) ve Ahit Sandığı Yahudilerin elindeyken, bunların kutsallığı bulunduğu mekâna bir kutsiyet sağlamaktaydı. Ancak bunlar kaybedildikten sonra sinagoglar 'haydut inine' (Matta 21:13) ve ticarethaneye dönüşmüştür (Yuhanna 2:16). Yahudiler tüm bu kutsal emanetleri yitirdikleri için buradaki huşû da gitmiştir. Tanrı'ya inat etmelerinden dolayı sinagoglarının da bir değeri kalmamıştır (6.7.5).

Chrysostom Kilise ile Sinagog arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında kurduğu dikotomiyi devam ettirmektedir. Kiliseler, insanda haşyet duygusu uyandırırken, sinagoglar insanların daha fazla teveccüh gösterdiği ve nefislerini hoşnut ettikleri bir mekân gibi resmedilir. Buradan hareketle, Chrysostom Tanrı'nın bir mekânda bulunmasının varlığının, bir mekânın haşyet derecesi ile ilişkili olduğunu, kiliselerde ebedi cezalandırma, cehennem, ateş nehri gibi vaazlar işitilmesinin burayı daha korkutucu hale getirdiğini ancak Yahudilerin ibadethanelerinde bu tür dinî sohbetlerin olmadığını, Yahudilerin ahiretle ilgili cezalandırmayı bilerek ya da bilmeyerek

632 VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", 1/48-50.

633 Grissom, *Chrysostom and the Jews*, 203.

görmezden geldiklerini ve sırf bu dünyaya odaklandıkları için mabetlerinin de kutsiyetten uzak olduğunu ifade eder (1.4.1).

Hıristiyanlık ve öteki şeklindeki bir bakış açısından hareketle, Kilisenin zıttı olan sinagoglar, kilisenin başka bir zıttı olan tiyatrolara benzetilmektedir. Tiyatro ile sinagog arasında bir fark olmadığını söyleyen Chrysostom, Yahudilerin efemineleri sinagoglara çağırdıklarını ve sinagogları tiyatrolara çevirdiklerini iddia etmektedir (1.2.6).

Chrysostom'un sinagoglarla tiyatrolar arasında bir bağ kurması sinagogların insanlara çekici gelen yönü olduğunu göstermektedir:

> Görünüşe göre, sinagogun cazibelerinden biri, Chrysostom'un acı bir şekilde sinagogun teatralliği olarak adlandırdığı şeydi. Yahudileri sinagoga aktör ve dansçılardan oluşan topluluklar getirmekle suçlar. Sinagoglardaki ayinlere davul, lir, arp ve diğer müzik aletlerinin eşlik ettiğine dikkat çeker; [bu atıflarda] düğün ya da Purim kutlamalarından bahsettiğini tahmin edebiliriz. Aynı şekilde Jerome da Hezekiel (34:1) üzerine yorumunda, Yahudi vaizlerin teatral bir şekilde alkışlandıklarını belirtmiştir.[634]

Chrysostom, cemaatini sadece Yahudilere karşı değil, paganlara karşı da uyarmış ve bir Hıristiyanın her yönden diğerlerinden farklı olmasını arzulamış ve bu noktada keşişlerle normal Hıristiyanlar arasında tek farkın evlenmeme konusunda olması gerektiğini, dolayısıyla keşişler gibi diğer Hıristiyanların da dinden uzaklaştıracak aktivitelerden uzak durması gerektiğini savunmuştur.[635] Bu noktada dünyevî eğlencelerden uzak durulması 'gerçek Hıristiyan' olmak için önemli görülmüştür. Öte yanda tiyatrolar ve tiyatrolara benzetilen sinagoglar, Chrysostom için Hıristiyanları dinden uzaklaştıran mekânlar gibi algılanmıştır. Tiyatroyla ilişkilendirmesinden hareketle, Chrysostom sinagogları fahişelerin ve hırsızların uğrağı ve vahşi hayvanların barınağı olan bir yer olarak tasvir etmektedir. Chrysostom'a göre, tiyatrolar şeytanî mekânlardır. Dindar insanların kendilerini tiyatrolardan sakınmasının gerekmesi gibi, sinagoglardan da uzak durulması gerekir. Hatta "sinagoga gitmek, tiyatroya gitmekten daha büyük günahtır." Bu noktada, kölelerin ve eşlerin tiyatroya gitmesine engel olunmasına benzer şekilde, sinagoglara gitmelerine de engel olunmalıdır (4.7.3):

---

634 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 378.

635 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 129-130.

> Niye sinagoglara gidiyorsunuz? Borazan çalanları duymak için mi? Tanrı'nın emrine karşı geldikleri için evde kalıp onlar adına üzülmelisiniz. Onların dansını ve cümbüşünü şeytan idare ediyor. Bir zamanlar Tanrı kendi iradesinin aksine bunlara izin vermişse de şimdi bu durum O'nun şeriatını ihlal etmektir. Uzun zaman önce Yahudiler kurban sunduğunda onlar borazanlarını üflerlerdi [Sayılar 10:10], şimdi Tanrı buna izin vermemektedir (4.7.4).

Dolayısıyla pagan tapınakları da sinagoglar da aynı şekilde kutsallıktan uzak görülmüştür (1.6.3). Pagan tapınaklarında olduğu gibi sinagoglarda da Tanrı'ya ibadet edilmemektedir, sinagoglar da putperestlik mekânıdır (1.3.3). Dolayısıyla, sinagoglar, Yahudileri temsilen putperestlikle ilişkilendirilerek 'öteki' haline getirilmiştir. Hatta sinagoglar, pagan tapınaklarından daha tehlikeli görülmüştür (1.6.7).

Chrysostom Kutsal Kitap'ta "senin evin bana haydut mağarasıdır" (Yeremya 7:11) ifadesini kullanarak, Tanrı'nın bir kez bıraktığı yerin bir daha iflah olmayacağını ve şeytanların meskeni olacağını söylemektedir (1.3.1). Tanrı Yahudilerin Mabedi'ni barbarların ellerine vermiş ve yok etmiştir. Mabet yıkılmadan önce "Sizin bu rabbimizin tapınağı şeklindeki aldatıcı sözleriniz size yardım etmez" (Yeremya 7:4) gibi Eski Ahit metinlerinden hareketle Tanrı'nın Yahudilerin ibadethanelerini terk ettiklerini iddia etmiştir.

Yahudiler Mesih'i kabul etmemelerinin bir cezası olarak Kudüs'ü bir daha geri alamayacaklar ve Mabed'i yeniden inşa edemeyeceklerdir (7.1.4). Tanrı, melekler ve Ahit Sandığı mevcutken bile Mabed'i korumamıştır. Mabet artık kutsiyete sahip olmadığı için, onu geri getirecek ilahî yardımdan bahsetmek mümkün değildir. Tanrı, bu düşünceyi tamamen reddetmiştir (1.7.4). Chrysostom, Mabed'in yeniden inşa edilmeyeceğine dair İncillerden de deliller getirmektedir:

> Benim tek amacım Yahudileri susturmak değildir. Size Kilise öğretileri ile ilgili de geniş dersler vermek isterim. Mabed'in yeniden yapılamayacağı ve Yahudilerin eski yaşam tarzlarına asla dönemeyecekleri ile ilgili size kanıtlarımı sunayım. Böylece Havarilerin öğrettikleri şeyleri ve Yahudilerin Tanrı'dan nasıl uzaklaştıklarını daha iyi anlarsınız. İsa Mesih Kudüs'e geldiğinde ve tapınağı gördüğünde "Kudüs öteki ulusların dönemi tamamlanıncaya kadar pek çok ulus tarafından ayak altına alınacak" demiştir [Luka 21:24]. Bu sözleriyle o, dünyanın sonuna kadar gelecek günleri kastetmiştir. Yine havarilerine Mabed ile ilgili konuşurken, "taş taş üstünde kalmayacak, hepsi yıkılacak" [Matta 24:2] demiştir. Onun tehdidi Mabed'in

> yok olup kaybolacağına yönelik bir öngörüdür. Ama Yahudiler bu şahitliği tamamen reddederler (5.1.6).

Chryostom, İnciller'de Mabed'in yeniden inşa edilemeyeceğine dair tespit ettiği delillerden sonra, Yahudilerin bu delilleri kabul etmeyeceğini bilerek, onların da kutsal kabul ettiği metinlerden de deliller göstermeye çalışmıştır. Özellikle Mabet konusunda, yıkılışının ardından 300 yıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen tekrardan inşa edilmemiş olmasının Hıristiyanlığın iddiası lehine bir durum olduğunun farkında olarak, Chrysostom aslında bu konuda delil getirme zorunluluğunun olmadığını ve durumun açık olduğunu düşünmektedir (5.4.1). Bununla birlikte, yine de Eski Ahit peygamberlerinden bazı örnekler sunmuştur. Söz gelimi Çıkış 32:1, Yeremya 44:16'dan hareketle Yahudilere verilen ilahî cezanın kendi günahları sebebiyle olduğunu ifade etmiştir (5.4.4). Chrysostom, Hadrian ve Konstantin zamanında Yahudi Mabedi'nin inşasıyla ilgili bir gündemin olmadığını, ilgili vaazları vermesinden yaklaşık yirmi yıl kadar önce Julian'ın böyle bir girişimi olduğundan bahsetmektedir. Chrysostom'un anlatısına göre İmparator Julian, Yahudileri, atalarının kurban ibadetleri üzerinden putlara kurban adamaya davet etmiştir (5.11.4). Yahudiler ise bu daveti reddetmişler ve yabancı topraklarda kurban kesmelerinin şer'an mümkün olmadığını, sadece Kudüs'te kurban ibadetini gerçekleştirebileceklerini söylemişlerdir (5.11.5). Chrysostom, pagan imparatordan bu tür istekte bulunmanın çirkin bir iş olduğunu, Tanrı'nın kendi iradesiyle yok ettiği bir şeyi bir beşerin yerine koyamayacağını, imparatorlardan biri şeklen bir mabet inşa etse bile bu mekânın kutsal olmayacağını ve Tanrı'nın gökten ateş göndermeyeceğini söylemiştir. Tanrı'nın kurbanlar için göndereceği ateş olmadıkça da kurban ibadeti hakkınca gerçekleşmeyecektir (Levililer 9:23-24; Levililer 10:1-2) (5.11.7). Chrysostom, İmparator Julian ve Yahudilerin Mabed'in yeniden inşası konusunda ısrarcı olduklarını, İmparatorun farklı yerlerden mühendisler getirerek her türlü yolu deneyerek Mabed'i yeniden inşa ettirmek için girişimlerde bulunduğunu, ancak bu inşa sırasında bir ateşin tüm çalışanları öldürdüğünü, yapıyı destekleyen tüm taşların yerle bir olduğunu ve bu gelişmeler üzerine İmparatorun Mabed'i inşa etmekten vazgeçtiğini aktarmaktadır (5.11.9). Mabed'in inşası sırasındaki yangını Hıristiyanların çıkarmış olabileceği ile ilgili suçlamalara karşı Chrysostom bunun mümkün olamayacağını, o zamanın Hıristiyanların baskı altında olduğunu söylemiştir (5.11.10). Chrysostom'a göre, Mabed'in yeniden inşa edilememesi tamamen Tanrı iradesinin bir göstergesidir. Peygamberlerin şahitliğine göre

de Mabed'in yıkılmasının nedeni ritüelleri engellemek için değil, Yahudilerin itaatsizliği dolayısıyla Tanrı'nın gazabının tezahür etmesindendir (6.4.5).

Chrysostom, Hıristiyanlardan bazılarının sinagoglarda kutsal metinlerin yer almasının oraları kutsal mekânlar haline getirdiğine yönelik inançlarına da karşı çıkmaktadır. Buna göre, bir yerde kutsal kitapların bulunması, o mekânı kutsal hale getirmemektedir:

> Şeriat ve peygamberlerin kitaplarının burada bulunmasından dolayı sinagogların kutsal olduğunu söylüyorlar. Bu kitapların bulunduğu yer kutsal olacak diye bir şey mi var? Asla! Asıl bu yüzden sinagoglardan nefret ediyorum ve iğreniyorum. Peygamberleri var ama inanmıyorlar, kutsal yazıları okuyorlar ama onların şahitliğini inkâr ediyorlar (1.5.2).

Chrysostom'a göre, sinagoglarda kutsal kitapların bulunması bunlara hürmet edildiğinin göstergesi değildir. Tam aksine, bu kitaplara saygısızlık edilmektedir. Hıristiyan bakış açısıyla, Eski Ahit metinlerinde İsa Mesih'in geleceğine dair öngörüleri görmeyen ve bunları inkâr eden kimseler bu kitaplara saygısızlık ve zulmetmiş olmaktadır (1.5.4). Chrysostom kutsal bir eşyanın, bir arada olduğu şeyi kutsal haline getirmemesi ile ilgili olarak, kutsal şahsiyetleri öldüren insanların bu kimselerin ölü bedenlerine dokunmalarının katillerine kutsallık vermeyeceğini örnek vermiştir (1.5.5). Benzer bağlamda, Aşdod halkı, Yahudilerle savaştığında onların kitaplarını ve Ahit Sandığını alıp kendi tapınaklarına götürmüşlerdi; ancak bu kutsal emanetlerin onların tapınağında bulunması orayı kutsal kılmamıştır (6.7.1). Yahudiler artık Ahit Sandığı ve kutsal emanet denebilecek çoğu şeyden de mahrum oldukları için onların ibadethanelerinin kutsal olması iddia edilemez:

> Yahudilerin şimdi ne tür Ahit Sandığı var? Bağışlanma Kapağı[636] (Propitiatory) yok, şeriat masası yok, kutsalların kutsalı yok, perde yok, kohen yok, buhur yok, yakmalık sunu yok, kurban yok. Bana öyle geliyor ki Yahudilerin şimdi sahip olduğu Ahit Sandığı pazardan satın alacağınız oyuncak sandıklardan farklı değildir. Hatta daha da kötüdür. Oyuncak sandıklar onlara yaklaşan kimseye zarar vermez ama Yahudilerin sandığı yakınına gelene her gün zarar verir (6.7.2).

Chrysostom Hıristiyanlıkla birlikte aslında her bir inananın kendi kendisinin tapınağı olabileceğinin imkanından bahsetmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlar sinagoglara gitmek

---

636 İbranice "kapporet," günahların bağışlandığı yeri ifade etmekte ve Ahit Sandığı'nın koruyucusu anlamında kullanılmaktadır (Çıkış 25:17, 22; 26:34, 30:6; 31:7; 35:12 gibi).

yerine kendileri birer tapınak olmalı, bu tapınağı güzelleştirmeye çalışmalılardır. Tanrı, Kudüs'te bir tapınağı yok etmiş bunun yerine sayısız tapınak vermiştir. Bu yüzden, her bir Hıristiyanın bir tapınak olması şiarınca, tıpkı fakir görünce ona yardımcı olmanın gerekmesi gibi, her Hıristiyan sinagoga giden bir dindaşını gördüğünde de onu Kilise'ye geri döndürmek için argümanlar bulmalıdır. Chrysostom'a göre, dindaşını Yahudi yolundan geri çevirmek, fakirlere sadaka vermekten evlâdır (6.7.7).

4. Oruç

Chrysostom'un Yahudilerin orucu ile ilgili düşünceleri şeriata bakış açısıyla aynıdır. Oruç konusunun ele alınması ilgili vaazlar Yahudilerin oruç tuttuğu dönemin yaklaşması dolayısıyla önemli görülmüştür: "Yahudilerin pis oruçları kapımıza geldi. Tanrı'nın amacına ters olduğu için bunlar bütün şeylerin en çirkinidir," "Lanetli oruçları beş gün içinde başlayacak" (2.1.1). Chrysostom, Yahudileri oruç konusunda eleştirirken büyük ölçüde Eski Ahit peygamberlerinin eleştirilerini kullanmaktadır. Söz gelimi İşaya, Yahudileri oruçluyken tartışıp durdukları için eleştirmiştir (İşaya 58:4-5) (1.2.6).

Chrysostom, oruç konusunda niyetin önemini vurgulamaktadır. Tanrı'yı hoşnut etmek için yapılan şeyler dışarıdan kötü görünse bile her şeyin en iyisidir. Bunun aksine ilahî iradeye karşı gelerek yapılan güzel görünen bir eylem ise aslında kötüdür (4.1.6). Yani bir eylemin kıymeti ilahî iradeye uygunluğuna göre ölçülmektedir. Söz gelimi Tanrı'nın ölüme terk ettiği bir mahkûmun hayatını bağışlayarak salıveren İsrail Kralı Ahav, görünüşte bir adamın hayatını kurtarmışsa da ilahî iradeye aykırı davrandığı için kınanmıştır (1. Krallar 20:41-43)(4.2.2-3). Benzer şekilde Hıristiyan şehitlere hürmet gösterilmesinin nedeni onların acı çekmeleri sebebiyle değildir, hırsızlar da işkenceye uğramakta ama hürmete layık görülmemektedirler. Bu noktada eylemden etkilenin niyeti önem arz etmektedir (4.3.2). Oruç konusunda da bir insanın niyeti hâlis ise, orucuna saygı gösterilmelidir. Ancak orucu Tanrı'nın muradının aksini gerçekleştirmek için tutuyorsa o insandan yüz çevrilmeli ve nefret edilmelidir (4.3.3). Oruçta niyet ruhu temizlemektir. Bu yüzden oruç tutan biri "kendini tutmalı, tövbekâr ve alçakgönüllü olmalı ve öfkeyle dolmamalıdır" (1.2.7). Ancak Chrysostom'a göre Yahudiler oruç tutarken bu niyetle hareket etmemektedirler. Yahudiler oruçluyken aşırıya gitmişler, kavga edip tartışmışlar, pazarlarda çıplak ayakla dans etmişlerdir. Bu durum onların oruçlu olsalar da sarhoş gibi davrandıklarını göstermektedir. Onlara emredilen oruçluyken geçmişlerini düşünüp ibret

almaları, yaşlıları Mabed'e getirmeleriydi (Yoel 1:14). Ancak bunun yerine Yahudiler sinagoglara şarkıcıları, efemineleri ve fahişeleri toplamış ve böylece ibadethanelerini tiyatrolara çevirmişlerdir (1.2.7). Dolayısıyla oruç gibi bir ibadeti yerine getirirken niyet olarak Tanrı'ya karşı geldikleri için oruçlu oldukları halde sarhoş gibi davranmışlardır. Hatta ilahî rıza gözetilerek tutulmayan bir oruç sarhoşluktan daha kötüdür (4.1.5). Yine Yahudilerin orucun nerede ve ne zaman tutulacağı konusunda şeriatın gereklerini takip etmemeleri Tanrı iradesine karşı gelmelerinden ve fitne çıkarmak istemelerinden kaynaklanmaktadır (4.5.5).

5. Pesah Bayramı

İlk Hıristiyanlar İsa Mesih'in öldükten sonra dirildiğine inandıkları Pazar gününe önem atfetmişlerdir. İsa'nın yeniden dirildiği Pazar gününün yıl dönümü ise Hıristiyanlar için daha da anlamlı bir günü temsil etmiştir.[637] 2. yüzyıldan itibaren İsa'nın ölüp üçüncü gün yeniden dirilmesini temsilen İsa'nın diriliş yıldönümü, yani Paskalya kutlanmaya başlanmıştır. İsa'nın öldürülmesi ve dirilmesinin Yahudilerin Pesah bayramı kutlamalarına denk gelmesi nedeniyle Yahudi kökenli ilk Hıristiyanlar da İsa'nın diriliş yıl dönümünü Pesah ile benzer şekilde kutlamışlardır.[638] Pesah'taki kuzu takdimesi geleneği, Paskalya'da İsa'nın insanlık için kendini kurban etmesi şeklinde anlaşılmıştır. Öte yandan gentile Hıristiyanlar ise bu iki bayramın birbirine karışmaması için benzerlikleri azaltmaya ve İsa'nın diriliş zamanı ile Yahudilerin Pesah bayramını ayırmaya çabalamışlardır. Bu durum Paskalya'nın Pesah'la aynı tarihte, yani Nisan'ın 14'ünde mi yoksa Pazar günü mü kutlanması gerektiği konusunda Kilise içinde bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Paskalya'yı Yahudilerin Pesah'ı ile aynı gün, yani 14 Nisan'da kutlayan Hıristiyanlar *Quartodeciman* diye isimlendirilmişlerdir. MS 200'lerde Paskalya'nın her yıl Pazar gününe denk gelmesi gerektiğiyle ilgili tartışmalar

---

637 Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 23-27.

638 Mehmet Katar, "Paskalya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/181-182.

başlamıştır.[639] İznik Konsili'nde bu bayramın 21 Mart ekinoksundan hemen sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar günü kutlanmasına karar verilmiştir.[640]

Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'unun 3. Vaazı da bu konuyu ele almıştır. Dolayısıyla bu vaaz aslında Yahudileri değil, Paskalya'yı Yahudilerin Fısıh Bayramı ile aynı zamana denk getiren Hıristiyanları eleştirmiştir.[641] İlgili vaazın 31 Ocak 387'de, Paskalya'yı 14 Nisan'da kutlayan grubun yedi haftalık Lent orucu zamanından önceki gün verildiği düşünülmektedir.[642] Chrysostom bu vaazda Paskalya için Yahudilerin tarihlendirmesini esas alanları eleştirmekte ve Paskalya'nın tarihi ile ilgili kesin kararın İznik Konsili'nde verildiğini ima etmektedir (3.3.3). Bu yüzden bu karar "inancı uğruna zor imtihanları atlatmış üç yüz ya da daha fazla din adamının" bir araya gelip aldığı bir karar olduğu için hikmetlidir (3.3.3-4). Yine Mesih "Nerede iki ya da üç kişi benim adımla toplanırsa, ben de orada aralarındayım" (Matta 18:20) dediği için konsil kararında da bu kararı alanlarla birlikte olmuştur (3.3.5). Bu yüzden Chrysostom konsil kararlarını sorgulayanları Yahudiler üzerinden eleştirmektedir:

> Yahudilerin dünyanın her yerinden gelen Babalardan daha bilge olduğunu mu düşünüyorsunuz? Yahudiler atalarından kalma düzenlerinden ve yaşam tarzlarından uzaklaştırılmışken ve kutlayacak kutsal bir bayramları yokken bunu nasıl yapabilirsiniz? Pek çok kişinin Pesah ile mayasız ekmek bayramının aynı olduğunu söylediğini duyuyorum. Ama onlarda ne mayasız ekmek bayramı ne de Pesah bayramı var (3.3.7).

Chrysostom'un Yahudilerin bayramları olmadığını söylemesi, onun Yahudi ibadetlerinin belirli mekân gerektirdiği düşüncesine dayanmaktadır. Nitekim bu bağlamda Tanrı'nın Fısıh kurbanını kendisinin seçeceği yerde takdim edilmesini emrettiğine dair kutsal metin referansını (Tesniye 16:5) sunmaktadır: "Tanrı'nın bu bayramı tek bir şehirle sınırlayıp sonra da istekleri dışında onları bu yaşam tarzından uzaklaştırmak için şehri nasıl yok

---

639 Margaret A. Schatkin, "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites: Introduction and Translation", *The Heritage of the Early Church,* ed. David Neiman - Margaret A. Schatkin, Orientalia Christiana Analecta 195 (Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1973), 168.

640 Katar, "Paskalya", 34/181-182. Paskalya'nın tarihi konusunda İznik Konsili'nin nihâi bir karar verip vermediğiyle ilgili veciz bilgiler için bk. Schatkin, "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites", 169-170.

641 Schatkin, "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites", 168.

642 Schatkin, "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites", 171-172.

ettiğini görüyor musunuz?" (3.3.7). Chrysostom'a göre, Yahudiler için ibadetlerin sona ereceğini ve şehrin yok olacağını önceden bilen Tanrı'nın, Yahudileri bu topraklara toplamış olmasının nedeni bunların hepsine bir son vermektir (3.3.7). Mesih'in Pesah ile birlikte diğer Yahudi ibadetlerini uygulamış olmasının nedeni de hakikatin gölgesi yerine hakikatin kendisini, bir prototipten ibaret olan Yahudi Fısh yerine gerçek Fısh getirmek içindir (3.3.9, 3.4.1). Mesih bu ibadetleri Kudüs'te yerine getirmiştir. Hıristiyanlar bunların hiçbirini gerçekleştirmek zorunda değildir. Pavlus "eski mayayla -kin ve kötülük mayasıyla- değil, içtenliğin ve dürüstlüğün mayasız ekmeğiyle bayram edelim." (1. Korintliler 5:8) derken Chrysostom'a göre mayasız ekmekle kutlanan maddî bayram yerine, erdemli bir yaşama götüren manevî bir mayasız ekmeği kastetmiştir (3.3.9). Hakikat geldiği için, bir süre hakikatin yerine kullanılan şeyi uygulamaya çalışmak geçersiz ve anlamsızdır (3.4.1-2).

Chrysostom Yahudilerin Pesah'ı ile Hıristiyanların Pesah'ı, yani Evharistiya arasında bir ayrım yaptıktan sonra Hıristiyanların Paskalya öncesi tuttuğu Lent orucu ile Paskalya'yla ilişkisine de değinmektedir:

> Lent yılda bir keredir, bizim Fısh ise haftada üç kez, bazen dört kez ya da hatta dilediğimiz sıklıkla kutlanır. Fısh oruç değil, her dinî ritüelde yerine getirilen kurban ve takdimedir. Pavlus'a kulak verirseniz, bunun doğru olduğunu görürsünüz: "Çünkü Fısh kuzumuz Mesih kurban edildi." [1. Korintliler 5:8] ve "Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâseden her içtiğinizde, Rabbin gelişine dek Rabbin ölümünü ilan etmiş olursunuz." [1. Korintliler 11:26)] (3.4.3).

Chrysostom'a göre Lent, Fısh'tan tamamen farklı bir şey olarak, din adamlarının, inananların ilahî gizemleri alabilmesi adına temizlenmeleri için belirlediği kırk günlük ibadet dönemidir (3.4.5). Chrysostom, cemaatini "Bir pagan ya da Yahudi neden oruç tuttuğunuzu sorduğunda Fısh ya da çarmıhın gizemi nedeniyle diye cevap vermeyin" diye uyarmaktadır. Böyle bir soruya "günahlarımız nedeniyle oruç tutuyoruz" cevabı verilmelidir (3.4.7). Çünkü Chrysostom'a göre ilk cevap Fısh ile çarmıh ve Lent arasında doğrudan bir bağ kurulmasına ve karşıdaki kişinin Hıristiyanların Fshını oruç tutulması ya da yas tutulması gereken bir durum gibi anlamasına yol açacaktır. Oysaki bu Fısh, mutlu ve neşeli olmayı gerektirmektedir. Çünkü "çarmıh dünyadan günahı çekip almıştır, dünyayı temizlemiş, düşmanlığı uzlaştırmış, cennetin kapılarını açmıştır…" (3.4.7). Hıristiyanların Fshı Tanrı'nın dünyaya öfkesini dindirmiştir (3.6.7).

Chrysostom, Paskalya'nın zamanına ilişkin anlaşmazlıklarda konsil kararıyla uzlaşının amaçlandığını ima etmiştir. Musa, Fısıh konusunda Tanrı'ya zamanında takdime sunamayan bir adamın daha sonra sunabileceğini belirttiği için Chrysostom buradan hareketle tarihin değişiminin telafi edilebilir olduğunu ifade ederek, zaman üzerinden Kilise içinde tartışmalar yaşanmaması gerektiğini vurgulamıştır (3.5.5-7). Yine Chrysostom, Yahudiler günah işlememiş ve Tanrı'nın seçilmiş halkı olmaya devam ediyor olsalar ve onların kutladığı tarihin izlenmesinde bir mahsur olmasa bile Paskalya'yı Mesih'in çarmıha gerildiği aynı günde kutlamanın mümkün olmadığını ifade etmiştir (3.5.7). Çünkü Mesih'in çarmıha gerildiği gün "Mayasız Ekmek Bayramı'nın ilk günü, yani Cuma günüdür. Ancak bunların her ikisinin her zaman bir arada olması mümkün değildir. Hatta bu yıl Mayasız Ekmek'in ilk günü Pazar gününe gelmiştir." (3.5.7-8). Dolayısıyla Chrysostom, bu konudaki tarih tartışmalarının meselenin önemli olmayan yönü olduğunu düşünmekte ve Kilise'nin tarihlendirmesinin doğru olduğunu ispatlamak yerine tarihe takılmanın asıl meseleyi kaçırmak olduğuna odaklanmıştır: "aranması gereken tarihler değildir, huzur ve uzlaşıdır." (3.6.9, 3.6.12). Schatkin bu yönüyle Chrysostom'un bu meselenin detaylarına önem veren ve tarih belirleme konusunda titiz olmaya çalışan Hıristiyan yazarlardan ayrıldığını belirtmiştir.[643]

6. Kurban

Chrysostom, vaazlarında Yahudilikteki kurban anlayışının reddine geniş yer vermiştir. Hayatı boyunca asketik bir yaşamı benimsemiş olan Chrysostom'un, cemaatine dünyevî hususlardan uzaklaşmalarını ve iyi Hıristiyan olmaya çalışmak için çabalamalarını salık verdiğinden bahsedilmişti. Chrysostom bu yaklaşımını kurban ibadeti söz konusu olduğunda da yinelemektedir. Ona göre maddî ve cismanî olan kurban ile Hıristiyan Fısh yani Evharistiya arasında bu tür bir dikotomi vardır. Kurban maddî yönüyle dünyalık bir ibadetken, Mesih'in kurbanını temsil eden Evharistiya bu dünyadan çekilmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Hıristiyan kimliğinin temsilî kurban üzerinden, maddî kurbana karşı tanımlanması söz konusu olmaktadır.[644] Kurban konusunda sadece Yahudilerle değil, paganlarla da mücadele edilmelidir (7.3.3).

643 Schatkin, "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites", 185 (35. Dipnot).

644 Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*, 79.

Chrysostom, kurbanın maddî yönüne dikkat çekerken Eski Ahit metinlerinde kurbanla ilgili eleştirilere atıfta bulunmaktadır. Örneğin İşaya'da Tanrı'nın yakmalık sunuyu eleştirmesi, boğa, kuzu ve teke kanını arzulamadığını, buhurdan iğrendiğini söylemesi (1:11-13), Yeremya'daki "yakmalık sunularınızı kabul etmiyorum, kurbanlarınızdan hoşnut değilim" (6:20) ve benzeri ifadeler, Amos'ta Yahudilerin bayramlarının ve kurbanlarının eleştirilmesi (5:21-22) Tanrı'nın kurban ibadetine karşı olduğu şeklinde yorumlanmıştır (7.3.4).

Şeriatın diğer unsurlarında olduğu gibi, Mesih ile birlikte insanlık için yeni bir ilahî sözleşmenin geçerli olması, "eski" sözleşmeyi geçersiz hale getirmiştir. Bu eski sözleşme, Yahudi şeriatını içeren Eski Ahit'in Mabet ve kohenlik müessesini de barındıran, dolayısıyla kurbanı da içine alan bir sözleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla, Chrysostom'un ve daha genel olarak Hıristiyan teolojisinin şeriata bakışı noktasından hareketle, kurban da şeriatın bir parçası olarak doğrudan geçersiz hale gelmektedir.

Chrysostom, kurbanın geçersiz ve uygulaması imkânsız bir dinî pratik olduğu yönünde de çeşitli iddialarda bulunmuştur. Yahudilikte kurban, İbrahim dönemi ile başlayıp Mabed'in yıkılmasına kadar süren bir dinî pratiği ifade etmektedir (Yaratılış 8:20, 13:18, 15:7-11, 17:21, 26:25).[645] İsrailoğulları'nın atalar dönemindeki ibadeti daha çok kurbandan müteşekkildi. Henüz bir tapınağın inşa edilmediği ve göçebe bir yaşam şekli taşıyan İsrailoğulları, kaldıkları yerlere mezbahlar yaparak kurban ibadetini gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda, Şekem, Betel, Mamre ve Berşeba gibi bölgeleri, mabetten önceki dönemde kurban kesilen yerler olarak zikredilmektedir (Yaratılış 12:8, 13:8; 1. Samuel 7:16; Amos 4:4, Hakimler 20:18-28).[646] Musa dönemine gelindiğinde ise, toplanma çadırı (Ohel Mo'ed) mabet işlevi görmüştür. Kurban ve diğer ibadetler bu çadır mabette devam ettirilmiştir. Nihayetinde, İsrailoğulları'nın Filistin'e yerleşmesiyle Mabet inşa edilmiş, ibadetler burada gerçekleştirilmiş ve kurban mekânı da buradaki mezbah olmuştur.[647] Mabed'in MS 70'te yıkılmasından sonra kurban ibadeti, şeriatın Mabet gerektiren diğer uygulamalarıyla birlikte Mabed'in tekrar inşa edileceği zamana

---

645 Ahmet Güç, "Yahudilik (Mabed ve İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/434.

646 Güç, "Yahudilik", 43/207.

647 Güç, "Yahudilik", 43/208.

dek askıya alınmıştır.[648] Mabed'in yerini sinagoglar, kurban da yerini duaya bırakmıştır. MS 132-135 yılları arasında kurban tekrar canlandırılmaya çalışılmışsa da bu durum sürdürülememiştir.[649] Yahudilerin kurban ibadetini gerçekleştirmek için tapınak ve kohenlik müessesinden yoksun olmaları bu ibadeti ifa etmenin imkansızlığını göstermektedir. Bu noktada Chrysostom ve Yahudiler hemfikirdir. Ancak Chrysostom, kurban ibadetinin uygulanamaz oluşunu bir bütün olarak şeriat hükümlerini uygulamanın imkansızlığını göstermek için delil olarak kullanmaktadır. Dahası Chrysostom, Eski Ahit'teki metinlerde kurban ibadetinin sona ereceğine işaret eden pasajlar bulunduğunu ifade etmiştir. Daha önce bahsedildiği gibi Chrysostom bu noktada Mezmurlar'dan delil getirmektedir. "Kurbandan ve sunudan hoşnut olmadın, ama bana uyumlu bir beden verdin, yakmalık sunu, günah sunusu da istemedin" pasajından hareketle Davud'un Mesih adına konuştuğu ve burada eski şeriatın kurban ve sunularının yerini Mesih'in kendi bedenini kurban etmesinin aldığından bahsedildiği iddia edilmiştir. Buna göre, burada verilen beden Mesih'in tüm dünya için ortak kurban olmasını ve "bedenlerimizi temizleyen, günahı ortadan kaldıran, ölümü sonlandıran, göğü açan, bize büyük umutlar veren ve Pavlus'un iyi bilip açıkladığı diğer şeyleri gerçekleştiren…" kurbanı ifade etmektedir (7.2.5-6). Chrysostom, Mezmurlar yazarının şunu gösterdiğini düşünmektedir:

> Mezmurlar yazarı yeni dinî yaşantı yolunun eski ile ters düşmediğini, ancak eski kurbanın hükmünün kaldırılıp eskisinin yerine yenisinin konulmasının Tanrı'nın iradesi olduğunu göstermiştir. Yeni olan, ibadetin doğru şeklinin bir uzantısıydı; eskiye zıtlık teşkil etmedi, onla mücadelede de bulunmadı (7.3.1).

Dolayısıyla, Chrysostom'a göre şeriat geçici olarak gelmiş, en başından ortadan kaldırılacağı ve yeni bir kurbanın onun yerini alacağı Tanrı'nın iradesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu yönüyle Mesih'in kurbanı ile şeriatın emrettiği kurbanın ortadan kaldırılmış olması birbirine zıt durumlar olmamıştır. Nitekim Mezmurlar yazarının şeriatı kalbinde taşıdığını ve Tanrı'nın isteklerini yapmaktan zevk aldığını söylemesi (40:8) de Chrysostom'a göre eski ve yeni arasında bir tezat olmadığını göstermektedir (7.3.1). Ayrıca Chrysostom, Mezmurlar yazarının Tanrı'nın kurban ve yakmalık sunu gibi

---

648 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 279.

649 Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milel ve Nihal, 2021), 214.

ibadetleri istemediğini belirttikten sonra insanlığa ilahî kurtuluşu duyuracağını ifade etmesini salih amellerle emek sarf ederek değil, sadece Tanrı'nın lütfuyla aklanacağına yormuştur (7.3.1-2). Nitekim Romalılara Mektup'ta Pavlus da, Tanrı'nın şeriattan bağımsız bir şekilde insanları aklayacağını, amel ya da acı çekerek değil, İsa Mesih'e inanç yoluyla kurtuluşun gerçekleşeceğini belirtmiştir (3:21). Yine Pavlus'un kutsal şeriatın asıl değil, sadece bir gölge olduğunu, insanları gerçekten arındırmış olsa her sene yenilenmeyeceğini ifade etmesi (İbraniler 10:1)[650] yakmalık sunu ve günah sunusu istenmemesine ilişkin pasajlarla bir arada yorumlamaktadır. Buna göre, Tanrı'nın kurtuluş planı içinde Biricik Oğul'un (only-begotten) beden alması ve insanlara ancak bu şekilde görünür olması gerekmiştir (7.3.2).

7. Kohenlik

Eski Ahit peygamberlerinin Kudüs dışında gözetilecek bazı ibadetleri ve kutlamaları yasaklamalarının Chrysostom'u şeriatın artık hükmünü yitirmiş olduğu düşüncesine sevk ettiğinden bahsedilmişti. Kudüs ve Mabet yıkıldığı için artık bu ibadetleri yerine getirmek mümkün değildir ve bu ibadetlerde ısrarcı olmak Tanrı iradesine karşı gelmektir. Mabet olmadığı için Chrysostom, Yahudilerin Kudüs'e yılda üç kez gerçekleştirdikleri hac faaliyetlerinin ve Mabed'deki kurban faaliyeti ile birlikte Yahudilikteki kohenlik müessesinin de bir daha geri gelmemek üzerine sona erdiğini ifade etmektedir. Bir imparatorluğu oluşturan ordu, taç ve mor kaftan gibi unsurlar olmadığında imparatorluktan bahsedilemeyeceğini gibi, kurban ve takdimeler yoksa, Mabet ve altar bulunmuyorsa kohenlik makamının bulunmasının da bahsetmek mümkün değildir (7.1.5).

Chrysostom kohenlik müessesinin ilga edildiğini göstermek için Melkisedek'e değinmektedir. Eski Ahit'te adı üç kez geçen gizemli bir figür olan Melkisedek Tevrat'ta bahsedilen ilk kohendir (Yaratılış 14:18, 20; Mezmurlar 110:4). Yaratılış'ta, Melkisedek, Elam Kralı Kedorlaomer'i mağlup eden, Avram'ı ekmek ve şarap ile kutsayan Salem Kralı ve en yüce Tanrı'nın (elyôn עֶלְיוֹן) koheni olarak geçmektedir (14:18-20). Mezmurlar'da ise "Melkisedek düzeni uyarınca sonsuza kadar kohen olma" durumundan bahsedilmektedir (110:4). İbranilere Mektup'ta, İsa ile Melkisedek irtibatlandırılmış ve İsa Mesih Melkisedek düzenine ait bir kişi olarak yorumlanmış ve 'doğruluk kralı' (the

650 Chrysostom, İbranilere Mektup yazarının Pavlus olduğu kanısındadır.

king of righteousness) olan Melkisedek İsa'yı sembolize eden bir figür olarak anlaşılmıştır (7:1-22). Yaratılış'ta Avram ile Melkisedek arasında bir ondalık verme hikayesi anlatılmış ancak bu ondalığı kimin kime verdiği yoruma açık kalmıştır.[651] İbranilere Mektup'a göre ondalığı Avram Melkisedek'e vermiştir. Bu durum, kutsayanın kutsanandan üstün olmasından hareketle, Melkisedek'in İsrailoğulları'nın atası olan İbrahim'den daha üstün bir konumda olduğuna yorulmuştur (İbraniler 7).[652] Chrysostom da ondalığı alan ve kutsamayı yapan kişi Melkisedek olduğu için, din adamı vasfı taşıyanın o olduğunu ve bu durumda Avram'ın din adamı zümresine mensup olmayan biri (layman) olarak ona tâbi olduğunu söyler. Böylece Melkisedek, Yahudilerin kendi kohenlik düzenlerini dayandırdığı Levi'nin atası olan Avram'dan daha yüksek bir konumda görülmüştür (İbranilere Mektup 7:4) (7.5.4-6). Dahası Melkisedek İbrahim'in soyundan olmamasına rağmen, kendisine bu ondalık ödendiği için bu durum Yahudilerin kohenlik düzeninden önce var olan başka bir kohenlik düzenini göstermektedir. Melkisedek'in İbrahim'i kutsaması da bu anlamda ilk kohenliğin Yahudilerin kohen sistemine üstünlüğünü göstermektedir. Yahudilerin kohenlik müessesesinde ondalığı alan kimseler Levi soyundan gelen kimseler olmalıdır. Levililerin atası olan İbrahim'in ondalığı bu soydan olmayan Melkisedek'e vermesi, ilk ondalığın ona verilmiş olmasından dolayı aslında sonraki dönemdeki Levililerin de sembolik şekilde Melkisedek'e ondalık verdiklerini göstermektedir: "Ondalık alan Levi bile İbrahim aracılığıyla ondalık vermiştir denebilir. Çünkü Melkisedek İbrahim'i karşıladığı zaman, Levi hâlâ atasının bedenindeydi." (İbraniler 7:10, *Adversus Judaeos* 7.5.7-8).

Melkisedek'in kohenliğinin Yahudilerin kohenliğine karşı bu noktalardaki üstünlüğü ve Mezmurlar'da Melkisedek düzenindeki kohenliğin sonsuza dek süreceği vurgusundan hareketle, Levi soyundan gelen kohenliğin mükemmel olmadığı, hatta kusurlu olduğu

---

651 Yaratılış 14:20'de ondalığı kimin kime verdiği konusunun kapalı olduğu ancak İbranilere Mektup'ta öznenin doğrudan İbrahim olması ile ilgili yorum için bk. Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians,* 68/196 (73. Dipnot).

652 Yahudi geleneğinde Melkisedek, Nuh'un oğlu Sam olarak yorumlanmış ve böylelikle İbrahim ile Nuh arasında bir köprü kurmak mümkün hale gelmiştir. Altınel'e göre, Yaratılış'ta Melkisedek'in İbrahim'i kutsadığı bölüm, bağlama sonradan dâhil edilmiştir. Bk. Tolga Savaş Altınel, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 155-156; Ayrıca bk. Joseph A. Fitzmyer, "Melchizedek in the MT, LXX and the NT", *Biblica* 81/1 (2000), 63-69.

için başka bir düzene geçilmesi gerekmiştir. Mezmurlar'da "Melkisedek düzeninin sonsuzluğuna" vurgu yapılırken "Harun düzenini" değil, Melkisedek düzeninin vurgulanması en baştan Yahudilerin kohenliğinin sonsuz olmayacağını gösteren bir metin olarak yorumlanmaktadır (İbraniler 7:11, *Adversus Judaeos* 7.5.3, 9). Levi soyundan gelen kohenliğin yerini alacak olan da yine Melkisedek düzeni olmalıdır. Eski rahiplik, yani Harun'un soyuna dayanan kohenlik yerini daha iyi bir düzene, yani Melkisedek düzenine bırakmıştır. Bu noktada İsa Mesih, Yeni Melkisedek düzenini başlatan kişi olarak görülmüştür. Melkisedek, Levi soyundan olmadığı için bu düzeni geri getirecek olan kişi de Levi soyundan olmamalı, daha önce bu hizmetleri yapmamış bir soydan gelmeliydi. İsa Mesih, Yahuda soyundan geldiği için bu kriteri sağlamıştır (7.5.12). Kohenlik düzenindeki bu değişim, şeriattaki pek çok emir bu düzenle ilişkili olduğundan, şeriatın kendisinde de bir değişikliği zorunlu kılmıştır (7.5.10). Melkisedek düzeni, şeriatın olmadığı, toplanma çadırı ya da tapınağın bulunmadığı, kohenliğin Levi soyuna verilmediği bir dönemde henüz Kudüs yokken gerçekleşmiştir (7.4.5). Dolayısıyla, Melkisedek düzeninde gelen rahibin, yani Mesih'in de dünyevi şeriattan bahsetmemiş, "koyun ve buzağının kurban edilmesini emretmemiş, Tanrı'ya erdemli bir yaşamla ibadet etmeyi emretmiş" ve bunun sonunda da, sonsuz bir yaşam vaadi vermiştir (7.5.13).

Chrysostom bu iki kohenlik düzeni üzerinden Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında kurduğu dikotomiyi sürdürmüştür. İsa Mesih ve düzeni sonsuzlukla ve öteki dünyayla ilişkiliyken, Harun'un kohenlik düzeni fizikî dünyayı temsil etmektedir (7.5.13). Melkisedek bir prototipken, İsa Mesih bu düzenin hakiki rahibi olarak aslında Melkisedek'ten de üstün bir konumdadır (7.5.12).

F. John Chrysostom ve Antisemitizm Tartışmaları

Antisemitizm 1870'lerde Alman gazeteci Wilhelm Marr'ın icat ettiği modern bir kavramdır.[653] Kelimedeki *Sami* (*Semite*) Nuh'un üç oğlundan Şem'in soyunu ifade

[653] Steven T. Katz, "Introduction", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 15; Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism* (Berkeley: University of California Press, 1996), 311. Kelimeyi icat eden kişinin Wilhem Marr olması da tartışmalıdır. Bk. Armin Lange, "Jew-Hatred in Antiquity: Cultural, Legal, and Physical Forms of Antisemitic Persecution", *An End to Antisemitism!*, ed. Armin Lange vd. (Berlin: De Gruyter, 2021), 3/44.

etmektedir ve bu ifade başlangıçta ırklardan ziyade dil kategorileri için kullanılmıştır. Sami dil ailesine mensup dil kategorisinde yer alan İbranice, Arapça, Aramice, Kıptice gibi dillerin karşısında Hint-Avrupa ya da Aryan dilleri kategorisi yer almıştır. 19. yüzyılda Sami ve Aryan dil ayrımının Yahudi ve Hıristiyan ayrımı üzerinden yorumlanmasıyla birlikte öncesinde ırk olarak Samilerden nefret anlamında hiç kullanılmamış olan kelime, Yahudilere ve Yahudiliğe yönelik nefret için özel olarak kullanılan bir terim haline gelmiştir.[654] 19. yüzyılda Yahudiler, Yahudi olmayanlarla kanunlar önünde eşit şartlara sahip olduktan sonra dinî farka dayanan ayrımcılıklar yerini ırk ve etnik üzerinden düşmanlığa bırakmış ve bu durumun ortaya çıkardığı yeni bir kavram ihtiyacı *antisemitizm* kelimesi ile karşılanmıştır.[655] Buna göre antisemitikler, Yahudilerin diğerleriyle eşit haklarının ellerinden alınmasını amaçlayan ve Yahudileri basmakalıp karakteristik özellikleri ile kendi toplumlarının diğer unsurlarına uyum sağlayamayan kimseler olarak görmüş ve Yahudiler ile Yahudi olmayan Avrupalılar arasında bir ayrım olması gerektiğini vurgulamışlardır.[656] Bu yönüyle antisemitizm Yahudi dinine mensup olanların aslında bir milliyeti ve ırkı temsil etmesinden hareketle dinden ziyade etniğe karşı kullanılan ve seküler bir fenomeni ifade eden 19. yüzyıla ait modern bir kavramdır.[657]

Özellikle 2. Dünya Savaşı ve Holokost sonrası antisemitizmin kökleri aranmaya başlanmıştır. Hitler'in Hıristiyan saikle hareket etmesi nedeniyle antisemitizm Hıristiyanların ve Hıristiyanlığın rolü sorgulanmıştır.[658] Bazı araştırmacılar ise bu kökeni Hıristiyanlıktan da öncesine dayandırmışlardır.[659] Bununla birlikte antisemitizmin

---

654 Robert S. Wistrich, *Antisemitism The Longest Hatred* (New York: Pantheon Books, 1991), xvi.

655 Wistrich, *Antisemitism The Longest Hatred*, xv.

656 Wistrich, *Antisemitism The Longest Hatred*, xv.

657 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 1; Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 311.

658 Holokost sonrası antisemitizmin Hıristiyanlığın başlangıcında arayan ilk araştırmacılardan bir Jules Isaac'tir. 1948'de yayınlanan *Jesus and Israel*'de paganlar arasında antisemitizmin yaygın olmadığını, Hıristiyanlıktaki antisemitizme kıyasla daha önemsiz olduğunu iddia etmiştir. John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Reprint edition New York: Oxford University Press, 1985, s. 15.

659 Marcel Simon, büyük ölçüde Isaac'e katılsa da Hıristiyanlıktan önceki pagan Yahudi karşıtlığının 4. yüzyıldan sonra Hıristiyanların Yahudilerle ilgili yaklaşımlarını etkilediğini iddia etmiştir. F. Lovsky

köklerini geçmiş dönemde aramak bazı problemleri beraberinde getirmektedir. İlk olarak 19. yüzyıla ait bir kavram olan antisemitizmi bu yüzyıl öncesinde Yahudilere karşı tutumları isimlendirmek için kullanmak anakronizm olarak değerlendirilmektedir. Grekçe ya da Latincede bu ifadenin bir karşılığı yoktur.[660] Benzer şekilde antisemitizm ırkçılıkla ilişkili olarak anlaşıldığında da insanların kolayca ayırt edilebilen farklı ırklara ayrıldığı düşüncesinin 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında sistematikleştirildiği düşünüldüğünde antik dönemde ırkçı antisemitizmin bulunup bulunmadığını sorgulamak da anakronizmdir.[661] Ayrıca tanımlaması ve kapsamını belirlemesi zor olan bir kavram olan antisemitizmin tek bir tanımı bulunmamaktadır. Bu da neyin antisemitik kabul edileceği yönündeki problemleri beraberinde getirmektedir.[662] Steven Beller'ın antisemitizm tanımı yaparken farklı ihtimallerden bahsetmesi de bu duruma işaret etmektedir:

> Antisemitizm, binlerce yıl boyunca farklı kıtalara yayılmış bir Yahudi nefretidir; ya da 19. yüzyılın sonlarında Orta Avrupa'da ortaya çıkan ve Holokost'ta şeytanî zirvesine ulaşan nispeten modern bir siyasî hareket ve ideolojidir; ya da Hıristiyanlığın Yahudi kökleriyle çatışmasından doğan ve

---

ise Hıristiyanlık öncesi pagan 'antisemitizminin' 2. yüzyıldan sonra Hıristiyanları etkilediğini ifade etmiştir. Bk. John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Reprint edition New York: Oxford University Press, 1985, ss. 17-18.

660 Erich S. Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 25.

661 Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 311.

662 Son yıllarda siyonizm karşıtlığı ve İsrail Devleti'ne karşı eleştiriler de bazı antisemitizm tanımlarında yer almaktadır. Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Organizasyonu (Organization for Security and Cooperation in Europe) tarafından yapılan antisemitizm tanımında antisemitizmin İsrail Devleti'ni de hedef alabileceğini içermektedir. Bk. Steven T. Katz, "Introduction", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 17; Benzer şekilde International Holocaust Remembrance Alliance'ın (IHRA) 2016 yılında yaptığı antisemitizm tanımı ve verdiği antisemitizm örnekleri de İsrail Devleti'nin eleştirilmesini de içermektedir. *Handbook for the Practical Use of the IHRA Working Definition of Antisemitism* (Lüksemburg: European Commission, 2021) Tanımın bu yönünü eleştiren The Jerusalem Declaration ise antisemitizmi "Yahudilere Yahudi oldukları için uygulanan ayrımcılık, önyargı, düşmanlık ya da şiddet" şeklinde tanımlamakta ve İsrail Devleti ya da Siyonizm eleştirilerinin zorunlu olarak antisemitizm olamayacağını vurgulamaktadır. The Jerusalem Declaration, "Definition" (17 Ocak 2024). https://jerusalemdeclaration.org.

> Holokost'ta şeytanî zirvesine ulaşan etnosentrik ve din merkezli bir Yahudi karşıtlığının irrasyonel ve psikolojik açıdan sorunlu versiyonudur; ya da bunların hepsinin bir kombinasyonudur.[663]

Antisemitizm 19. yüzyıl ile irtibatlandırıldığında ilk Hıristiyanların bu suçlamayla ilişkilendirilmesi mümkün olmamaktadır. Kavram Yahudilere yönelik herhangi bir nefreti ifade ettiğinde antik dönemde Yahudilere yönelik hakaretlerin antisemitizm olarak değerlendirilmesi mümkün hale gelse de bu kez din olarak Yahudilik eleştirisinin bu kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmalı olacaktır. Öte yandan paganların ve ilk Hıristiyanların Yahudi karşıtlığını 19. yüzyıldaki ırkçı antisemitizme uzanan bir süreç olarak değerlendirdiğimizde *Adversus Judaeos* literatürünün antisemitizmde bir payı olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Yine de Antik dönem ile modern dönemdeki Yahudi karşıtlığı arasında tamamen bir ayniyet yoktur.

Antik çağda antisemitizmin var olup olmadığını araştıran araştırmacıların bir konsensüse ulaştığını söylemek mümkün değildir. Antisemitizmin kökeninin Hıristiyanlardan önce paganlarda aranabileceğini söyleyen bazı araştırmacılar pagan yazarların Yahudilerle ilgili hem olumlu hem de olumsuz kanaatlerinin olduğunu ifade etmişlerdir.[664] Mesela Tacitus (ö. MS 120) gibi pagan yazarlar Yahudilerle ilgili hem aşağılayıcı hem de övücü ifadelere sahip olmuşlardır.[665] Yine bir yandan Yahudilerin kendi kültürlerine ve atalarına bağlılıkları övülüp onların putperest olmamaları ve filozofvâri insanlar olmaları methedilirken, diğer yanda sünnet pratiği çirkin bir faaliyet olarak alay konusu olmuş, Yahudilerin imparatorluk kültüne dâhil olmamaları onların dinsizlik ve 'ateistlik' ile suçlanmalarına hatta bazen insan kurban ettikleriyle ilgili ithamlara neden olmuştur.[666]

Paganların Yahudi karşıtlığını araştıran araştırmacılar bu karşıtlığın nedeni olarak din ve etnisite farklılığı ile Yahudi pratiklerinin popülerliğinin pagan gelenekleri için endişe verici olması noktalarına odaklanmaktadırlar. Paganların dinî yönden Yahudilik karşıtlığı geliştirdiğini öne süren araştırmacılara karşı paganların din anlayışlarının farklılığı ve

---

663 Steven Beller, *Antisemitism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1.

664 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 4; Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 40-41.

665 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 4.

666 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 40-41.

farklı bir etnik kimlikten olmaları nedeniyle Yahudilere düşmanlık beslemiş olamayacaklarına dair bir yorum antik dönemdeki din ve etnisite anlayışları üzerinden yapılmaktadır. Modern zamandan farklı olarak bugün 'din' ve 'etnisite' olarak algıladığımız hususlar antik dönemde birbirinden ayırt edilebilen şeyler değillerdi. Tanrılar yerellerdi ve her bir halka ayrı tanrılar atanmıştı. Bu yüzden bir kimsenin *genos*'u (cins/soy/aile), ait olduğu kültle ilişkilendiriliyordu: Antik dönemde "'etnisite' 'dini', 'din' de 'etnisiteyi' ifade ediyordu."[667] Bu yüzden bir tanrının ait olduğu halk başka bir halkla savaştığında bu tanrıların da birbiriyle savaşması anlamına geliyordu. Benzer şekilde bir halk başka bir yere taşındığında tanrıları da onlarla hareket ediyordu. Toplumsal barış açısından tanrıların birbiriyle uyumlu olmasına önem verildiğinden farklı tanrılara da hoşgörülü yaklaşılıyordu. Fredriksen'in ifadesiyle:

> Başarılı bir imparatorluğun (birçok farklı halkın daha büyük bir hükümete tabi olması) işareti, kapsadığı tanrıların çokluğu (çünkü birçok halk, doğal olarak birçok tanrı anlamına geliyordu) ve buna bağlı olarak barındırdığı geleneksel dinî uygulamaların çeşitliliğiydi.[668]

Bu yaklaşımda paganların diğer Tanrılara da hürmet etmeleri, yani çoğulcu bir anlayışa sahip olmaları ve dolayısıyla İsrail'in Tanrısı Yahve'yle problemleri olamayacağı düşüncesi üzerinden din farklılığı temelli bir pagan Yahudi karşıtlığı olamayacağı iddia edilmiştir. Nitekim Yahudilerle ilgili olumsuz ifadeleri olan Tacitus'un bile Yahudilerin monoteizmi ile bir sorunu olmaması da bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu yüzden paganların dinî temelli bir Yahudi karşıtlığı fikrini taşımış olabilecekleri düşüncesi makul görülmemiştir.[669] Paganların Yahudi karşıtlığının etnik bir ötekileştirmeden kaynaklandığını düşünen araştırmacılar, Yahudilerin pagan metinlerinde Şabat, yeme içme kuralları ve sünnet gibi pratikleri nedeniyle 'tuhaf' olarak algılandıklarına değinmişlerdir.[670] Antik dünyada din anlayışı ile etnisitenin birbirinden ayrılmadığı

---

667 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 39.

668 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 40.

669 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 28-30.

670 Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 57-58, 64-65. Domuz paganlar için en lezzetli yiyeceklerden biri kabul edildiği için Yahudilerin bunu yemekten kaçınmaları tuhaf karşılanmış hatta onların domuz tanrısına ibadet ettiğine yönelik ithamlar yapılmıştır. Bk. Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 30-31. Domuz Romalılar için kurban değeri olan bir hayvan olarak görülüyordu. Bu yüzden bazı pagan yazarlar Yahudilerin domuza taptıklarını söylemiştir. Gager burada Petronius'tan bahsetmektedir.Bk.

düşünüldüğünde bu yaklaşıma da din konusundaki gibi itiraz etmek mümkündür. Ayrıca Gruen'e göre paganların bu tür ifadelerinin hiçbirinde Yahudilerin etniği, dış görünüşleriyle, soyları ya da konuşma tarzlarıyla ilgili atıflar bulunmamaktadır.[671]

Paganların Yahudilerden korktukları ya da onların dinine giren paganların çoğalmasından endişe duydukları ve bu nedenle bir Yahudi düşmanlığı fikrine sahip olmuş olabilecekleri de tartışılmıştır. Söz gelimi Gager, Yahudilik dinini sempatik gören gentilelerin Romalılar için bir 'tehdit' anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu bağlamda Chrysostom gibi Kilise Babaları ile paganların Yahudi karşıtlığının benzer endişeden ortaya çıktığını ifade etmiştir.[672] Antik dönemde din ve etnisite arasındaki ilişki dikkate alındığında "Etnik sadakate verilen büyük önem, zaman zaman Yahudiliğe değil, ama 'Yahudileşmeye' ve en önemlisi de din değiştirmeye yöneltilen özel kötülemelerin de arkasında yatan şey olmuştur."[673] Kişinin kendi tanrılarını ihmal etmeden başka tanrılara da saygı göstermesi ve hatta diğer tanrıların geleneklerini de benimsemeleri dönemin paganizm anlayışının çoğulcu yaklaşımıyla örtüşmeyen hususlar değildi; hatta geleneksel politeizm bu tür açık fikirlilikleri teşvik etmiştir. Bu yüzden pagan geleneklerini bırakmadan Yahudi pratiklerini de uygulayan gentilelerin bulunması bu çoğulcu toplumda tolere edilebilir durumlardı. Ancak "kişinin yabancı bir tanrıya kendi halkının tanrılarını terk edecek kadar özel bir bağlılık göstermesi -ki bu Hıristiyanlık öncesi dönemde Yahudiliğe özgü bir din değiştirme koşulu idi- endişe verici bir sadakatsizlik eylemi olarak algılanabiliyordu." Çünkü yerel değil de yabancı bir tanrıya, diğer tanrıları dışlayacak bir şekilde bağlanmak "kültürel ihanet" olup tanrıları kızdırmak anlamına gelmekteydi.[674] Dolayısıyla bu noktada Yahudi pratiklerini kabul eden paganları eleştiren metinlerde 'yerli' ya da doğuştan Yahudiler değil, "Yahudiliği kabul etmek suretiyle kendi tanrılarını, milletini ve ailelerini terk eden" gentileler eleştirilmiştir.[675]

Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 56-57. Ayrıca bk. Walter Laqueur, *The Changing Face of Anti-Semitism: From Ancient Times to the Present Day* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 42-43.

671 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 31.

672 Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 59.

673 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 41.

674 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 42.

675 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 32; Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 47.

Paganların Yahudi karşıtlığıyla ilgili bir diğer açıklama Yahudilerin yabancı oldukları için düşmanlığa maruz kalmalarıdır. Hem Grekler hem de Romalılar için 'öteki' milletler, yani yabancılar kendilerinden daha aşağı konumda değerlendirilmiştir.[676] Dolayısıyla Yahudiler yabancı oldukları için bir kötü bir algıya maruz kalmışlardı ancak bu durum Yahudilere özel değildi:

> Grekler, Grek olmayan herkesi 'barbar' olarak görüyorlardı; bu da temelde Yunanca konuşmadıkları ve Yunan kültüründen yoksun oldukları anlamına geliyordu. Romalılar da tanrıların lütfuna mazhar olmadıkları için diğer tüm ulusları soy ve kader bakımından aşağı görüyorlardı. Dolayısıyla özellikle Yahudiler özel olarak aşağılanan ulus değillerdi.[677]

Bu yönüyle Yahudiler marjinal bir grup görüldükleri için kriz zamanında kendilerinden şüphe duyulan kimseler olmuşlardır.[678]

Özetle pagan Yahudi karşıtlığı, "sadece yabancı geleneklere yönelik daha genel bir aşağılamanın ve Greko-Romen vatansever olma gururunun ters yönde dışavurumunun bir alt türüdür."[679] Bu dönemde pagan yazarların Yahudi nefreti Yahudilerin din ya da etniklerinden değil, 'öteki' olmalarından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla paganların Yahudilerle ilgili olumsuz ifadeleri antisemitizm değil, yabancı düşmanlığı olarak isimlendirilmiştir.[680]

Paganların Yahudilerle ilgili oluşturduğu ve aslında çok kapsamlı olmayan literatür sonraki süreçte Hıristiyanların oluşturacağı Yahudi karşıtı literatür için bir hazırlık gibi olmuştur.[681] Bununla birlikte paganların Yahudi karşıtlığı ile Hıristiyanların Yahudi karşıtlığı arasında önemli farklar vardır. İlk olarak paganlarınki yabancı geleneklerle ilgili genel bir hor görmedir. Paganlar için Yahudiliğin 'çirkin' yanları olsa da Yahudiler topluma uyumlu ve ata gelenekleri nedeniyle saygın bir grubu temsil etmişlerdir. Yine

---

676 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 34; Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 41.

677 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 35-38.

678 Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 40.

679 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 47.

680 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 45; Gruen, "Antisemitism in the Pagan World", 35. Gager bu durumları hem yabancı düşmanlığı hem de antisemitizm olarak değerlendirmiştir. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 65.

681 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 39.

paganların pagan kalmaya devam ederek Yahudi pratiklerine katılması tolere edilmiş ve bu yönüyle Yahudilik imparatorluk için bir çeşitlilik olarak görülmüştür. Hıristiyan din adamları ise Yahudilerle sosyalleşmeyi yasaklamışlar, Yahudi ibadetlerine katılmayı ve Yahudi yaşam tarzının belirli unsurlarını benimsemeyi kınamışlardır. Hıristiyan yazarlara göre Yahudiler her zaman her yerde 'yanlış' olanı temsil etmişlerdi.[682] Steven Katz'a göre paganların Yahudi karşıtlığı sosyolojik ve antropolojik olarak insanî unsurlarla ilişkiliyken, Hıristiyanlar bu karşıtlığı metafizik zemine çekmişlerdi.[683] Stroumsa'ya göre pagan entelektüellerle Hıristiyanlar arasındaki fark, pagan entelektüellerin Yahudilerle ilgili olumsuz görüşlerini halka ya da yöneticilere dikte etmemiş olmalarıdır.[684] Gentile Hıristiyan yazarlar kendilerinden önceki paganların yazdıkları Yahudi karşıtı içerikleri geliştirmiş, daha kapsamlı ve düşmanca nitelendirmelerle kendi yaklaşımlarının temelini oluşturmuşlardır.[685]

Hıristiyanların Yahudilerle ilgili metinlerinin antisemitizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bu noktada araştırmacılar Yahudilik karşıtlığı (anti-Judaism)[686] ile antisemitizm arasında bir fark gözetmişlerdir. Bazı araştırmacılar bu ikisi arasındaki farkın belirgin olmadığını ifade etmişlerdir. Söz gelimi antisemitizmin salt ırk karşıtlığı anlamı kastedildiğinde en erken 7.-8. yüzyıllarda İspanya'da ırkçı özellikler taşıyan Vizigot kanunları[687] ile başlayacağı fikrini taşıyan Armin Lange kelimenin hedefinin ırk değil, teolojik karşıtlık olduğu düşünüldüğünde antik ve geç antik dönemde karşımıza çıkan Yahudi nefretini antisemitik olarak tanımlamanın mümkün olduğunu, bu yönüyle dinî motivasyonlu Yahudi düşmanlığı ile ırkçı Yahudi nefretini birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını, dolayısıyla her türlü

---

682 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 47.

683 Katz, "Introduction", 3-7.

684 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 6.

685 Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", 48.

686 "Anti-Judaism" Hıristiyanların Yahudi karşıtlığını, modern antisemitizmden ayırmak için Bernard Lazare'nin 19. yüzyılın sonunda kullandığı bir kavramdır. Bk. Gavin I. Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism* (California: University of California Press, 1990), 275.

687 Vizigot kanunlarını Geç Antik Çağ'ın ilk antisemitizm formu olarak sunanlar için Geç Antik Çağ dönemi Arapların fethi ile sonlanmaktadır. Bu dönemin daha önceki dönemlerde bittiğini kabul eden araştırmacılara göre, Geç Antik Çağ'da ırkçı antisemitizm formunu görmek mümkün değildir. Bilgi için bk. Lange, "Jew-Hatred in Antiquity", 3/41-78.

Yahudi nefretinin antisemitizm şemsiyesi altında değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.[688] Benzer şekilde Guy. G. Stroumsa da patristik literatürde antisemitik olarak görülebilecek bazı özelliklerin olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Stroumsa antisemitizm kavramı ile Yahudi karşıtlığının birbirinin müradifi olmadığı kanaatini taşımıştır.[689] John Gager'a göre antisemitizm gentilelerin Yahudilere veya Yahudiliğe yönelik düşmanca ifadelerini, Yahudi karşıtlığı ise daha çok teolojik anlaşmazlıkların bir yansımasını ifade etmektedir.[690] Gavin I. Langmuir'e göre antisemitizm "Yahudiler hakkındaki yerleşik inançlar veya hayaller, 'Yahudi' olarak sembolize edilen herkese hiçbir Yahudinin sahip olmadığı veya yapmadığı tehditkâr özellikler veya davranışlar atfeden irrasyonel inançlar" olarak tanımlanır ve bu tür bir antisemitizm en erken 12. yüzyılda Ortaçağ Avrupası'nda görülmektedir.[691] Langmuir'e göre bu döneme kadar Hıristiyanların Yahudilerle ilgili bilgileri ve ilişkileri sınırlı olmuştur. 1150'lerde Monmouthlu Thomas isimli bir keşişin 1144'te Paskalya zamanı Norwich'te öldürülmüş bir çocuk üzerinden Yahudilerin Mesih'e olan nefretlerini göstermek adına her yıl Avrupa'da bir Hıristiyanı çarmıha gerecekleriyle ilgili uydurduğu bir hikâye ağızdan ağıza yayılmış ve fâili meçhul cinayetlerden Yahudiler sorumlu tutulmuştur. Yaklaşık bir asır sonra bu kez Yahudiler yamyamlık ritüeli (ritual cannibalism) ile suçlanmıştır. 1347 ile 1350 arasında Kara Veba salgını için yapılan açıklamalardan biri de Yahudilerin şeytanla iş birliği yaparak kozmik güçlerle Hıristiyanları öldürdüğü olmuştur. Langmuir'e göre Yahudilerle ilgili bu tür suçlamalar mantığa aykırı (irrasyonel) düşünceler olduğu için antisemitizme işaret etmekte ve daha önce Yahudilerle ilgili yazılmış metinlerden ayrılmaktadır. Antisemitizmden önce Hıristiyanlığın Yahudilere düşmanlığını ifade eden Yahudilik karşıtlığı ise Yahudilikle ilgili mantıktan bağımsız (nonrational) düşünceleri ifade etmektedir. Söz gelimi Yahudiler ile Hıristiyanları ayıran İsa'nın Mesih olduğunun kabulü ya da başrahibin otoritesine uymak ya da vaftiz ile sünnet arasında tercih yapmak hakikati rasyonel olarak kavranabilecek hususlar

688 Lange, "Jew-Hatred in Antiquity", 3/42-43, 47-48; Mayerhofer - Lange, "Comprehending Antisemitism Through the Ages: Introduction", 3/10-12.

689 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 2.

690 Gager, *The Origins of Anti-Semitism,* 8.

691 Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, 298-303.

değildir.[692] Buna göre kendileri de Yahudi olan İsa, Pavlus ve ilk Hıristiyanlar ile İsa hareketine katılmayan Yahudiler arasındaki "nonrational" saikle ortaya çıkan ilk çatışmalar, yani Yahudi karşıtlığı ile 12. yüzyılda Yahudilere yönelik irrasyonel ithamlardan farklıdır. Steven Katz'a göre ise Pavlus'un Mektupları ve İnciller'de Hıristiyanlığın Yahudiliğin yerini aldığının ve Yahudiliğin ölü bir din olduğunun vurgulanması ile Yahudilerin çarmıh hadisesinden sonra "onursuz" bir topluluk olarak nitelenmeleri antisemitizmin kökeni olarak değerlendirilmektedir. Sonraki Kilise Babaları buradaki düşmanlığı geliştirip daha da yerleşik hale getirmişlerdir.[693]

Hıristiyanların Yahudilerle ilgili yaklaşımları konusunda Yeni Ahit'i oluşturan metinlerle sonraki *Adversus Judaeos* literatürü arasında fark bulunduğundan bahsedilmişti. Yeni Ahit'te Yahudi karşıtı ifadeler daha önce de bahsedildiği gibi kendileri de Yahudi olan yazarların kendileri gibi düşünmeyen diğer Yahudileri eleştirilerini göstermektedir. Bu nedenle bu metinlerin antisemitik olduğunu iddia etmek kanaatimizce çok makul görünmemektedir. Hıristiyanlığın gentile bir hareket haline gelmesinden sonra ise önceden pagan olan Hıristiyanlar, pagan etnografların Yahudilerle ilgili olumsuz ifadelerini kutsal metinlerdeki iç eleştirilerle birleştirerek dışarıdan bakışla bir Yahudi karşıtlığı oluşturmuşlardır. Ancak bu Yahudi karşıtlığı da tam olarak ırka dayanmamıştır. Chrysostom'un vaazlarındaki olumsuz ifadeler Hıristiyan olmayan ve Mesih'i kabul etmeyen Yahudileri hedeflemiştir, yani Yahudileri Yahudi oldukları için değil, Hıristiyan olmadıkları için düşman olarak görmüştür. Dolayısıyla Chrysostom ırk temelli bir düşmanlık yapmamıştır. Bu yönüyle ırk temelli bir antisemitizm tanımında Chrysostom antisemitik olarak tanımlamak mümkün değildir.

Kilise Babaları'nın metinlerinde 'Yahudi' kelimesinin 'öteki' için kullanıldığından dolayısıyla bu kelime ile heretik hareketlerin de hedef alındığından bahsedilmişti. Bazı araştırmacılar Chrysostom'un vaazlarındaki asıl hedefin Yahudiler değil, Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar olduğunu temellendirirken onun 'Yahudi' ile bu Hıristiyanları kastettiğini düşünmüşlerdir. Ancak Chrysostom'un 'Yahudi' ile kastettiği kimseleri sadece Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar olarak anlamak vaazların içeriği açısından problemlidir. Chrysostom için Kutsal Kitap'taki Yahudiler ile kendi

692 Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, 284.

693 Katz, "Introduction", 3-7.

zamanındaki Yahudiler arasında pek çok yönden benzerlik vardır. Söz gelimi Yahudilere 'siz' ile hitap ederken kutsal metinlerdeki Yahudilerle kendi zamanındaki Yahudileri aynı topluluk gibi ele almıştır: "Şimdi sizin günahlarınız daha basit günahlar, ama Tanrı size sırtını tamamen döndü ve sizi sonu olmayan bir itibarsızlığa bıraktı" (6.2.8). Bu vaazlar doğrudan Yahudilere îrâd edilmiş olmasalar da olumsuz ifadeler hem Kutsal Kitap'ta hem de kendi çağında bulunan 'Yahudi' kimliğini hedeflemiştir.

Chrysostom'a göre Yahudiler ile diğer 'ötekiler' arasında da fark bulunmaktadır. Yahudiler ümitsiz vakadır ve Tanrı onları bırakmıştır. Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanlar ve Anomoeanlar için ise kurtuluş hâlâ mümkündür. Bu yüzden Yahudi uygulamalarını sürdüren Hıristiyanların Kilise'ye dönmesi için argümanlar üretilmeli ve onlar ikna edilmeye çalışılmalıdır (1.4.7). Ancak Yahudilerden yüz çevrilmeli ve onlardan nefret edilmelidir (4.3.3). Daha önce bahsedildiği gibi Chrysostom için Hıristiyanlık dışı her şey tehlikelidir ve gerçek Hıristiyan olmak Hıristiyanlık dışı olan her şeyden uzak olmakla mümkündür. Chrysostom'un kurguladığı düzlemde iyi-kötü, uhrevî-dünyevî, Hıristiyan-öteki ayrımları çok nettir. Bu yüzden pagan tiyatroları da Yahudi sinagogları da 'şeytanın meskeni' olarak ifade edilmiştir. Hıristiyanların Yahudilerle kuracağı sosyal her türlü faaliyet engellenmek istenmiştir:

> İblislerin onların [Yahudilerin] ruhlarında yaşadığını ve bu iblislerin eski iblislerden daha tehlikeli olduğunu görüyor musunuz? Ve bu durum çok mantıklıdır. Eskiden Yahudiler peygamberlere karşı saygısızca davranırlardı; şimdi ise peygamberlerin efendisine hakaret ediyorlar. Bana şunu söyleyin. Bu kadar kirli ruha sahip olan, katliam ve kan dökme ortamında yetişmiş, lanetli insanlarla aynı yere gelmekten ürpermiyor musunuz? Onlarla selamlaşmak ve kelâm etmek zorunda mısınız? Tüm dünyanın ortak utancı ve illeti oldukları için onlardan yüz çevirmeniz gerekmez mi? Onlar her türlü kötülüğe bulaşmadılar mı? Bütün peygamberler onlara karşı uzun uzun suçlayıcı konuşmalar yapmadılar mı?" (1.6.7).

Bu yönüyle Chrysostom Augustine gibi Yahudiler için kurtuluşun mümkün olduğunu savunmamıştır.[694] Yine o, Origen gibi Yahudileri paganlara karşı birlik olunabilecek kişiler olarak da görmemiştir. Hatta Chrysostom için Yahudiler paganlardan daha tehlikeli durumdadırlar.[695]

---

694 Williams, *Adversus Judaeos*, 312.

695 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 21.

İlk Kilise Babaları'nın yazılarında karşımıza çıkan Yahudiler çoğunlukla etten kemikten gerçek ve gözlemlenebilir insanlar değildir. Bu Yahudiler, Kutsal Kitap'taki ifadelerden hareketle oluşturulan bir Yahudi fikridir. Jeremy Cohen bu Yahudileri 'hermenötik Yahudiler' olarak adlandırmıştır.[696] Chrysostom'un Yahudileri de kutsal metinlerde kınanan 'Yahudi' profiliyle oluşturulan kimseler olarak hermönetik Yahudilerdir. Tam da bu nedenle Hıristiyanların Kutsal Kitap aracılığıyla ve gerçek Yahudilerle diyaloga girmeden tek yönlü bir 'Yahudi' fikri inşa etme yöntemleri sonraki süreçte bu tür söylemlerin çarpıtılıp Yahudi düşmanlığının körüklenmesine neden olmuştur.[697] Başka bir ifadeyle, bu metinlerde Langmuir'in kavramıyla "nonrational" şekilde kurgulanan 'Yahudi' üzerinden "irrational" bir 'Yahudi' oluşturulmuş ve antisemitizmin kökünü oluşturmuştur.

Özelde Chrysostom, genelde ise bu literatür geleneği içindeki Kilise Babaları Hıristiyanlığı tanımlamak için inşa edilmiş bir Yahudi fikrine ihtiyaç duymuşlardı.[698] Chrysostom'un Yahudi karşıtı vaazları temelde teolojik saikle Hıristiyanlığın tanımını yapmak ve Hıristiyanları 'doğru' yola iletmek amacıyla verilmiş de olsa kendisinden yüzyıllar sonra antisemitizm suçlamaları için bir temel teşkil etmiştir. Chrysostom'un diğer metinler içinde daha öfkeli ve hakaret içerikli vaazlarının sonraki yüzyıllara büyük etkileri olmuştur. Nitekim bu vaazların hem Bizans döneminde hem de Ortaçağ Avrupası'nda yazmaları bulunması bu metinlerin dolaşımda olduğunu göstermektedir. Vaazların 11. yüzyılda Rusçaya çevrilmesinin Rusya'daki pogromları tetiklediği düşünülmektedir.[699] Hatta Üçüncü Reich sırasında bu metinlerin sık sık alıntılandığını ifade edilmiştir.[700] Chrysostom'un vaazları içerik olarak modern antisemitizmde kullanılan Yahudilerin şeytanlarla irtibatlandırılması, Tanrı katilliği, dünyaya tamah, yeryüzünün hastalığı olmaları gibi pek çok kalıp ifadeyi taşımaktadır. Nitekim Chrysostom Yahudilerden nefret ettiğini de söylemiş ve inananların da Yahudilerden nefret etmesini istemiştir (1.5.2-4). Ancak 4. yüzyılda 21. yüzyılın değer yargılarından haberdar olmadan dönemin retoriği ile bir 'öteki' inşa eden Chrysostom'a Ortaçağ'da ve

696 Cohen, *Living Letters of the Law*, 3; Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/33-34.

697 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/34.

698 Rutgers, "Early Christian Anti-Judaism", 3/34.

699 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 161-164.

700 Laqueur, *The Changing Face of Anti-Semitism*, 48.

sonrasında Yahudilere karşı meşum faaliyetlerinin sorumluluğunu yüklemek ve onu modern anlamda ırkçılıkla suçlamak hakkaniyetli olmayacaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere Chrysostom ırk temelli değil, Hıristiyan olmama temelli bir Yahudi karşıtlığına sahip olmuş ve muasırı Ambrose gibi Yahudilere doğrudan şiddeti teşvik etmemiştir.[701] Bu yüzden Chrysostom'u doğrudan antisemitik olarak suçlamak makul değildir. Chrysostom'un vaazlarının Ortaçağ ve sonrasındaki antisemitizmin tohumlarını attığı kabul edilse de sonraki Yahudi düşmanlığı bu kökenin tekrarından ibaret olmamış, kendisine yeni temalar eklemiştir.[702] Chrysostom kendisi antisemitik olmasa da, antisemitikler Chrysostom'u kaynakların biri olarak kullanmışlardır.

Bu noktada Zygmunt Bauman'ın antisemitizmde aşırı soy vurgusu olması nedeniyle önerdiği allosemitism kavramıyla düşünmek dikkat çekici olacaktır.[703] Tarihçi Artur Sandauer'in icat ettiği bu kavramda 'allos' Grekçe 'öteki' anlamına gelmektedir. 'Allosemitism' ise "Yahudileri diğerlerinden radikal bir şekilde farklı olan, tanımlanmak ve anlaşılmak için ayrı kavramlara ihtiyaç duyan ve sosyal ilişkilerin tümünde veya çoğunda özel muameleyi gerektiren insanlar olarak ayırma uygulamasını ifade etmektedir."[704] Allosemitizm zorunlu olarak nefret ya da sevgiden birini içermemekte hatta ikircilikli biçimde bir arada olabilmektedir. Bauman'ın allosemitism kavramı Hıristiyanların Yahudileri kendileriyle ilişkili olarak düşünecekleri figürler olarak kullanmayı ve kendi amaçları doğrultusunda "soyutlanmış nesneler olarak manipüle edilmelerini kapsamaktadır."[705] Hıristiyanların Yahudiliğe bakış açısına dikkat edildiğinde Yahudiler bir yandan Hıristiyanlığın atalarıyken diğer yandan tarihi dolan dine bağlı kalanlardır. Bir yandan Mesih'in dünyaya gelmesine vesile olan kimselerken bir yandan onu reddeden kimselerdir. Gentileler Hıristiyanlık mesajını almayı bekleyen

---

701 Smelik, "John Chrysostom's Homilies Against the Jews", 200.

702 Cohen, *Living Letters of the Law*, 14-15.

703 Zygmunt Bauman, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", *Modernity, Culture, and "the Jew"*, ed. Bryan Cheyette - Laura Marcus (Stanford: Stanford University Press, 1998), 143. Daniel Joslyn Siemiatkoski de Makabi şehitlerinin Hıristiyan şehitleri olarak algılanması ekseninde Hıristiyan antisemitizmi yerine allosemitizm kavramını önermektedir. Bk. Daniel Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 8.

704 Bauman, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", 143; Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 8.

705 Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 8.

önemsiz bir toplulukken, Yahudiler hakikatin kendilerine verildiği topluluktu.[706] Benzer şekilde Chrysostom da bir yönüyle Hıristiyanlığın Yahudi mirasının farkında olmuştur. Hatta Yahudi şeriatı sayesinde Mesih'in öğretisini anlamanın mümkün olduğunu ifade etmiştir (2.2.6). Söz gelimi Chrysostom ideali olan Pavlus'un Yahudiliğini ve Timoteus'u sünnet etmesi gibi görünürde var olan Yahudilik bağlarının farkındadır. Ancak bunları açıklarken Pavlus'un "Yahudi olarak kalanları artık Yahudi olmamaya ikna etme" gayretiyle Yahudi olarak göründüğünü, aslında Yahudilikten arındırma amacı güttüğünü ve "Yahudi olmayan Hıristiyan ortodoksluğu" için çabaladığına inanmıştır.[707] Siemiatkoski de allosemitism kavramını Hıristiyanların Makabi şehitlerini sahiplenmesi eksenindeki ikircilikli tavırla irtibatlı bir şekilde kullanmıştır: Makabi şehitleri şeriatı bırakmamak pahasına şehit olan Yahudiler olmalarına rağmen Hıristiyanlığın şahidi olarak benimsenmişlerdir. Bu noktada Hıristiyanlar Makabi şehitlerinin idealize bir Yahudiliği, yani gerçek İsrail'i temsil ettiklerini ifade etmişlerdir.[708] Nitekim Chrysostom da Makabi şehitlerini, bu şehitlere Yahudi diye hürmet gösteren Hıristiyanları Yahudilikten uzaklaştırmak için araçsallaştırmıştır.[709] Chrysostom'a göre Yahudilik tam bir 'öteki' olmuş, ona olan bağımlılığın olumlu bir şekilde ifade edilebilmesi de ancak ondan tamamen ayrılarak değerlendirildiğinde mümkün olmuştur. Bu yönüyle Chrysostom'un vaazlarının ırkçı bir karşıtlığı ima eden antisemitizm yerine allosemitism yönüyle ele alınması makul görünmektedir.

---

706 Bauman, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", 147-148.

707 VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", 1/51-52.

708 Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 109.

709 Leonard Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch", *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, ed. Leonard Rutgers vd. (Leuven: Peeters, 1998), 303. Makabi şehitleri konusu sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İLK DÖNEM HIRİSTİYAN KİLİSESİ'NDE YAHUDİ-HIRİSTİYAN İLİŞKİLERİ VE JOHN CHRYSOSTOM

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri çalışmalarının öncelikli problemlerinden biri Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinden ayrılması meselesidir. Buraya kadar görüldüğü üzere, *Adversus Judaeos* literatürü ve Chrysostom'un Yahudilik karşıtı vaazları, ilgili literatürün yazılma amacı ve içeriği açısından Hıristiyan yazarların Hıristiyanlık ve Yahudilik arasına çizilen kesin sınırları açık bir şekilde göstermektedir: "Onların ibadetleri muhteşemse, bizimkiler yalandır. Bizimkiler hakikatse, onlarınki batıldır" (1/6.5). Ancak ilgili literatürün ne söylediği yanında ne söylemediğine bakıldığında bu keskin sınırın hatları özellikle belirli bir dinî otoritesi olmayan sıradan dindarlar arasında bulanıklaşmaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlık arasına çizilmeye çalışılan bu farazi sınır, hem ilk yüzyıllardaki Hıristiyanların Yahudi algısı/karşıtlığı hem de Hıristiyanlığın kendini tanımlama meselesiyle ilişkilidir. John Chrysostom'un Yahudilik karşıtı vaazlarını konu alan bu tez, 4. yüzyılda yaşamış bir Kilise Babası'nın Yahudiler ve Yahudilikle ilgili düşüncelerini ele aldığından, hem Yahudi karşıtlığı, hem Hıristiyanlığın kökeni hem de Yahudi-Hıristiyan ilişkileri meselelerine temas etmelidir. Dolayısıyla bu bölümde, Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinden ayrılma sürecine ilişkin tartışmalar ele alınacak, John Chrysostom'un Yahudilere karşı sekiz vaazı, bu ilişkiler ekseninde incelenecektir.

A. Yahudilik ve Hıristiyanlığın Birbirinden Ayrılması

Yahudilik ve Hıristiyanlık tabirleri bugün, kendi dinî kurumları, ibadetleri, kutsal kitapları, din adamları, mezhepleri ve müntesipleri olan iki ayrı dini ifade etmektedir. Ancak Hıristiyanlık hareketinin ilk zamanlarına bakıldığında birbirinden tamamen ayrı olarak tanımlanabilen iki ayrı "din" olarak "Yahudilik" ve "Hıristiyanlık" gibi net ayrımların ne zamandan itibaren mümkün olduğu konusunda farklı kanaatler mevcuttur. Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbiriyle ilişkisi konusunda geleneksel görüş Hıristiyanlığın Yahudilikten çıktığını ve (Hıristiyanlık açısından) onun yerini aldığını (*supersessionism*)

iddia etmekteydi. Bu bakış açısıyla, Hıristiyanlık kendisini en başından itibaren Yahudilik karşısında konumlandırmış ve "Yahudilik dışında olmak" Hıristiyanlığın kendini tanımlama noktası olmuştur. Dolayısıyla, bu iki dinî hareketin başlangıçtan itibaren ayrı dinler oldukları kabul edilmiştir. Buna göre, İsa ve Pavlus en başından itibaren kendilerini Yahudiliğe karşı tanımlayan Hıristiyanlardı. Bir başka deyişle, sonra gelen din, önce gelen dine karşı olarak gelmiş, Hıristiyanlık hareketi en başından beri Yahudiliğe karşı bir hareketi temsil etmiş ve bu iki dinî hareket arasındaki ayrılık ilk yüzyılın ortalarında İsa ile (MS 28-30) ya da Hıristiyanlığı gentile hareketine dönüştüren Pavlus'la (MS 50'ler) başlamış ve ilk yüzyılın sonunda tamamlanmıştır. Bu yaklaşıma sahip pek çok araştırmacı İsa'yı, "kendi zamanının Yahudiliğine kategorik olarak karşı olan yeni dinin kurucu olarak görmüştür."[710] Bu tür bir bakış açısıyla bu iki ayrı hareketin müntesiplerinin ilişkileri tamamen çatışma merkezli ilerlemiş, Mabed'in MS 70'te yıkılmasının ardından Kilise tamamen gentilelere yönelmiş, Yahudiler ise, Yahudi olmayanlara duyarsız kalmış ve gettolaşarak toplumda etkisini yitirmiştir. *Anne-kız* metaforu olarak da anlatılan bu yaklaşımda, Yahudilik, tarihsel olarak Hıristiyanlıktan önce gelmiş, Hıristiyanlık ondan kutsal kitabı ve temel kuralları almıştır. MS 1. yüzyılın sonundan itibaren gentile Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki iletişimin sonlandığını savunan Adolf von Harnack (1851-1930) bu ilişkiyi anne-kız metaforu üzerinden şöyle ifade etmektedir:

> Gentile kilisenin Yahudiliğe yaptığı adaletsizliğin bir örneğinin tarihte neredeyse eşi benzeri yoktur. Gentile kilise onu her şeyden mahrum etti; onun kutsal kitabını aldı; kendisi Yahudiliğin yalnızca bir dönüşümüdür ve ana (parent) dinle bütün bağlantısını kesmiştir. Kız evladı, önce annesini yağmalamış sonra da onu reddetmiştir![711]

Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi anne kız ilişkisi üzerinden anlatan Harnack, Yahudilerin, İsa'yı reddetmelerinin "varoluşlarına öldürücü darbeyi indirmeleri" anlamına geldiğini ve onların yerini Hıristiyanların aldığını belirtmektedir. Bu yüzden de "annesini yağmalayan ve sonra onu reddeden kızın" etik olarak bir yükümlülüğü yoktur. Harnack'ın temsil ettiği bu geleneksel yaklaşım, Yahudiliğin, Hıristiyanlık geldikten

---

710 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 7.

711 Adolf von Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, çev. James Moffatt (New York: Williams & Norgate, 1904), 1/81.

sonra sönük bir din olarak kaldığını, toplumsal olarak önemini kaybettiğini iddia etmiştir. Ayrıca Harnack'a göre gentile Hıristiyan hareketi, aslında Yahudilik içinde çok daha önce başlamış olan ve MS 140'larda tamamlanacak bir süreci, yani "Yahudi dininin içsel olarak özgürleştirildiği ve tüm dünya için bir dine dönüştüğü süreci sürdürmekti."[712] Dolayısıyla, Hıristiyanlık aslında özü ve *gerçek İsrail*'i temsil etmiş, bu anlamda da tarihsel İsrail'e karşı olmuştur.[713]

Hıristiyanlık hareketinin, Yahudiliğin yerini aldığını ve Kilise'nin gerçek İsrail olduğunu iddia eden geleneksel yaklaşım, bu hareketin Yahudi kökenlerini kabul etmesi açısından önemli görülmüşse de Hıristiyanlık tarihiyle ilgili bazı tarihsel gerçekliklerin göz ardı edilmesi yönünden eleştirilmiştir. Sözgelimi, bu anlayışa göre Hıristiyanlık hareketinin en başından itibaren yeni bir din anlayışı ortaya koymak şeklinde bir gayesi olmalıdır. Ancak İsa ve Pavlus'la ilgili veriler onların yeni bir din öngörmediğini, aksine dünyanın sonunun hemen geleceğini ve yeni bir dünya düzeninin kurulacağını beklediklerini göstermektedir. Pavlus'un, kıyametin kendi zamanında kopacağını beklediği ve gentilelerin de şeriatın hükümlerini uygulayarak değil, Tanrı'nın lütfuyla İsrail'le birlikte kurtuluşa ereceğini savunan bir Yahudi olduğu noktasında Paula Fredriksen şöyle demektedir:

> (Pavlus) Son günleri yaşadığını biliyordu. Ve o günlerde, kendi geleneğine göre, Tanrı, şeriatın gereklerini yerine getirmeksizin ulusları lütufla putperestliklerinden kurtaracaktı; o günlerde Yahudi ve Yahudi olmayanlar

---

712 Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 1/81-82.

713 Benzer bir görüşü George E. Mendenhall'ın 1980-1990 yılları arasında verdiği seminerleri içeren ve Türkçeye Antik İsrail'in İnancı olarak çevrilen kitabında rastlamak mümkündür. Mendenhall'a göre "İsa'nın kendisi ile başlayan ilk Hıristiyan topluluğu; yalnızca dönemin Yahudi dinî kurumundan farklı değil, aynı zamanda daha eski İsrail dinî geleneği anlayışı üzerine temellenen bir kutsal metin anlayışına sahipti." Dolayısıyla yeni diye sıfatlanan ahit aslında oldukça eski bir geleneğe işaret ediyordu. Mendenhall bu iddiasını desteklemek için iki örnek vermektedir. İlki Pavlus'un İbrahim ile ilgili yaklaşımıdır. Pavlus İbrahim'i bütün insanların evrensel atası olarak görmüştür (Romalılar 4; Galatyalılar 3). Pavlus'un bu yaklaşımı ondan bin yıl önce Kral Davud zamanında da ortak ata sunulmak suretiyle gerçekleştirilmişti. Dolayısıyla Pavlus, İbrahim ile ilgili yeni ya da Yahudi karşıtı bir söylem değil, çok daha arkaik bir söylem geliştirmiş olmaktadır. George E. Mendenhall, *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi: Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*, çev. Mia Pelin Özdoğru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 251-252.

> birlikte Yakup'un Tanrısı'nın evinde tapınmak için Rabbin dağına çıkacaklardı.[714]

İsa, Pavlus ve İsa'nın ilk takipçilerinin yeni bir din kurma iddiasında olmadığını gösteren başka bir husus da Yeni Ahit metinlerini kaleme alanların Yahudi kökenli olmalarıdır. Dolayısıyla, Yeni Ahit'te Yahudi ve Yahudilik karşıtı görünen ve Yahudiliğe karşı bir din iması taşıyan ifadeler, aslında Yahudilik içi tartışmaları yansıtmaktadır.[715]

Geleneksel yaklaşım, Hıristiyanlığın üstünlüğünü kabul etmek anlamında (*supersessionist*) sübjektif bir anlayışı çağrıştırdığı için de bugün çok tercih edilmemektedir. Ayrıca anne-kız metaforuyla ifade edilen bu geleneksel yaklaşım, tek bir köken (Yahudilik) ve ondan çıkan tek bir entiteyi (Hıristiyanlık) ifade etmesi açısından da problemli görülmüştür. Böyle bir bakış açısıyla, İkinci Mabet Dönemi'ndeki dinî çeşitliliğin görmezden gelindiğini Daniel Boyarin şöyle ifade etmektedir: "tek bir anne dinin, bir kız-evladı dini dünyaya getirebilmesi için, Hıristiyanlık öncesi zamandaki Yahudi dinî yaşantısının çeşitliliğini, Yahudilik olarak gösterebileceğimiz tek bir objeye indirgeyebilecek yollar bulmamız gereklidir."[716] Bunun için ya Rabbani Yahudilik, tarihin anakronist şekilde geri okunmasıyla Ferisilik ile özdeşleştirilmeli ve Yahudiliğin hakiki şekli olarak görülmeli, ya da ilk yüzyıldaki farklı Yahudi gruplar yekpare bir "din" olarak görülmeli ve onun içerisinden farklı bir "din" olan Hıristiyanlığın çıktığı varsayılmalıdır. Boyarin'e göre tarihsel olarak bu iki ihtimal de geçersizdir. Çünkü 1. yüzyılda Yahudilik içinde pek çok farklı grubun olduğu ve her birinin "gerçek İsrail" iddiası taşıdığı bilinmektedir.[717] Dolayısıyla, anne-kız metaforunun tek bir Yahudilikten tek bir Hıristiyanlığın çıktığı şeklindeki iması, İkinci Mabet Dönemi'nde Yahudi hareketi içindeki çeşitliliği ve İsa'ya inanan farklı grupların varlığını gözden kaçırmıştır.

---

714 Bk. Paula Fredriksen, "Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2", *The Journal of Theological Studies* 42/2 (1991), 532-564; Paula Fredriksen, *Paul the Pagan's Apostle* (New Haven: Yale University Press, 2017). Pavlus'la ilgili benzer başka bir yaklaşım için bk. Matthew Thiessen, "Paul, the Animal Apocalypse, and Abraham's Gentile Seed", *The Ways That Often Parted : Essays in Honor of Joel Marcus*, ed. Lori Baron vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 65-78.

715 *Adversus Judaeos Literatürü* ile ilgili bölümde bu hususta bahsedilmişti.

716 Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (California: Stanford University Press, 1999), 1-2.

717 Boyarin, *Dying for God*, 2.

Geleneksel görüşün anne-kız metaforunda, anneyi temsil eden Yahudiliğin belli bir süre sonra yaşlanıp ölmesi ve kız çocuğunun ise gelişimine devam etmesi; dolayısıyla annenin geçmişi, kız çocuğunun ise geleceği temsil etmesi de bugün hatalı görülmekte ve bu görüşün antisemitik bir ima taşıdığı düşünülmektedir.[718] Yahudilik, anne-kız metaforunda anlatıldığı gibi Hıristiyanlık sonrası önemini kaybetmemiş, gelişmeye devam etmiştir. Bugün akademik ve arkeolojik bazı çalışmalar, Hıristiyanlık hareketinin ortaya çıkıp, büyüyüp, imparatorluğun dini olmasından çok sonra bile, Yahudiliğin toplumda önemini ve cazibesini koruduğunu göstermektedir.[719] Buna göre, *Adversus Judaeos* literatürünün Ortaçağ'ın sonuna kadar Hıristiyanlık tarihinde sürekli karşımıza çıkması, aslında Yahudiliğin önemini yitirmediğini, aksine Kilise'ye karşı bir tehdit olmayı sürdürdüğünü gösteren bir delildir.[720] Bu tezin ele aldığı Chrysostom'un sekiz vaazı da 4. yüzyıl Antakyasında Yahudilerin toplumda etkili bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

20. yüzyılın ortalarına kadar geleneksel görüş hâkim görüş olarak kalmışsa da, 2. Dünya Savaşı sonrası ilmî çalışmalarda durum değişmiştir. 2. Dünya Savaşı'nın öncesinde giderek artan ırkçı Yahudi düşmanlığı, sonrasında Holokost ve daha sonra İsrail Devleti'nin kurulması, Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusundaki çalışmalarda birtakım yaklaşım değişikliklerine neden olmuş, alanın araştırmacılarını antisemitizmin Hıristiyanlıktaki kökenlerini araştırmaya sevk etmiştir.[721] James Parkes'ın *The Conflict*

---

718 Reinhartz, "How Christianity Parted from Judaism", 101.

719 Yahudiliğin Roma'ya karşı isyanlarından sonra bile toplumda cazibesini ve önemini devam ettirdiğini savunan çalışmalardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Simon, *Verus Israel*; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*; Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*.

720 Simon, *Verus Israel*, 140.

721 2. Dünya Savaşı sonrası durum sadece din bilimleri alanındaki çalışmaları değil, genel olarak Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini de etkilemiştir. Özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin 2. Dünya Savaşı ve İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından Yahudilik ve Yahudilerle ilgili kanaatlerinin değişmesine değinmek yararlı olacaktır. 2. Dünya Savaşı sonrasında 2. Vatikan Konsili ile Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusunda papaların yaklaşımında da birtakım değişikliklerden bahsetmek mümkündür. 1904'te Papa 10. Pius, kendisinden Filistin bölgesinde bir Yahudi Devleti kurulmasını isteyen Theodor Herzl'e Yahudi dininin Hıristiyanlığın temeli olduğunu, ancak Mesih'in öğretilerinin Yahudiliğin yerini aldığını ve Yahudiliğin bir geçerliliği olmadığını söylemiştir. 2. Dünya Savaşı'ndan önce diğer papalarda da Yahudilere yönelik bu olumsuz genel yaklaşım sürmüştür. 1965'te 2. Vatikan Konsili ve Nostra Aetate ile ise İsa'nın çarmıha gerilmesinden bütün Yahudilerin sorumlu tutulamayacağı ifade

of the Church and the Synagogue'u Yahudi-Hıristiyan ilişkilerindeki önceki paradigmayı sarsması açısından önemlidir.[722] Ayrıca Parkes, ilgili kitabın 3. bölümünde "The Parting of the Ways" başlığını kullanarak sonradan alana hâkim olacak metaforun öncüsü olmuştur.[723] James Parkes, Hıristiyanlığın İsa ya da Pavlus ile farklı bir din olarak ortaya çıktığı düşüncesine karşı olarak, Pavlus'un vefatının ardından bile Hıristiyanlığın halen bir Yahudi mezhebi olduğunu, Hıristiyanlığın ancak ilk yüzyılın sonuna doğru kendi ayakları üzerinde duran yeni bir din olabildiğini ifade etmiştir.[724] Parkes, Hıristiyanların Yahudilerden ayrılması noktasında gentile Hıristiyanlar ve Yahudi Hıristiyanlar arasında bir ayrım gözetmiş; gentile Hıristiyanların Yahudilikten ayrılmasını ilk yüzyılın sonuna tarihlendirirken, Yahudi Hıristiyanların Yahudilikten kopuşunu rabbilerin Yavne'de oluşturdukları heretiklere yönelik kınama metinlerini ifade eden *Birkat ha-Minim* ile irtibatlandırmıştır. Buna göre, ilk yüzyıl sonu gentile Hıristiyanlar açısından, ikinci yüzyıl da bahsi geçen kınama metinleri ile sinagoglardan uzaklaştırılan Yahudi-Hıristiyanlar açısından Yahudilikten ayrılışı temsil etmektedir.[725] Parkes'tan yaklaşık on beş yıl sonra 1948'de yayınlanan *Verus Israel*'de Marcel Simon 2. yüzyılı, özellikle de MS 135'i ayrılık noktası olarak vurgulamıştır. Simon'a göre, Bar Kohba İsyanı,[726] Hıristiyanların *Jason and Papiscus* ve *Dialogue with Trypho* gibi Yahudi-karşıtı metinleri ve gnostik

---

edilmiş, Yahudilerin de ilahi planda yeri olduğu kabul edilmiştir. Sonrasında Papa 2. John Paul (1978-2005), Kilise'nin Yahudilerle ilişkisinin diyaloga dayalı olarak devam etmesini, Tanrı'nın Yahudilerle ahdinin devam ettiği, Yahudilere misyon faaliyetinde bulunulmamasını; Papa 16. Benedict de benzer şekilde Tanrı'nın iki grupla da ahdinin devam ettiğini hem Rabbani Yahudiliğin hem de Hıristiyanlığın MS 70'te ortaya çıktığını, Yahudilerin hidayetinin Tanrı'nın emrinde olduğunu söylemiştir. Papa Francis de savaş sonrası papalar gibi iki grup arasındaki benzer yanları vurgulamakta ve dostane ilişkiler geliştirmekten yana tavır takınmaktadır. Philip A. Cunningham, "Catholic Teaching about and Relations with Jews since World War II" (Philosophy in Interfaith Contexts, 23 Ocak 2023).

722 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 8.

723 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 8.

724 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 91-92.

725 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 77-79.

726 Marcel Simon, tapınağın yıkılmasının Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında bir ayrılığı tetiklemediğini, çünkü Hıristiyanların tapınağın yıkılmasını, Yahudilerle bağlarının kopması olarak değil, Mesih'in gelişinin bir alameti olarak gördüklerini, tapınak yıkıldıktan sonra Bar Kohba İsyanı'nda Yahudilerin hezimete uğramasının ise, Yahudilerin cezalandırılması olarak görüldüğünü belirtmektedir.

hareketlerin çoğalması yaklaşık olarak 135 yıllarında başlamış ve tüm bu etmenler iki grup arasında bir ayrılığı meydana getirmiştir.[727]

James Parkes'ın kitabında kullandığı "yolların ayrılması" başlığı ve Marcel Simon'ın iki dinî geleneğin ilişkisi için yaptığı "kardeşler" benzetmesi[728] anne-kız metaforuna alternatif olarak üretilecek yeni bakış açılarının öncüleri olmuştur. 2. Dünya Savaşı sonrası geleneksel yaklaşıma karşı olan araştırmacılar, Rabbani Yahudilik ve Hıristiyanlığı öncelik ve sonralık ilişkisi bağlamında değil, akran hareketler olarak gören bir anlayışla hareket etmişlerdir. Bu iki hareketin aynı zamanda ortaya çıktığını düşünmek, bu yönüyle Antik Yahudilikten çıkan ya da ondan sapan bir Hıristiyanlık yerine, Antik Yahudilikten beslenen ve sonradan normatif hale gelecek Yahudilikle akran bir Hıristiyanlık şeklinde bir yaklaşım değişimine neden olmuştur. Bu değişim T şeklindeki bir ayrılıktan Y şeklindeki bir ayrılığa geçiş olarak ifade edilmiştir.[729] Başka bir deyişle, bu iki dinî gelenek "hem birbirinin çağdaşı hem de ortak Tanah/Eski Ahit literatürünün farklı kanallar (yani Talmud ve Yeni Ahit) yoluyla yorumlanmış iki farklı biçimi ve iki rakip gelenek" olarak değerlendirilmiştir.[730] 1986 tarihinde yayınlanan *Rebecca's Children* isimli kitabında Alan Segal, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılığı "kardeş rekabeti" (*sibling rivalry*) ifadesi ile açıklamıştır. Buna göre, Rabbanî Yahudilik ve Hıristiyanlık aynı zamanda ve aynı çevrede doğmuştur:

> İshak ve Rebecca'nın ikiz oğulları Yakup ve Esav gibi, iki din de rahimde savaştı. Gençlikleri boyunca çok farklı yollar izlediler, sık sık babalarının kutsaması hakkında tartıştılar. Rebecca'nın çocuklarında olduğu gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki çatışma onların karakterlerini şekillendirdi ve kaderlerini belirledi.[731]

Kardeş metaforu, anne-kız metaforunun aksine, Yahudilikten çıkan Hıristiyanlık yerine, ortak bir kaynaktan doğan Yahudilik ve Hıristiyanlık düşüncesini vurgulayarak iki dinin de daha arkaik bir kaynaktan beslendiğine dikkat çekmiş, böylelikle bugün normatif

---

727 Simon, *Verus Israel*, xv-xvi.

728 Simon, *Verus Israel*, xiii.

729 Judith M. Lieu, "'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality?", *Journal of the Study of the New Testament* 17/56 (1994), 101.

730 Gürkan, *Yahudilik*, 20.

731 Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Londra: Harvard University Press, 1986), 1.

Yahudilik olarak kabul edilen Rabbinik Yahudilik ile ilk Yahudiliğin aynı olmadığını vurgulamıştır. Kardeş rekabeti, anne-kız metaforunun bazı açmazlarına çözüm üretmişse de, yine de bazı eleştirilerden ve kısıtlılıklardan kurtulamamıştır. Sözgelimi, Alan Segal'ın Yakup ve Esav üzerinden kurguladığı kardeş rekabeti metaforunda, bu ikiz kardeşlerden hangisinin Yahudiliği hangisinin Hıristiyanlığı temsil ettiği belirtilmemiştir. Tekvin'de geçen şekliyle, "büyük olanın adı Esav, küçük olanın adı Yakup'tur" (25:24-26). Yahudiler açısından Yakup Yahudileri, Esav Hıristiyanları; Hıristiyanlar açısından ise, Yakup Hıristiyanları, Esav Yahudileri temsil etmiştir.[732] Bu noktada, ilk doğanın Hıristiyanlığı temsil etmesi, tarihsel açıdan problemlidir. Hıristiyanlığın Yakup'u temsil etmesi durumunda ise, sonra gelenin ilk gelenin yerini alması açısından yine süpersessionist bir yoruma yaklaşılmaktadır. Yine kardeş metaforu üzerinden kurulan bir ayrılık fikrinde, ayrılık gerçekleştikten sonra, ayrılan bireyler birbirinden tamamen farklı entiteleri ifade etmektedir. Kardeş rekabeti metaforunun bu tür problemleri, "yolların ayrılması" metaforuyla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

James Parkes ve Marcel Simon gibi isimlerin "ayrılık" olarak düşünerek öncülük ettikleri Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine yaklaşım modeli 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "yolları ayırma" (parting of ways) olarak ifade edilmeye başlanmıştır.[733] 1960'lardan itibaren literatüre giren "yolları ayırma" motifi, 1989'da Durham'da *The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* isimli sempozyumun James D. G. Dunn editörlüğünde *Parting of the Ways* ismi ile kitap haline getirilmesi ile popülerlik kazanmıştır.[734] Yolları ayırma modeli, içerisinde farklı

---

732 Yahudiler açısından Esav'ın Roma ve Hıristiyanları; Yakup'un Yahudileri temsil etmesi noktasındaki yorumlar için bk. Boyarin, *Dying for God,* 1-6.

733 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 9-10.

734 Yolları ayırma metaforunun ilk olarak 1912'de F. J. Foakes Jackson'ın Parting of the Roads isimli çalışması ile başladığı düşünülmektedir. Ancak Lieu bu çalışmanın Yolları Ayırma modelindeki meseleyi ele almadığını belirtmektedir. Bk. Judith M. Lieu, *Neither Jew nor Greek?: Constructing Early Christianity* (Londra: Bloomsbury Publishing, 2015), 31. Ayrıca bk. Lieu, "'The Parting of the Ways'", 56. James Parkes ve Marcel Simon'daki ayrılık iması bu anlamda bu modelin öncesi olmaya daha uygun görülmüştür. 20. yüzyılın ortalarından itibaren "Parting of the Ways" ibaresi çeşitli kitap ve makalelerde Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılık için kullanılmaya başlanmıştır: Abraham Cohen, The Parting of the Ways: Judaism and the Rise of Christianity (London: Lincolns-Prager, 1954); Morton Scott Enslin, "Parting of the Ways," JQR 51 (1961): 177-97; Robert Murray, "The

kanaatleri barındırmakla birlikte, genel olarak, Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin ortak bir mirasa sahip olduğunu ve aradaki iletişimin bir süre devam ettiğini öngörmekte ve ayrılığı ilk yüzyıl ya da ikinci yüzyılın başına tarihlendirmektedir. Buna göre, İsa hareketi, ilk yüzyılda çeşitliliğe sahip olan Yahudilik hareketinin çeşitlerinden biri olarak düşünülmekte ve 2. Mabed'in yıkılması ve Bar Kohba İsyanı'na kadar etkileşim devam etmektedir. Sonrasında, Yahudi kökenli Hıristiyanlık yerine, gentile Hıristiyanlık hâkim hale gelmiştir. Hıristiyanlık Anadolu'ya bu şekilde yayılarak farklı teoloji, pratik ve etnik kimlik ile farklı bir din olarak kurumsallaşırken, İkinci Mabet Yahudiliğinin çeşitliliği Yavne Konsili ile ilk yüzyılın sonlarında kaybolmuş, Hıristiyanlığın gentileler arasında yayılıp bir gentile dini haline gelmesi Yahudiler için kabul edilemez olmuş ve en nihayetinde otoriteyi ele geçiren Rabbiler *Birkat ha-Minim*'de İsa Mesih'in takipçilerini diğer heretiklerle birlikte kınamış ve sinagoglardan kovmuşlardır (Yuhanna 9:22; 12:42; 16:2).[735]

Yolları Ayırma Modeli, iki dinî gelenekten herhangi birini üstün görmemesi ve İkinci Mabet Yahudiliğinin ortak mirasına sahip olmalarını ifade etmesi açısından nötr bir yaklaşımı ifade etmektedir. Ayrıca bu model, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında ortak bir kültüre vurgu yaptığı ve iki dinî hareketin de gelişmeye devam ettiğini ifade ettiği için iki grup tarafından da kabul edilebilir bir yaklaşımı göstermektedir.[736] "Yolların ayrılması" metaforu günümüzde kullanışlı olması açısından tercih edilmeye devam etse de, bazı yönlerden eleştiriye açık kalmıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında tek bir

---

Parting of the Ways," Christian-Jewish Relations 20 (1987): 42-44; Richard Bauckham, "The Parting of the Ways: What Happened and Why," Studia Theologica 47 (1993): 135-51; Vincent Martin, A House Divided: The Parting of the Ways Between Synagogue and Church (New York: Paulist, 1995). Bk. Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 10 (35. Dipnottan naklen).

735 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 4-5.

736 Editörlerin ifadesiyle "bu model hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar için makuldür; Klasik Rabbani Yahudiliğin gelişiminde herhangi bir Hıristiyan etkisini kabul etmeseler bile, Yahudiler Hıristiyanlığın Yahudi kökenlerini doğrulayabilirlerken, Hıristiyanlar da (gentile) Hıristiyan mesajının orjinalliğini savunmalarına rağmen, Hıristiyanlık öncesi Yahudi tarihiyle derinden bir süreklilik iddiasında bulunabilirler. Dahası, 'yolların ayrılması' kavramı, dinler arası diyalog için bir temel sağlayarak ve ortak bir 'Judeo-Christian' etiğine yönelik söylemleri destekleyerek çağımızın ekümenik kaygılarına son derece uyum sağlamaktadır." Bk. Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 16.

noktada ayrılık olduğu iması tarihsel olarak hatalı bulunmuştur. Nitekim, ilim dünyasında yolların ayrılması metaforunun popülaritesini arttıran Dunn da, 2006'da yazdığı kitabında *Partings of the Ways* ifadesinde ayrılığı ifade eden kelimeyi çoğul kullanarak ayrılığın tek bir noktada değil, birden fazla noktada olduğunu ifade etmiştir. Dunn'a göre, Stephanos ile birlikte bir ayrılıktan söz etmeye başlamak mümkün olmuştur. Sonrasında *İbranilere Mektup*'un yazarı da Yahudi ibadetinden uzaklaştıklarını ima etmiştir. İlk ayrılık noktası ise Rabbilerin Torah üzerinden bir kimlik oluşturmaları ve Pavlus'un hitap ettiği gentileler ile bu durumun birleştirilemez olmasıdır. Daha ileri bir ayrılık noktası ise Hıristiyanların İsa'yı ete kemiğe bürünen ilahi kelam olarak kabul etmeleridir.[737]

Klasik yolları ayırma modelini eleştiren yeni yaklaşımlar, önceki yaklaşımdaki bazı ön kabüllere karşı görüşler belirtmişlerdir. Sözgelimi, ayrılığın Yahudilik tarafında önem atfedilen Yavne Konsili ile ilgili olarak, bu konsilin 90'lı yıllarda değil de, çok daha sonraki bir zamanda gerçekleşen bir olay olduğu iddiasını taşımışlardır.[738] Yolları Ayırma modelinde Hıristiyanların İsa'yı Mesih olarak kabul etmelerinin ayrılığın katalizörü olarak görülmesi de, ilk yüzyılda Yahudilik hareketi içinde Mesih olma iddiasıyla çıkan başka hareketlerin de olduğunu, ancak bunların Hıristiyanlık gibi bir ayrılığa neden olmaması yönünden eleştirilmiştir. Başka bir eleştiri noktası da, bu modelde Yahudi-Hıristiyanlığına karşı gentile-Hıristiyanlığını koymak ve bu hareketlerin monolitik olduğunun iddia edilmesine yöneliktir. Sözgelimi, Raymond Brown, Tora'ya yaklaşımda yalnızca etnisitenin önemli olmadığını ve tek bir Yahudi Hıristiyanlık ya da tek bir gentile Hıristiyanlık olamayacağını iddia etmiştir.[739]

Hem kardeş rekabeti hem de yolların ayrılması metaforları, anne-kız metaforunun aksine, daha nötr bir bakış açısına sahip olmuş ve hem Yahudiliğin hem de Hıristiyanlığın yolları ayırdıktan sonra gelişmeye ve varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri vurgusunda bulunmuştur. Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine yaklaşırken, Antik Yahudilikten çıkan ya da ondan sapan bir Hıristiyanlık yerine, Antik Yahudilikten beslenen ve sonradan normatif hale gelecek ve Yahudilikle akran bir Hıristiyanlık şeklindeki bir yaklaşım değişimi

---

737 James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (Londra: SCM Press, 2006), 301-302.

738 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 5.

739 Raymond E. Brown, "Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity", *The Catholic Biblical Quarterly* 45/1 (1983), 74-79; Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 5.

sonraki çalışmaları büyük ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte, yolları ayırma modelinde Yahudilik ve Hıristiyanlığın, Rabbani Yahudilik ve ortodoks Hıristiyanlık ile özdeş konumda değerlendirilmesi ve bu iki uç arasındaki grupların ciddiye alınmaması bu modelin bir kısıtlılığı olarak görülmüştür.[740] Alanda yapılan çalışmalar yolların tek bir noktada ayrılmasının ve yalnızca iki farklı yola ayrılığın gerçeğin karmaşıklığını göstermede yetersiz olduğunu göstermiştir. Bugün Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak anladığımız hareketlerin ilk hallerini tek bir yoldan ayrılan iki yol şeklinde görmek artık mümkün değildir. Çünkü ortak bir mirastan ayrılan Yahudilik ve Hıristiyanlık şeklinde yalnız iki yol değil, çeşitli Yahudilik ve Hıristiyanlıklardan bahsetmek mümkündür. Ayrıca terk edilen yol, yani İkinci Mabet Yahudiliği de çok çeşitlidir. Bu noktada özellikle 1945'te Mısır'da keşfedilen *Nag Hammadi Literatürü*[741] ve 1947 yılında bulunan ancak 1990'larda yayınlanan *Ölü Deniz Yazmaları*[742] önemlidir. 1990'lı yıllardan itibaren hakkında yayınların yapıldığı bu iki literatür kaynağı, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine yeni bakış açıları kazanmamızı sağlayarak İkinci Mabet Yahudiliğinin zenginliğini ortaya koymuş ve Rabbani Yahudilik ve ortodoks Hıristiyanlık arasında farklı dinî grupların varlığını, ancak bu gruplara ait metinlerin yok olduğunu/edildiğini fark etmemizi sağlamıştır.[743] Daha çok Gnostisizm ile ilgili bilgilerle ön plana çıkan *Nag Hammadi* literatürü, bu hareketin Hıristiyanlık içinden çıkan bir heretik akım olduğu yönündeki iddiaların gözden geçirilmesine neden olmuştur. Gnostisizm ile ilgili bu literatürde yazılan bazı metinlerin, Hıristiyanlık öncesine tarihlendirilmesi, bu hareketin Hıristiyanlık öncesi bir akım olduğu şeklindeki bazı görüşleri beraberinde getirmiştir.[744] MÖ 200 ve MS 100 yılları arasına tarihlendirilen *Ölü Deniz Yazmaları*'nda ortaya çıkan farklı Tanah metinleri, ilgili dönemde kabul edilen tek

---

740 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 19.

741 Yukarı Mısır bölgesinde, 1945 yılında bulunan, özellikle Gnostisizm açısından önemli olan yazılı metinleri ifade etmektedir. Bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1993), 93-125; Mehmet Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 145-165.

742 Ölü Deniz Yazmaları, 1947'de keşfi yapılan, MÖ 200 ve MS 100 yılları arasında tarihlendirilen literatürü ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*.

743 Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", 10.

744 Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", 96; Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", 148-149.

bir kanonik kutsal kitabın olmadığını, Kudüs merkezli Yahudi cemaatine yönelik eleştirileri, ortodoksi olma iddiası ile her grubun kendi metnini oluşturduğunu, ancak bu gruplar arasında ortodoksi yarışını Ferisilerin kazandığını görmemizi sağlamıştır.[745] Buradan da hareketle bazı araştırmacılar Rabbani Yahudiliğin öncesi olarak kabul edilen tek bir normatif Yahudilik yerine, farklı Yahudilikler düşüncesine kapı aralayarak İsa hareketinin de bunlardan biri olduğu düşüncesine yer vermeye başlamışlardır.[746]

Yolların ayrılması metaforu -eleştirildiği birkaç nokta olsa da- bazı ekleme, düzeltme ya da değiştirilen bazı yönleriyle kullanılmaya devam etmektedir. Judith Lieu, *Neither Jew nor Greek*'te bu ayrılık noktalarının kesin olmadığını ve daha muğlak geçişlerin olduğunu düşünerek "yolların ayrılması" ifadesinin teolojik ve dogmatik yorumlar açısından yararlı olabileceğini, ancak sosyolojik gerçeklikler açısından konuya ilişkin belirsizlikleri anlamaya elverişsiz olduğunu ifade ederek, ayak izlerinin birbirine karıştığı "yalnızca bir uzmanın ya da bir avcının ifşa edebileceği çamurlu patikalar" ifadesini önermektedir."[747] Shaye J. D. Cohen, yolların ayrılması metaforunda ayrılan yolların, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki farklı cisimleşmiş entiteyi değil; insanları, toplulukları ve kurumları temsil etmesi gereğinden bahsetmiştir.[748] Bununla birlikte Cohen, yolların ayrılması yaklaşımının savunucuları gibi Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ayrılığın 2. yüzyılda gerçekleştiğini kabul etmiştir.[749] Daniel Boyarin de Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki sınırların çok daha geçişken olduğunu, bu iki dinî hareketin birbirlerine yakın bir şekilde geliştiklerini ve aralarında önemli ölçüde kültürel ve dinî alışveriş olduğunu savunmakta ve ayrılığın ancak Hıristiyanlığın bugün "din" olarak tanımladığımız bütün işaretlerini

---

745 Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 123-124; Ölü Deniz Yazmaları ve Essenilerin Kudüs Mabedi ile ilgili eleştirilerinin tarihsel nedenleri için bk. Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews* (New Haven: Yale University Press, 2018), 29-32.

746 Jacob Neusner "yahudilikler" (judaisms) tabirini yaygınlaştırmıştır. Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", 10; Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 14-15. Çoğul formda "Yahudilikler" ifadesi ile ilgili olarak bk. Leonard Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (Leuven: Peeters, 1998), 25-27.

747 Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 48-49; Lieu, "'The Parting of the Ways'", 119.

748 Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville: John Knox Press, 2014), 231-232.

749 Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 234.

taşımaya başladığında gerçekleşmiş olabileceğini iddia etmektedir.[750] Daniel Boyarin, kan hısımlığına dayanan anne-kız ya da kardeş rekabeti gibi metaforlar yerine Wittgenstein'ın aile benzerlikleri kavramının kullanılmasının Yahudi Hıristiyan ilişkilerinde ayrılığı anlama açısından daha makul olduğunu belirterek "tarihin ve dinî gelişimin paylaşımlı ve kesişen yolları" modelini tercih etmekte ve ikisi arasındaki sınırın, birinin durup diğerinin başladığı yeri tam olarak söylemeyi imkansız hale getirecek kadar bulanık olduğunu ifade etmektedir.[751]

Adam H. Becker ve Yoshiko Reed'in editörlüğünde 2003 yılında yayınlanan *The Ways Never Parted*'da yeni literatür kaynakları ve arkeolojik bazı veriler yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmiş, 2. Mabed'in yıkılmasından ve Yahudi isyanlarından çok sonra bile Yahudilerle Hıristiyanların birbirinden tamamen ayrı şekilde değerlendirilemeyeceği öne sürülmüştür.[752] Bu yaklaşım, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki bir ayrılık yerine Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında bir ayrılık olduğunu ön plana çıkararak sosyal ve insanî noktalara temas etmiş ve ayrılığı 4. yüzyıla kadar ileri götürmüştür.[753] *The Ways Never Parted*, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılığa yeni bir metafor önermese de, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında farklı kültürel, sosyal ve coğrafi şartlarda farklı iletişim ve etkileşimin sürdüğü yaklaşımını taşımıştır. Dahası bu yaklaşımda, Yahudi ve Hıristiyan ilişkilerini anlama ve teorileştirme noktasında tek bir modelin yetersiz olacağı ifade edilmiş, "çok seslilik" vurgulanmıştır: "farklı kültürel bağlamlar, coğrafi konumlar ve sosyal tabakalarda Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki etkileşimleri şekillendiren sosyo-kültürel ve söylemsel özgünlükleri dikkate almadan 'Yahudilik' ve 'Hıristiyanlık' arasındaki ilişkileri kuramlaştırmaya çalışan herhangi bir yekpare model yetersizdir."[754] Yeni bir model ortaya koymasa da bu çalışma ile birlikte Yahudiler ve Hıristiyanlar

---

750 Boyarin, *Border Lines*, 7.

751 Boyarin, *Dying for God*, 8; 11.

752 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 2-3.

753 Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılığı 4. yüzyıla kadar götüren başka çalışmalar için ayrıca bk. Rosemary Radford Ruether, "Judaism and Christianity Two Fourth-Century Religions", *Studies in Religion* 2/1 (1972), 1-10; Boyarin, *Dying for God*; Jacob Neusner, *The Three Stages in the Formation of Judaism* (California: Scholars Press, 1985), 77; Günter Stemberger, *Jews and Christian in the Holy Land*, çev. Ruth Tuschling (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

754 Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed (ed.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), ix-x.

arasındaki etkileşimin 2. yüzyıldan çok sonra bile içinde bulundukları kültürel ortamdan etkilenmeye devam ettiği ve dolayısıyla bu iki grup arasındaki sınırın çok keskin olmadığı düşüncesi ilim dünyasında yerini almıştır.[755] Aslında klasik yolları ayırma modelinin bir öncüsü kabul edilebilecek James Parkes da, yolların ayrılması modelinin temelini atarken meselenin bu yönüne de dikkat çekmiştir:

> Gerçek ayrılığı doğru bir şekilde 1. yüzyılın sonu ile 2. yüzyılın başına tarihlendirebiliriz. Ancak, şu anda Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında gözlemleyebildiğimiz bu ayrılığın, o zamanki Yahudilerin ve Hıristiyanların gördüğü şekilde bir durumu temsil ettiğini varsaymamız yanlış olur.[756]
>
> 4. yüzyıl hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık tarihinde bir dönüm noktasını işaret eder. Her ne kadar bu yüzyılda doğmamış olsalar da, her ikisi de bu yüzyılın önde gelen liderlerine diğerlerinden daha fazla şey borçludur ve her ikisi de bugün birçok yönden dördüncü yüzyıl dinleridir. İznik ve İstanbul Konsilleri, Pumbedita ve Sura okulları bu dinlere sırasıyla silinmez izler bırakmışlardır.[757]

Marcel Simon da benzer şekilde hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar açısından, ayrılığın daha önce başlamış olmasına rağmen 4. yüzyılın ayrılığın sınırlarını belirlemek adına bir kırılma noktası olduğundan bahsetmiştir.[758]

Önceki yaklaşımların eleştirilen pek çok yönüne çözüm üreten ve ayrılığı 4. yüzyıl ve sonrası ile ilişkilendiren yeni yaklaşımlara getirilen eleştirilerden biri, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında 4. yüzyıla kadar çoktan var olan sınırların görmezden gelindiğidir. Sözgelimi, Shaye Cohen Hıristiyanların 1. yüzyıl sonları ve 2. yüzyılın başlarında kendilerini Yahudilerden ayrı olarak gördüklerini, ayrıca Romalıların da Yahudiler ve Hıristiyanlara yönelik kanunlarında farklılıklar gözettiğini söylemektedir.[759] Romalıların gözünde Yahudilerin ve Hıristiyanların iki farklı grup olarak anlaşıldığına dair argümanlardan birisi Flavius Hanedanlığı döneminde (MS 69-96) Yahudilere uygulanan

---

755 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 2-3.

756 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 95.

757 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 153.

758 Simon, *Verus Israel*, xvi-xviii.

759 Shaye J. D. Cohen, "The Ways That Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians, ca. 100-150 CE", *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE*, ed. Joshua J. Schwartz - Peter J. Tomson, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum (Leiden: Brill, 2018), 307-339.

Fiscus Judaicus olarak bilinen vergidir. Bu vergi, Vespasian döneminde, Mabed'in yıkılmasından sonra, Yahudilerin kendi mabetlerine verdiği yıllık verginin Roma'daki Jupiter Capitolinus tapınağına aktarılmasına ilişkin olarak MS 70'lerde yürürlüğe girmiştir. Vespasian zamanında ilgili vergi genel olarak tüm Yahudilerin ödediği bir vergi olarak düşünülmüştür. Vespasian'ın oğlu Domitian zamanında (MS 85) ise, vergi biraz daha sıkı bir hale getirilmiş ve daha önce bu vergiyi ödemeyen iki grup vergiyle mükellef hale getirilmiştir: *Yahudi olduklarını söylemeyen ancak Yahudi hayatı yaşayanlar* (qui inprofessi Iudaicam viverent vitam) ve *milletlerinden alınan vergiden kaçınmak için kökenlerini gizleyenler* (dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent).[760] Buradan hareketle, Vespasian döneminde Yahudiliği uyguladığı halde Yahudiliğini gizleyen ya da Yahudi kökenli olduğu halde bunu saklayan kimseler olduğu, Domitian'ın bu kişileri de vergi ile mükellef hale getirdiği anlaşılmaktadır. Hatta Domitian döneminde, vergi vermeyen ve Yahudiliğini gizleyen yaşlı bir adamın mahkemeye çıkarılıp sünnet edilip edilmediğinin kontrol edildiğine ve mahkeme sonrası vergi ödemekle yükümlü hale geldiğine dair bir olay anlatılmaktadır.[761] *Fiscus judaicus*'un kapsamını genişleten Domitian'ın halefi Nerva ise, döneminde basılan sikkelerin üzerinde yazılan, "Fiscus Judaicus'a yapılan iftira kaldırıldı" (*Fisci Iudaici calumnia sublata*) şeklinde ifadeden anlaşıldığı üzere, ilgili vergide bir reform yapmıştır. 3. yüzyılda yaşamış Romalı bir tarihçi olan Dio Cassius'un aktarımına göre, Nerva'nın bu reformu, Domitian döneminin sıkı vergi mükellefiyetinin kısmen kaldırılarak ilgili verginin yalnızca "atalarının geleneklerini uygulamaya devam eden Yahudilere"

---

760 Suetonius'un Life of Domitian isimli kitabından (12:2) tercüme ile aktaranlar için bk. L. A. Thompson, "Domitian and the Jewish Tax", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31/3 (1982), 329-330; Marius Heemstra, "The Fiscus Judaicus: Its Social and Legal Impact and a Possible Relation with Josephus' Antiquities", *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, ed. Peter J. Tomson - Joshua J. Schwartz, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum (Leiden: Brill, 2014), 13/331; Martin Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", *The Journal of Roman Studies* 79/1 (1989), 40; John M. G. Barclay, "'Jews' and 'Christians' in the Eyes of Roman Authors c. 100 CE", *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, ed. Peter J. Tomson - Joshua J. Schwartz, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum (Leiden: Brill, 2014), 13/322.

761 Bart D. Ehrman, "Christian Persecutions and the Parting of the Ways", *The Ways That Often Parted : Essays in Honor of Joel Marcus*, ed. Lori Baron vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 291.

uygulanmaya başlamasıyla ilgilidir (*Historia Romans* 66.7.2). Dolayısıyla Nerva'nın reformu ile, önceden Yahudi olup irtidat edenler vergiden muaf tutulmuş ve imparatorluk gözünde Yahudi olarak görülmemeye başlanmıştır. Buradan hareketle bazı araştırmacılar etnik kökene değil de dinî ibadete bağlılık yönünden bir Yahudi tanımı geliştiğini ve dolayısıyla da "din olarak Yahudilik" fikrinin Nerva ile mümkün olduğunu söylemişlerdir.[762] Cohen ve Heemstra, Domitian döneminde vergi yükümlülüğü getirilen ilk grubun (*Yahudi olduklarını söylemeyen ancak Yahudi hayatı yaşayanlar*) gentile Hıristiyanları, ikinci grubun (*milletlerinden alınan vergiden kaçınmak için kökenlerini gizleyenler*) Yahudi Hıristiyanları ifade ettiğini ve buradan hareketle Nerva zamanından itibaren, yani MS 96'dan sonra Romalıların gözünde Hıristiyanların "Yahudi olmayanlar" olarak ayrıldığını ve *Fiscus Judaicus*un gentile ya da Yahudi Hıristiyanlara uygulanmadığını söylemektedir.[763] Buna göre, Domitian döneminde gentile ve Yahudi Hıristiyanlar, Yahudilik bünyesinde değerlendirilirken, Nerva döneminde bu iki grubun Yahudi olarak değerlendirilmesi sona ermiştir ve bu tarihten itibaren Hıristiyanlık "Yahudilik dışında kalan" bir din olarak görülmüştür.[764] Domitian'ın Yahudi tanımına dâhil ettiği kimseler konusunda başka görüşler de bulunmaktadır.[765] *Fiscus Judaicus*'tan

---

762 Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 236; Heemstra, "The Fiscus Judaicus"; Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity".

763 Cohen, "The Ways That Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians, ca. 100-150 CE", 15/312-313; Heemstra, "The Fiscus Judaicus".

764 Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 236.

765 Smallwood, gentile olup da Yahudiliğe ilgisi olan ya da Yahudiliği kabul edenlerin ve köken olarak Yahudi ancak Jüpiter mabedine vergi ödemeyi caiz görmedikleri için Yahudi olduklarını gizleyenlerin ya da köken olarak Yahudi olup pagan veya Hıristiyan olarak Yahudilikten irtidat eden sünnetli kimselerin kastedilmiş olabileceğini düşünmektedir. E. Mary Smallwood, "Domitian's Attitute Toward the Jews and Judaism", *Classical Philology* 51/1 (1956), 3-4. Thompson ise, gentile olup Yahudiliğe dönenlerin o zamanlar atheothes olarak tanımlandıklarını ve o gruba böyle bir yasal hak verilemeyeceğini söyleyerek Domitian'ın eklediği, Nerva'nın ise yükümlü olmaktan kurtardığı grupların ya pagan ya da Hıristiyan olup Yahudiliğini bırakan eski-Yahudileri, ya da başka bir etnik kimliğe sahip olan ama başka nedenlerle sünnetli olan kimseleri kapsadığını söylemektedir. Thompson, "Domitian and the Jewish Tax", 329-342. Martin Goodman fiscus judaicus'un 96'dan sonra Roma'nın "Yahudi" tanımının, kişinin kendini Yahudi olarak tanımlamasına göre yapıldığını, dolayısıyla da doğumdan değil, dinden gelen bir Yahudi tanımlamasının adımlarının atıldığını iddia etmektedir. Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", 40-44.

hareketle Romalıların gözünde dinî pratiğe dayalı bir Yahudi tanımı yapıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak bu vergiden sebebiyle Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında kesin bir ayrılığın gerçekleştiğini söylemek aynı derecede mümkün olmamaktadır. Domitian'ın *Yahudi* olarak gördüğü grubu gentile ve Yahudi Hıristiyanlar olarak nitelemek bu yorumlamalardan yalnızca birini ifade etmekte ve bize kesin bir anlamda Yahudilerle Hıristiyanların Romalıların gözünde ayrıldıklarını göstermemektedir. *Fiscus Judaicus* açık şekilde Hıristiyanlardan bahsetmemektedir. Hıristiyanlıkla ilgili pagan kaynakların ilk atıflarından biri MS 111-113 yıllarında Trajan zamanında Pliny'nin mektubudur.[766] Dolayısıyla, Nerva'nın döneminde Yahudilikle ilgili bir tanımlama yapılmış olsa dahi, Yahudilerin Hıristiyan olmayan, Hıristiyanların da Yahudi olmayan şeklinde tanımlanması ve böylelikle Yahudilerle Hıristiyanlar arasında bir yol ayrımı olarak bu reformun gösterilmesi çok mümkün görünmemektedir. Romalıların gözünde, Nerva'nın söz konusu vergide yaptığı değişiklikle Yahudilerin Hıristiyanlardan ayrı bir zümre olarak kabul edilmeye başlandığı görüşü doğru olsa bile, bu durum dinî olarak değil, vergi sisteminin uygulanacağı zümre olarak bir ayrımı işaret etmektedir. Dolayısıyla, vergideki yükümlülerin belirtilmesi, Yahudi grupların kendi içlerinde Hıristiyan hareketine sempati besleyenlerle ilişkileri, ya da Hıristiyanlık hareketi içerisinde Yahudi sempatizanlarının konumlarının net olduğunu göstermemektedir. Diğer bir deyişle, imparatorluk nezdinde ilgili vergi üzerindeki değişikliklerle Yahudilerin Hıristiyan olmayanlar, Hıristiyanların da Yahudi olmayanlar olarak kabul edildiği varsayılsa dahi, bu durum Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi aralarındaki sınırların buna göre belirlendiğini göstermiş olmayacaktır. Yine, Romalıların gözünde Yahudilerin ve Hıristiyanların yerinin netleştiği söylense bile, Yahudilerin ve Hıristiyanların gözünde bu ayrım bu kadar netliğe kavuşmamış olabilir. Örneğin, Yahudilikten irtidat eden ve Romalıların Yahudi kökeninden hiç bahsetmediği Mısır valisi Tiberius Iulius Alexander, Josephus tarafından "atalarının geleneğini devam ettirmeyi kesen bir Yahudi" olarak tanımlanmıştır.[767] Bununla birlikte, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında 2. yüzyıla kadar hiçbir açıdan fark olmadığını söylemek de doğru değildir. Bu noktada, ilgili verginin Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ayrılığın bir adımı olarak değerlendirilmesi bir noktaya kadar kabul edilebilir olsa da yürürlüğe konduğu ilk yüzyıl sonları itibariyle

766 Ehrman, "Christian Persecutions and the Parting of the Ways", 292.

767 Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", 41.

Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki sınırı, birinin bitip diğerinin başladığı yeri net bir şekilde tanımlamak mümkün değildir: "O zamana kadar, Yahudiler olmayan Hıristiyanlar ve Hıristiyanlar olmayan Yahudiler olan bazı insanlar kesinlikle vardı. Ancak bu, *fiscus*u ödeyen ve İsa'ya inanan ya da *fiscus*u ödemeyip Şabat'ı gözeten önemli grupların olmadığını göstermemektedir."[768] Başka bir deyişle, Nerva'nın reformunda Yahudilerden ayrılan bir grup olduğu iması olsa da, bu durum Yahudi olup Hıristiyan gibi yaşayan ya da Hıristiyan olup Yahudi gibi yaşayan kimselerin olmadığını göstermemektedir.[769]

Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılığı 4. yüzyıl ve sonrasına konumlandırmaya yönelik temel eleştirilerden bir diğeri de, Kilise Babaları'nın yazılarında Yahudilik ve Hıristiyanlık arasına 2. yüzyıldan itibaren kesin bir sınır çekilmiş olmasıdır. İlk yüzyıllarda Hıristiyanların yazdıkları metinler üzerinden konuya yaklaşıldığında, yolları ayırma modelinden ziyade, Harnack'ın Hıristiyanlığın Yahudiliğin yerini aldığını ve en başından beri ona karşı konumlanmış olduğunu söyleyen modeline daha yakın metinler karşımıza çıkmaktadır.[770] Sözgelimi, Antakyalı Ignatius'un (MS 35-117) "Yahudiliğe göre yaşıyorsak, lütfu (grace) almadığımızı kabul etmiş oluruz", "İsa Mesih'ten bahsedip de Yahudi uygulamalarını sürdürmek imkansızdır. Çünkü Hıristiyanlık, imanını Yahudiliğe değil, ama Yahudilik imanını Hıristiyanlığa borçludur" (*Magnesianlılara Mektup,* 8.1; 10.3); "eğer sana birisi Yahudiliği yorumlamaya kalkarsa, onu dinleme. Çünkü sünnetli birinden Hıristiyanlık dinlemek, sünnetsiz birinden Yahudilik dinlemeye yeğdir." (*Philadelphians* 6.1) gibi ifadelerinden hareketle Yahudilik (*Iudaismos*) ve Hıristiyanlık (*Christianismos*) birleştirilmesi mümkün olmayan iki ayrı şeydir. Ignatius, Hıristiyanlık ve Yahudiliği birbirinin antitezi olarak sunmuştur. Ona göre, Yahudilik "şeytani maya, eski ve ekşi olan"; Hıristiyanlık ise "yeni maya, İsa Mesih'tir."[771] Bu yüzden Ignatius, "Christianismos'u Iudaismos'a zıt bir şekilde ele alan ilk Hıristiyan yazar" olarak kabul edilmektedir.[772] Sardisli Melito (MS 180) da *On the Pascha*'da

---

768 Boyarin, *Dying for God,* 10-11; 140.

769 Ehrman, "Christian Persecutions and the Parting of the Ways", 294.

770 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 102-103.

771 Shaye J. D. Cohen, "Judaism without Circumcision and 'Judaism' without 'Circumcision' in Ignatius", *The Harvard Theological Review* 95/4 (2002), 398.

772 Ancak son yıllarda Yahudilik ve Hristiyanlığı birbirine zıt olarak düşünme konusunda Markion'un ilk kaynağımız olduğunu ortaya koyan çalışmalar da vardır. Bk. Daniel Boyarin, "Why Ignatius Invented

Yahudilik ve Hıristiyanlığı bir şeyin kopyası ile gerçeğine benzetmiş, bir şeyin gerçeği meydana gelene kadar model olana değer verilse de gerçek ortaya çıktıktan sonra kopyanın önemsiz hale geldiğini söylemiştir.[773] Ayrıca Melito, Yahudileri "Tanrı katili" olmakla suçlamış bu nedenle ilahi cezalandırmaya tabi olduklarını, zulme mahkum olduklarını ve "ölü bir şekilde yattıklarını" belirtmiştir.[774] Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, Chrysostom da benzer şekilde Yahudilik ve Hıristiyanlığı birbirinin zıttı gibi ele almıştır. Ignatius, Melito ve Justin Martyr gibi Hıristiyan yazarların Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında net ayrım yapmaları ve Yahudiliği tedavülden kalkmış bir din olarak görmeleri, Yahudilerin Mabed'in yıkılmasından sonra geniş çaplı diyaspora cemaatleri kurmuş olmaları ve Sardis Sinagogu gibi önemli bazı keşiflerle uyuşmamaktadır. Bu durum da, aslında bu gibi yazılarda okuduğumuz metinlerin, tarihsel gerçeklerden çok teolojik dogmaları yansıttığını göstermektedir.[775] Kilise Babaları'nın ve Hıristiyanlığın ortodoks diyebileceğimiz kesimi olarak anılan Ignatius, Melito, Augustine ya da Chrysostom gibi kişilerin yazılarında Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrımın sürekli vurgulanması, aslında onların topluluklarında yer alan bazı kimseler için bu ayrımın çok net olmadığını göstermektedir.[776] Bu noktada *Adversus Judaeos* literatürü de aslında Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki etkileşimin en azından insan ilişkileri düzeyinde devam ettiğini ve Kilise Babaları'nın ilgili vaazları ya da eserleri bu etkileşimi engellemek adına oluşturduklarını göstermektedir. Her ne kadar, retorik olarak çok net olan bir ayrılık olsa da, aslında bu tür kesin sınırların sürekli belirtilmesi bu yazıların açık bir şekilde ortaya koyduğu hususlar yanında ortaya koymadıklarına da odaklanmamızı gerektirir. Örneğin, Chrysostom'un bu ayrılığı daha net olarak belirtmek adına kendi cemaatini Yahudi bayramlarını kutlamak için sinagoglara gitmemeleri için sürekli uyarması, aslında 4. yüzyılın sonlarında dahi bu ibadetlere devam etme düşüncesine sahip olan Hıristiyanların varlığını ve onlar için bu ayrımın Chrysostom'un gözündeki kadar net olmadığını göstermektedir. Bu noktada teolojik verileri tarihsel durumları açıklamak

---

Judaism", *The Ways That Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus*, ed. Lori Baron vd. (San Diego: SBL Press, 2018), 311.

773 Wilson, *Related Strangers*, 86; Lieu, "'The Parting of the Ways'", 103.

774 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 104.

775 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 104.

776 Reed - Becker, "Introduction Traditional Models and New Directions", 23.

için kullanmanın kolay olmadığını ve "teolojik sınırlar ile toplumsal sınırların aynı çizgide olmadığını" hatırlamak gerekmektedir: "İnsanlar teolojik olarak birlikte yaşamamaları gereken kişilerle birlikte yaşamakta ve ibadet etmeye devam etmekteyken, ortak pek çok şeye inandıkları kişilerden ayrılabilmektedirler!"[777] Dolayısıyla, Kilise Babaları'nın ya da Yahudi rabbilerin çizdiği çok net sınırlar ve "düzgün teolojik kalıplar, çok daha karmaşık sosyal deneyimleri gizliyor olabilirler."[778] Bu anlamda, Kilise Babaları'nın çok net çizgileri, bize bu şahsiyetlerin hitap ettiği insanlarda da bu ayrımın çok net olduğunu zorunlu olarak göstermemektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık arasına konulmuş sınırlar ne kadar eski olursa olsun bu iki gruptan birine dâhil olduğu varsayılan insanlar için bu sınırlar farazi olmuştur. Dolayısıyla burada Rabbanî Yahudilik ve Katolik Hıristiyanlık zümresine dâhil olabilecek dinî liderlerin Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında yaptıkları ayrım retoriği ile hakikat birbirinden ayrı olabilmektedir. Hıristiyan zümrenin otoritelerine ait metinler paganlar ve Yahudilere karşı düşmanlıktan bahsederken ve Hıristiyanlar ve diğerleri arasında kalıcı sınırlar tesis etmeye çalışırken, diğer bazı kanıtlar bu gruplardaki bireylerin birbirleriyle dostane ilişkiler kurduklarını, sosyal faaliyetlere katıldıklarını, çeşitli kutlamamalar ve hatta evlilikler yaptıklarını göstermektedir.[779] Bu noktada, John Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'u da bir yanda kendi cemaatindeki Hıristiyanlara, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin birbiriyle tezat oluşturduğunu ve Yahudi ibadetlerinden tamamen uzak durmanın Hıristiyan kimliği açısından elzem olduğunu telkin ederken, aynı zamanda bize, kendi toplumundaki Hıristiyanların Yahudilerle ve Yahudilik dini ile ilişkilerini sürdürdüğünü de göstermektedir.

B. John Chrysostom ve Yahudi-Hıristiyan İlişkileri

Hıristiyan teoloji açısından, Hıristiyanların *Yeni İsrail* olması, Yahudiliğin etkisini yitirmiş bir din olmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda Hıristiyanların ilk Yahudi karşıtlığının, kendini tanımlama gayesiyle "Tanrı'nın seçilmiş halkı" unvanını taşıyan kişilerden bu unvanı geri alma noktasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.[780] Bu bağlamda,

---

777 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 109.

778 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 110.

779 Fredriksen, *Augustine and the Jews*, xviii.

780 Christine Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria (Patristic Monograph Series)* (Washington, D.C.: CUA Press, 2008), 25.

Yahudiliğin toplumda silikleşmesi ve cazibesini yitirmesi beklenmiştir. Ancak Yahudiler, Roma'ya karşı isyanlarından sonra bazı bölgelerde gettolaşarak toplumdan soyutlanmışlarsa da, en azından 4. yüzyıl Antakyası için durum farklı olmuştur.

Üçüncü Bölüm'de John Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'unda Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinin alternatifi olarak resmedildiğinden bahsedilmiş ve onun Yahudilik eleştirisi etraflıca ele alınmıştı. Buna göre Chrysostom, kendisinden önceki Yahudilik karşıtı literatürü takip etmiş ve Yahudiliği artık geçerliliği olmayan bir din olarak düşünmüştür. Chrysostom'un ilgili vaazları, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında bir dikotomi kurarak Hıristiyanlığı mutlak muzaffer bir dinî hareket olarak ortaya koymaktadır. Ancak yine aynı metinlerde, Chrysostom'un muradının aksine, bazı Hıristiyanlar arasında Yahudiliğin önemli bir şekilde etkisini sürdürdüğü görülmektedir.[781] Nitekim Chrysostom'un teolojik retoriği ile toplumsal gerçeğin birbiriyle tam olarak örtüşmemesi problemi gün yüzüne çıkmaktadır. Bu noktada Lieu'nun da belirttiği gibi "düzgün teolojik kalıplar, çok daha karmaşık sosyal deneyimleri gizliyor olabilmektedir."[782]

Yahudiler, 4. yüzyılda Antakya'da toplumun etkin ve önemli bir parçası konumundalardı. Antakya'da varlığı MÖ 300'lü yıllarda Selevkos Nikator zamanına kadar geri götürülen Yahudiler, kendi ibadetlerini ve geleneklerini uygulama konusunda özgür olan bir gruptu.[783] Dolayısıyla Hıristiyanlık hareketi Antakya'ya geldiğinde Yahudiler zaten toplumun önemli bir unsurunu oluşturmaktaydılar ve kendi sinagogları ve prestijleri vardı. Yahudiler, hem bölgedeki geçmişleri hem de antik bir dinin temsilcileri olmaları nedeniyle Hıristiyanlığa göre toplumsal anlamda görece etkin ve önemli bir saygınlığa sahiptiler. Özellikle paganlar, Yahudiliğe antik bir din olması nedeniyle sempati besliyorlardı. Yahudilerin Helen kültürüne entegre olmaları, gentilelelerle ilişkilerinin iyi olmasını sağlamıştı. Ayrıca Yahudilerin devlete sadakatleri ve şeriata bağlılıkları da toplumun bir kesiminde saygınlık nedeniydi. Dürüst hâkimlerinin bulunduğuna yönelik toplumsal algı da Yahudilere itibar sağlıyordu.[784] İlk Hıristiyanların Yahudi kökenli

---

781 Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 79.

782 Lieu, "'The Parting of the Ways'", 110.

783 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 2.

784 Yahudiliğin, gentilelere çekici gelmesiyle ilgili maddeler için bk. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 375-376.

olmaları, gentile Hıristiyanları Yahudiliğe sempati beslemeye yaklaştırmış olmalıdır. Ayrıca Chrysostom'un yaşadığı dönemde, çeşitli imparatorların Yahudilere yönelik olumlu yaklaşımları söz konusuydu. Helenizm'i canlandırmak ve Hıristiyanlığın etkisini kırmak isteyen İmparator Julian, kendi idealleri açısından Antakya'yı uygun görmüştü.[785] Ayrıca Julian, Antakya'daki Yahudi topluluğunun da desteğini almayı hedeflemiş ve Kudüs'teki tapınağı yeniden inşa etme politikası gütmüştü.[786] Hıristiyanlar açısından, Mabed'in yıkılması, Yahudilerin cezalandırılması ve kendi inançlarının ve Mesih'in hakikati olarak yorumlanıyordu. Dolayısıyla Julian'ın böyle bir politika izlemesi, tapınağın asla tekrar inşa edilemeyeceğini inanmışsa da, diğer Kilise yazarları ile birlikte Chrysostom'u da tedirgin etmiş olmalıdır. Yine İmparator Julian döneminde Antakya'da Hıristiyanlar arasında birlik bulunmuyordu. O dönemde Antakya'da üç farklı Hıristiyan grup olduğundan bahsedilmektedir: Aryüsçüler ve İznik yanlısı Eustathiancılar ile Meletiusçular.[787] Chrysostom'un ilgili vaazları serdetmesinden birkaç yıl önce İmparator Valens (364-378) Aryüsçü Hıristiyanlığı benimsemiş, sonradan ortodoks olacak olan akideyi benimseyen Hıristiyanlara zulmetmiş ve onların halka açık ibadetlerini yasaklamış ancak Yahudileri korumuştu.[788] Dolayısıyla, Chrysostom'un içinde bulunduğu bu ortam, Hıristiyanların mutlak muzaffer bir durumda hissetmelerini zorlaştırmıştır. Daha önce de bahsedildiği gibi, bu dönemde Hıristiyanlık, halen kendisini tanımlama problemi ile karşı karşıyaydı ve Hıristiyanlardan bir bölümü Yahudilerle olumlu ilişkiler geliştirmeye devam etmekteydi.

Chrysostom'un vaazları haricinde, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında Kilise otoritelerinin metinlerinde olduğu gibi mutlak bir dışlamanın olmadığı yönündeki verileri incelemek de Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında olumlu ilişkiler olduğunu görmek adına yerinde olacaktır. İspanya'da 300'lü yıllarda Elvira Sinodu'nda Hıristiyan kadınların kafirlerle evlenmesi yasaklanırken Yahudiler de bu kategoriye dâhil etmiştir (16. Kanon). Aynı sinodda Hıristiyanların Yahudilerle birlikte yiyip içmesini yasaklamıştır (50.

---

785 Defne'deki tapınaklar, Olimpik oyunların merkezi vb. özellikleri dolayısıyla Antakya pagan ibadetlerini canlandırmak için uygun bir yeri temsil ediyordu. Downey, *A History of Antioch in Syria*, 379.

786 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 379-382.

787 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 396.

788 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 410-412.

Kanon). 4. yüzyılın ortalarında *Apostolic Constitutions*'da, Yahudilerle dostluk kuran, onlarla oruç tutan ve hediyeleşen piskopos ve papazların kirlenmiş sayılacağından bahsedilmiştir (69. Kanon). Küçük Asya'da 360 yılında toplanan Laodikya Konsili Hıristiyanların Yahudilerin bayramlarında hediye kabul etmeleri ya da onlarla birlikte bayram kutlamaları (37. Kanon) ve Yahudilerin kutsiyetine dâhil olmak için onlardan mayasız ekmek almayı (38. Kanon) yasaklamıştır. Bu gibi Yahudilerle etkileşimi yasaklayan metinler, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında set çekmek isteyenler için de bir kaynak değeri taşırken, diğer yandan aslında Yahudiliğin toplumda bir cazibe unsuru olduğunu da göstermektedir. Yine bu düzenlemeler, Hıristiyanların Yahudilerle evlenme, Yahudilerle yemek yeme gibi olumlu toplumsal ilişkiler geliştirmekte bir sorun görmedikleri anlamına da gelmektedir.[789] Hıristiyanların günlük hayatlarını etkileyen Yahudi etkilerinden biri de Paskalya'nın kutlanma zamanı ile ilgili tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır:

> Özellikle Yahudi Fısıh Bayramı, belki de İncil'e göre İsa'nın Son Akşam Yemeği'ne vesile olduğu için Hıristiyanlar için bir cazibeye sahip gibi görünmektedir. Hıristiyanların Fısıh Bayramı'nda Yahudilerin ziyafetine katılmaları o kadar yaygındı ki, 341 yılında Antakya Konsili (Kanon 1) Hıristiyanların Yahudilerle birlikte Fısıh yemeği yemesini yasaklayan bir yasa çıkardı, ancak belki de bu yasa sadece ya da esas olarak Hıristiyan Fısıh Bayramı'nı Yahudilerle aynı tarihte, yani Yahudi ayı Nisan'ın on dördünde kutlayan Quartodecimanlara yönelikti.[790]

Laodikya Konsili'nde de Fısıh Bayramı'nda Yahudilerden mayasız ekmek hediyesi kabul etmeye karşı uyarılarda bulunulmuştur. Bu konsilde özellikle din adamlarının bu hediyeleşmenin tarafı olduğundan ve buna devam ettikleri takdirde din adamlığından çıkarılma ya da aforoz cezalarına çarptırılacakları belirtilmiştir.[791] Chrysostom, Antakya'da Paskalya'yı Yahudi takvimine göre kutlamak isteyen kimselerin Kilise'yi böldüklerinden bahsetmiştir.[792]

Chrysostom'un 4. yüzyıla ait bu vaazları, esasında Hıristiyanların Yahudiliğe karşı polemik geleneği oluşturdukları bir yüzyıla aittir. Dolayısıyla, Chrysostom, kendisinden

789 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 369, 372.

790 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 376.

791 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 376.

792 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 73.

önce özellikle 2. yüzyıldan itibaren başlayan polemik geleneğini devam ettirmiştir. Bununla birlikte, Chrysostom'un miras aldığı literatür ile, kendisinden sonra devam eden polemik geleneği arasında bir değişim ve dönüşümden bahsetmek gerekir. 2. yüzyıldan itibaren yazılan Hıristiyan polemik metinleri hem Yahudileri hem de paganları hedef almıştı. 4. yüzyıla gelindiğinde ise, paganlar kitleler halinde Hıristiyanlığa geçmiş ve zamanla sayıca azalmışlardı. Dolayısıyla Chrysostom'un vaazlarının yazıldığı dönemde Hıristiyanların karşısındaki asıl tehlike paganlar değil, yukarıda bahsedildiği gibi toplumda önemini koruyan Yahudilerdi. Chrysostom'un dönemi ile örneğin Origen'in dönemi Yahudi karşıtı söylemler bağlamında aynı şartlara sahip değildir.[793] Origen'in Celsus'a reddiyesinde, Yahudiler ve Hıristiyanlar pagan tehdidine karşı aynı cephede savaşması gereken dini gruplar olarak ele alınmıştır. Öte yandan Chrysostom'un 4. yüzyılında ise paganlar bir tehdit olarak görülmemekte, Yahudilik tek tehdit olarak algılanmaktaydı. Hatta Üçüncü Bölüm'de değinildiği üzere, Chrysostom, Yahudiler ile paganlar arasında benzerlikler kurmuş ve zaman zaman Yahudileri paganlardan daha kötü tasvir etmiştir. Dolayısıyla Chrysostom için Yahudilerle aynı cephede yer almak bir seçenek olmamıştır.[794] Tam tersine, Yahudilik, Hıristiyanların toplumda hakimiyeti sağlayamamalarının bir nedeni gibi görülmüş ve Hıristiyan olmanın tam karşısında yer almıştır.

Adversus Judaeos geleneği Hıristiyanlığı, Yahudiliğin geçersiz olması üzerinden tanımlamıştır. Chrysostom'un vaazlarında da Yahudiliğin antitezi şeklinde bir Hıristiyanlık anlatısı bulunmaktadır:

> Eğer Yahudilerin seremonileri sizde hayranlık uyandırıyorsa, bizle ortak neyiniz var? Eğer Yahudilerin seremonileri hürmete layık ve muhteşemse, o zaman bizimkiler yalandır. Eğer bizimkiler doğruysa, ki bizimkiler doğrudur, o zaman onların aldatmacadır. (6.1.5)
>
> Eğer Yahudilik doğru ise, neden kiliseye geliyorsunuz? (4.4.1).

Chrysostom'un vaazlarında birbirinin antitezi olarak sunulan iki ayrı dinî hareketten birine kendisini daha yakın hissedenler için, mensup olmadıkları diğer gruplardan kendilerini soyutlamak, Chrysostom'un vaazlarındaki dil kadar net olmamıştır. Bu Hıristiyanlar, siyah ve beyaz tezatlığı içinde kendilerini gri tona daha yakın görmüş

793 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 21.

794 Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", 26.

gibidir. Chrysostom'un kesin çizgilerinin tam anlamıyla bir toplumsal karşılığının olmadığını yine aynı vaazlarda Chrysostom'un verdiği bilgilere göre söylemek mümkündür. Chrysostom, ilgili vaazlarını hangi niyetle vermiş olursa olsun, Hıristiyan cemaati içinde, 4. yüzyıl Antakyasında Yahudi ibadetlerine ve bayramlarına sempati duyan bazı Hıristiyanlar bulunmaktaydı ve bu Hıristiyanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında toplumsal boyuttaki ayrımların, teolojik ayrımlardaki kadar net sınırlara sahip olmadığını göstermekte ve Kilise'nin kendi sınırlarını belirlemesini zorlaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Sinagoglara Gitme ve Yahudi İbadetlerini Gözetme

John Chrysostom'un ilgili vaazlarında en çok bahsettiği etkileşimlerden biri kendi cemaatindeki Hıristiyanların sinagoglara gitmesi ve Yahudi ibadetlerine iştirak etmeleridir. Yahudilerin toplumda önemini sürdürdüğü Antakya'da, Chrysostom'dan yaklaşık iki yüzyıl önce Ignatius yaşadığı dönemde Yahudiliğe çekilen Hıristiyanlardan bahsetmiştir. Sözgelimi, *Letter to the Magnesians*'da (9.1) ikinci yüzyılda Şabat'ı gözetmeye devam eden Hıristiyanlar olduğuna dair ipuçları vardır.[795] Ignatius, Yahudi öğretilerini heterodoksi ve faydası olmayan eski masallar (μυθεύματα) olarak görmekte, daha sonra Chrysostom'un da tekrar edeceği gibi, Yahudi pratiklerini uygulayan kimselerin Tanrı'nın lütfundan nasibini alamayacağını söylemektedir (Magnesians 8:1-2). Bu noktada Ignatius, "İsa Mesih'ten bahsedip Yahudiliği uygulamak korkunç, çünkü Hıristiyanlık inancını Yahudilik üstüne bina etmemiştir, ancak Yahudilik Hıristiyanlık üzerine bina edilmiştir" demektedir (10:3).[796] Ignatius, *Philadelphians*'ta "Eğer biri size Yahudiliği telkin ederse, onu dinlemeyin, sünnetli birinden Hıristiyanlığı dinlemek, sünnetsiz birinden Yahudiliği dinlemekten iyidir. Ama her ikisi de İsa Mesih'ten konuşmadıkça mezar gibidirler ve ölülerin mezarıdırlar" (6:1).[797] Ignatius'un "sünnetsiz birinden Yahudilik dinlemek" ile kastı, Yahudiliğe eğilim gösteren gentile Hıristiyanlar olmalıdır. Chrysostom'dan da benzer şekilde bazı Hıristiyanların Yahudi bayramlarına katıldıklarını ve onlarla birlikte oruç tuttuklarını (1.1.5), bazılarının Şabat kurallarına riayet ettiğini (1.5; 8.8) ve sinagogu kutsal kabul ettiklerini öğreniyoruz (1.5.2).

---

795 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 369.

796 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 19.

797 Meeks - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, 20.

Chrysostom, *Adversus Judaeos*'un hemen başında Yahudi bayramlarının yaklaştığını ve kendi cemaatindeki bazı Hıristiyanların bu bayram kutlamalarına katılmayı düşündüğü için bu durumun bir tehlike teşkil ettiğini söylemektedir. Yaklaşan Yahudi bayramları, Borazanlar bayramı ve Çadırlar bayramı olarak ifade edilmiştir. Borazanlar bayramı, Yahudilerin Tişri ayının ilk günü yeni yılı kutladıkları Roş Haşana'yı; Çadırlar bayramı da Tişri aynının 15. günü kutlanan ve bir hafta süren Sukkot bayramını ifade etmektedir.[798] Yahudi bayramlarında tubaların sesleri, şenlikli dans ve şarkılar, oruç geleneği gibi hususlar, Hıristiyanlar için ilgi çekiciydi.[799] Diğer yanda Chrysostom'un asketik uygulamaları öncelemesi, Hıristiyan cemaatinde 'daha eğlenceli' görünen Yahudi bayram kutlamalarına ve ibadetlerine yönelik bir ilgi artışına neden olmuştur.[800] Nitekim, Feldman, Hıristiyanların, sinagoglarda kendilerinin de kutsal kabul ettiği kitaptan okumalar yapmalarının da onları sinagoglara çektiğini ve bu durumu "Kilise'nin Markioncuların izinden giderek bu kitapları dışlamak yerine benimsemesinin bir cezası" olarak değerlendirmekte ve bu noktada Laodikya Konsili'nde Şabat günü sadece Yeni Ahit'in okunacak olmasına dair alınan kararın (Kanon 16), aslında o gün için pek çok Hıristiyan'ın Yahudi kutsal metinlerinin okunmasını tercih ettiğini gösterdiğini söylemektedir.[801]

Chrysostom, Yahudilerin oruçlarının tutulduğu zamanın da yaklaştığını söyler. Bu oruçların da Roş Haşana ve Yom Kippur arasındaki Kefaret orucu olması muhtemeldir. Chrysostom, kendi cemaatinde bazı insanların, bu bayramları izlemek için, bazılarının ise bizzat bu bayramları kutlamak ve oruç tutmak için sinagoglara gittiğini söylemektedir (1.1.5). Chrysostom, Yahudilerin bayramları yaklaştığı için, Anomoeanlara yönelik vaazlarına ara verdiğini, çünkü Yahudileşme temayülünün çok daha ciddi ve acil müdahale gerektiren bir durum olduğunu belirtir. Bu noktada Chrysostom, Yahudiliğin ve ibadetlerinin geçersiz olduğu ile ilgili iddialarını ileri sürerek kendi cemaatine uyarılarda bulunur ve onları Yahudi pratiklerine katılmaktan vazgeçirmeye çalışır ve cemaatindeki Hıristiyanlardan, Yahudi ibadetlerine ilgi duyan kişilerin sayılarını

---

798 Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/3-4 (14. ve 15. dipnotlar).

799 Gerhart B. Ladner, "Reflections on Medieval Anti-Judaism: 1", *Viator Medieval and Renaissance Studies* 2/1 (1971), 358.

800 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 369.

801 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 375-376.

gizlemelerini istemektedir (8.4). Böyle bir istek bu ibadetlere ilgi duyan kişilerin sayı itibariyle azımsanamayacak düzeyde olduğunu ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Chrysostom da, bu isteğini, bu kişilerin sayı bakımından çok olduğunun bilinmesinin bu kişilerin sayısını daha da arttıracağı endişesi olarak açıklar. Ayrıca Chrysostom, kendileri Yahudi ibadetlerine iştirak etmese de bu ibadetlere gidenleri kimseleri umursamayan kişilere yönelik de uyarılarda bulunur ve böyle kimseleri 'doğru yola' iletmenin elzem olduğunu vurgular (1.3.6) ve Yahudi ibadetlerine temayülü olan bir Hıristiyan gördüklerinde müdahale etmelerini ve ona 'doğru yolu' göstermelerini telkin eder (1.4.8): Çünkü bu sessizlik sizi Tanrı'ya düşman eder ve hem bu tür günahları gizleyen size hem de günahları açığa çıkmayanlara yıkım getirir. (1.7.3)

Chrysostom'a göre, Mesih, inananların başıdır. Bu doktrin, Korintliler'de Hıristiyan cemaatine mensup bütün kişilerin, kendi dindaşlarının kurtuluşu için ortak kaygı duyması gerektiğiyle ilgili ifadelere dayandırılmaktadır (1. Korintliler 12:27).[802] Tıpkı başın tüm uzuvları bir araya getirmesi ve tek bir bedende toplaması gibi, Mesih'in bedenini oluşturan kimselerin de başa uyum göstermesi gerekmektedir:

> "Benim o adamla ne ortak noktam var?" Bunu söylediğinizde, sözleriniz insanlığa karşı en büyük nefreti ve şeytana yakışan bir zalimliği ortaya koyuyor. Ne demek istiyorsunuz? Siz de bir insansınız ve aynı doğayı paylaşıyorsunuz. Tek bir başınız varken, yani Mesih varken neden ortak bir doğadan söz ediyorsunuz? Kendi üyelerinizle hiçbir ortak noktanız olmadığını söylemeye cesaret edebiliyor musunuz? Mesih'in Kilise'nin başı olduğunu hangi anlamda kabul ediyorsunuz? Çünkü başın görevi tüm uzuvları bir araya getirmek, onları birbirlerine göre dikkatlice düzenlemek ve tek bir doğaya bağlamaktır. Ama üyelerinizle ortak hiçbir şeyiniz yoksa, o zaman kardeşinizle de ortak hiçbir şeyiniz yoktur, başınız olarak Mesih'e de sahip değilsiniz demektir. (1.3.6)

Hıristiyanlık ve Yahudilik birbirinin tamamen aksi olarak değerlendirildiğinde, Yahudiliğe meyletmek, Hıristiyanlıkla bağdaşmayan ve Mesih'e imanı zedeleyen bir durum olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Chrysostom, Yahudi ibadetlerine devam edilmesinin Hıristiyanlığın 'hakiki' din olduğu gerçeğine de zarar vereceğini düşünmektedir:

---

802 Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/13 (47. dipnot).

> Çünkü çarmıha gerdikleri Mesih'e tapınan sizlerin onların ayinlerini saygıyla izlediğinizi gördüklerinde, kendi yaptıkları ayinlerin en iyisi olduğunu ve bizim törenlerimizin değersiz olduğunu düşünmezler mi? Çünkü siz bizim gizemlerimize tapınıp hayranlık duyduktan sonra, ayinlerimizi yok eden adamlara koşuyorsunuz. Pavlus şöyle demiştir: 'Bilgi sahibi olan sizleri putların tapınağında yemek yerken gören birinin vicdanı, zayıf olduğu için, putlara kurban edilen şeyleri yemeye cesaretlenmez mi?' Şunu da söyleyeyim: Eğer bir adam siz bilgili kişilerin sinagoga girip borazan bayramına katıldığını görürse, zayıf olan vicdanı Yahudilerin yaptıklarına hayranlık duymak için cesaretlenmez mi? Düşen kişi yalnızca kendi düşüşünün cezasını çekmekle kalmaz, başkalarına da çelme taktığı için cezalandırılır. Ama sağlam duran kişi yalnızca kendi erdemi nedeniyle ödüllendirilmez, başkalarını da aynı şeyleri arzulamaya yönelttiği için insanlar ona hayranlık duyar. Bu nedenle Yahudilerin toplantılarından ve kutsal yerlerinden kaç. (1.5.7-8)

2. Kutsal Kitaplar ve Sinagoga Hürmet

Chrysostom, kendi cemaati içinde sinagoglara saygı duyan ve oraları kutsal mekân olarak görenlere bunun nedenini sorduğunda, "şeriatın ve Peygamberlerin kitaplarının burada bulunması" cevabını aldığını söylemektedir (1.5.2). Bu noktada Chrysostom, Yahudilerin Kutsal metinlerinin kutsiyetini reddetmez. Aksine, kendisini Mesih'e ulaştıranın bu kutsal metinler olduğunu vurgular (6.1.5). Ancak bir yerde kutsal olan kitapların bulunmasının, orayı zorunlu olarak kutsal hale getirmeyeceği düşüncesinden hareketle kendi topluluğuna uyarılarda bulunur. Chrysostom, Yahudilerin de bir zamanlar Tanrı'nın kutsal kabul ettiği köke sahip olduklarını, ancak artık bu kökü kaybettiklerini, Peygamberlere ait kitapları sürekli okumalarına rağmen bunları olması gerektiği şekilde anlayamadıklarını anlatır: "Onlar kutsal kökün dallarıydılar, ancak o dallar kırıldı. Bizim bu kökte payımız yoktu, ama biz kutsal meyveye sahip olduk. Onlar çocukluklarından beri peygamberleri okudular, ancak peygamberlerin kehanette bulunduğu kişiyi çarmıha gerdiler." (1.2). Chrysostom, diğer nedenler haricinde özellikle bu yüzden, kutsal kitaplara sahip oldukları halde bunu anlayamadıkları için sinagoglardan nefret ettiğini ve iğrendiğini belirtir (1.5.2) Bu noktada Chrysostom, her zaman olduğu gibi benzetmelere başvurur. Saygın bir kişi bir tavernaya ya da hırsızların saklandığı yere zorla götürüldüğünde, burada kendisine zarar verildiğinde, nasıl ki bu saygın adamdan dolayı bu mekân da saygın bir hale gelmeyecekse, ve hatta bu mekânda bu saygın adama kötü davranıldığı için buraya duyulan nefret artacaksa, benzer şekilde sinagoglar da birtakım

kutsal ve saygıdeğer nesnelere sahip olsalar da, bu durum mekân olarak sinagogu saygın hale getirmeyecektir (1.5.3):

> Musa'nın ve peygamberlerin kitaplarını sinagoglara getirdiler. Onlara hürmet etmek için değil, onları çiğnemek ve saygısızlıkta bulunmak için. 'Musa ve Peygamberler İsa'nın gelişi hakkında hiçbir şey demediler' dediklerinde, bu kutsal şahsiyetlere yapılabilecek en büyük zulmü yaptılar, onları Efendilerini tanımamakla suçlamaktan, bu aziz peygamberlerin onların dinsizliğine ortak olduklarını söylemekten daha büyük bir hakarette bulunabilirler mi? İşte bu yüzden hem onlardan hem de sinagoglarından, bu kutsal adamlara karşı saldırgan tutumları nedeniyle daha fazla nefret etmeliyiz. (1.5.4)

> Kutsal kitaplar yüzünden kimse sinagoga saygı göstermesin; Yahudiler kutsal kişilere hakaret edip kötü davrandıkları için, onların sözlerine inanmayı reddettikleri için, onları en büyük dinsizlikle suçladıkları için sinagogdan nefret etsin ve uzak dursun. (1.5.7-8)

Chrysostom'un, kitapların bulunmuş olduğu yerin saygınlığını etkilemeyeceği konusuna verdiği başka bir örnek de, sırf şehitlerle yan yana oldukları için şehitlerin bedenlerini parçalayan kimselerin kutsal sayılmayacak olmalarıdır:

> Eğer şehitlerin kötü muamele görmüş bedenleri, onlara kötü muamele edenleri kutsallaştırmıyor, hatta onların suçunu artırıyorsa, Kutsal Yazıların inançsız bir şekilde okunması, okuyanlara yardımcı olmaz. Kutsal Yazılara kasten kötü davranmayı seçme eylemi, onları daha büyük bir tanrısızlığa mahkûm eder (1.5.5).

Chrysostom, Peygamberin kitaplarına ve geleneklerine sahip olmaları nedeniyle Yahudilere hürmet gösteren dindaşlarına, Yahudilerin bizzat bu nedenle cezalandırılmayı hak ettiklerini söyler. Kendilerine peygamberler gelmese, hakiki bilgiden sorumlu olmayacaklarını, ancak kendilerine peygamber gönderildiği halde bunun kıymetini bilmedikleri için cezalandırılacaklarını ifade eder (1.5.6). Chrysostom'a göre, "bir tapınak, içinde bulunanları kutsal yapmaz, orada bulunan kişiler bir tapınağı kutsal hale getirir." (1. 7.4) Bu bağlamda Chrysostom, bir yeri kutsal yapan şeyin oraya gelenlerin niyetleri olduğunu vurgulamak için Ptolemy Philadelphus'tan bahsetmektedir. Ptolemy, "Yahudilerin Tanrı ve ideal devletle ilgili yazıları" olduğunu öğrenince, adamlarına bu kitapları tercüme etmelerini emreder ve daha sonra bu kitapları Serapis tapınağında saklar

(1.6.1).[803] Chrysostom'a göre bu kitapların, Serapis'te bulunması, bu pagan tapınağını kutsal hale getirmemektedir: "Kitapların kendi kutsallıkları olsa da, kitaplar bu tapınağa kutsallıktan bir pay vermezler. Çünkü burayı ziyaret edenler kirlidirler." (1.6.1). Buradan hareketle, Chrysostom pagan tapınağı gibi, Yahudi sinagogunun da aynı şekilde kutsallıktan uzak olduğu kanaatine ulaşır (1.6.3). Sinagoglarda putlara tapılmasa da şeytanların ikamet etmektedir. Yine pagan tapınaklarında putlar bulunduğu için inançsızlık aşikarken, sinagoglarda ise bu durumun farkına varmak daha zordur. Çünkü sinagoglarda Tanrı'ya hürmet edilmektedir ve putlara tapınmaktan imtina ettiğini söyleyen insanlar bulunmaktadır. Bu yüzden sinagoglar, Hıristiyanları aldatmaya daha münasip yerler olarak resmedilmektedir: "Onlar (Yahudiler) sözleriyle, ağlarına hazırlıksız yakalanacak kadar aptal olan basit ruhları yakalamak için bol miktarda yem hazırlarlar." (1.6.3). Chrysostom, pagan tapınakları ile sinagogları şöyle karşılaştırılır: "Yahudiler daha tehlikeli bir hileye başvururlar. Onların sinagoglarında, üzerinde koyun ve buzağıları değil, insanların ruhlarını kurban ettikleri görünmez bir aldatma sunağı vardır." (1.6.4).

3. Yemin

Sinagogların Hıristiyanlar üzerinde etkili olduğu bir başka konu da sinagogların içlerinde bulunan kutsal metinlerden dolayı bu mabetlerin daha saygın, daha ürpertici ve korkutucu kabul edilmesiydi (1. 3.7). Chrysostom, bunun bir sonucu olarak, tanıdığı pek çok kişinin Yahudilere ve hayat tarzlarına hürmet etmesinden ve sinagogları daha kutsal kabul edip orada yemin etmelerinden bahsetmiştir (1.3.1). Dönemin Hıristiyanları, yemin edecekleri zaman sinagogların bu özelliklerinden dolayı, bu yeminleri sinagoglarda etmeyi tercih etmişlerdi. Bu konuda Chrysostom'un verdiği örnek son derece manidardır:

> Üç gün önce, yalan söylemiyorum, inançlı, orta halli hür bir kadın gördüm. Yabanî, duygusuz ve sözde Hıristiyan (böyle bir şey yapmaya cüret eden kimseyi samimi Hıristiyan olarak isimlendiremem) onu, İbranilerin tapınağına girmeye ve aralarında tartıştıkları bir meseleyle ilgili orada yemin etmeye zorluyordu. Kadın bana geldi ve yardım istedi, bu hukuksuz şiddeti

[803] Chrysostom'a göre bu kitaplar kendi zamanında halen bu tapınakta bulunmaktadır. Ancak Montfaucon bunun ihtimal dahilinde olmadığını söyler. Bk. Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 68/21 (70. Dipnot).

> önlemem için yalvardı. Çünkü ilahi gizemleri paylaşan bu kadına oraya girmesi yasaktı (1.3).

Chrysostom, burada eşini sinagogda yemin etmeye zorlayan bir adamdan bahsetmektedir. Kadın, eşini şikâyet ettiğinde Chrysostom, son derece sinirlendiğini, kadını bu adamdan kurtardığını ve adamla konu üzerine tartıştığını anlatır:

> Öfkeye gark oldum, çok sinirlendim, ayağa kalktım, o kadının bu günaha sürüklenmesine izin vermedim, kadını onu alıkoyanın elinden kurtardım. Sonra adama Hıristiyan olup olmadığını sordum. Hıristiyan olduğunu söyledi. Sonra ona öfkeyle çıkıştım, onu duyarsızlık ve ahmaklıkla suçladım. Mesih'e taptığını iddia eden birinin, bir başkasını, onu çarmıha geren Yahudilerin inine sürüklüyorsa bir eşekten daha hayırlı olmadığını söyledim. Onunla uzunca konuştum, Kutsal İncillerden ders verdim. Ona yemin etmenin tamamen yasak olduğunu, herhangi birini yemin ettirmenin yanlış olduğunu söyledim. Daha sonra ona vaftiz edilmiş bir inananı bu şekilde zorlamaması gerektiğini anlattım. Hatta vaftiz edilmemiş bir insanı bile yemin etmeye zorlamamalıdır (1.3.4).

Chrysostom, daha sonra adama, yemin etmesi için karısını neden kiliseye değil de Yahudilerin ibadethanesine götürdüğünü sorduğunda, orada edilen yeminlerden daha çok korkulduğu cevabını alır (1.3.4-6). Bu durum, sinagogların insanların gözünde etkili ve hürmete layık bir mekân olduğunu göstermektedir. Bu noktada Chrysostom, kilisenin daha korkunç olduğunu, kilisede ebedî azap ve ateş nehirleri gibi cezalardan sık sık bahsedildiğini, Yahudilerin ise bu tür şeyleri bilmediğini ve sadece dünyayla ilgilendiklerini söyler (1.4.1).

Bu hikâyenin kurgu olup olmadığından emin olmak çok mümkün değildir. Ancak bu hikâye, dönemin Hıristiyanlarının sinagoglara atfettiği önemi göstermesi açısından önemlidir.[804] Diğer yandan, Chrysostom'un adamın Hıristiyan olup olmadığını sorgulaması ve Hıristiyan ise sinagoga gitmemesi gerektiğini söylemesi de yine kendisi açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık arasına çizilen keskin sınırları göstermektedir.

4. Makabi Şehitleri

John Chrysostom'un Hıristiyanların Yahudi pratiklerine sempati duymaları noktasında dikkat çektiği başka bir konu da Makabi şehitleri ile ilgilidir. *2. Makabiler*'de anlatılan bu şehitlik hikayesine göre, 4. Antiochus zamanında yedi erkek kardeş domuz eti yemeye

804 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 378.

ve Yahudi şeriatını çiğnemeye zorlanmış, ancak tüm bu zulümlere direnmişlerse de en sonunda şehit düşmüşlerdir (2. Makabiler 7). Makabiler kitabından hareketle bu kimselerin Kudüs'te şehit edildiklerine dair bazı iddialar bulunsa da, röliklerin Antakya'da olduğuna dair iddialar daha sağlamdır ve Antakya'nın Makabi Şehitleri'nin Hıristiyan şehitleri olarak benimsenmesinde önemli bir yeri olmuştur. [805] Daha önce de bahsedildiği üzere, Chrysostom'un ilgili vaazlarını yazdığı dönemde Antakya'da en az iki sinagogun varlığı bilinmekteydi. Bunlardan biri şehir merkezindeki, diğeri ise daha güneyde Defne'de bulunan ve Chrysostom'un *Matrona* diye bahsettiği ibadethanedir (1.6.2, 1.8.1).[806] Bu ibadethanenin olduğu yerde Matrona Mağarası bulunuyordu. Bölgede, bu şehitlerin röliklerinin kutsal kabul edilmesi ve şifa kaynağı olarak görülmesi nedeniyle hem Hıristiyanların hem de Yahudilerin istihare (*incubation*) yaptığına dair bilgiler bulunmaktadır.[807] Chrysostom da, Defne'de *Matrona* olarak isimlendirilen yere kendi cemaatinden pek çok inançlı kimsenin gidip, buranın avlusunda uyuduklarını söyler (1.6.2). "Incubation" denilen bu ibadete göre, kutsal kabul edilen bir yerin yanında birkaç gün konaklanır ve rüya ya da başka bir ilham şeklinde Tanrı'dan bir işaret ya da şifa beklenirdi. Tanrı'nın muradını kutsal mekânlarda bu şekilde bildirmesi Yahudi kutsal kitabında da anlatılmıştır (1 Samuel 3, Tekvin 28:10-22, Sayılar 22:8).[808]

Chrysostom ilgili vaazlarda bu mekânı Makabi şehitleriyle ilişkilendirmemişse de, bazı tarihçiler başka bazı verileri bir araya getirerek burasının Makabi şehitlerinin annelerinin ve hatta muhtemelen oğullarının da röliklerinin bulunduğu yer olduğu kanaatini taşımışlardır.[809] Chrysostom'un kendi cemaatinden bazı kimselerin bu mağaranın

---

805 Makabi şehitlerinin röliklerinin Antakya'da olmasıyla ilgili kanıtlar için bk. Margaret A. Schatkin, "The Maccabean Martyrs", *Vigiliae Christianae* 28/2 (1974), 98-104.

806 Vinson, Matrona'nın Mağarası'nın bulunduğu yerin sinagog olmadığını, "ibadet evi" olabileceğini ve Chrysostom'un da burası için sinagog ifadesini kullanmadığını belirtmektedir. Bk. Martha Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", *Byzantion* 64/1 (1994), 183-184.

807 Wendy Mayer, "John Chrysostom", *"Let Us Die That We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*, ed. Johan Leemans vd. (Londra: Routledge, 2003), 115-116.

808 Theodor H. Gaster, *Thespis* (New York: W. W. Norton, 1977), 330-334.

809 Mayer, "John Chrysostom", 2003, 115-116; Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", 180.

bulunduğu bölgede geceleyip (*incubation*) ve şifa aramalarından bahsetmesi röliklerin burada olduğu kanısını güçlendirmektedir.[810] Antakyalı tarihçi John Malalas (MS 491-578), Antakya'da Makabi şehitlerinin röliklerinin üzerine inşa edilmiş sinagogun 4. yüzyılda Yahudilerin elinden alınarak Hıristiyanlara geçtiğinden bahsetmiş ve burayı Kerateion diye adlandırmıştır.[811] Vinson, bölgede iki kutsal mekânın bulunduğunu, Makabilerin orijinal şehitliğinin Matrona'nın mağarası olarak ifade edilen Defne'deki ibadethane olduğunu ve burasının daha sonra St. Aşmunit şapeli olduğunu iddia etmiştir. Vinson'a göre burası tam olarak bir sinagog değilse de Defne'deki sinagogla ilişkilendiren bir yer olabilirdi. Chrysostom da buraya sinagog değil, ibadet evi dediği için burasının daha küçük bir mekân olduğunu söylemektedir. Burası, daha sonra 5. yüzyılda kiliseye çevrilene kadar röliklerin bulunduğu yerdir. İkinci kutsal mekân ise, Kerateion diye bilinen Yahudi bölgesinde inşa edilen Hıristiyan bazilikasıdır ve burası Augustine'in "Makabi şehitlerine hürmet edilen ve Hıristiyanların inşa ettiği yer" diye bahsettiği bazilikadır ve sonradan Makabi şehitlerine adanmıştır.[812] Vinson'un bu kurgusuna göre, Chrysostom'un Matrona'da geceleyenlerle ilgili yaptığı eleştiri, Makabi şehitleri kültünün Yahudilerin elinde olan yerde icra edilmesidir. Başka bir deyişle Chrysostom, dindaşlarını Defne'deki Yahudi Makabi kültünden, Kerateion'daki Hıristiyan Makabi kültüne çekmeye çalışmaktadır.[813] Leonard Rutgers ise, Vinson'ın bölgede iki kutsal mekân şeklindeki açıklamasını ikna edici bulmamaktadır. Rutgers, Yahudi şeriatında ölülerin temizlik kuralını ihlal etmesi ve Yahudi tarihinde rölik bulunan bir sinagoga rastlanmaması dolayısıyla bu bölgede rölikler üzerine inşa edilmiş bir sinagog olamayacağı kanısındadır. Yine Rutgers'e göre Yahudi metinlerinde, Makabi şehitleriyle ilgili kültlerinin bulunduğuna dair herhangi bir bilginin olmaması, Yahudilerin Makabilerle ilgili bir külte sahip olmadığını, dolayısıyla da burada Makabi

---

810 Vinson ayrıca bölgenin topografyası ile ilgili verilerin ve tarihsel bazı kayıtların da bu ihtimali güçlendirdiğini ifade etmektedir. Bk. Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", 178-181.

811 Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", 181.

812 Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", 183-185.

813 Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", 186.

şehitlerine atfedilen bir sinagogun olmayacağını göstermektedir. Ayrıca Chrysostom'un Yahudi pratiklerine katılan dindaşlarını eleştirdiği hiçbir yerde Yahudilerin Makabi kültünün bulunduğuna işaret etmemesi de Rutgers'i desteklemektedir. Rutgers, burada var olan Yahudi mabedini Hıristiyanların kiliseye dönüştürdüklerini ve rölikleri buraya taşıyarak bu mabedi Makabi şehitlerine adadıklarını iddia etmektedir. Rutgers'a göre, Kilise'nin Makabi şehitlerini Hıristiyan kültü olarak sunması, Yahudi kökenli kahramanların Hıristiyanlık davasını desteklemesi açısından dahiyane bir fikir olmuştur:

> Hıristiyan azizler kültünün mevcut somut karakteri göz önüne alındığında, bu kültü çevreleyen uygulamaların Yahudi rolünün yerini almaya nasıl yardımcı olabileceğini görmeye başlayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Antakya Kilisesi'nin, önceden sinagog olan bir yerde, bazı kemikler bulup bunların etrafında Makabi şehitlerine adanmış bir kült şekillendirme girişimi zekice bir hareketten başka bir şey değildir. Bu girişim sayesinde sadece yeni mühtediler kazanmak değil, aynı zamanda Chrysostom'un başını en çok ağrıtan inananları, yani Antakya'nın Yahudileşen Hıristiyanlarını da yeniden hizaya sokmak ve Kilise'ye geri döndürmek mümkün olmuştur.[814]

Makabi şehitleri ve Matrona ile ilgili bu iki farklı anlatıda da bu tezin iddiasını destekleyen hususlar dikkat çekmektedir. Her iki durumda da Antakya'da Hıristiyanların Yahudilikle ilgili unsurlara ilgisinin olduğunu görmek mümkündür. Yine her iki anlatıda da Hıristiyanların, Yahudiliğe yönelik bu ilgisini tamamen Hıristiyanlığa çekmek için girişimlerde bulunulmuştur. Makabi şehitleri Yahudilerdi ve Yahudi pratikleri uğruna şehit edilmişlerdi. Makabi şehitleri, sinagogdaki kutsal kitaplar dışında, Hıristiyanları Yahudi ibadethanesini kutsal kabul etmeye yönelten bir etken olmuştu ve bu anlamda Hıristiyanları, bu şehitler üzerinden Yahudi ibadetlerine gitmeye teşvik ediyordu. Hıristiyanların bu şehitlerin manevi güçlerinin şifa verdiğine inanmaları nedeniyle bu mekâna gitmeleri ve Yahudi azizlerini kutsamaları, şeriata uyma konusunda onların yolunu takip istemiş olmaları ihtimali Hıristiyan otoriteleri rahatsız etmiş olmalıdır. Bu noktada Haşmonit Sinagogu'nun ele geçirilmesi, aslında Kilise içindeki Yahudi uygulamalarını sürdürenlere bir tepki olarak yorumlanmaktadır. Yahudilerin elinde kaldığı takdirde, burada Hıristiyanların Yahudiliğe çekilme ihtimali fazla idi.[815]

---

814 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", 303.

815 Schatkin, "The Maccabean Martyrs", 107.

Hıristiyanların, Makabi şehitlerini Hıristiyan şehitleri olarak ne zaman benimsediğini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. 5. yüzyılda bu şehitleri anmak Doğu'daki kiliselerde bir gelenek haline gelmiştir. Ambrose'nin MS 388'deki bir mektubunda, Makabi şehitlerini anmaya ilişkin pratiklerin yaygınlaştığı görülmektedir. Benzer şekilde John Chrysostom da 4. yüzyılın ikinci yarısında Makabilerle ilgili litürjinin Kilise'ye entegre olduğundan bahsetmiştir. Naziansuslu Gregory ve Augustine ise bu şehitlere hürmet göstermekle ilgili şüpheleri olan bazı Hıristiyanlar olduğuna dikkat çekmişlerdir.[816] Makabi şehitlerini, Hıristiyan şehitleri olarak kabul etmekte zorlanan bu Hıristiyanlar, Makabi şehitlerinin tarih olarak Mesih'ten önce yaşamış olmaları ve şehitliklerinin şeriat uğruna gerçekleşmesi dolayısıyla bu konuya şüpheyle yaklaşmışlardı. Ancak daha sonrasında bu problemlere Yahudi Kutsal Metinleri'nin kutsal kabul edilmesiyle benzer şekilde bir çözüm bulunmuştur. Tıpkı Hıristiyanların Eski Ahit metinlerinde Yeni Ahit'in işaretlerini bulması gibi, Makabi şehitleri de sonraki Hıristiyan şehitlerin bir öncüsü gibi yorumlanmıştır.[817] *Adversus Judaeos* geleneğinde gördüğümüz gibi, Hıristiyan yazarlar, Yahudi kutsal metinlerini ve Yahudi şeriatını, kendilerini meşrulaştırmak ve Yahudilikten ayırmak için kullanmışlardır. Bu anlamda Yahudi literatürü, Hıristiyanların kendi iddialarını göstermeleri açısından bir kaynak olarak yorumlanmıştır. Benzer bir durum Makabi Şehitleri söz konusu olduğunda da karşımıza çıkmaktadır. Chrysostom, Makabi şehitlerini Hıristiyan kimlikle ilişkilendirmeye çalışmıştır ve Makabi şehitlerini, Hıristiyan şehitler olarak anlatmaya çalışmıştır.[818] Dolayısıyla, Makabi Şehitleri, Hıristiyan yazarların bu eylemini, yani Hıristiyanlığı Yahudilikten ayırma ve Hıristiyanlığı Yahudilikten üstün olarak sunma gayelerinin göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır: Makabi şehitleri, "Yahudi geleneklerinin Hıristiyanların amaçlarına hizmet etmek için nasıl benimsendiğini yansıtır."[819] Buna göre, Hıristiyan yazarlar, Makabi şehitlerinin Yahudi kimliklerini geri plana iterken, onların aslında Hıristiyan kimliğe sahip olduğu anlatısını vurgulamışlardı. Böylelikle Makabi şehitleri, Hıristiyanları, Yahudi ve pagan gibi Hıristiyan olmayan diğer gruplardan ayırma işlevi görmüştü. Yahudi şeriatını çiğnememek pahasına şehit

816 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", 292.

817 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", 295.

818 Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 41.

819 Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 2.

edilen bu kimselerle ilgili söz konusu anlatı, şeriata yaklaşıma ilişkin Yahudi-Hıristiyan farklılığına dikkat çekmek için kullanılmıştır. Bu anlamda Hıristiyan yazarlar, Makabi şehitlerinin şeriat uğruna ölmelerini aslında Yasa'yı vaz' eden Mesih uğruna bir ölüm olarak yorumlamışlardır.[820] Makabi şehitlerinin Hıristiyan olarak benimsenmesi, Hıristiyanlığı Eski Ahit'in otoritesine bağlayan önemli bir unsur olmuştur.[821] Chrysostom da Makabileri, Eski ve Yeni Ahit arasındaki bağlantıyı göstermek için kullanmış, baş kohen Elazar'ı Petrus'a benzetmiştir.[822] Makabi şehitleri, ilk Hıristiyan martirolojilerinde de yerini almıştır.[823] Nihayetinde, Makabi şehitleri, tamamen Hıristiyanlığa ait gibi algılanmıştır:

> Yedi Makabi kardeşle ilgili geleneklerin kilise tarafından sahiplenilmesi ve kültlerinin Hıristiyan ibadetine entegre edilmesi gerçekten o kadar başarılıydı ki, 5. yüzyılın başlarında Augustinus'u, bir yerlerde Makabi kardeşlerin de Yahudi olduğunu öne sürme cüretini gösteren Yahudiler olduğunu duyunca tamamen şaşkına dönmüş halde buluyoruz.[824]

5. Şifa Arama ve Büyü

Chrysostom'un kendi cemaatindeki Hıristiyanların Yahudilik ve Yahudilerle ilişkilerinin devam ettiğine dair verdiği bir bilgi de Hıristiyanların şifa bulmak için sinagoglara gitmesidir. Chrysostom, hastalandıklarında şifa aramak için Yahudi ibadethanelerine giden Hıristiyanlardan bahsetmekte ve onları bu tür bir iyileşme yolunu tercih etmemeleri konusunda uyarmaktadır (8:5, 8:7). Hıristiyanların Defne'deki Matrona ibadethanesinde şifa bulmak için geceledikleri ve burayı Yahudilikle ilişkilendirdikleri için kutsal görmelerinden önceki başlıkta bahsedilmişti (8:6).[825]

Chrysostom, hasta bir dindaşının, şifa bulacağından emin olsa bile bu şifanın peşinden gitmesinin hakikatten ayrılmak olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Yahudilerin şifacılığı kabul edilse de, Chrysostom'a göre bu şifa şeytanî yolla elde edilmektedir ve

---

820 Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, 2, 5-6, 9, 22-23.

821 Chris de Wet, "Claiming Corporeal Capital: John Chrysostom's Homilies on the Maccabean Martyrs", *Journal of Early Christian History* 2/1 (2012), 6.

822 Downey, *A History of Antioch in Syria*, 448.

823 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", 288.

824 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", s. 303.

825 Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 381.

böyle bir durumda "hasta kalmak, Yahudi büyücülerinin iyileştirmesinden daha iyidir" (1.7.5-10). Bu noktada Chrysostom, zamanının Yahudileri ile Musa dönemi şifacı paganları arasında bir benzerlik kurmaktadır. Musa, kendi zamanındaki Yahudilere, başka tanrılara ibadet eden kimseler bir mucize gösterdiğinde ya da kehanette bulunup haklı çıktıklarında bunları takip etmemeleri gerektiğini ve bunun Tanrı'nın bir imtihanı olduğunu söylemiştir (Tesniye 13:2-4). Buradan hareketle, Chrysostom, tıpkı tıp konusunda yetkin bir paganın peşinden gitmenin yanlış olması gibi, Hıristiyanların Yahudilerin peşinden şifa aramak için gitmelerinin de yanlış olduğunu ve bu şekilde şifa elde etme imkanının imtihan için olduğunu söylemektedir (1.7.7-8). Benzer şekilde Yahudilerin böyle bir gücü ellerinde tutması da Tanrı'nın inananları imtihan etmesi içindir (8.5.8) ve bu şekilde şifacı Yahudiler, sahte peygamberlere benzetilmektedir (8.5.7). Hasta olan kişilerin bu durumlarına sabır göstermesi ve ölümü göze alıp imanından vazgeçmeyen Eyüp (Eyüp 2:9) (1.7.10-11) ve Lazarus örnek alınmalıdır (Luka 16:19-22) (8.6.5). Chrysostom'a göre, hasta olan bir Hıristiyanın, Yahudilerden şifa beklentisi içine girmesi, Hıristiyan inancının hakikatini zedeler. Bu sebeple, hasta bir Hıristiyanın bu tür şifayı geri çevirmesi, dünya refahı yerine, ahiret felahını tercih etmek anlamına gelir ve bu kişi şehit derecesine yükselir (8.7; 8.8). Ayrıca bu kişi, geride kalan Hıristiyanlara da örneklik teşkil eder: (Diğer Hıristiyanlar) "kendilerini düzeltecekler, şevklerini arttıracaklar ve senin cesaretini taklit edecekler. Eğer bir başkası senin yaptığını yaparsa, sen de bu sevaba ortak olacaksın çünkü bu sevabı başlatan ve onu ateşleyen sen olacaksın" (8.7.6). Öte yandan hasta olan kişinin bu şifayı tercih etmesi ise, kendi inancından vazgeçmesi anlamına gelmektedir: "(Yahudilerin) muska ve efsunlarını kabul edersen, kelimelere dökmesen de, Yahudilerin Tanrı'dan daha değerli olduğunu düşünmüş olursun" (8.8.5). Yine hasta olan kişinin hasta kalmayı yeğlemesi ruha bir huzur verecekken, tersi durumda bedenen rahatlayacak da olsa kişi işlediği günah nedeniyle huzursuz olacaktır (8.7.1).

Chrysostom, Yahudilerin şifa faaliyetini ayrıntılı olarak açıklamamakta yalnızca onların muskalar ve tılsımlar kullanarak ya da büyü yoluyla şifa verdiklerini söylemektedir (8.5.6). Chrysostom, bazı Yahudilerin çeşitli iksirlerle Hıristiyanların evlerine geldiklerinden de bahsetmektedir: "Size büyü yapmak ya da vücudunuza muska bağlamak isteyenleri küçümser, onlara ağır hakaretler eder ve evinizden kovarsanız, bu ilim size hemen bir bardak su gibi ferahlık getirecektir" (8.7.1). Bu anlatılanlara göre, şifa

vermek için büyü, muska ve sihir gibi uygulamaların kullanılıyordu. Bu da bizi şifa ile ilişkili başka bir mesele olan büyü uygulamasına yönlendirmektedir. Büyü ve batıl inançlar antik dünyada toplumsal açıdan büyük bir öneme sahipti:

> Batıl inançlar ve büyü şüphesiz antik insanın düşünce tarzının temelini oluşturmaktadır. Özellikle de çöküş dönemindeki antik dünyanın karakteristik özelliğiydi. Bu inançların toplumsal yapının en üstünden en altına kadar canlılığını koruduğuna dair çok sayıda kanıt vardır.[826]

Antik dönemde hekim ve büyücü olmak birbiriyle irtibatlı görülmekteydi. Yahudiler de şifacılar şeklinde bir üne sahiplerdi ve bu durum aslında büyücülük ünü anlamına da geliyordu. Yahudiler bu ünü, "tıbbi becerilerle ilgili özel bir eğitimden geçtikleri için değil, ayinleri ve kutsal kitapları sayesinde elde etmişlerdi." Diğer bir deyişle, Yahudiler, sadece Yahudi oldukları için şifacı ve keramet sahibiydiler.[827] Yahudilerin oruçlarının, Şabat'a riayetin ve yeme içme kurallarının Hıristiyanların gözünce büyülü bir yanı vardı. Rutgers'in ifadesiyle, "Antakyalı Hıristiyanlar, Yahudilikten teoloji sebebiyle değil, pratikleri nedeniyle etkilenmişlerdi. Bütün Yahudi pratikleri arasında, Yahudi olmayanların en muhteşem bulduğu pratik, büyü (magic) idi."[828] Sinagoglarda hastalıkların çeşitli muskalarla ya da başka şeyler aracılığıyla iyileştirildiği ve bu tür faaliyetlerin başarılı da olduğuna dair genel kanı da Hıristiyanlara etkileyici gelmiş olmalıdır.[829] Daha önce sinagoglarda edilen yeminlerin daha bağlayıcı kabul edildiğinden bahsedilmişti. Bu durum, yani "sinagoglarda edilen yeminlerin ciddi doğası hiç şüphesiz Yahudi ayin formüllerinin ve özellikle de şeytan çıkarma ayinlerinde bu kadar büyük rol oynayan ilahi isimlerin kullanılmasından kaynaklanır."[830] Yahudi büyüsünde İbranice ifadeler ve Tanah külliyatından cümleler kullanılıyordu.[831] Her ne kadar Tevrat'ta sihir, büyü, falcılık ve muska yazımı gibi faaliyetler yasaklanmış ve bu gibi faaliyetler putperestlerin özelliği olarak görülerek kınanmışsa da İsrail toplumunda bu uygulamalar

---

826 Simon, *Verus Israel*, s. 339.

827 Simon, *Verus Israel*, s. 355.

828 Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians", 302.

829 Ladner, "Reflections on Medieval Anti-Judaism: 1", 358.

830 Simon, *Verus Israel*, 355.

831 Judah Goldin, "The Magic of Magic and Superstition", *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. Elisabeth S. Fiorenza, New York: University of Notre Dame Press, 1976, s. 124.

var olmuştur.[832] Nitekim Talmud'da bu tür eylemleri Yahudi âlimlerin gerçekleştirmesi olumlu bir durum olarak anlatılmıştır.[833] Yahudilerde büyü yapan kimseler de inançlı, sinagoglara giden ve Yahudi ibadetlerini gözeten kimselerdi. Hatta "bazı Yahudiler, büyüyü paganizm ya da putperestliğe bir teslimiyet olarak değil, daha geleneksel ve makbul dinî pratiklerin tamamlayıcısı olarak görmüşlerdi."[834] Hıristiyanlar da Kutsal metinlerden bazı bölümleri çeşitli zararlardan korunmak ve hastalıklardan korunmak için muska olarak kullanırdı.[835] Ancak Laodikya Konsili'nde Hıristiyan din adamlarının muska yazmaları ve büyüyle ilgilenmeleri kınanmışsa da büyü uygulaması Hıristiyan çevrelerde varlığını sürdürmüştür:

> Hıristiyan liderler, inançlı kimseleri büyü kullanımına karşı uyarmış ve Kilise konsilleri büyü kullanımını kınamışsa da, ne din adamlarının öğütleri ne de konsil kararları bu uygulamayı durdurabilmiştir. Dahası, büyü sadece cadılar meclisinin karanlık ve gizli faaliyetlerinden ibaret olan uç bir fenomen değildi. Kiliseye giden ve Evharistiya ayinine katılan inançlı Hıristiyanlar büyü yapıyor ve bunu ilahi olana hizmet için bir teknik olarak görüyorlardı. John (Chrysostom), Antakya'da kendisine "bu sadece bir tılsım, putperestlik değil" diye direnen Hıristiyan bir kadından bahseder. Ancak John'a göre bu tılsım "Şeytan'ın bir aracıydı"; bu aygıtla hilelerini gizliyor ve "bal içinde zehirli bir ilaç" sunuyordu. (*In epistula ad Colossenses,* Koloseliler 3:5).[836]

Chrysostom'a göre büyü Şeytan işidir. Yahudiler çeşitli hastalıkları iyileştirmede etkin ve başarılı olsalar da bu durum sakıncalı görülmüştür. Şeytan'ın yoluna meylettirmesi ve Tanrı'nın yolundan uzaklaştırmasının yanı sıra, büyü ve şifa arama, Yahudi olmayanları, Yahudi pratiklerine ve ibadethanelerine yöneltmiştir. Bu durum ise, Hıristiyanlığın hakikat iddiasına şüphe düşürüyordu. Tüm bu hususlarda Yahudilere başvurmak, aslında onların dinlerinde ve yaşam tarzlarında var olan hakikati kabul etmek anlamına gelmekteydi. Bu nedenle de Yahudilikle ilgili pratiklere bu şekilde meyletme, aslında Hıristiyanlığın kendini tanımlama girişimine bir zıtlığı göstermektedir. Netice itibariyle Simon'un ifadesiyle, "Kilise Babaları'nın bu tür uygulamaları kınamaları, anladığımız şekliyle bir Yahudi karşıtlığından kaynaklanmamaktadır. Bu kınamalar, aslında dinî bir

---

832 Gürkan, *Yahudilik,* 189-190.

833 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 281.

834 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, s. 85.

835 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, s. 84.

836 Wilken, *John Chrysostom and the Jews,* 84.

savunma refleksidir: Hıristiyanlığın rakip ve lanetlenmiş bir dinî hareket tarafından kirletilmesini engelleme girişimi."[837]

6. Yahudi Misyonerliği

Yahudilik, sıklıkla etnik ve dışarıya kapalı bir din olarak değerlendirilmektedir. Ancak Yahudilik tarihine bakıldığında bu dine sempati besleyenler ve hatta Yahudiliğe geçen gentilelerin varlığına dair bilgiler bulunmaktadır. Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusunda gündeme gelen önemli meselelerden biri Yahudilerin, Yahudi olmayanlarla ilişkileri olmuştur. Gentile Hıristiyanların Yahudi ibadetlerine ilgi duymalarının bir nedeni olarak bazen bu mesele, yani Yahudilerin gentilelere tebliğde bulunması ve gentilelerin bu tebliğe olumlu yanıt vererek Yahudi dinine sempati beslemeleri durumu karşımıza çıkmaktadır. John Chrysostom'un ilgili vaazlarında, gentile Hıristiyanların Yahudi kutsal metinlerini ve ibadetlerini cazip bulmalarıyla ilgili hususlar yukarıda ele alınmıştı. Gentile Hıristiyanları Yahudiliğe yönelten etmenlerden bir diğerinin de Yahudilerin aktif bir şekilde misyonerlik yapması ve mühtedileri dinlerine kabul etmesi olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlamda Chrysostom'un, Yahudilerin sürüden koyun kapma konusunda kurtlardan daha tehlikeli olmaları (4.1.2), yol haydutlarından daha zararlı olmaları ve ruhlara zarar vermeleri (8.3), Yahudileşmenin bir hastalık gibi bulaşıcı olması (1/1.4) gibi ifadeleri dönemin Yahudilerinin gentileler arasında tebliğ faaliyetlerinde bulunduğu şeklinde yorumlanabilmektedir. Ayrıca Chrysostom, şifa vermek için Hıristiyanların evlerine giden Yahudilerden de bahsetmiştir (8.7.1). Yine Chrysostom'un ve diğer Kilise Babaları'nın Yahudi ibadetlerine katılmaya istekli olan dindaşlarını sıklıkla uyarması da Yahudilerin toplumda etkin olduğunu göstermiş ve bu noktada kendi dinlerinin propagandasını yapıp yapmadığı ile ilgili sorular gündeme gelmiştir. Yahudilerin, gentileler arasında aktif bir misyonerlik faaliyetinde bulunup bulunmadığı konusunda ilim dünyasında çeşitli görüşleri burada zikretmek Chrysostom'un ilgili ifadelerini yorumlama noktasında yol gösterici olacaktır.

Antik dünyada bugün anladığımız biçimde dinler mevcut değildi. Belli bir grubun dinî inancı bulunduğu bölgeyle ilişkili olarak tanımlanıyordu. Dolayısıyla İsrailoğulları'nın kimliği de kutsal topraklarda yaşıyor olmakla irtibatlıydı. Bu nedenle antik dönemde din, soy ve coğrafyadan ayrı olarak düşünülen bir şey değildi. Sözgelimi, Tevrat, İsrail'in

[837] Simon, *Verus Israel*, 359.

Tanrısı'nın diğer bölgelerin ve diğer milletlerin tanrılarına karşı üstünlüğü gösteren ifadelere sahiptir. Ancak Tevrat'tan zorunlu olarak diğer kavimleri de kuşatan tek bir ilah anlayışı çıkmamaktadır.[838] Bu yönüyle Yahudilik, en başta "ulusal bir külttü."[839] Yahudilik tarihinde, evrensel bir Tanrı anlayışı ise, MÖ 586'da ilk tapınağın yıkılması sonrası dönemle ilişkilendirilmektedir. Sürgün hadisesi, yerel bir Tanrı'dan, her yerde ibadet edilebilen evrensel bir Tanrı anlayışına doğru bir değişimi beraberinde getirmiştir. Evrensel bir Tanrı anlayışı, beraberinde soy ve bölgeye has bir Tanrı ve din anlayışı yerine, ahde dayalı bir din anlayışı getirmiştir. Buna göre bir yanda tevhid ve etik değerler üzerinden diğer milletlerin de kurtuluşuna ilişkin kapsayıcı bir yön, diğer yanda ise ritüel boyutu vurgulayan dışlamacı bir yön bir arada var olmuştur.[840] Sözgelimi, Yahudilik ulusal bir dinî inanca sahipken Yahudi olmayanlarla evlenmeye karşı olan bir durum söz konusu değilken, evrensel bir Tanrı anlayışı geliştikten sonra gentilelerle evlenmeye karşı çıkılmış ancak Tanrı'nın mesajını kabul ederek Tanrı'nın ulusu arasına katılmak ise mümkün hale gelmiştir.[841] Milattan sonra ise, din tanımlarının ulusal kültlerden ziyade pratiklerle tanımlanmasının beraberinde Yahudiliğe geçmenin ya da Yahudiliğe sempati beslemenin daha mümkün hale geldiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Yahudiliğin tek Tanrı inancı üzerinden bir tasavvur geliştirmesi ve antik bir din olması paganların Yahudiliğe sempati duymasını sağlamıştır. Bununla birlikte Yahudilerin aktif bir şekilde mühtedi arayıp aramadığı konusu ise müphem kalmıştır.

İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğinin misyoner bir din olduğu iddiası, 1990'lı yıllara kadar hâkim bir görüş olarak kabul edilmiştir. Buna göre, misyoner bir din olan Hıristiyanlık aslında bu yönünü kendisinden önceki Yahudilik hareketine borçluydu ve "Kilise, Yahudiliğin başarılarını miras almıştı."[842] Sözgelimi Harnack, Hıristiyanların misyon faaliyetini Yahudi propagandasının bir devamı olarak görmüştür.[843] Buna göre,

838 Gürkan, *Yahudilik,* 331-332.

839 Stephen C. Lerner, "Choosing Judaism: Issues Relating to Conversion", *Celebration & Renewal Rites of Passage in Judaism,* ed. Rela M. Geffen (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993), 72.

840 Gürkan, *Yahudilik,* 335.

841 Lerner, "Choosing Judaism", 73.

842 Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 84, 101.

843 Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 1/1-15.

Diyaspora Yahudiliği, misyoner karakterde bir dindi ve Yahudiler gentilelerin kendi dinlerine geçmesi için aktif bir şekilde tebliğ faaliyeti sürdürmüşlerdi. Bu görüşü ile Harnack Yahudi diyasporasının Hıristiyanlık için yolu açtığını ve Hıristiyanlığın Yahudilik karşısındaki üstünlüğünü göstermeyi amaçlayan Harnack'a göre imparatorluk içinde yaklaşık 4-4,5 milyona ulaşan Yahudi nüfusundaki büyüme ancak başarılı bir misyonerlik faaliyetiyle ilişkilendirilebilirdi. Harnack, diyaspora ile evrensel bir karaktere bürünen Yahudiliğin Kutsal Kitabı gentilelere yaymaya vesile olmasının Hıristiyanlığa bir hazırlık olduğunu ifade etmiş, aynı zamanda bu durumun Yahudiliğin başarısızlığını da gösterdiğini iddia etmiştir.[844] Harnack'a göre, Yahudilerin etnosentrizmden tam olarak kurtulamamaları, gentilelerin dine tam olarak kabul edilememelerini beraberinde getirdiği için Yahudi misyonerliği başarıya ulaşamamıştr. Ayrıca Yahudiler, İsa'yı reddederek adeta kendi ölüm fermanlarını duyurmuşlar ve yerlerini Hıristiyanlar almıştır: "Gentile Hıristiyanlık, aslında Yahudiliğin bir bölümünde uzun zamandan beri başlamış olan bir sürecin tamamlanmasını sağlamıştır: Yahudiliğin kısıtlamalarından kurtulması ve bir dünya dinine dönüşmesi."[845] Bu yaklaşıma göre, Yahudilik, Hıristiyanlığın ortaya çıkışına kadar aktif bir din iken, Bar Kohba sonrasında silikleşmiş ve Hıristiyanlığın zaferine mahkum bir şekilde kendi içine çekilerek tebliğ faaliyetlerinden uzaklaşmış ve etkinliğini yitirmişti. Diğer bir deyişle, kendi dinine çevirme yarışını Hıristiyanlık kazanmıştı. Adolf Harnack'ın temsil ettiği bu yaklaşıma karşı, Marcel Simon ve Blumenkranz gibi isimler, Yahudiliğin Mabed'in yıkılmasından sonraki süreçte de canlılığını koruduğunu iddia etmişlerdir. Yahudiliğin, isyanlardan sonra da misyoner karakterini sürdüren bir din olmaya devam ettiği iddiasında olan Marcel Simon, Hıristiyanların Yahudi karşıtı literatür oluşturmalarını da bu bağlamda anlamaya çalışmıştır. Marcel Simon'un bu yaklaşımı "çatışmacı teori" (conflict theory) olarak isimlendirilmiştir. Buna göre, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki çatışma,

---

844 Shaye J. D. Cohen, "Adolph Harnack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds Where Judaism Fails", *The Future of Early Christianity,* ed. Birger A. Pearson (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 163-165, 167.

845 (Harnack'tan naklen) bk. Cohen, "Adolph Harnack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds Where Judaism Fails", 168-169. Shaye Cohen, Harnack'ın bu görüşünü "bu tarih değil, dogmadır" diyerek eleştirmekte ve Diyaspora Yahudiliği misyoner karakterle tanımlamanın bir Hristiyan konsepti olduğunu belirtmektedir.

"metinler arasında değildi, bazı Hıristiyanların zihninde olup biten bir polemikten ibaret de değildi. Bunun yerine, bu çatışma Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında ruhları kazanma yarışının bir sonucuydu."[846] Yahudi karşıtlığı, aslında "ruhları kazanma" şeklinde ifade edilebilecek bir yarıştan kaynaklanmış ve ilk dönem Hıristiyanlıkta Yahudiliğe karşı düşmanlığın nedeni de bu olmuştu. Simon, Yahudiliğin gettolaşarak izole bir şekilde yaşaması durumunda Hıristiyanlık için herhangi bir tehdit oluşturmayacağını, ancak tebliğ faaliyet sürdürmüş olması durumunda Hıristiyanlık için "gerçek ve tehlikeli bir rakip" olacağını ifade etmiştir.[847] Bu yüzden Simon, Yahudilerin MS 70 ve MS 135'te yaşadıkları felaketlerden sonra gentilelerle ilişkilerini iyileştirmek için çaba harcamadıkları ve bunun yerine kendilerini Tevrat'a hasrettikleri düşüncesine katılmamakta, bilakis Mabed'in yıkılmasının Yahudiliğe evrenselliğin kapılarını açtığını belirtmektedir:

> Tapınağın yıkılması, Yahudi kültü ile Filistin toprakları arasındaki bağı çözdüğü için, tamamen dinsel zeminde evrenselliğe doğru bir adımı işaret etmiştir. Artık tapınma sadece Kudüs'te değil, her yerde devam edebilirdi. Yahudalı Mesih'in Samiriyeli kadına bahsettiği ruhani din tamamen Yahudi terimleriyle anlaşılabilirdi. Kurban kültünün baskılanması, mühtediler de dâhil olmak üzere diyaspora Yahudilerini yerli Filistinlilerle eşit hale getirdi. Aydınlanmış bir Yahudi, Pavlus'un sözlerini uyarlayarak şöyle diyebilirdi: "Artık İbrani ya da Helenist, Filistinli ya da Diyaspora Yahudisi yoktur." [848]

Simon, Yahudilerin gentilelere tebliğine dair Talmud'dan deliller sunmaya çalışmıştır. Ancak Talmud'da konuya ilişkin görüşler muhteliftir. Bununla birlikte, Simon, mühtedilerle ilgili olumsuz ifadelerin, bazı mühtedilerin gerçek anlamda dine girmemesi ya da sıkıntılı bir durumda sadakat göstermemeleri ihtimalinden doğan kaygılardan yahut da dine girmenin sünnet olmayı gerektirmesi ve sünnet olmanın da Roma ile ters düşmek anlamına gelmesinden dolayı bazı çekincelerden kaynaklandığını ifade eder. Simon, Talmud'da mühtedilerle ilgili bu tür olumsuz ifadelerin hangi nedenle kaynaklanırsa kaynaklansın temel eğilimi yansıtmadığını, Rabbiler arasındaki genel yaklaşımın mühtedi kazanmanın erdemli bir amel olarak görülmesi olduğu kanaatini taşır ve mühtedi

---

846 Albert Baumgarten, "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History", *The Harvard Theological Review* 92/4 (1999), 472.

847 Simon, *Verus Israel*, 271.

848 Simon, *Verus Israel*, 273.

kazanmanın faziletlerinden bahseden Talmud metinlerinden örnekler verir.[849] Netice itibariyle Simon, Rabbilerin konuyla ilgili farklı kanaatleri de olsa, en nihayetinde tebliğ faaliyetine bağlı kalındığını savunmaktadır.

Simon'ın sunduğu başka bir delil, Roma İmparatorluğu'nda Yahudilerin dinlerinin propagandasını yapmalarına yönelik yasaklarıdır. Roma kanunlarında Yahudilikle ilgili kısıtlamalar, bazen Yahudiliğin kanun eliyle sınırlandırıldığı ve silikleştirilmiş olduğu şeklinde yorumlanmışsa da, Simon bunun aksine, bu tür kanun düzenlemelerinde Yahudilerin misyonerlik faaliyetleri yapmalarını da dâhil etmesinin bu eylemlerin son derece yaygın olmasından dolayı buna bir kısıtlama getirilmek istendiği anlamında yorumlamıştır.[850] Benzer şekilde, Kilise Babaları'nın kendi cemaatlerini Yahudiliğe karşı uyarması ve Yahudiliğe sempati besleyenlerin varlığı ile ilgili bilgiler Yahudiliğe tebliğin işareti olarak açısından yorumlanmıştır.[851] Simon'un iddiaları 1990'lı yıllara kadar genel kabul görmüştü.[852] 1990'lı yıllarda ise, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Yahudilerin misyonerlik faaliyetleri konusu sorgulanmaya başlanmıştır. Aslında Marcel Simon da Yahudiliğin tebliğ faaliyetleri için doğrudan kanıt bulmaktaki güçlüğe değinmiş ve bu konudaki bilgimizin yetersiz olduğuna dikkat çekmişti: "(Bu konuda) Yahudilere ait herhangi bir Helenistik yazıya sahip değiliz… Talmud literatürü, bütün tartışmaları ve çelişkileri ile bize çok az kullanışlı bilgi sağlıyor… bunlar da rastlantısal ve dolaylıdır."[853]

1990'ların başına kadar Hıristiyanların ortaya çıkmasından sonra Yahudilerin tebliğ faaliyetleriyle ilgili durumu ya Yahudilerin toplumdan tamamen silik bir şekilde kalarak tebliğ faaliyetinde bulunmamaları ya da toplumda aktif bir şekilde tebliğ yapmaları şeklinde iki zıt kutbu yansıtsa da iki grup da Yahudiliğin misyoner karakterde bir din olduğunu iddia etmişti.[854] Ancak sonraki süreçte bu iddialar çeşitli eleştirilere uğramıştır. İlk olarak Yahudilikte misyoner karakterin temel güdü olarak görülmesinin kesin bir dayanağı yoktu. Milattan sonraki dönemde Yahudilerin mühtedi arayışı için en sık

---

849 Simon, *Verus Israel*, 275.

850 Simon, *Verus Israel*, 272; Baumgarten, "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History", 472.

851 Simon, *Verus Israel*, 279.

852 Baumgarten, "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History", 473.

853 Simon, *Verus Israel*, 279.

854 Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, 13.

kullanılan delillerden biri Matta İncili'nde İsa'nın Ferisilere yönelik "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize döneni de kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız" (23:15) ifadesiydi. Yahudilerin aktif tebliğ yaptığına dair sık kullanılan bir diğer delil de nüfus artışıyla ilgiliydi. Buna göre, MÖ 586 ile MS 50 yılları arasında Yahudi nüfus 150 bin civarından 4 milyonun üzerine çıkmıştı. Örneğin, Harnack, Yahudi nüfusunun artışının ancak gentilelerin dine aktif bir şekilde dâhil edilmesiyle gerçekleşmiş olabileceğini iddia etmiştir. Yahudiliğin tebliğci bir din olmaya devam etmesiyle ilgili başka bir delil de *Adversus Judaeos* literatürüdür.

Edouard Will ve Claude Orrieux, 1992'de yayınlanan *"Proselytisme juif"? Historie d'une erreur*'de Yahudiliğin misyoner karakterli bir din olduğunun hatalı bir çıkarım olduğunu savunmuşlardır. Yahudi misyonerliğinin Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra da devam ettiğini göstermek için sıklıkla kullanılan Yeni Ahit metnini yeniden değerlendiren Will ve Orrieux, Matta 23:15'teki ifadeyi, Yavneli Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında doğan bir polemik ekseninde anlamaya çalışırlar. Buna göre bu ifadeler, Ferisilerin, Hıristiyan misyonlarına tepkisini göstermektedir. Yine onlara göre, Yahudiliği gentilelere över gibi görünen yazılar da tebliğ amacından değil, Yahudilerin kendi geleneklerine bağlılıklarını arttırmalarını nasihat eden bir öğüt gibi anlaşılmalıdır.[855]

Yahudiliğin misyoner özellikte bir din olması konusundaki ilmî çalışmaların değişmesinde öne çıkan isimlerden biri Martin Goodman, Matta'daki bu ifadeyi Ferisilerin, diğer Yahudileri kendi saflarına çekmeleri şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla Goodman'a göre de bu ifade Yahudilerin gentilelere tebliğini değil, Yahudiler içinde bir tebliği ifade etmektedir.[856] Goodman, Roma İmparatorluğu'nda *Fiscus Judaicus* ile Yahudi kimliğinin belirlendiğini, bu sürece kadar gentilelere yaklaşımın İsrail toprakları ile diğer topraklar arasındaki farka göre belirlendiğini, bu anlamda İsrail topraklarında paganlığın hoş görülmediğini, Diyaspora'da ise hoş görüldüğünü ifade eder. Bu yaklaşıma göre, MS 100'den önce Yahudiler tebliğde bulunmasa da, kendi rızalarıyla Yahudi pratiklerini uygulamak istenen paganlar kabul ediliyordu. Diğer bir deyişle,

855 Baumgarten, "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History", 474.

856 Goodman, *Mission and Conversion*, 60-62, 70.

Yahudiler MS 100'den önce gentilelerin mühtedi olarak kendi saflarına katılmalarını kabul ediyor, ancak bu tür din değiştirmelere teşvik etmiyorlardı. Yahudilerin paganların kendi saflarına katılmasına ses çıkarmaması ve onları kabul etmesi ise aktif bir tebliğ faaliyetini zorunlu olarak göstermemektedir.[857] MS 100'den sonra ise, Yahudilerin paganlara karşı düşmanlığı, paganları Yahudiliğe döndürme amacı olarak yorumlanır. Ancak konuyu *Tanrı'dan Korkanlar* (Theosebesler/Godfearers) ekseninde ele alan Goodman, bu kimselerin tam olarak Yahudi kabul edilmediklerini söylemiştir. Buradan hareketle "bazı ilk dönem Hıristiyanları arasında olduğu gibi gayretli bir ihtida hareketi türevinden bir evrenselliğe dönüşüm" söz konusu olmamıştır.[858] Goodman'a göre, Harnack'ın tam aksine, Hıristiyanların başarılı misyon faaliyetleri, Yahudileri etkilemiş olabilir ancak yine de "Goodman'ın rabbileri, Simon'unkilerin aksine, Kilise ile yarış halinde ruhları kazanmak için hiçbir zaman tam teşekküllü bir kampanyaya girişmemiştir."[859]

Shaye Cohen, Yahudilerin sistematik bir propaganda şeklinde misyonerlik durumunun tarihlerinde sadece Makkabiler döneminde tebaalarının bir kısmını Yahudileştirdiği zaman gerçekleştiğini, bunun dışında Yahudilerin hiçbir dönemde bu tür organize bir tebliğ faaliyetine girişmediğini ifade eder. Cohen'e göre, Yahudiliği tebliğci bir din olarak görenlerin sunduğu deliller yetersiz ve sorunludur.[860] Grekçe yazılan ve apoloji ya da propaganda aracı olarak görülen Yahudi metinleri aslında gentileler için değil, Yahudiler içindeki meseleler için yazılmış metinlerdi ve Yahudileri eğitmeyi amaçlıyordu.[861] Benzer şekilde Paula Fredriksen de, Yahudilerin Grekçe kaleme aldığı apolojik eserlerin hedefinin genelde Grekçe konuşan Yahudiler olduğunu ifade etmektedir.[862] Hem Cohen'e hem de Fredriksen'e göre nüfus artışıyla ilgili verilere dayanarak bir argüman inşa etmek sağlıklı görünmemektedir:

---

857 Goodman, *Mission and Conversion*, 72.

858 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 130.

859 Baumgarten, "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History", 474.

860 Shaye J. D. Cohen, "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?", *Jewish Assimilation, Acculturation and Acccommodation*, ed. Menachem Mor (New York: University Press of America, 1989), 17.

861 Cohen, "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?", 17.

862 Fredriksen, *Paul the Pagan's Apostle*, 70-71.

> Antik dönemde ne Yahudilerin ne de diğer etnik grupların demografisi hakkında bir fikir ortaya koymak için yeterince bilgiye sahip değiliz ve olamayız Dahası, antik dönemde kaç paganın gerçekten Yahudi ata geleneklerini tamamen kabul ettiğini (din değiştirdiğini) bilmiyoruz ve bilemeyiz.[863]

Yine Fredriksen'e göre, *Adversus Judaeos* literatürünün, Yahudi misyonerliğinin varlığını göstermek için delil olarak kullanılması hatalıdır. Çünkü bu literatür, büyük ölçüde Helenistik Yahudi kaynaklarına, Pavlus'un mektuplarına ve sonraki İncillere dayanmaktadır. Tüm bu kaynaklar da aslında Yahudi kaynakları olması nedeniyle, burada yer alan Yahudi ve Yahudilik eleştirileri aslında "Yahudi karşıtı" değil, "Yahudilik içinde" eleştirilerdir. Daha sonraki gentile Hıristiyanlığı, bu ifadeleri Yahudilik içi eleştiriler olmaktan çıkarıp doğrudan Yahudilere karşı kullanmıştır.[864]

Feldman, 1989'da düzenlenen bir sempozyumun 1992'de yayınlanmış hali olan "Was Judaism a Missionary Religion in Ancient Times" isimli makalesinde Yahudiliğin misyoner bir din olduğuna dair kanıtların güvenilir olduğunu iddia etmekteydi. Bunun aksine 2003'te "Conversion to Judaism in Classical Antiquity" isimli makalesinde önceki görüşünün aksine, Helenistik-Roma döneminde Yahudilikte misyonerlik faaliyetine dair bir delil bulamadığından bahsetmektedir.[865] Bununla birlikte Feldman, diğer araştırmacıların aksine nüfusla ilgili verilerin güvenilir olabileceğini ve nüfustaki bu artışın Yahudiler aktif olarak topyekûn tebliğde bulunmasa da Yahudi olmak isteyenleri hoş karşılamaları nedeniyle mühtedilerin artmasından kaynaklandığını söylemektedir.[866]

Amerikalı Yeni Ahit profesörü Scot McKnight'a göre, bir dine misyoner dini diyebilmek için bu dinin kendisini bu şekilde tanımlaması ve müntesiplerinin de dünyanın geri kalanını kendi dinlerine çekmek için eylemde bulunması gerekmektedir. Bu yönüyle bakıldığında McKnight, İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğinin bir misyoner dini olmadığı kanaatine ulaşmaktadır.[867] McKnight, Yahudilerin, gentilelere tebliğ faaliyetinde bulunmamış olmasının Yahudilerin gettolaştığı ya da hoşgörüsüz olduğu anlamına

---

863 Fredriksen, *Paul The Pagan's Apostle,* s. 70.

864 Bilgi için bk. Fredriksen, *Paul the Pagan's Apostle*, 71-72.

865 L. H. Feldman, "Conversion to Judaism in Classical Antiquity", *Hebrew Union College Annual*, c. 74 (2003), s. 116.

866 Feldman, "Conversion to Judaism in Classical Antiquity", ss. 115-56.

867 Scot McKnight, *A Light Among the Gentiles,* Minneapolis: Fortress Press, 1991, ss. 4-5.

gelmediğini, bununla birlikte Yahudiliğe sempati besleyen gentilelere ya da Yahudiliğe geçen mühtedilere olumlu şekilde yaklaşılmasının da zorunlu olarak Yahudi misyonerliği olduğuna dair bir kanıt hükmü taşımadığını belirtmektedir. McKnight'a göre Yahudiler kendilerini "gentilelere bir ışık" olarak görmüşler ve gentileler bu ışığa yaklaştıklarında bundan hoşnut olmuşlardı, ancak gentileleri bu ışığa yaklaştırmayı bir görev edinmemişlerdi.[868]

Özetle ifade etmek gerekirse, konu üzerine yapılan son çalışmalar Yahudiliğin 115-117 ve 132-135 yıllarındaki hezimetlerinden sonra bile paganlar ve Hıristiyanlar arasında cazibesini sürdürdüğünü ancak bu durumun, Yahudilerin zorunlu olarak misyonerlik faaliyeti yaptığı anlamına gelmediğini göstermektedir. Hıristiyan misyonerlerin misyonerlik noktasında Yahudilerle yarış halinde olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Roma İmparatorluğu'nda Yahudilere karşı olan hukuk düzenlemelerinde de Yahudilerin tebliğ faaliyetleri ile ilgili ifadeler yer almamaktadır; hatta Yahudilerin mülk edinmesi ve gentilelerin Yahudilik dinine girmesiyle ilgili bazı kısıtlamalar söz konusudur. Eğer Yahudilerin bu tür faaliyetleri bulunmuş olsa, bu düzenlemelerde bu durumun ayrıca belirtilmiş olması beklenirdi. Nitekim, Cohen, Maniheistlerle ilgili düzenlemelerde onların bu durumundan ayrıca bahsedildiğine değinmiştir.[869]

Chrysostom'un vaazlarına gelindiğinde, daha önce de sıklıkla bahsedildiği üzere, Chrysostom cemaatindeki Hıristiyanların "Yahudileştiğinden" yakınmakta bu durumu engellemeye çalışmaktadır, ancak vaazlar hiçbir yerde açık bir şekilde Yahudilerin Hıristiyanları kendi dinlerine çekmeye çalışmasından bahsetmemektedir. Yalnızca bir yerde Yahudilerin şifa amacıyla Hıristiyanların evlerine gittikleri açıklanmaktadır (8.7.1). Ancak bu referansın gerçek bir olaya mı işaret ettiği, yoksa retorik olarak mı kullanıldığı kesin değildir. Bu referans gerçek bir olaya dayansa dahi, tekil bir uygulamayı göstermektedir. Chrysostom, ilgili vaazlarda pek çok noktada Hıristiyanların Yahudilere yaklaştığından bahsetmektedir, tersi bir durumdan değil. Sözgelimi, o, Yahudileşme hastalığına yakalanan (1.1.5; 1.3.4), Yahudilerin günahlarına katılan (1.1.5), Yahudileri,

868 McKnight, *A Light Among the Gentiles*, ss. 116-17.

869 Cohen, Maniheistlerle ilgili düzenlemelerde bu durumdan özellikle bahsedildiğini vurgulamaktadır. Bk. Cohen, "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?", 14-23.

sinagogları ve yaşam tarzlarını saygın gören (1.3.1, 1.5.2), yemin etmek için sinagoga giden (1.3.4), Yahudilerin 'ahmaklıklarını' sürdüren (1.5.7) vb Hıristiyanlardan bahsetmektedir. Yine Chrysostom, cemaatindeki diğer Hıristiyanlardan, Yahudi pratiklerini sürdüren ve Yahudilerle bir arada bulunan ya da onların ibadethanelerine giden "yarı-Hıristiyanları" tespit etmesini isterken de Hıristiyanların Yahudilere yaklaştığını göstermektedir (1.4.7-8). Hıristiyanların, sinagoglardan ve Yahudi meclislerinden koşarak uzaklaşmaları istenirken de yine Hıristiyanların bu meclislere gittiği sonucunu çıkarabiliriz (1.5.8).

Chrysostom'un, bu vaazlarda yeni mühtedi kazanma konusunda Yahudilerle mücadele ettiklerine hiç değinmemiş olmasının, böyle bir tebliğ faaliyetinin olmadığını gösterdiğini söylemek daha makul bir görüş olacaktır. Zira, Yahudilerin, Hıristiyanlara ve paganlara yönelik sistemleşmiş bir tebliğ faaliyeti olması durumunda Chrysostom'un sessiz kalması beklenemezdi. İlgili vaazlarda Yahudi misyonerliği için yorumlanabilecek koyun sürüsü ve kurt benzetmesi (4.1) gibi ifadelerin ise retorik olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.[870] Öte yandan, Chrysostom'un bu vaazlarında, Hıristiyanların, Yahudi ibadetlerine katılmaya devam eden Hıristiyanları kendi saflarına geri döndürmesi için mücadele etmesi yönünde birtakım telkinler ve metotlar görülür. Sözgelimi Chrysostom, cemaatinde kendisi gibi Yahudi pratiklerine mesafeli olan Hıristiyanların, Yahudi pratiklerine sempati duyan Hıristiyanları tespit etmelerini, onları 'doğru yola' sevk etmelerini ve Kilise'ye bildirmelerini istemektedir. Nitekim, Chrysostom sinagoglara giden Hıristiyanların Kilise'nin kınamasından kurtulmak için Yahudi ibadetlerine katılırken kimsenin görmemesine çaba harcayan, yakınlarına kendisini din adamlarına şikâyet etmesin diye tembihte bulunan, kendileri adına ihbarda bulunanlara öfkelenen kimselerden bahsetmektedir (8.8.8). Yine Yahudileşen Hıristiyanları 'doğru yola' iletmenin diğer Hıristiyanların da sorumluluğu olduğunu, böyle kimseleri gizlemenin de bu suça ve cezaya ortak olmak anlamına geleceğini söylemektedir: "bir kişi, suçlu birinin suç unsuru taşıyan eylemlerinden haberdar olup bu durumu onlar lehine örter ve gizlerse, suçlunun yasayı çiğnemesi için daha uygun bir koşulu yaratmış olur ve suçlunun, suç işlemeye devam etmekten daha az korkmasına neden olur." (1.4.9-10). Chrysostom, bu

[870] Goodman, *Mission and Conversion*, 144; Smelik, "John Chrysostom's Homilies Against the Jews", 197.

kişilerin ihbar edilmesi noktasında daha da ileri gider ve ikişerli, onlu ve yirmili gruplar oluşturup her grubun bu 'hastalığa' yakalanmış kimseleri getirmesini ister: "Sözlerimi hafife almayın. Bu hastalıktan müztarip olanları avlamakta titiz olun. Kadınlar kadınları arasın, erkekler erkekleri, köleler köleleri, hürler hürleri, çocuklar da çocukları arasın. Bir sonraki toplantıya hepiniz öyle başarılar ile gelin ki benden ve benden önce de Tanrı'dan övgüler alın…" (1.8.7).

Mesih'e inananları tek bir beden olarak gören Chrysostom, Yahudilerin yolunda yürüyen Hıristiyanları bu bedenin bir arızası olarak görmekte ve bedenin diğer unsurlarının bu arızayı gidermesi için çabalamasını salık vermektedir (1.3.6). Chrysostom, Yahudileşmeyi bir hastalık olarak görmekte ve eğer bu kimseler kendi hallerine bırakılırsa bu hastalığın daha da yayılacağından endişe etmekte ve bu noktada Pavlus'un "azıcık maya bütün bir hamuru kabartır" (Galatyalılar 5:9) sözünü örnek vermektedir (3.1.5). Tıpkı Mesih'in, şehirleri ve kasabaları gezip hem bedenen hem de ruhen hasta olanları iyileştirip doğru yola iletmesi gibi, tıpkı bir çobanın bir koyunu kaybolduğunda onu aramaya çıkması gerektiği gibi veya bir doktorun hastalığı ilerlemiş kimseyi kendi ayağına çağırmadan hastaya gitmesi gerektiği gibi, 'ortodoks' Hıristiyanlardan, yanlış yolda olanları doğru yola iletmesi beklenmektedir (8.9.1-3). Sinagoglara gitmenin günah olduğunu vurgulayan Chrysostom, Hıristiyanlar üzerinde psikolojik bir baskı unsuru oluşturur (4.7.3) ve bu kimselerin Kilise'yi böldüğünü ima eder (3.1.6). Yine Yahudileşen Hıristiyanlara yaklaşırken "İsa Mesih'i sevmeyene lanet edin" gibi (1. Korintliler 16:22) Yeni Ahit ifadelerinin kullanılmasını önerir (2.3.8). Ayrıca cemaatine Yahudileşenleri Kilise'nin dışında tutmalarını, Kutsal Sofra'da yer vermemelerini, bazı günahlarda iletişim kurmanın ve doğru yola iletmenin gerekmediğini ve bu kimselerle ilişkiyi komple kesmenin bazı durumlarda daha doğru olduğunu söyler (2.3.6). Chrysostom'un, Hıristiyanlardan, Yahudi ibadetlerine ilgi duyan kişilerin sayılarını gizlemelerini istemeleri de manidardır (8.4). Yahudi meclislerine gidip gelen kişilerin sayılarının bilinmesinden tedirginlik duymuş ve bu kişilerin sayıca fazla olduklarının bilinmesi durumunun, Yahudileşmeye teşvik edeceğini düşünmüş olmalıdır.

Yahudi meclislerinde bulunmak, Chrysostom'a göre Yahudilerin davalarında haklı olduğunu kabul etmek ve düşmanla iş birliği demektir:

> Çarmıha gerdikleri Mesih'e ibadet eden sizleri, kendi ritüellerini şevkle takip ederken gördüklerinde, kendi ibadetlerinin en iyisi olduğunu bizim

> seremonilerimizin ise değersiz olduğunu nasıl düşünmesinler ki? Siz, bizim gizemlerimize ibadet ettikten sonra, bizim ibadetlerimizi bozan adamlara koşuyorsunuz. (1.5.7).

Tüm bu tür algı ve yaklaşımlar Yahudiliğe sempati besleyen Hıristiyanlarda, topluluğun dışına itilme korkusunun oluşma ihtimalini düşündürmektedir.

Yahudilerin aktif bir misyonerliğinden bahsetmek söz konusu olmasa da, tam tersi bir Hıristiyan misyonundan, yani Hıristiyanları Yahudilikten uzaklaştırma şeklinde bir misyonerlikten bahsedebiliriz. Bu misyon, hem Yahudilikle Hıristiyanlığı birbirinden ayırmak ve birbirinin tam olarak zıttı olarak tanımlamak ve bu anlamda Hıristiyanlığı Yahudi olmayan olarak belirleyerek, Yahudilikle ilgili pratiklere katılmayı Hıristiyan olma niteliğini zedeleyen bir şey olarak dikte etmektir. Bu şekilde, Yahudilik ve Hıristiyanlık siyah ve beyaz gibi birbirinden ayrılır ve aradaki gri tonların bulunmasına izin verilmez. Hem de tüm bu vaazlara ve uyarılara karşın Yahudi pratiklerini gözetmekte ısrar eden Hıristiyanları bu uygulamalardan uzaklaştırmak için sistemli bir şekilde diğer Hıristiyanlar organize edilmiş olmaktadır. Yahudi meclislerine giden Hıristiyanların jurnallenmesi, bu kişileri ikna ederken ne tür delillerin kullanılması gerektiğinin açıklanması, yine bu kişilerin sayılarının gizlenmesinin istenmesi ve bazı durumlarda bu kişilerin dışlanması Yahudilikten uzaklaştırma misyonunun metotları gibidir.

Hıristiyanların Yahudilerle kurduğu tüm bu ilişkiler ve onların meclisinde bulunma arzuları, Kilise liderlerinin zihinlerinde kurdukları dikotomilerin ve tanımlamaların aslında toplumun geri kalanındaki Hıristiyanlar için bu kadar net olmadığını göstermektedir. 4. yüzyılın sonlarında, Antakya'da, pek çok Hıristiyan, Yahudi pratiklerini gözetmenin kendi Hıristiyanlıklarına herhangi bir zarar vereceğini düşünmemiştir. Hatta bazı Hıristiyanlar, şeriata uymuyor olmanın günah işlemek anlamına gelebileceğine dair endişelere sahip olmuşlardır.[871] Chrysostom'un şeriatın neden geçersiz olduğunu ve şeriat hükümlerini uygulamanın Tanrı'ya karşı gelmek anlamına geldiği konusundaki ısrarlı vurguları da bu tür endişeleri yansıtmaktadır.

[871] Malkowsky, "The Element of ἄκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic", s. 228.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Günümüzün dinler ve kültürler arası ilişkilerini doğru bir şekilde ele alabilmek için geçmişi anlamak ve araştırma konusu edilen dinlerin mensuplarının ilk karşılaşmalarını incelemek büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla günümüzde gerek dinî gerekse siyasi meseleleri anlamak için ilk yüzyıllardaki Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine ışık tutmak önemlidir; zira Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan gerilimlerin önemli bir kısmı tarihin erken dönemlerindeki tartışmalara dayanmaktadır. Ayrıca, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin tarihini anlamak, bu dinlerin dünyadaki diğer inançlarla ilişkilerini ve "öteki" anlayışlarını anlamak için de iyi bir rehberdir.

Türkiye'de özellikle Geç Antik Çağ'da Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusundaki akademik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Hem günümüzdeki ilişkileri anlamaya hem de alana bir katkı sağlamak amacıyla tezde Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ve Yahudi karşıtlığı konusu tercih edilmiştir. John Chrysostom'un Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusunda son derece önemli kabul edilen *Adversus Judaeos*'u, Yahudi karşıtı Hıristiyan literatürü temalarının çoğunu içeren ve daha sonraki yüzyıllarda Hıristiyanların Yahudilere yaklaşımında etkili olmuş mühim bir kaynaktır. İlgili vaazlar hem dinî otoritenin çizdiği keskin sınırları göstermesi, hem Yahudi pratiklerine devam eden Hıristiyanların olduğuna dair verdiği bilgiler hem de Chrysostom'un yaşadığı yüzyıl ve konum açısından taşıdığı önem dolayısıyla bu teze konu olmuştur.

Chrysostom'un *Adversus Judaeos*'u bağlamında 4. yüzyıl Antakya'sındaki Yahudi ve Hıristiyan toplulukları hakkında bilgileri derleyen ve bu gruplar arasındaki ilişkileri değerlendiren bu tezde ilgili vaazlar Chrysostom'un Yahudi ve Yahudilik eleştirileri ile Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair verdiği bilgilere göre analiz edilerek Batı'da Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili yeni yaklaşımlar ekseninde incelenmiştir. Bu yönüyle Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinden ayrılması konusunda Hıristiyanlığın İsa ya da Pavlus'la birlikte Yahudilikten çıkan bir din olduğu şeklindeki geleneksel görüşün aksine Hıristiyanlığın 4. yüzyılın sonlarında dâhi günümüzdeki şekliyle sınırları tam olarak belirginleşmiş bir din haline gelmediği sonucuna varılmıştır.

Türkçe literatürde John Chrysostom'a hasredilmiş bir çalışma olmadığı için tezin ilk bölümünde Chrysostom'un biyografisine, eserlerine, vaizliğine ve retoriğine, kaynaklarına ve yaşadığı ortama yer verilmiştir. Chrysostom'un asketik bir yaşam tarzını benimsemesi Hıristiyanlık anlayışında daha katı bir tavra sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Grek eğitimi almış olması retoriğinde kullandığı yöntemlerde belirleyici olmuştur. Chrysostom Grek eğitimi dışında Kutsal Kitap'la ilgili ders halkalarına da katılmıştır. Züht hayatı yaşamak için Silpius Dağı'na çekildiği dönemde kutsal metinleri ezberlemiş ve vaizlik yaptığı dönemde bu metinlerden bolca istifade etmiştir. Nitekim vaazlarındaki argümanlarını büyük çoğunlukla kutsal kitap referanslarıyla temellendirmiştir.

Chrysostom'un hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Antakya'da Yahudiler, kurulduğu ilk dönemlerden itibaren şehrin sakinleriydiler ve toplumda özellikle eski gelenekleri olması yönünden saygın kabul edilen bir milleti temsil etmişlerdir. Antakya Hıristiyanlar açısından da önemli bir yerleşim yeri olmuş ancak Chrysostom'un yaşadığı dönemde imparatorların dinî görüşleri değiştikçe Hıristiyan cemaatlere yönelik yaklaşımların değişmesi istikrarı engellemiştir. Chrysostom'un döneminde şehirde dinî otorite iddiasında biri Aryüsçü olan üç farklı Hıristiyan hizip bulunuyordu. Şehirde yerleşik ve saygın konumdaki Yahudilere karşın Hıristiyanların bölünmüş bir durumda olmaları ve Yahudi yaşam tarzını sürdürmeye istekli olan bazı Hıristiyanlar Chrysostom'un Hıristiyan kimliği oluşturmak adına çabalamasına neden olmuştur. 4. yüzyıl sonundaki bu durum İmparatorluğun Hıristiyanlaşmasının hızlı ve kökten bir şekilde değil, farklı bölgelerde farklı şekillerde gerçekleştiğini göstermektedir. 4. yüzyıl Antakyası'nda imparator değiştikçe farklı Hıristiyan gruplar muhtelif şekillerde etkilenmişlerdir.

Ortaya çıkışından itibaren Yahudilikle bir mücadele halinde olan Hıristiyan hareketinin kendisini Yahudiliğin yerini alan 'hakiki' din olarak görme iddiası Yahudiliğin neden geçersiz olduğunu gösterme zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Bu yüzden sonradan Yeni Ahit külliyatı içinde yer alacak metinlerde İsa'nın ilk takipçileri ile beraber bir Yahudilik eleştirisini bulmak mümkündür. Ancak bu metinlerle Hıristiyanlığın bir gentile hareketi haline gelmesinden sonra üretilen eserler arasında kategorik bir fark olmuştur. İlk metinler Yahudi kökenli yazarların metinleriyken diğer metinleri gentileler yazmıştır. Yeni Ahit metinleri sonraki süreçte Yahudi karşıtı metinler için kaynaklık teşkil

etmişlerse de Yahudilere yönelik bir düşmanlık için değil, kendileri gibi düşünmeyen Yahudileri, yani İsa'yı Mesih olarak kabul etmeyen Yahudileri eleştirmek için yazılmıştır.

Gentile Hıristiyanların oluşturduğu metinler *Adversus Judaeos* literatürü olarak bilinmektedir. Bu literatür içinde Yahudilere karşı kullandığı dil açısından en şiddetli ve en tartışmalı yazarların başında gelen John Chrysostom kendi döneminde retorik gücü ile, günümüze kadarki süreçte ise geride bıraktığı eserleri ile önemli bir Kilise Babası'dır. Chrysostom Yahudilere yaklaşımında kendisinden önceki Hıristiyan yazarların geleneğini devam ettirmiştir. Bu literatür geleneğinde Hıristiyan yazarların aldıkları Grek eğitimi ve evrenin beden-ruh, maddî-manevî, iyi-kötü gibi dikotomiler üzerinden algılanması onların Hıristiyan hareketine ve bu hareket dışında kalan diğer topluluklara bakış açılarında etkili olmuştur. Chrysostom da 4. yüzyılın Antakyası'nda Hıristiyanların Hıristiyanlık dışı olan her şeyden uzak durmalarını toplumda görünür bir şekilde Hıristiyan olma idealiyle bir arada yorumlamıştır. Böylece Yahudiler ve Hıristiyan olmayan gentileler, diğer bir deyişle paganlar ve bu gruplara ait dinî ve sosyal aktiviteler Hıristiyan kimliği ile bağdaşmayan faaliyetler olarak algılanmıştır. Bu bakış açısıyla Chrysostom'un Yahudi pratiklerine katılan Hıristiyanları engellemeye ve onları kendi bakış açısıyla "tam bir Hıristiyan" olmaya ikna etmeye çabalaması beklenmedik bir durum değildir. Paganların tiyatro gibi eğlencelerini ve heretiklerin "bozuk" inançlarını kınayan Chrysostom Yahudiliğe de karşı olmuştur. Paganlık, Yahudilik ve heretik olmak Hıristiyanlık dışı olmaklık bakımından benzer görülmüş ve hatta Yahudilik heretik ya da pagan olmaktan daha tehlikeli kabul edilmiştir. Bu açıdan Chrysostom kendisinden önceki literatürü takip etmişse de Yahudiler için kurtuluş öngörmemesi ve Yahudileri paganlardan daha kötü bir konumda değerlendirmesi noktasında farklı bir yere sahiptir.

Chrysostom'un vaazlarında Hıristiyanlığın müşahhas bir din olarak kendisini tanımlama süreci Yahudiliğin antitezi biçiminde tanımlanması ile yakından ilişkilidir. Nitekim Chrysostom'un ilgili vaazlarının arka planında Yahudiliğin süresi dolmuş bir din olduğu iddiası bulunmaktadır. Yahudiliğin din olarak geçersizliği iddiasını temellendirirken Chrysostom, Yahudiliğin şeriat, sünnet, tapınak, sinagog, oruç, kurban, dinî bayramlar gibi unsurlarının özellikle Mesih'in gelişinden sonra hükmünü yitirdiği noktasından hareket etmektedir. Bu noktada Chrysostom Yahudilik için *ἄκαιρος* (zamanı yanlış olan, mevsim dışı, yanlış zamanlı) kelimesini kullanırken Hıristiyanlık için bu kelimenin zıt

anlamlısını, yani *καιρος* kelimesini kullanmıştır. Başka deyişle, Chrysostom da kendisinden önceki Kilise Babaları gibi Yahudilikle Hristiyanlığın sınırlarını birbirine zıt kavramlar üzerinden belirlemiş gibi görünmektedir. Hıristiyan hareketinin Yahudi kökeni ise sonradan Eski Ahit olarak anılacak Yahudi kutsal kitap koleksiyonunda Hıristiyanlığın temelleri olduğu ve İsa Mesih'in geleceğine dair öngörüleri İsrailoğulları'nın yanlış yorumladığı anlayışı üzerinden değerlendirilmiştir. Böylelikle Yahudiler, kendi kutsal metinlerini yanlış okuyan kimselerken Hıristiyanlar bu metinlerin künhüne vâkıf olanlardır. Bu yüzden Yahudilik eleştirilerinde Chrysostom çoğu zaman Yahudi kutsal metinlerini kullanmış ve bu metinlerin doğru yorumlarının Yahudi pratiklerinin geçersizliğini gösterdiğini iddia etmiştir.

Chrysostom'un kesin çizgilerinin tam anlamıyla bir toplumsal karşılığının olmadığını yine aynı vaazlarda Chrysostom'un verdiği bilgilere göre söyleyemek mümkündür. Chrysostom'un vaazlarında birbirinin antitezi olarak sunulan iki ayrı dinî hareketten birine kendisini daha yakın hissedenler için, mensup olmadıkları diğer gruplardan kendilerini soyutlamak, Chrysostom'un vaazlarındaki kadar net olmamıştır. Chrysostom bir yandan Yahudilik ve Hıristiyanlık arasına kesin sınırlar çizerken diğer yanda kendi cemaatindeki bazı Hıristiyanlar için bu tür keskin sınırların olmamasını ya da önemsenmemesini Hıristiyan kimliği açısından problemli görmüştür. Bu açıdan Chrysostom'un retoriği ile toplumsal gerçek arasında bir uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Chrysostom'un zihnindeki sınırların farkında olmayan ya da bu sınırları önemsemeyen Hıristiyanlar Yahudi pratiklerine devam etmekte, sinagoglara gitmekte ve Yahudilerle sosyal ilişki kurmakta bir beis görmemişlerdir. Bu durum Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrılığı ilk iki yüzyıla dayandıran görüşler açısından problem teşkil etmektedir. Ayrıca 4. yüzyıl sonunda Kilise Babaları'nın halen Hıristiyan kimliğini tanımlamaya ve kendilerini Yahudilikten ayırmaya çalışmaları Hıristiyanlığın mutlak muzaffer bir hale gelmediğini göstermektedir. Yine Chrysostom'un vaazları üzerinden retorik ve realite arasında bir tezatlığın bulunduğunun gösterilmesi dinî otoriteyi temsil eden din adamlarının din algısı ile sıradan insanların din anlayışları arasında da bir farklılık düşünmek gereğini ortaya çıkarmaktadır.

Ayrıca bu vaazlar Mabed'in yıkılmasının ve Roma'ya karşı girişilen isyanların ardından, Yahudiliğin önemini koruyan bir din olma vasfını sürdürdüğüne ve Yahudilerin toplumda saygın konumda olduklarına dair fikir vermektedir. Geç Antik Çağ'da Yahudiler

gentilelere misyon faaliyetinde bulunmamışlarsa da Yahudi pratiklerine sempati besleyen gentileleri geri çevirmemiş ve onlarla iyi ilişkiler geliştirmişlerdir. Dönemin Hıristiyanları ise hem kendi inançları ile Yahudiler arasındaki ortak değerler (Kutsal Kitap, ilk Hıristiyanların Yahudi kökenli olması gibi) üzerinden hem de Yahudilerin toplumda zaten saygın bir grup olmaları dolayısıyla Yahudilikle bağlarını sürdürmüşlerdir.

İmparator Konstantin'den sonra tamamen muzaffer bir Hıristiyanlıktan bahsetmenin mümkün olmadığı, Roma'ya karşı isyanlarından sonra Yahudilerin Antakya'da toplumda saygın bir durumda olmayı sürdürdükleri ve Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında Hıristiyan din adamlarının zihinlerinde var olan keskin sınırların sıradan inananların algısında daha esnek olduğu sonuçlarına varılan bu tezin hem konusu hem de ulaştığı sonuçlar itibariyle literatüre katkı sunması ve bundan sonra hem John Chrysostom hem de Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusundaki çalışmalara bir zemin teşkil etmesi umulmaktadır.

Çalışmamız konu itibariyle John Chrysostom'un ilgili sekiz vaazı ile sınırlandırılmıştır. Kilise tarihinin en üretken yazarlarından biri olan Chrysostom'un tüm eserlerinde Yahudilerle ilgili bütün atıflarını incelemek mümkün olmamıştır. Yine konu ve dönem itibariyle arkeolojik kanıtların bulunmaması ve dönemin Antakya Yahudileriyle ilgili Yahudi kaynaklarının birinci elden bilgiler ihtiva etmemesi bu ilişkilerin konunun sadece Hıristiyan cenahından yorumlanmasına neden olmuştur. Daha sonraki süreçte yapılacak çalışmalarda Chrysostom'un diğer eserlerinde Yahudiler ve Yahudilikle ilgili verdiği bilgiler ele alındığında daha bütüncül bir çerçeve ortaya konması mümkün hale gelecektir. Yine Chrysostom'un hocası olan Libanius'un eserlerinde Antakya'da Yahudiler ve Hıristiyanlar ile ilgili atıflarının incelenmesi meseleye bir pagan kaynağın tanıklığını da döneme dair daha geniş bir perspektif imkânı sağlayacaktır. Bu tezde orijinal metinlerdeki Grekçe ifadeler sınırlı bir şekilde kullanılmıştır. Kilise Babaları'nın metinlerinin pek çoğunun İngilizcede iyi tercümeleri bulunsa da metinlerin orijinal dillerinde okunabilmeleri daha derinlemesine analizleri mümkün kılacaktır.

Bu tez John Chrysostom'un ilgili vaazlarını Yahudilik ve Hıristiyanlığın birbirinden ayrılması meselesindeki yeni yaklaşımlarla bir arada ele alan müstakil ilk çalışma olarak alana bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Bu çalışmanın Hıristiyan kutsal metinleri ile gentile

Hıristiyanların bu metinleri yorumlaması arasındaki farklılıklar üzerine yapılacak sonraki çalışmalar için de bir zemin teşkil etmesi umulmaktadır. Yine Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayrımın daha sonraki sürece tarihlendirilmesi İsa ve Pavlus ile ilgili araştırmalara, İslam öncesi Yahudilik ve Hıristiyanlık çalışmalarına ve İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa bakışı ile ilgili çalışmalara farklı bir bakış açısı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Akyüz, Niyazi - Yaralıoğlu, Yusuf. "Bilimsel Araştırmalarda Genel Teknikler". ed. Özcan Güngör. 169-184. Grafiker, 2018.

Alıcı, Mehmet. "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni". *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 145-165.

Allen, Pauline - Mayer, Wendy. *John Chrysostom*. New York: Routledge, 2000.

Altınel, Tolga Savaş. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.

Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası". *Pavlus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 303-332. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Aydın, Mahmut. "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 2/1 (2004), 41-93.

Bahadır, Gürhan. "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 349-372.

Barclay, John M. G. "'Jews' and 'Christians' in the Eyes of Roman Authors c. 100 CE". *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*. ed. Peter J. Tomson - Joshua J. Schwartz. 13/313-326. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Leiden: Brill, 2014.

Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.

Baş, Bilal. "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi". *Dîvân* 9/2 (2002), 167-199.

Bauman, Zygmunt. "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern". *Modernity, Culture, and "the Jew"*. ed. Bryan Cheyette - Laura Marcus. 143-156. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Baumgarten, Albert. "Marcel Simon's 'Verus Israel' as a Contribution to Jewish History". *The Harvard Theological Review* 92/4 (1999), 465-478.

Baur, P. Chrysostomus. *John Chrysostom and His Time*. çev. M. Gonzaga. Maryland: Newman Press, 1960.

Baur, P. Chrysostomus. “Wann ist der hl. Chrysostomus geboren?” *Zeitschrift für katholische Theologie* 52/3 (1928), 401-406.

Becker, Adam H. - Annette Yoshiko Reed (ed.). *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Beller, Steven. *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Bietenhard, Hans. “The Millennial Hope in the Early Church”. *Scottish Journal of Theology* 6/1 (Mart 1953), 12-30.

Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.

Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Boyarin, Daniel. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. California: Stanford University Press, 1999.

Boyarin, Daniel. “Why Ignatius Invented Judaism”. *The Ways That Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus*. ed. Lori Baron vd. 309-324. San Diego: SBL Press, 2018.

Brown, Peter. *Geç Antikçağ Dünyası*. çev. Turhan Kaçar. İstanbul: Alfa, 2016.

Brown, Raymond E. “Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity”. *The Catholic Biblical Quarterly* 45/1 (1983), 74-79.

Cameron, Averil. “Jews and Heretics – A Category Error?” *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed. 345-360. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Carter, Robert E. “The Chronology of Saint John Chrysostom’s Early Life”. *Traditio* 18 (1962), 357-364.

Chase, F. Henry. *Chrysostom A Study in the History of Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1887.

Chrysostom, John. “Adversus Judaeos Orationes”. *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. 48/843-942. Paris, 1862.

Chrysostom, John. *Discourses Against Judaizing Christians*. çev. Paul W. Harkins. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1979.

Chrysostom, John. *Homilies on Genesis 18-45*. çev. Robert C. Hill. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990.

Chrysostom, John. *Homilies on Genesis 46-67*. çev. Robert C. Hill. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992.

Chrysostom, John. *Homilies on the Acts of the Apostles*. ed. Philip Schaff. çev. J. Walker vd. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, ty.

Chrysostom, John. *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*. ed. Philip Schaff. çev. Talbot W. Chambers. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, ty.

Chrysostom, John. *Homilies on the Gospel of St. John*. ed. Philip Schaff. çev. Philip Schaff. Washington, D.C.: Grand Rapids, 1990.

Chrysostom, John. *Homilies the Epistle to the Romans*. ed. Philip Schaff. çev. J. B. Morris - W. H. Simcox. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, ty.

Chrysostom, John. *On the Incomprehensible Nature of God*. çev. Paul W. Harkins. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984.

Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law*. California: University of California Press, 1999.

Cohen, Shaye J. D. "Adolph Harnack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds Where Judaism Fails". *The Future of Early Christianity*. ed. Birger A. Pearson. 163-169. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville: John Knox Press, 2014.

Cohen, Shaye J. D. "Jews and Judaism in Antioch as Portrayed by John Chrysostom and the Rabbinic Sages". *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*. ed. Markus Witte vd. 257-275. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

Cohen, Shaye J. D. "Judaism without Circumcision and 'Judaism' without 'Circumcision' in Ignatius". *The Harvard Theological Review* 95/4 (2002), 395-415.

Cohen, Shaye J. D. "The Ways That Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians, ca. 100-150 CE". *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE*. ed. Joshua J. Schwartz - Peter J. Tomson. 15/307-339. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Leiden: Brill, 2018.

Cohen, Shaye J. D. "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?" *Jewish*

Assimilation, Acculturation and Acccommodation. ed. Menachem Mor. 14-23. New York: University Press of America, 1989.

Coleman-Norton, P. R. "St. Chrysostom's Use of Josephus". *Classical Philology* 26/1 (1931), 85-89.

Conway-Jones, Ann. "Matthew's Gospel and Jewish-Christian Relations". *The Expository Times* 134/10 (2023), 445-456.

Cox, Claude. "Aquila (Second Century)". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 97. New York: Routledge, 1990.

Cox, Claude. "Hexapla". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 524-525. New York: Routledge, 1990.

Cox, Claude. "Symmachus (Late Second Century)". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 1098-1099. New York: Routledge, 1990.

Cox, Claude - Ferguson, Everett. "Theodotion (Late Second Century)". *Encyclopedia of Early Christianity*. 1120-1121. New York: Routledge, 1990.

Cunningham, Philip A. "Catholic Teaching about and Relations with Jews since World War II". Philosophy in Interfaith Contexts, Oxford Interfaith Forum, 23 Ocak 2023.

Davies, W. D. "Torah a Dogma: A Comment". *The Harvard Theological Review* 61/2 (1968), 87-105.

Doğer, Lale - Borstlap, Ceylan. "Kutsal Bal: İkonografisi ile Bizans Sanatında Arı ve Bal". *Sanat Tarihi Dergisi* 30/2 (2021), 1335-1387.

Downey, Glanville. *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Dunn, James D. G. "Jews and Christians in Tertullian's Carthage". *Text and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*. ed. Elizabeth Minchin - Heather Jackson. 255-266. Uppsala: Astrom Editions, 2017.

Dunn, James D. G. *The Partings of the Ways*. Londra: SCM Press, 2. Basım, 2006.

Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Efroymson, David P. "The Patristic Connection". *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. ed. Alan T. Davies. 98-117. New York: Paulist Press, 1979.

Ehrman, Bart D. "Christian Persecutions and the Parting of the Ways". *The Ways That*

Often Parted : Essays in Honor of Joel Marcus. ed. Lori Baron vd. 283-307. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.

Ettlinger, Gerard H. "Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise 'Ad Viduam Iuniorem'". *Traditio* 16 (1960), 373-380.

Farrar, F. W. *History of Interpretation*. Londra: Macmillan, 1886.

Feldman, L. H. "Conversion to Judaism in Classical Antiquity". *Hebrew Union College Annual* 74 (2003), 115-156.

Feldman, L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Ferguson, Everett. "Circumcision". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 260-261. Londra: Routledge, 1990.

Fitzmyer, Joseph A. "Melchizedek in the MT, LXX and the NT". *Biblica* 81/1 (2000), 63-69.

Fredriksen, Paula. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Fredriksen, Paula. "Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the Contra Iudaeos Tradition". *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom*. ed. Israel Jacop Yuval - Ram Ben-Shalom. 23-53. Turnhout: Brepols, 2014.

Fredriksen, Paula. "Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2". *The Journal of Theological Studies* 42/2 (1991), 532-564.

Fredriksen, Paula. "Paul the 'Convert'?" *The Oxford Handbook of Pauline Studies*. ed. Matthew V. Novenson Novenson - R. Barry Matlock. 31-53. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Fredriksen, Paula. *Paul the Pagan's Apostle*. New Haven: Yale University Press, 2017.

Fredriksen, Paula. "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism". *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism*. ed. Paula Fredriksen - Adele Reinhartz. 8-30. Louisville: John Knox Press, 2002.

Fredriksen, Paula. "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient

Mediterranean City". *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed. 35-64. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Fredriksen, Paula. *When Christians Were Jews*. New Haven: Yale University Press, 2018.

Fredriksen, Paula - Irshai, Oded. "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies". *The Cambridge History of Judaism*. ed. Steven T. Katz. 4/977-1034. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Freidenreich, David M. "Contextualizing Bread: An Analysis of Talmudic Discourse in Light of Christian and Islamic Counterparts". *Journal of the American Academy of Religion* 80/2 (2012), 411-433.

Freidenreich, David M. *Foreigners and Their Food Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Gager, John G. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press, Reprint edition., 1985.

Garroway, Joshua. "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)". *The Cambridge Companion to Antisemitism*. ed. Steven T. Katz. 66-82. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Gaster, Theodor H. *Thespis*. New York: W. W. Norton, 1977.

Georgi, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Goddard, Hugh. *Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi*. çev. Şükrü Alpagut. Ankara: Say, 2000.

Goldin, Judah. "The Magic of Magic and Superstition". *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. ed. Elisabeth S. Fiorenza. 115-147. New York: University of Notre Dame Press, 1976.

Gollaher, David. *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery*. New York: Basic Books, 2001.

Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Goodman, Martin. "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity". *The Journal of Roman Studies* 79/1 (1989), 40-44.

Grissom, Fred Allen. *Chrysostom and the Jews: Studies in Jewish Christian Relations in*

Fourth-Century Antioch. Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 1978.

Gruen, Erich S. "Antisemitism in the Pagan World". *The Cambridge Companion to Antisemitism*. ed. Steven T. Katz. 25-41. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Güç, Ahmet. "Yahudilik (Mabed ve İbadet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/207-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gündüz, Şinasi. "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1993), 93-125.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/155-157. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudiliğin Kudüs'e Bakışı". *Tarih ile Mit Arasında Kudüs*. ed. Mensur Akgün. 121-205. Ankara: Kopernik Kitap, 2020.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 6. Basım, 2017.

Harkins, Paul W. "John Chrysostom, St." *New Catholic Encyclopedia*. 7/945-949. Washington, D.C.: Gale Group, 2002.

Harnack, Adolf von. *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani: Nebst Untersuchungen über die Antijüdische Polemik in der Alten Kirche*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883.

Harnack, Adolf von. *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. çev. James Moffatt. New York: Williams & Norgate, 1904.

Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.

Heemstra, Marius. "The Fiscus Judaicus: Its Social and Legal Impact and a Possible Relation with Josephus' Antiquities". *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*. ed. Peter J. Tomson - Joshua J. Schwartz. 13/327-347. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Leiden: Brill, 2014.

Hulen, Amos B. "The 'Dialogues with the Jews' as Sources for the Early Jewish Argument Against Christianity". *Journal of Biblical Literature* 51/1 (1932), 58-70.

Jacobs, Andrew S. "The Kindest Cut: Christ's Circumcision and the Signs of Early

Christian Identity". *Jewish Studies Quarterly* 16/1 (2009), 97-117.

Johnson, Luke T. "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic". *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989), 419-441.

Joslyn-Siemiatkoski, Daniel. *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Kaç, Şeyma. *Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.

Kaçar, Turhan. "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (MS 398)". *Özsait Armağanı*. 225-232. İstanbul: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011.

Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.

Kaçar, Turhan. "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika". *Belleten* 67/250 (2003), 745-770.

Kaegi, Walter Emil. "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest". *Church History* 38/2 (Haziran 1969), 139-149.

Katar, Mehmet. "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 23-46.

Katar, Mehmet. "Paskalya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Katz, Steven T. "Introduction". *The Cambridge Companion to Antisemitism*. ed. Steven T. Katz. 1-22. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Kelly, J. N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Kessler, Edward. "Adversus Judaeos Literature". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 6-8. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kızıltepe, Zeynep. "İçerik Analizi". *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 253-266. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.

Kraeling, Carl H. “The Jewish Community at Antioch”. *Journal of Biblical Literature* 51/2 (1932), 130-160.

Kurt, Tuğrul. *Anadolu’da Hıristiyanlığın Erken Dönemleri Theosebes’ler*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2017.

Ladner, Gerhart B. “Reflections on Medieval Anti-Judaism: 1”. *Viator Medieval and Renaissance Studies* 2/1 (1971), 355-364.

Laird, Raymond J. “John Chrysostom and the Anomoeans: Shaping an Antiochene Perspective on Christology”. *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. ed. Wendy Mayer - Bronwen Neil. 129-150. Berlin: De Gruyter, 2013.

Lange, Armin. “Jew-Hatred in Antiquity: Cultural, Legal, and Physical Forms of Antisemitic Persecution”. *An End to Antisemitism!* ed. Armin Lange vd. 3/41-78. Berlin: De Gruyter, 2021.

Langer, Ruth. “Birkat ha-minim”. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 60. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Langer, Ruth. *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Langmuir, Gavin I. *History, Religion, and Antisemitism*. California: University of California Press, 1990.

Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Laqueur, Walter. *The Changing Face of Anti-Semitism: From Ancient Times to the Present Day*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lee, Gregory W. “Israel Between the Two Cities: Augustine’s Theology of the Jews and Judaism”. *Journal of Early Christian Studies* 24/4 (2016), 523-551.

Lerner, Stephen C. “Choosing Judaism: Issues Relating to Conversion”. *Celebration & Renewal Rites of Passage in Judaism*. ed. Rela M. Geffen. 71-89. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993.

Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose and John Chrysostom*. New York: Oxford University Press, 2011.

Liebeschuetz, J. H. W. G. *Barbarians and Bishops*. New York: Oxford University Press,

1990.

Lieu, Judith M. *Image and Reality:The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Lieu, Judith M. "Justin Martyr". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 249. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Lieu, Judith M. *Neither Jew nor Greek?: Constructing Early Christianity*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2015.

Lieu, Judith M. "'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality?" *Journal of the Study of the New Testament* 17/56 (1994), 101-119.

Mackintosh, H. R. "Grace". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 6/364-367, 1913.

Malingrey, A. M. - Zincone, S. "John Chrysostom". *Encyclopedia of Ancient Christianity*. ed. Angelo Di Berardino. 2/429-433. Illinois: IVP Academic, 2014.

Malkowsky, J. L. "The Element of ἀκαιρος in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic". ed. Elizabeth A. Livingstone. *Studia Patristica* 12/1 (1975), 222-231.

Martyr, Justin. *Dialogue with Trypho*. ed. Michael Slusser. çev. Thomas P. Falls. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.

Mason, Eric F. *"You are a Priest Forever" Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*. Londra: Brill, 2008.

Maxwell, C. Mervyn. *Chrysostom's Homilies Against the Jews: An English Translation*. Chicago: University of Chicago, 1966.

Maxwell, Jaclyn L. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mayer, Wendy. "John Chrysostom". *"Let Us Die That We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*. ed. Johan Leemans vd. 111-161. Londra: Routledge, 2003.

Mayer, Wendy. "John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience". *Preacher and Audience*. ed. Mary B. Cunningham - Pauline Allen. 105-137. Leiden: Brill, 1998.

Mayer, Wendy. "Preaching Hatred? John Chrysostom, Neuroscience, and the Jews". *Revisioning John Chrysostom: New Theories and Approaches*. ed. Chris de Wet

- Wendy Mayer. 1/58-136. Leiden: Brill, 2019.

Mayer, Wendy. “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom”. *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*. ed. James D. G. Dunn - Wendy Mayer. 140-164. Leiden: Brill, 2015.

Mayerhofer, Kerstin - Lange, Armin. “Comprehending Antisemitism Through the Ages: Introduction”. *An End to Antisemitism!* ed. Armin Lange vd. 3/1-28. Berlin: De Gruyter, 2021.

McEleney, N. “Conversion, Circumcision and the Law”. *New Testament Studies* 20/3 (1974), 319-341.

McHugh, Michael P. “Melitius”. *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 745. New York: Routledge, 1990.

McKnight, Scot. *A Light Among the Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

McMichael, Steven J. “Judaising Christians”. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 243-244. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Meeks, Wayne A. - Wilken, Robert Louis. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Missoula, Mont: Scholars Pr, 1978.

Mendenhall, George E. *Antik İsrail’in İnancı ve Tarihi: Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*. çev. Mia Pelin Özdoğru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Menzies, Allan. “Law (Biblical, New Testament)”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 7/824-827. Londra: Charles Scribner’s Sons, 1915.

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milel ve Nihal, 2021.

Mitchell, Stephen. *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi MS 284-641*. çev. Turhan Kaçar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Munier, Charles. “Jews and Christians”. *Encyclopedia of the Early Church*. 1/436-437. New York: Oxford University Press, 1992.

Neusner, Jacob. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument In Fourth-Century Iran*. Leiden: Brill, 1971.

Neusner, Jacob. *The Three Stages in the Formation of Judaism*. California: Scholars Press, 1985.

Norris, Frederick W. “Antioch”. *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett

Ferguson. 66-70. New York: Routledge, 1990.

Norris, Frederick W. "Flavianus of Antioch (d. 404)". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 432. New York: Routledge, 1990.

Novenson, Matthew V. Novenson - R. Barry Matlock (ed.). *The Oxford Handbook of Pauline Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Paget, James Carleton. "Apostolic Fathers". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 27-29. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Paget, James Carleton. "Jewish-Christianity". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 235-237. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Paget, James Carleton. "Some Observations on Josephus and Christianity". *The Journal of Theological Studies* 52/2 (2001), 539-624.

Paget, James Carleton. "The Epistle of Barnabas, Jews and Christians". *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?* ed. Jens Schröter vd. 217-248. Berlin: De Gruyter, 2021.

Parkes, James W. *The Conflict of the Church and the Synagogue*. New York: Macmillan, 1969.

Patterson, Lloyd G. "Romans". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 995-996. New York: Routledge, 1990.

Pradels, Wendy vd. "The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostoms Eight Discourses Adversus Iudaeos". *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6/1 (2002), 90-124.

Quasten, Johannes. *Patrology*. Maryland: The Newman Press, 1960.

Reed, Annette Yoshiko - Becker, Adam H. "Introduction Traditional Models and New Directions". *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. ed. Adam H. Becker - Annette Yoshiko Reed. 1-34. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Reinhartz, Adele. "How Christianity Parted from Judaism". *Early Judaism New Insights and Scholarship*. ed. Frederick E. Greenspahn. 97-122. New York: New York University Press, 2018.

Reinhartz, Adele. "New Testament Origins of Christian Anti-Judaism". *The Cambridge*

Companion to Antisemitism. ed. Steven T. Katz. 42-56. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Ruether, Rosemary Radford. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press, 1974.

Ruether, Rosemary Radford. *Goddesses and the Divine Feminine, A Western Religious History*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Ruether, Rosemary Radford. "Judaism and Christianity Two Fourth-Century Religions". *Studies in Religion* 2/1 (1972), 1-10.

Ruether, R.R. *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press, 1974.

Rutgers, Leonard. "Early Christian Anti-Judaism". *An End to Antisemitism!* ed. Armin Lange vd. 3/31-40. Berlin: De Gruyter, 2021.

Rutgers, Leonard. *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*. Leuven: Peeters, 1998.

Rutgers, Leonard. "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch". *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. ed. Leonard Rutgers vd. 286-303. Leuven: Peeters, 1998.

Rutgers, Leonard. "The Synagogue as Foe in Early Christian Literature". *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. ed. Zeew Weiss vd. 449-468. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.

Saldarini, Anthony J. "Reading Matthew without Anti-Semitism". *The Gospel of Matthew in Current Study*. ed. David E. Aune. 175-176. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Sandwell, Isabella. *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, Reissue edition., 2011.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. New York: Scribner's, 1891.

Schatkin, Margaret A. *John Chrysostom as Apologist*. Selanik: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1987.

Schatkin, Margaret A. "St. John Chrysostom's Homily on the Protopaschites: Introduction and Translation". *The Heritage of the Early Church*. ed. David Neiman - Margaret A. Schatkin. 167-186. Orientalia Christiana Analecta 195. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1973.

Schatkin, Margaret A. "The Maccabean Martyrs". *Vigiliae Christianae* 28/2 (1974), 97-

113.

Segal, Alan F. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Londra: Harvard University Press, Reprint edition., 1986.

Seggie, Fatma Nevra - Yasemin Bayyurt (ed.). *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Shepardson, Christine. *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria (Patristic Monograph Series)*. Washington, D.C.: CUA Press, 2008.

Shepardson, Christine. "Defining the Boundaries of Orthodoxy: Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of his Cappadocian Opponents". *Church History* 76/4 (2007), 699-723.

Simon, Marcel. *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425*. çev. Marcel McKeating. Londra: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. "Erken Hıristiyan Literatüründe Yahudiler ve Anti-Semitizm". *Seleucia* 7/1 (2017), 235-277.

Skarsaune, Oskar - Reidar Hvalvik (ed.). *Jewish Believers in Jesus*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

Smallwood, E. Mary. "Domitian's Attitute Toward the Jews and Judaism". *Classical Philology* 51/1 (1956), 1-13.

Smelik, K. A. D. "John Chrysostom's Homilies Against the Jews". *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39/3 (1985), 194-200.

Stemberger, Günter. *Jews and Christian in the Holy Land*. çev. Ruth Tuschling. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Stroumsa, Guy G. "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?" *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. 1-26. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Sullivan, Desmond. "New Insights into Matthew 27: 24-25". *New Blackfriars* 73/863 (1992), 453-457.

Şenay, Bülent. *İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*. Bursa: Verka Yayınları, 2003.

Şengül, Fatma Seda. *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi,

Doktora, 2022.

Şengül, Mahmud Sami. *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas". *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 135-146.

Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 183-213.

Taylor, Miriam S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995.

Temiztürk, Halil. *Ölü Deniz El Yazmaları*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Thiessen, Matthew. "Paul, the Animal Apocalypse, and Abraham's Gentile Seed". *The Ways That Often Parted : Essays in Honor of Joel Marcus*. ed. Lori Baron vd. 65-78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Thompson, L. A. "Domitian and the Jewish Tax". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31/3 (1982), 329-342.

Tiefenbach, Hanspeter. *Anadolu'nun Azizleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012.

Tonias, Demetrios E. *Abraham in the Works of John Chrysostom*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Torjesen, Karen Jo. "Grace". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. New York: Routledge, 1990.

Trebilco, Paul R. *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ulutaş, Birgül. "Doküman Analizi". *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz Ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 279-297. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

VanVeller, Courtney W. "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul". *Revisioning John Chrysostom*. ed. Chris de Wet - Wendy Mayer. 1/32-57. Leiden: Brill, 2019.

Vermes, Geza. *Jesus the Jew*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Vinson, Martha. "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult

of the Maccabean Martyrs". *Byzantion* 64/1 (1994), 166-192.

Werner, Jaeger. *Early Christianity and Greek Paideia*. Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

Wet, Chris de. "Claiming Corporeal Capital: John Chrysostom's Homilies on the Maccabean Martyrs". *Journal of Early Christian History* 2/1 (2012), 3-21.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich. *Die griechische Literatur des Altertums*. Stuttgart: De Gruyter, 1995.

Wiles, Maurice F. "Theodore of Mopsuestia As Representative of the Antiochene School". *Cambridge History of the Bible*. ed. P. R. Ackroyd - C. F. Evans. 489-510. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Wilken, Robert L. "John Chrysostom". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 622-624. New York: Routledge, 1990.

Wilken, Robert L. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Londra: University of California Press, 1983.

Williams, A. Lukyn. *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. Londra: Cambridge University Press, 1935.

Williams, Megan Hale. "No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World". ed. Adam H. Becker vd. *The Jewish Quarterly Review* 99/1 (2009), 37-55.

Wilson, Stephen G. "Melito and Israel". *Anti-Judaism in Early Christianity: Separation and Polemic*. ed. Stephen G. Wilson. 2/81-102. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.

Wilson, Stephen G. *Related Strangers: Jews and Christians*. Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2004.

Wisse, Jakob. "Greeks, Romans, and the Rise of Atticism". *Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity*. ed. Gregory Nagy. 8/51-70. Londra: Routledge, 2001.

Wistrich, Robert S. *Antisemitism The Longest Hatred*. New York: Pantheon Books, 1991.

Wodak, Ruth. "Iudeus ex Machina". *Grazer Linguistische Studien* 32/1 (1989), 153-180.

Yücedoğru, Zeynep. "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections: Tanıtım ve Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2020), 1-27.

Yücedoğru, Zeynep. “Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı”. *Oksident* 5/1 (2023), 23-59.

Handbook for the Practical Use of the IHRA Working Definition of Antisemitism. Lüksemburg: European Commission, 2021. https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d3006107-519b-11eb-b59f-01aa75ed71a1/language-en/format-PDF/source-185592396#

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Büşra ELMAS		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	İngilizce, Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2005	2009	Bursa İpekçilik Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2009	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
	2013 Bahar Yarı Yılı		University of Bayreuth Department of Study of Religion (ERASMUS Öğrenci Değişim Programı)
Yüksek Lisans	2014	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
Doktora	2017	2024	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
Aldığı Burslar:	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP), Bursiyer Araştırmacı		
Eğitimler:	• **Bursa Uludağ Üniversitesi** Eğitim Fakültesi, Pedagojik Formasyon (2014-2015) • **İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)** Lisansüstü Akademik Destek Programı (2015-2016) • **Woolf Institute (University of Cambridge)** Online Eğitim (*Religion is…*)(6 Nisan – 15 Haziran 2020) • **Woolf Institute (University of Cambridge)** Yaz Okulu (*Religion and Society from the Medieval to the Modern*) (10-21 Temmuz 2023)		

Faaliyetler:	• Oksident Dergi, Mizanpaj Editörü (2021- devam ediyor) • Ilahiyat Studies, Mizanpaj Editörü (2022- devam ediyor) • Woolf Institute (University of Cambridge), Misafir Doktora Araştırmacısı (Haziran-Ağustos 2023)
Yayınlar:	**Makale:**
	• Elmas, Büşra. "Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Milenyalizm Meselesi". *Oksident* 2 (2020): 1-25. • Elmas, Büşra. "Dispensasyonalizm: Tarihi, Öğretileri ve Etkileri". *Oksident* 6 (2024). (Yayın Sürecinde).
	Çeviri Makale:
	• Ataman, Kemal. "İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği". Çev., Büşra Elmas.
	Çeviri Kitap:
	• Brown, Jonathan A. C. *İslam ve Siyahilik*. Çev. Büşra Elmas. Afrika Vakfı Yayınları. 2023.
Konferans:	• Evanjelik Hıristiyanların Kıyamet Senaryoları (1 Aralık 2017, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) • Erasmus Tanıtım ve Bilgilendirme Toplantısı (6 Kasım 2023, Uludağ Üniversitesi, Fethiye Kültür Merkezi)
İletişim (e-posta):	
Tarih:	24.04.2024
İmza:	
Adı-Soyadı:	Büşra ELMAS