

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

CİZVİTLER VE KATOLİK KİLİSESİ'NDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Ali İsra GÜNGÖR

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ABDURRAHMAN KÜÇÜK

ANKARA 2001

T 100119
T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

CİZVİTLER VE KATOLİK KİLİSESİ'NDEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Hasan ONAT

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

Doç. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Tez Sınavı Tarihi: 27. 07. 2001

| | |
|---|------------|
| İÇİNDEKİLER..... | I |
| ÖNSÖZ..... | III |
| KISALTMALAR..... | V |
| GİRİŞ | 1 |
| A. KONUNUN SEÇİMİ VE SINIRLARI..... | 1 |
| B. METOD VE KAYNAKLAR | 2 |
| C. HİRİSTİYANLIKTA TARİKAT ANLAYIŞI | 3 |
| a) <i>Hiristiyanlıkta Dini Tarikatın Tanımı</i> | 4 |
| b) <i>Hiristiyanlıkta Tarikat Anlayışının Gelişim Süreci</i> | 6 |
| c) <i>Karşı-Reform ve Katolik Reformu Kavramları</i> | 13 |
| d) <i>Batı Hiristiyanlığında Yeni Tarikat Anlayışının ve Katolik Reformunun Temsilcisi Olan Dini Tarikatlar</i> | 15 |
| da) Dominikenler | 15 |
| db) Fransiskanlar | 20 |
| dc) Cizvitler | 25 |
| I. BÖLÜM | 28 |
| DİNİ BİR CEMAAT VE ORGANİZE BİR TEŞKİLAT | 28 |
| OLARAK CİZVİTLER..... | 28 |
| A) CİZVİT TARİKATININ KURULUŞU VE TARİHİ GELİŞİMİ | 29 |
| B) CİZVİT CEMAATİNİN ORGANİZASYONU | 42 |
| a) <i>Cemaatin İdari ve Hiyerarşik Yapısı</i> | 42 |
| b) <i>Cizvit Cemaatine Üyelik Usulleri</i> | 44 |
| C) CİZVİT CEMAATİNİN RUHANİ VE MİSTİK KARAKTERİ..... | 50 |
| a) <i>Cizvit Ruhaniyeti</i> | 50 |
| b) <i>Cizvit Mistisizmi</i> | 56 |
| D) CİZVİTLERİN İTAAT ANLAYIŞI..... | 59 |
| E) CİZVİTLERİN EĞİTİM ANLAYIŞI VE CİZVİT EĞİTİM SİSTEMİ..... | 62 |
| a) <i>Cizvit Eğitim Anlayışı</i> | 63 |
| b) <i>Cizvit Eğitiminin Özellikleri</i> | 65 |
| c) <i>Cizvit Eğitim Modeli</i> | 67 |
| F) CİZVİTLERİN TEOLOJİK, FELSEFİ VE AHLAKİ GÖRÜŞLERİ | 71 |
| a) <i>Cizvitlerin Teolojik Tartışmalardaki Yeri</i> | 72 |
| aa) <i>Hür İrade Problemi</i> | 73 |
| ab) <i>İnayet Problemi</i> | 75 |
| ac) <i>Jansenizm Problemi</i> | 77 |
| b) <i>Cizvitlerin Felsefi Tartışmalardaki Yeri</i> | 78 |
| c) <i>Cizvitlerin Ahlak Felsefesi Alanındaki Katkıları</i> | 83 |
| II. BÖLÜM..... | 89 |
| CİZVİTLERİN II. VATİKAN KONSİLİNE ETKİLERİ..... | 89 |
| A. II. VATİKAN KONSİLİ ÖNCESİ GELİŞMELERDE CİZVİTLERİN ROLÜ..... | 89 |
| a) <i>Cizvitlerin Modernizm Problemine Yaklaşımları</i> | 90 |
| aa) <i>George Tyrrell (ö. 1909)</i> | 91 |
| ab) <i>Pierre Teilhard de Chardin (ö. 1955)</i> | 93 |
| b) <i>Cizvitlerin Yeni Teoloji Hareketindeki Yeri</i> | 95 |
| ba) <i>Henri de Lubac (ö. 1991)</i> | 97 |

| | |
|--|------------|
| bb) Jean Danielou (ö. 1974)..... | 98 |
| bc) Karl Rahner (ö. 1984)..... | 100 |
| c) "Mystici Corporis" İsimli Genelgenin Hazırlanmasında Cizvitlerin Rolü | 104 |
| B. II. VATİKAN KONSİLİ'NİN ORTAYA KOYDUĞU | 107 |
| YENİ YAKLAŞIMLARDA CİZVİTLERİN ROLÜ | 107 |
| a) <i>Kilise'nin Yeniden Tanımlanması</i> | <i>109</i> |
| aa) Mesih'in Mistik Bedeni Kavramı | 109 |
| ab) Tanrı'nın Ailesi Kavramı | 113 |
| ac) Kilise'yi Tanımlamak İçin Kullanılan Diğer Kavramlar | 116 |
| b) <i>Kilise'nin Hıristiyan Olmayanlara Bakışındaki Yenilik</i> | <i>117</i> |
| c) <i>Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışı</i> | <i>123</i> |
| III. BÖLÜM | 127 |
| II. VATİKAN KONSİLİ SONRASI DÖNEMDE CİZVİTLERİN DURUMU VE KATOLİK | |
| KİLİSESİ'NİN YENİ MİSYON ANLAYIŞINA KATKILARI | 127 |
| A) SOSYAL ADALET PROJESİ VE CİZVİTLER | 128 |
| a) <i>Kurtuluş Teolojisi (Liberation Theology)</i> | <i>131</i> |
| aa) Kurtuluş Teolojisi'nin Mahiyeti | 132 |
| ab) Kurtuluş Teolojisi'nin Metodu..... | 135 |
| ac) Kurtuluş Teolojisi'nin Hedefleri..... | 137 |
| b) <i>Katolik Kilisesi'nin Tepkisi</i> | <i>138</i> |
| c) <i>Cizvitlerin Sosyal Adalet Projesindeki Rolü</i> | <i>141</i> |
| ca) Pedro Arrupe'nin Rolü | 141 |
| cb) 32. Genel Kongre (2 Aralık 1974- 7 Mart 1975)..... | 143 |
| B) İNKÜLTÜRASYON PROJESİ VE CİZVİTLER | 150 |
| a) <i>İnkültürasyon Kavramı ve Diğer İlgili Kavramlar</i> | <i>151</i> |
| b) <i>Katolik Kilisesi'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri</i> | <i>154</i> |
| ba) II. Vatikan Konsili Dokümanlarında İnkültürasyon..... | 155 |
| bb) Papalık Genelgelerinde İnkültürasyon..... | 157 |
| c) <i>Cizvitlerin İnkültürasyon Çalışmalarındaki Yeri</i> | <i>159</i> |
| ca) 32. Genel Kongre'nin Kararları ve Pedro Arrupe'nin Rolü..... | 161 |
| cb) Cizvit İlahiyatçıların Yaklaşımı | 165 |
| C) DİNLERARASI DİYALOG VE CİZVİTLER | 167 |
| a) <i>Katolik Kilisesi'nin Resmi Dokümanlarında Diyalog Kavramı</i> | <i>169</i> |
| b) <i>Cizvitlerin Dinlerarası Diyaloga Bakışı</i> | <i>175</i> |
| ba) 34. Genel Kongre'nin Dinlerarası Diyaloga İlgili Kararları | 175 |
| bb) Cizvit İlahiyatçıların Yaklaşımları | 178 |
| SONUÇ | 184 |
| KAYNAKÇA | 188 |

ÖNSÖZ

Günümüzde yaklaşık 25000 mensubu bulunan Cizvit cemaati, dini bir tarikat ve organize bir teşkilat olarak köklü bir geleneğe sahiptir. Katolik Kilisesi bünyesinde yer alan; Hıristiyanlıkta yeni tip tarikat anlayışının ve Karşı-Reform'un temsilcisi olan Dominiken ve Fransiskan tarikatları yanında, bu ikisinden daha sonra kurulmasına rağmen Katolik Kilisesi içinde önemli bir yer edinen Cizvit tarikatı, kendine özgü bir takım özelliklere sahiptir. Cizvit tarikatı, Hıristiyanlık tarihinde geleneksel tarikat anlayışının unsurlarını kullanmakla birlikte, bu unsurları sistemleştiren; onları yeni ihtiyaçlara ve şartlara göre daha fonksiyonel hale getiren bir geleneğin temsilcisi olan yeni tip tarikatlar içinde ayrı bir yere sahiptir.

Cizvit tarikatı, kurucusu Aziz Ignatius'un dünya görüşü, hedefleri ve mistik tecrübeleri ışığında şekillenen dini ve idari yapısıyla, Katolik Kilisesi'ne, Karşı-Reform döneminde en önemli desteği sağlayan tarikat olmuştur. Özellikle eğitim alanındaki başarıları ile dikkat çeken Cizvitler, bu konuda dünya çapında bir şöhret kazanmışlardır. Cemaatin kendine özgü itaat anlayışı, Papalıkla ilişkiler konusunda onları ayrı bir konuma getiren özel itaat yemini, Aziz Ignatius'un ruhani ve mistik görüşlerini dünya çapında misyoner bir harekete temel yapan anlayışı, cemaatin teşkilatlanma biçimi, Cizvit eğitim sistemi, cemaatin teolojik, felsefi ve ahlaki yaklaşımları, incelenmeye değer niteliktedir.

Cizvitlerin II. Vatikan Konsili öncesindeki yeni yaklaşımları, konsile etkileri, modernist görüşlere ilgi göstermeleri ve Katolik Kilisesi'nin dünyaya açılma projesi çerçevesinde, konsil sonrasındaki gelişmelerde aktif rol oynamaları, onların durumunu daha ilgi çekici hale getirmiştir. 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar olan dönemde, Katolik Kilisesi'nde meydana gelen değişimde etkili bir rol oynayan Cizvitlerin yeni tavrı, geleneksel çizgilerinde bir kırılmayı temsil etmektedir. Bir başka ifadeyle, tarikatın kuruluşundan beri Katolik Kilisesi'nin en sadık destekçileri olan Cizvitlerin, II. Vatikan Konsili döneminde tercihlerini bu defa değişimden yana kullanmaları, incelemeye değer bir özellik taşımaktadır. Cizvitlerin, Katolik Kilisesi'nin konsil sonrası dönemde uygulamaya koyduğu, sosyal adalet, inkültürasyon ve dinlerarası diyalog projelerinde aktif rol almaları bunun en önemli göstergesidir. Bu nedenlerle, Cizvitleri ve onların Katolik Kilisesi'ndeki yerini, özellikle II. Vatikan Konsili ve sonrası dönemdeki etkilerini doktora tezi olarak çalıştık.

Araştırmamız, Giriş ve üç Bölüm'den oluşmaktadır. Giriş kısmında; Hıristiyanlıkta dini tarikat anlayışı, tarikat anlayışının gelişim süreci ve Batı Hıristiyanlığı'nda yeni tarikat

anlayışının ve Karşı-Reform'un temsilcisi olan tarikatlar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci Bölüm'de; Cizvitler, dini bir cemaat ve organize bir teşkilat olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede, cemaatin hiyerarşik ve idari yapısı, tarikata üyelik usulleri, ruhani ve mistik karakteri, itaat anlayışı, eğitim sistemi, teolojik, felsefi ve ahlaki görüşleri ortaya konulmuştur. İkinci Bölüm'de; Cizvitlerin II. Vatikan Konsili'ne etkileri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, Cizvitlerin modernizm probleminde yaklaşımları, onların "Yeni Teoloji Hareketi"ndeki yeri ve bazı papalık genelgelerinin hazırlanmasındaki rolleri incelenmiştir. Bunun yanında, II. Vatikan Konsili'nin ortaya koyduğu yeni yaklaşımlarda Cizvitlerin rolü ortaya konulmuştur. Üçüncü Bölüm'de ise; II. Vatikan Konsili sonrası dönemde Cizvitlerin durumu ve Katolik Kilisesi'nin yeni misyon anlayışına katkıları ele alınmıştır. Bu çerçevede, Katolik Kilisesi'nin yeni misyon anlayışının uygulama alanları olan; sosyal adalet, inkültürasyon ve dinlerarası diyalog çalışmaları ile İncil'in tebliğini ilişkilendirme projelerinde Cizvitlerin yeri ele alınmıştır. Sonuç olarak; dini bir cemaat ve organize bir teşkilat olarak Cizvitler ve Katolik Kilisesi'ndeki yeri ortaya konulmuştur.

Çalışma konumuzun seçiminde ve çalışmamızın başından sonuna kadar bütün aşamalarında değerli fikirleri ve tavsiyeleri ile desteğini hiçbir zaman esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK Bey'e, araştırmamız esnasında değerli tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Mustafa ERDEM Bey'e ve Prof. Dr. Hasan ONAT Bey'e teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmalarım esnasında, tezimle ilgili temel kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Prof. Dr. Christian W. TROLL'e ve Londra Üniversitesi'ne bağlı Heythrop College'deki çalışmalarım esnasında yardımcı olan Prof. Dr. Philip ENDEAN'e de teşekkür ediyorum.

Ankara 2001

Ali İsra GÜNGÖR

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
- a.g.k. : Adı geçen kolleksiyon
- a.g.m. : Adı geçen makale
- AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- AA : II. Vatikan Konsili'nin laik halkın havariliği
hakkındaki Apostolicam Actuositatem isimli kararı
- AG : II. Vatikan Konsili'nin Kilise'nin misyoner faaliyetleri
hakkındaki Ad Gentes isimli kararı
- Bkz. : Bakınız
- CCC : Catechism of the Catholic Church
- Çev. : Çeviren
- DH : II. Vatikan Konsili'nin din hürriyeti hakkındaki
Dignitatis Humanae isimli deklarasyonu
- DI : Papalığa Bağlı İman Doktrini Kongregasyonu'nun yayınladığı
Dominus Iesus isimli deklarasyon
- DP : Papalığa Bağlı Dinlerarası İlişkiler Konseyi'nin
Yayınladığı Dialogue and Proclamation isimli doküman
- EA : The Encyclopedia Americana
- Ed. : Editör
- ER : The Encyclopedia of Religions
- ERE : The Encyclopedia of Religion and Ethics
- ES : Papa VI. Paul'un Ecclesiam Suam isimli genelgesi
- ET : Encyclopedia of Theology
- GC : General Congregation of the Society of Jesus
- GS : II. Vatikan Konsili'nin günümüzde Kilise
hakkındaki Gaudium et Spes isimli pastoral nizamnamesi
- LG : II. Vatikan Konsili'nin Kilise hakkındaki Lumen Gentium isimli
dogmatik yasası
- n. : Karar numarası

- NA : II. Vatikan Konsili'nin Kilise'nin Hıristiyan olmayan dinlerle ilişkisi hakkındaki Nostra Aetate isimli deklarasyonu
- NCE : New Catholic Encyclopedia
- NDCS : The New Dictionary of Catholic Spirituality
- PC : II. Vatikan Konsili'nin dini hayatın yenilenmesi hakkındaki Perfectae Caritatis isimli kararı
- RM : Papa II. John Paul'un Redemptoris Missio isimli genelgesi
- SC : II. Vatikan Konsili'nin kutsal litürji hakkındaki Sacrosanctum Concilium isimli nizamnamesi
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- Trans. : Tercüme eden
- Vd. : Ve devamı



GİRİŞ

A. KONUNUN SEÇİMİ VE SINIRLARI

“Cizvitler ve Katolik Kilisesi’ndeki Yeri” isimli bu çalışmamızın temel amacı, Katolik Kilisesi’nde 19. yüzyılın sonlarında başlayan, 20. yüzyılın ortalarında iyice hissedilen ve günümüzde etkilerini devam ettiren değişim sürecinde, dini bir cemaat olarak Cizvitlerin yerini ortaya koymaktır.

1962-65 yıllarında Roma’da gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili, dünyada yaşanan hızlı gelişmeler karşısında yetersiz kalan Katolik Kilisesi’ne kendi durumunu yeniden gözden geçirme imkanı vermiştir. Modern dünyaya uyum sağlamanın kaçınılmaz olduğunu farkederek Katolik Kilisesi, arzu ettiği yenilenmeyi bu konsille gerçekleştirmenin yollarını aramıştır. Katolik Kilisesi’nde konsil esnasında ve konsil sonrasında yaşanan gelişmeler, bu değişim sürecinin hala devam ettiğini göstermektedir.

Katolik Kilisesi, günümüz dünyasına uyum sağlama noktasında en fazla zorluğu, geleneksel misyon metodlarını yenileme konusunda yaşamıştır. Bu nedenle, II. Vatikan Konsili, Kilise’nin yeni misyon anlayışını ele aldığı, teolojik temelleriyle ortaya koyduğu ve dünyaya ilan ettiği bir konsil olmuştur. Bu çerçevede, sosyal adalet, kültür ve dinlerarası diyalog çalışmalarıyla İncil’in tebliğini ilişkilendirme projesi, Katolik Kilisesi’nin yeni misyon anlayışının temel alanları olarak ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi bünyesinde yer alan Cizvit cemaatinin bu alanlarda aktif ve etkili oluşu, bizi, onun Katolik Kilisesi’ndeki yerini ve gelişmelerdeki rolünü incelemeye sevk etmiştir.

Bu çalışmamızda, dini bir cemaat ve organize bir teşkilat olarak Cizvitlerin Katolik Kilisesi’ndeki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır; ortaya çıkışı, gelişmesi ele alınmış ve yoğunluk 20. yüzyıla verilmiştir. Bu çerçevede, çalışmamızın ağırlık noktası, Cizvitlerin II. Vatikan Konsili’ne etkileri ve katkıları ile konsil sonrası gelişmelerdeki rolleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte, Cizvitlerin kendine has özellikleri, birikimleri, tecrübeleri, ruhaniyeti, dünya görüşü, eğitimdeki şöhretleri ve itaat anlayışlarındaki orijinallik, onların kuruluşundan beri dini bir cemaat olarak en temel yönleriyle incelenmesini gerekli kılmıştır.

B. METOD VE KAYNAKLAR

Araştırma konumuz olan Cizvitleri ve onların Katolik Kilisesi'ndeki yerini ortaya koyabilmek için, cemaatin muteber kabul ettiği temel kaynaklara dayanarak Dinler Tarihi'nin tasvir edici (Deskriptif) metodu kullanılmıştır. Bunu yaparken tarihi sürece dikkat edilmiş ve yer yer karşılaştırma metoduna başvurulmuştur.

Cizvitlerin Katolik Kilisesi'ndeki yerini ortaya koyarken, yeterli derinliği sağlayabilmek için, 20. yüzyıla ağırlık verildiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte, Cizvitlerin başarılarının ardında, asıllara müracaat ederek yenilenme düşüncesinin bulunması, çalışmamızın birinci bölümünde Cizvitleri en temel yönleriyle ele almamızı gerektirmiştir. Araştırmanın ikinci ve üçüncü bölümleri, 20. yüzyılın başından sonuna kadar olan yüz yıllık dönemdeki gelişmelere ayrılmıştır.

Araştırmamızda müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında birinci sırayı, Cizvitler için muteber olan temel kaynaklar almaktadır. Merkezi Amerika Birleşik Devletleri'nde (St. Louis) bulunan "Cizvit Kaynakları Enstitüsü" Cizvitlerin değer verdiği en temel kaynakları yayınlamaktadır. Tarikatın kurucusu Ignatius Loyola'nın temel yazıları öncelikli kaynaklar arasındadır. Onun, "Spiritual Exercises", "Autobiography", "Spiritual Diary" ve "Constitutions of the Society of Jesus" ve "Selected Letters" isimli yazıları bir kitapta toplanmış ve adı geçen kurumun müdürlüğünü yapmış olan George E. Ganss'ın editörlüğünde yayınlanmıştır. Ayrıca, Ignatius'un temel yazıları, 1991 yılında "Ignatius of Loyola: Spiritual Exercises and Selected Works" ismiyle, Paulist Press tarafından hizmete sunulmuştur.

"Constitutions of the Society of Jesus" isimli kitap ise, Cizvit tarikatının kuruluş tüzüğü veya nizamnamesi niteliğindedir ve bizzat Ignatius tarafından yazılmıştır. Araştırmamızda, Cizvit Kaynakları Enstitüsü'nün 1970 yılında ve George E. Ganss'ın editörlüğünde yayınladığı baskıdan yararlanılmıştır.

Kaynaklarımız arasında ikinci sırayı, Cizvitlerin II. Vatikan Konsili'nden sonra gerçekleştirdiği 31., 32., 33. ve 34. Genel Kongrelerin Karar Metinleri almaktadır. Araştırmamızda, Cizvit Kaynakları Enstitüsü'nün yayınladığı, "Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus" (1977), "Documents of the 33rd General Congregation of the Society of Jesus" (1984) ve "Documents of the Thirty-Fourth General Congregation of the Society of Jesus" (1995) isimli karar metinlerinden yararlanılmıştır.

Kaynaklarımız arasında daha sonraki sırayı, II. Vatikan Konsili Kararları almaktadır. Bu konuda iki ayrı metinden yararlanılmıştır. Birisi, Dominiken Austin Flannery'nin editörlüğünde yayınlanan "Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents" (1992) isimli metindir. Diğeri, Cizvit Walter M. Abbott'un editörlüğünde yayınlanan "The Documents of Vatican II" (1966) isimli metindir.

Araştırmamızda yararlandığımız diğerk kaynakların büyük bir kısmını, Cizvitlerin yazdığı kitaplar oluşturur. Bunlar arasında, en muteber olanları; James Brodrick'in "The Origin of the Jesuits" (1943) ve "The Progress of the Jesuits" (1946) isimli kitaplarıdır. Daha sonra, Thomas J. Campbell'in "The Jesuits" (1921); Michael Foss'un "The Founding of the Jesuits" (1969); Rene Fülöp-Miller'in "The Power and Secret of the Jesuits" (1930) ve John O'Malley'in "The First Jesuits" (1993) isimli eserleri gelmektedir.

Yararlandığımız kaynaklar arasında daha önce Cizvit olup cemaatten atılan yazarların kitapları da vardır. Bunlardan biri, Malachi Martin'in "The Jesuits: The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church" (1987) isimli kitabı; diğeri, Edmond Paris'in "The Secret History of the Jesuits" (1975) isimli kitabıdır.

Araştırmamızda yararlandığımız ve yaklaşık 30 yıllık dönemi taradığımız Cizvitlerin çıkardığı periyodikler şunlardır: Theological Studies, Thought, The Way, The Way Supplement, America, The Month, The Tablet. Yukarıda zikrettiğimiz temel kaynakları, Cizvitlerin çıkardığı periyodikleri ve Cizvitlerle ilgili diğerk bütün kaynakların hemen hemen tamamını, Londra Üniversitesi'ne bağlı olan "Heythrop College"nin Teoloji Bölümü kütüphanesinde görme imkanı bulduk. Bu kütüphanede bulamadığımız diğerk bazı kaynakları, "British Library" ve yine Londra Üniversitesi'ne bağlı "King's College"nin kütüphanesinden temin ettik.

C. HİRİSTİYANLIKTA TARİKAT ANLAYIŞI

Dini geleneklerin bünyesinde yer alan tarikatlar, bu geleneği yaşatan topluma ait dünya görüşü, dini inanç ve tecrübeler ile kültürel birikimin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Tarikatların ortaya çıkışında siyasi, sosyal ve ekonomik olmak üzere diğerk faktörlerin de rol oynadığı bir gerçektir. Bununla birlikte "dini tarikat" denilince, dini karaktere sahip kurumlar akla gelmektedir. Temelde dini karakterli bu kurumlar, bir süreç içinde sistemli hale gelmişlerdir. Bu nedenle bütün dini tarikatların bir ortaya çıkış ve gelişim

süreçlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Hıristiyanlıkta da, dini tarikatların kendine özgü bir tanımı, bir sistemi ve gelişim süreci bulunmaktadır.

a) Hıristiyanlıkta Dini Tarikatın Tanımı

Dini geleneklerde yer alan tarikat anlayışları, ortaya çıkış şekilleri, gelişim süreçleri ve kurumlaşmaları açısından bazı farklılıklar içerse de, temel amaç bakımından bir benzerlik göstermektedir. Dini terimleri açıklayan sözlüklerde, tarikat; mistik düşünce ve hayat tarzıyla tanrısal bilgiye ulaşmayı, hakikati elde etmeyi, kurtuluşu sağlamayı ya da Tanrı'da yok olmayı hedefleyen kurumları ifade eden bir terim olarak geçmektedir¹.

Hıristiyanlıktaki tarikat anlayışının kendine has özelliği, dini tarikatın tanımında ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlar, “dini tarikat” kavramını, hem teknik anlamda hem de genel anlamda kullanırlar. Onların kullandığı en yaygın tanımı itibariyle tarikatlar; fakirlik, bekarlık ve itaat yeminini açıkça yapan erkek veya kadınların oluşturduğu kurumlardır. Gerekli şartları yerine getirerek bu kurumlara kabul edilenler, burada ortak bir hayat tarzı yaşarlar, belli kuralları takip ederler, eğitim, yardım çalışmaları veya misyonerlik hizmetleri gibi özel bir çalışma biçimine bağlanırlar ve ister Kilise yüksek otoritesi tarafından tayin edilmiş olsun isterse tarikat üyeleri tarafından bir şekilde seçilmiş olsun, otorite sahibi bir idareciye itaat ederler².

II. Vatikan Konsili'nin, Hıristiyan dini hayatına ilişkin dokümanı, “Perfectae Caritatis” adını taşır. Dini hayatın yenilenme ilkelerini açıklayan bu doküman, dini tarikatları, üyeleri bekarlık, fakirlik ve itaat yemini eden, kendi ihtiyaçlarını karşılayan ve belli bir hayat tarzı takip eden disiplinli kurumlar olarak tanımlar. Aynı doküman, bu tarikatlara mensup insanlardan, Mesih'i hür bir şekilde takip eden, onu aynen taklit eden ve İncil'in tavsiyelerini uygulayan kimseler olarak söz eder. Yine bu doküman, bu insanların, kendilerini Tanrı'ya adanmış, Kutsal Ruh'un ilhamları ışığında ya münzevi bir şekilde ya da kurumlaşmış dini aileler halinde yaşadığını belirtir³.

Hıristiyanlıkta dini tarikatların bu dar anlamına, genel olarak üç şart daha ilave edilmektedir. Bunlar; halka açık olarak ciddi yemin töreni düzenlemek⁴, litürjiyi halka açık

¹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 361.

² Nathan D. Mitchell, “Christian Religious Orders”, *The Encyclopedia of Religions (ER)*, Ed. Mircea Eliade, New York 1986, 12/308.

³ *Perfectae Caritatis (PC)*, n.1.

⁴ Gerald O'Collins-Edward G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, New York 1991, 262.

olarak kutlama yükümlülüğü⁵ ve bir manastıra kapanmaktır. Bununla birlikte tarihte ve uygulamalarda bu özelliklerin hepsine mutlak manada riayet edilmediği de görülmüştür. Örneğin Cizvitler hiçbir zaman manastır hayat tarzını benimsememişlerdir⁶.

Katolik Kilisesi ilmi halinde, bir “yemin”, dinin gereği olan makul ve ahlaki davranışları yerine getirme konusunda Tanrı’ya, bilinçli ve hür olarak verilmiş bir söz diye tanımlanmaktadır. Buna göre bir yemin, Hıristiyanın kendisini Tanrı’ya adadığı ve iyi davranışlar için söz verdiği bir bağlılık işaretidir⁷.

Hıristiyanlıkta “yemin”, özel ve genel olmak üzere iki türlü yapılır. Eğer bir yemin şahitlerin önünde, açıkça ilan edilerek yapılmışsa, bu yemin, dini tarikatlara yeni giren çömezlerin acemilik veya ilk deneme dönemlerinin hemen akabinde yaptıkları “ilk yeminler” veya “basit yeminler” gibi “genel”dir. Eğer halka açık yapılan bu yeminler, bir hayat boyu bağlayıcı özellikte ise, bunlara “daimi yeminler” (perpetual) denir. Eğer belli bir dönemden sonra, yenilenmediğinde, bağlayıcılığı kalmıyorsa, bunlara “geçici yeminler” denir. Daimi yeminlerin kabulü, bir Kilise veya tarikat otoritesi tarafından ilan edilen “ciddi yeminler” olduğu için, sahibine daha katı yükümlülükler yükler⁸.

Dini tarikat teriminin, Batı Hıristiyanları (Katolikler ve Protestan cemaatler) tarafından daha yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Katolik Kilisesi bünyesindeki dini tarikatların, dini yeminleri kurallarına uygun olarak ve hukuki statüsüne dikkat ederek uygulama zorunluluğu, 1983 tarihli Kilise Hukukunda karara bağlanmıştır⁹.

Bu tanımlar çerçevesinde, Katolik Hıristiyanlık’taki tarikat anlayışının en önemli özelliklerinden biri ortaya çıkmaktadır. Buna göre, Katolik Kilisesi bünyesinde kurulan her tarikat Kilise tarafından belirlenen kriterlere uygun olarak hazırlanmış ve sistemli hale getirilmiş bir kurallar bütününe sahip olması gerekir. Daha sonra bu sistemin, Kilise merkezi otoritesinden onay alması icab eder¹⁰. Dolayısıyla, Katolik Kilisesi bünyesinde kurulan dini tarikatlar, Katolik geleneğe ve doktrine uygun bir yapıya sahip olmak durumundadır. Dini tarikatlarla ilgili ayrıntılı düzenlemeler Kilise Hukuku’nda açıklanmıştır.

⁵ Litürji, genel olarak, topluca yapılan düzenli ayin ve ibadetleri ifade eden bir terimdir. Hıristiyan ilahiyatında bu terim; Kilise tarafından tanımlanan bütün ayinleri ve özellikle Ekmek-Şarap ayinini ifade etmek üzere iki anlamda kullanılır. Kısaca bu terim, bir papaz yönetiminde cemaat tarafından topluca yapılan ibadeti veya duayı tanımlar (Gerald O’Collins-Edward G. Farrugia, 127).

⁶ Nathan D. Mitchell, “Christian Religious Orders”, ER, 12/308.

⁷ Bkz. *Catechism of the Catholic Church (CCC)*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1994, 510.

⁸ Gerald O’Collins-Edward G. Farrugia, 262.

⁹ Nathan D. Mitchell, ER, 12/308.

¹⁰ PC, n.1.

b) Hıristiyanlıkta Tarikat Anlayışının Gelişim Süreci

Hıristiyanlıkta dini tarikatların ortaya çıkışını ve gelişim sürecini temellendirme konusunda yapılan çalışmalar, dini tarikatların tarihi görevini ve Hz. İsa'nın öğretisindeki yerini ortaya koymaya yönelik olmuştur. Bu konuda onlar, genellikle, ilk dönemin kıymetli kaynaklarından biri kabul edilen, Athanasius'un (298-373) "Vita Antonii" (Antony'nin Hayatı) isimli eserini temel almışlardır. Bu eser, inziva hayatı konusunda en önemli bilgilerin kaynağı niteliğindedir¹¹. Eser, Mısırlı Antony'nin (250-355) inzivaya çekiliş sebebini anlatmaktadır. Bu eserde ifade edildiğine göre Antony, Kilise'de, İsa'nın: "Eğer mükemmel olmak istiyorsan, git, sahip olduğun herşeyi sat ve onları fakirlere ver...ve gel, beni takip et"¹² şeklindeki sözlerini duyunca, havarilerin daha önce yaşamış olduğu hayat tarzını uygulama hayalini gerçekleştirmeye karar vermiştir¹³.

Antony'nin önerdiği inziva hayatı, münzeviyi, Tanrı'ya tam anlamıyla kendini verebilmek için, aradığı hem dış hem de iç yalnızlığa ulaştırmayı amaçlamaktadır. Aziz Antony'yi anlatan "Vita Antonii" isimli biyografi, monastik fikirlerin yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Bu eserin etkisiyle insanlarda, toplumdan uzak ve yalnız yaşamının, Tanrı ile yakın olmanın en iyi yolu olduğu düşüncesi hakim olmaya başlamıştır¹⁴. Athanasius, Antony'yi anlatırken, onun sadece kendi başına yaşama ve derin tefekküre dalma arzusunu değil, aynı zamanda onun iyi veya kötü ruhu ayırdetme bilgisini de vurgulamıştır¹⁵. Aynı eserde vurgulanan bir diğer önemli konu, kötü ruhun veya onun temsilcisi şeytanın kuru mekanları yani çölü kendisine ikametgah edinmesidir. Bundan dolayı başta İsa olmak üzere, kötü ruhla mücadele edecek bütün keşişler, Kutsal Ruh vasıtasıyla çöle sevk edilmişlerdir. Dolayısıyla burada çöl, bir sığınak yeri değil bilakis bir mücadele alanı olarak gösterilmiştir.

Eserin diğer yerlerinde Athanasius, Antony'den, ruhban sınıfına ve hiyerarşiye saygılı, sapkın fikirlerin düşmanı ve Kilise'nin sadık bir çocuğu olarak söz etmiştir¹⁶. Bununla birlikte Antony'nin herhangi bir tarikat kurmadığı ve sonrakilere böyle bir organizasyon bırakmadığı çeşitli bilimsel kaynaklar tarafından ortaya konulmuştur¹⁷.

¹¹ Bkz. Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London 1985, 39.

¹² Matta, 19:21.

¹³ Bkz. Thomas H. Clancy, *An Introduction to the Jesuit Life*, St. Louise 1976, 3.

¹⁴ Jordan Aumann, 40.

¹⁵ Jordan Aumann, 39; Nathan D. Mitchell, *ER*, 12/309.

¹⁶ Bkz. Thomas H. Clancy, 4.

¹⁷ Bkz. Ian C. Hannah, *Christian Monasticism*, New York 1925, 24.

Hıristiyanlıktaki tarikat anlayışının çeşitli unsurlarını, Antony'nin çağdaşlarından önceki çöl babalarının hayatlarında bulmak mümkündür. Bunlardan biri, deneme (sınama) unsurudur. Katı ve münzevi bir hayat yaşama konusunda yarışan çöl babalarının, bu konuda rekabete girdikleri ve büyük meşakatlere katlandıkları anlatılmaktadır. Athanasius da eserinde bu rekabete dikkat çekmiş, Mısırlı keşişlerle girilecek rekabetin en verimli rekabet olduğunu ve keşişin münzevi hayatı uygulamada elde ettiği gerçek mesafeyi göstereceğini ifade etmiştir¹⁸.

Hıristiyan ilahiyatçılar, İsa'nın münzevi bir hayat yaşadığına veya bunu teşvik ettiğine dair herhangi bir bilgi bulmanın zor olduğunu ileri sürmektedir. İsa'nın, taraftarlarına fakirliği, bekarlığı ve itaati emrettiği konusunda da açık bir delil bulunmamaktadır. İsa'nın hayat tarzıyla ilgili bilgiler, onun oldukça sosyal bir hayat yaşadığını ve sadece inziva hayatı yaşayanlarla değil bütün insanlarla iletişim kurduğunu ortaya koymaktadır¹⁹.

Dini tarikatların menşei konusunda, Yahudi kültürünün ve Yunan felsefesinin etkisi de dile getirilmektedir. Yahudi inanç ve kültürüne bağlı olarak yaşayan bazı insanların, Vaftizci Yahya etrafında toplanması, inziva ve tarikat düşüncesinin ilk örnekleri olarak görülmektedir. Vaftizci Yahya, dünyanın sonunda vuku bulacak hüküm gününün yakın olduğu gerekçesiyle, bu güne hazırlanmak için kendini hiçe sayan bir tövbe hayatı yaşamıştır²⁰. Bunun yanında, bazı Hıristiyan bilimadamları, Kumran* bölgesinde yaşayan bazı tarikatçıları, "Esseniler"^{***} diye bilinen Yahudi münzevi grubuyla aynı kimseler olarak kabul etmektedir. Onların ifadelerine göre, Esseniler, İsa zamanında yaşamışlar ve kendilerinden sonra gelenlere; kendi hayat tarzlarına katılmak isteyenler için, oldukça yorucu üç yıllık bir başlangıç devresi geçirmek, yiyecekleri paylaşmak, bekarlık ve otoritelere tam itaat gibi davranışları ihtiva eden organize bir hayat tarzı geliştirmişlerdir²¹.

¹⁸ Thomas H. Clancy, 5.

¹⁹ Bkz. Nathan D. Mitchell, ER, 12/309.

²⁰ Nathan D. Mitchell, ER, 12/309.

* "Kumran", 1947'de "Ölüdeniz Yazmaları"nın bulunduğu, Ölüdeniz yakınlarında bir yerin adıdır.

** "Esseniler", İsa'dan önce 150 yıllarında, Kızıldeniz yakınlarında yaşayan bir yahudi tarikatıdır. Yunan kaynaklarında bu mezhebin taraftarları "Essaioi" (Latince "Essaei"), "Essenoi" isimleriyle anılmaktadır. İbranice şekli olan "İssiyim" kelimesine ilk kaynaklarda rastlanmaz. İssiyim kelimesinin "dindar zahitler" anlamına geldiği görüşü kabul görmüştür. 1947'de bulunan Kumran yazmaları bu topluluk hakkında, toplu halde yaşayan bir sır tarikatı olarak bahsetmektedir. Bekar yaşamayı tercih eden bu tarikat, mal-mülk istemeyen, sıkı bir hayat disiplini olan, otoritelere tam itaati öngören, tarikata yeni katılacaklara üç aylık adaylık devresi uygulayan ve son günün yaklaştığına inanan bir tarikatıdır (Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 1997, 325-236).

²¹ Jordan Aumann, 37; Nathan D. Mitchell, ER, 12/309.

*** "Therapeutae" tarikatından, eski yazarlar arasında sadece Philo'nun bahsettiği ve bilgilerin ona dayandığı ifade edilmektedir. Philo'ya göre bu tarikat, Esseniler'den farklı olarak, her cemaat üyesine

Essenilere benzeyen fakat onlardan farklı bir başka Mısır kökenli Yahudi münzevi cemaat olan “Therapeutae”*** cemaatinin etkisi de inceleme konusu olmuştur. Bu cemaatin, özellikle birinci yüzyılda, Hellenistik dünyanın entellektüel merkezi olan İskenderiye çevresinde, Yunan felsefi geleneğinin etkisinden kurtulabildiği düşünülmektedir. Bunların, manastır hayat tarzı örneği olarak gösterilen uygulamaları, içinde günlük kutsal metin okumak için ayrılmış özel bir odanın bulunduğu farklı bir ikametgah seçmiş olmalarıdır²².

Hıristiyan ilahiyatçılar, Yahudi ve Greko-Romen düşüncesinin Hıristiyan inziva hayatının temellerine etkisi ve bu etkinin yayılışı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bununla birlikte onlar, en azından bazı ilk dönem Hıristiyan topluluklarının bekarlığa önem verdiği konusunda hemfikirdir. Bu konuda Pavlus’un etkisi üzerinde durulması dikkat çekicidir. Pavlus’un, Korintoslular’a I. Mektup’ta, bekarlığı, Tanrı’ya bölünmemiş bir dikkati temin etme vasıtası olarak teşvik etmesi²³ veya evliliği, kişiyi Tanrı’nın yolunda gitmekten alıkoyacağını düşündüğü için uygun bulmaması²⁴ ve hatta evli Hıristiyanların bile dünya meşgaleleriyle sıkıntıya girmemelerini²⁵ tavsiye etmesi de bekar inziva hayatının temelleri olarak gösterilmektedir²⁶. Bu örnekler, ilk Hıristiyanların kendilerini, toplumun diğer kesimlerinden uzak tutacak katı münzevi bir hayat tarzını düşünmediklerini göstermektedir.

İlk dönemlerde, Hıristiyanların toplumdan uzak münzevi bir hayata önem vermemelerine rağmen, bazı Hıristiyanlar arasında kendini Tanrı’ya adama fikrinin gelişmiş olduğu iddia edilmektedir. Bu düşüncenin arkasında ise, Tanrı’ya bu şekilde adanmış bir hayatın diğer insanların hayatından daha mükemmel olacağı inancının yattığı düşünülmektedir. Bu itibarla, bu fikrin temellerini ortaya koymak bakımından iki önemli ismin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunlar, ikinci asırda İskenderiye’de önemli bir

kutsal metin okumak için özel bir ikametgah tahsis etmiştir. Üyelerin her Şabbat günü topluca ibadet etmek için biraraya geldiği, her sekiz haftada bir kutsal oruç tuttuğu, sonra sessizlik içinde bir ayın yemeği yedikleri, beyaz elbise giydikleri, bekar hayatı yaşadıkları, para harcamadıkları, beraberce yaşadıkları ve yiyecekleri paylaştıkları ve bedeni ihtiyaçlarını en aza indireceklerine dair yemin ettikleri gibi bilgileri de Philo vermiştir (Nathan D. Mitchell, ER, 12/309).

²² Ian C. Hannah, 15.

²³ I. Korintoslulara, 7:25-35.

²⁴ Bkz. Asife Ünal, *Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ve İslam’da Evlilik*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, 76.

²⁵ Bkz. I. Korintoslulara, 7:29-31.

²⁶ Bkz. Nathan D. Mitchell, ER, 12/309.

Hıristiyan okulunun başı olan Clement (ö. 215) ve onun öğrencisi Origen'dir (185-254)²⁷. Münzevi düşüncelere hevesli olduğu bilinen bu iki keşişin, "Eflatunculuk" fikrinden etkilenmiş olduğu iddia edilmektedir²⁸. Gerçekten Clement ve Origen'in, mükemmel bilgiye, Tanrı'nın Kelamı olan Mesih'e iman ile ulaşan gerçek "gnostik"* Hıristiyandan sözetmeleri bu fikri desteklemektedir. Origen, Hıristiyan ruhani hayatının gelişim safhalarını ortaya koymuş ve Mesih'le, teemmüle dayalı özel bir yakınlığın ancak "mükemmel" birisi için mümkün olacağını ileri sürmüştür²⁹. Ona göre böyle mükemmel insanlar, toplumdaki diğer insanlardan ayrı bir nesildir³⁰. Clement ve Bazı Hıristiyanlar, Origen'in manevi gelişme ile ilgili tartışmaları, en iyi Hıristiyanlar bekar münzevilerdir, diğerleri doğuştan ikinci sınıftır şeklinde yorumlamıştır. Önemli bir gerçek, bu dönem hakkında yazan Tertullian (160-225)³¹ ve Kartacalı Cyprian (3. Yüzyıl) gibi Hıristiyan yazarların da, bekarlığı Hıristiyanlar için ideal bir hayat tarzı olarak öven çalışmalar ortaya koymuş olmalarıdır³².

Dördüncü asırda münzevi fikirlerin köklü bir şekilde yerleştiği anlaşılmaktadır. Hıristiyanların toplumdan uzak ve yalnızlık içinde, mükemmel olmak için Kilise'den uzaklaşmak gerektiği fikrine kapılmaları, bunun ilk örneklerindendir³³. Konstantin'in Milan Fermanı'yla (313) Hıristiyanlığı resmi din kabul etmesi, bazı Hıristiyanları, manevi hayatı mükemmel bir şekilde yaşama konusunda endişeye sevk etmiş ve tepki göstermelerine neden olmuştur. Bu tepkinin, "manastır hayat tarzı hareketini" yükselttiği görüşü genel kabul görmüştür³⁴. Bu düşüncenin ve hayat tarzının gelişmesinde etkisi olduğu kabul edilen bir başka keşiş Pachomius'tur (293-346). Pachomius'un, kendilerini inziva hayatına ve

²⁷ Bkz. Jordan Aumann, 22.

²⁸ Bkz. Richard McBrien, *Catholicism*, London 1994, 363.

* Gnostik, geniş anlamda alem, insan, tanrı ve kurtuluşa ilişkin esoterik ve mistik kutsal bilgiye sahip olduğunu iddia eden kişi ya da akımdır (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 143); Hıristiyan gnostisizmi denince, bilhassa ilk dönemlerde, Kutsal Metinlerin doktrinel ve ahlaki muhtevasını felsefi terimlerle ifade etme çabası anlaşılmıştır. Gnostisizm akımının heretik hale gelişi ve bu doktrinden kaynaklanan yanlış fikirlerin ancak 2. yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başladığı belirtilmektedir. Nitekim Bouyer'in, "gnostisizm" in başlangıçta heterodoks bir fikir olmadığından, daha sonra değişik bir muhteva kazandığından bahsettiği belirtilir. Heretik gnostisizm gelişme gösterince, Justin ve Ireneus'un Hıristiyan gnosisini, sahte gnosise karşı savunduğu ifade edilmektedir (Jordan Aumann, 29-30).

²⁹ Jordan Aumann, 33.

³⁰ Bkz. Richard McBrien, *Catholicism*, 31.

³¹ Bkz. Jordan Aumann, 20,32

³² Bkz. Jordan Aumann, 36.

³³ Nathan D. Mitchell, *ER*, 12/310.

³⁴ Richard McBrien, 615.

başkalarının hizmetine adamayı isteyenlere, düzenli bir toplum hayatı örneği sunduğu belirtilmektedir³⁵.

Jordan Aumann, manastır hayat tarzının bu derece gelişmesiyle ilgili olarak, bu konuda otorite olarak gördüğü Vicaire'in görüşlerini şöyle özetlemektedir: "Manastır hayat tarzı, havarileri ve ilk Hıristiyanları taklit etme düşüncesi sonucu ortaya çıkmıştır. Manastır hayat tarzında, özellikle Hıristiyan karakterli olmayan unsurların bulunduğu kesindir. Fakat ortak olan nokta, her çabanın deruni mükemmelleşme için gösterildiğidir. Bu genel temel, manastır hayat tarzıyla diğer farklı yer ve zamanlarda ortaya çıkan kurumlar arasındaki gerçek benzerliği açıklamaktadır. Bununla birlikte, tarihçilerin manastır hayat tarzında keşfettikleri Hıristiyan kaynaklı en orijinal faktörün, 'Kilise'nin ilk dönemlerine dönme arzusu' olduğu kesindir"³⁶.

Hıristiyan münzevi hayat tarzının meşrulaşmasına ve gelişmesine engel olarak görülen ve görüşleri dengesizlikle itham edilen keşişlerden de söz edilmektedir. Bunlardan biri Sebasteli Eustathius'tur (300-377). O, Hıristiyanlar için evliliği kabul etmemiş, evli ruhban sınıfının papazlığını reddetmiş, münzevileri diğerlerinden ayırarak, kendine has ibadet hizmetlerine sahip bir sınıf oluşturmaya teşvik etmiş ve onlara bu yönde bir hayat tarzı önererek bir nevi firkacılık meydana getirmiştir³⁷.

Kayserili Basil (329-379) ise, Hıristiyan inziva hayatını Kilise'den sapmaktan kurtaran keşiş olarak anılmaktadır. O, Hıristiyan münzevi hayat tarzını, Kutsal Kitap'tan çıkarılan metinlerle³⁸ toplumsal hayattan koparmamaya çalışmış; münzevilerin hayata ve mahalli toplantılarda yapılan ibadete yakın olmaları gerektiği üzerinde ısrar etmiştir³⁹.

Roma hakimiyeti döneminde, manastır hayat tarzı Kuzey Afrika'da da yayılmıştır. Batı tarzı manastır hayat düzeni ve inziva hayatıyla ilgili yeni sistemin kurucusu olarak kabul edilen Aziz Augustine (354-430)*, bu dönemin en dikkat çekici keşişlerindendir. O, erkek ve kadın cemaatlere vaaz ve nasihat etmek suretiyle bir sistem oluşturmuş ve onlara yapısal

³⁵ Richard Woods, *Christian Spirituality*, Chicago 1989, 83.

³⁶ Jordan Aumann, 38.

³⁷ Nathan D. Mitchell, *ER*, 12/311

³⁸ Bkz. Yuhanna, 13:34-35; Matta, 15:35-39 ve Yuhanna, 15:12.

³⁹ Jordan Aumann, 43-44; Bkz. Ian C. Hannah, 39-48.

* Aziz Augustine (354-430), Batı Hıristiyanlığında "teolojinin babası" ve "Kilise'nin doktoru" olarak kabul edilmektedir. Batı Hıristiyanlığındaki; yaratılış teolojisi, kötülük problemi, Kilise bilimi, imanın fazileti ve eskatoloji (ahiretbilimi) gibi konularda, onun öğretisi hakimdir. Onun, inayet teolojisi hala bütün teolojik araştırmalara temel teşkil etmektedir. Augustine'nin geliştirdiği "ruhani hayat"la ilgili teoloji; hayırseverlik, bilgelikte mükemmellik ve Mesih vasıtasıyla Kilise'yle özel bir bütünleşmeye dayanmaktadır (Jordan Aumann, 61).

bir düzen kazandırmıştır. Augustine'nin usulü temel olarak; ortaklaşa mülkiyete sahip olmak, her gün çeşitli vakitlerde müşterek dua etmek, yeme-içmede basitlik, amelelik yapmak, bekarlık ve itaat gibi unsurlar üzerine bina edilmiştir⁴⁰. Daha sonraki dönemlerde onun yöntemi, "düzenli kurallar" olarak ortaya çıkan benzer yöntemlere kaynaklık etmiştir⁴¹. Örneğin Dominiken tarikat sisteminin temellerinin Aziz Augustine'den adapte edildiği bilinmektedir⁴².

Batıdaki manastır hayat tarzının sistemleşmesinde önemli rol oynayan bir diğer şahsiyet Nursialı Benedict'tir (480-547)*. Aziz Antony, bütün keşişlerin babası sayılırken, Aziz Benedict de, Batı'daki keşişlerin babası sayılmıştır. Benedict'in yaşadığı dönem, "inayet" ve "İsa'nın tabiatı" gibi doktrinel ve bunun yanında bazı siyasi problemlerin yaşandığı dönemdir. Hayatı hakkında fazla birşey bilinmese de, uyguladığı yöntem onun adını saygın hale getirmiştir. Bu yüzden kendisine "Batı manastır hayat tarzı anlayışının babası" ve "kurallarla düzenli hale getiricisi" sıfatı verilmiştir⁴³.

Benedict'in sistemi bir dereceye kadar, Pachomius'a ait "lavra"*** sistemine benzemektedir. Onun sistemi, özellikle Batı'daki manastır hayat tarzı ile ilgili bütün kuralların yerine geçmiş ve Benedictine tarikatının bugüne kadar ayakta kalmasını sağlamıştır. Bu yöntem münzevi hayat tarzını reddetmemekle birlikte, toplumla içiçe olan bir manastır hayat tarzı önermektedir. Aziz Benedict'in "Rule of Benedict" isimli eseri, bir manastırda, sorumlu bir başrahibin idaresi altında, hemen hemen eşit oranda ibadeti, kutsal metin okumayı, dinlenmeyi ve çalışmayı dengeleyen bir model teklif etmektedir⁴⁴. Benedict'in dikkatli bir deneme (başlangıç) dönemi, bir eve bağlı kalmaya söz verme, Mesih'e bağlılığın sembolü olarak bir papazın otoritesine boyun eğme, keşişliğin temeli olarak inziva ve yumuşaklık ve nihayet itaat üzerinde ısrar etmesi, onun kurallarının başarılı olması ve yayılmasında önemli faktörler olmuştur⁴⁵. Benedict, toplumla içiçe olan manastır

⁴⁰ Jordan Aumann, 66.

⁴¹ Bkz. Ian C. Hannah, 61-62.

⁴² Richard Woods, *Christian Spirituality*, 184-185.

* Aziz Benedict (480-547), Batı manastır hayat tarzını, meşhur "Rule of Benedict" isimli eseriyle düzenli hale getiren önemli bir keşiştir. Benedict'in kurallarının "Augustine"nin sisteminden izler taşıdığı, Hıristiyan ilahiyatçılarca da ifade edilmektedir. Bu yüzden, "Batı manastır hayat tarzı, Augustine'nin kuralları ile yola girmiş ve bu yol Benedict'e götürmüştür" görüşü genel kabul görmüştür (Jordan Aumann, 68).

⁴³ Jordan Aumann, 68-69.

** "Lavra", bir başrahibin (Abbot) başkanlığında yaşayan keşişlerin oluşturduğu koloniye denir (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 233).

⁴⁴ Ian C. Hannah, 74-84.

⁴⁵ Bernard McGinn, "Christian Monasticism", *ER*, 10/47.

hayat tarzını (cenobitic) tercih etmiştir⁴⁶. Benedict, “kurallar”ının ilk bölümünde, kendi zamanına kadar olan manastır hayatının tarihini özetlemiştir⁴⁷ ve Cenobite’leri en iyi keşişlik sınıfı olarak kabul etmiştir⁴⁸. Benedict’in kuralları, papazlığa atanacaklara manastıra girme izni almaya imkan vermektedir. Fakat bu uygulama genel usulden ve ilk dönem geleneğinden bir sapma olarak kabul edilmiştir. Birçok hareket gibi Hıristiyan manastır hayat tarzı da, periyodik olarak yenilenmeye, suistimalleri düzeltmeye, ideallerini yeniden güçlendirmeye ve bu idealleri yeniden tanımlamaya ihtiyaç duymuştur. Bu yüzden tarikatların kendilerini yenileme, güncelleştirme ve ıslah etme çalışmaları sürekli devam etmiştir.

Batı’da yeni tip dini tarikat anlayışının ortaya çıkışı, İspanyol asıllı bir rahip olan Aziz Dominik (1170-1221) ve İtalyan asıllı Aziz Francis (1181-1226) ile olmuştur. Vaizler ve Dilenci rahipler olarak şöhret bulmuş olan bu iki cemaat; öğretmek, vaaz etmek, çalışmak ve muhtaçlara yardım etmek gibi görevleri icra etmek için dolaşmakla meşhur olmuşlardır. Dominik’in Vaizler tarikatı çok kısa zamanda bilimde, özellikle 13. yüzyıl üniversitelerinde ün kazanmıştır. Meşhur ilahiyatçı Thomas Aquinas (1225-1274), Dominiken fikirlerin ilk ve dikkat çekici savunucusu olmuştur. Paris Üniversitesinde bulunan ve onun çağdaşı olan Bonaventure (1217-1274) ise bir Fransiskendir. Dominiken ve Fransisken rahipleri, halen dünyanın birçok bölgesinde bulunan üyeleriyle varlığını sürdürmektedir⁴⁹.

1215 yılında yapılan IV. Lateran Konsili, daha fazla dini tarikatın ortaya çıkışını yasaklamıştır⁵⁰. Son dönem ortaçağ manastır hayat tarzının, Martin Luther ve diğer reformistlerin, keşişler ve rahibeler üzerine yaptıkları sert saldırılar sebebiyle bazı zorluklar yaşadığı bilinmektedir. Buna rağmen yeni cemaatlerin ortaya çıkışının günümüze kadar devam ettiği görülmektedir.

Cizvit tarikatının kuruluşu, kendine has bazı özellikler taşımaktadır. Çünkü Cizvitler, manastır hayat tarzını hiçbir zaman uygulamayan bir tarikat niteliğindedir⁵¹. Bu yüzden onlar, geleneksel tarikat anlayışının ölçüleri içinde ayrı bir yere sahiptir. Katolik dünyasında,

⁴⁶ Bkz. Nathan D. Mitchell, ER, 12/312.

⁴⁷ Benedict, “Kurallar” isimli eserinde, kendi zamanına kadar gelişen manastır hayat tarzını özetler. O, burada dört çeşit keşişten bahseder. Bunlardan birincisi Cenobite’lerdir. Bunlar bir manastırda bir başrahibin yönetimi altında yaşarlar. İkinci grup Anchorite’ler veya Hermit’lerdir. Bunlar manastırda uzun bir denemeden sonra belli bir seviyeye gelebilen keşişlerdir. Üçüncü sınıf olan Sarabite’ler ise, yönetilmeye muhtaç uysal tiplerdir. Bunlar kendilerine bir klavuz verilmeksizin ayrı bir yerde tutulurlar. Dördüncü ve son keşiş tipi Gyrovagi’lerdir. Bunlar da devamlı, hayatları boyunca gezen, manastırlarda misafir olan keşişlerdir. Bunlar en rezil durumda olan keşiş tipi sayılmıştır (Thomas H. Clancy, 10).

⁴⁸ Thomas H. Clancy, 10.

⁴⁹ Nathan D. Mitchell, ER, 12/311.

⁵⁰ Bkz. Norman P. Tanner, Decrees of the Ecumenical Councils, Vol. I, London 1990, 242.

Trent Konsili (1545-1563), tarikatları ve manastır hayat tarzını sistemleştirmenin ve bu alanda reform yapmanın gerekli olduğunu savunmuştur⁵². Trent Konsili'nde, bazı dini liderler Protestan reformistlerle aynı fikirde görünmüşler ve dini tarikatların hepsini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır⁵³.

17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyıl, Batı manastır hayat tarzının gerileme zamanıdır. Bu dönemde Aydınlanma filozoflarının, keşiş ve rahibelere bakışı olumsuzdur. Bunun sonuçlarını, Fransız İhtilali sırasında ve manastır evlerinin ayinlere kapatıldığı ve bütün Katolik Avrupa'da yok edildiği Napolyon idaresi döneminde görmek mümkündür⁵⁴.

19. ve 20.yüzyıllarda, dini tarikatlar, İngiliz Kilisesi gibi bazı protestan cemaatler içinde de görülmüştür. II. Vatikan Konsili (1962-65), Katolikler arasında, dini tarikatlar konusunda geniş çapta değişikliklere sebep olmuştur. Özellikle giyim konusunda; dini liderleri seçme metodları, görevlerle ilgili terimler ve itaat ile ilgili uygulamalar gibi idari konularda; oruç, inziva ve dua gibi mahalli adetlerde; yenileşme ve güncelleşme konusunda bu değişiklikleri açıkça görmek mümkündür. Bu değişiklikler; bazı tarikatların üyelerini azaltırken, bazılarının da mensuplarını artırmıştır.

c) Karşı-Reform ve Katolik Reformu Kavramları

Batı Hıristiyanlığında yeni tip tarikat anlayışı, Dominiken ve Fransisken tarikatlarının kurulmasıyla başlamıştır. Bu ikisine daha sonra Cizvitler eklenmiştir. Bu cemaatlerin ortak özelliği, 16. yüzyılda, Protestan reformu nedeniyle zor durumda kalan Katolik Kilisesi'ne, kendi içinden başlattığı "Katolik Reformu"na destek olmalarıdır. 16. yüzyılda yaşanan bu yenilenme süreci, bazı tarihçilerce "Karşı-Reform"; bazılarınca da "Katolik Reformu" kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Karşı-Reform (Counter-Reformation) kavramının ilk defa 19. yüzyılda, Protestan tarihçilerce, Katoliklerin "Reformasyon"a karşı çıkmak için ortaya koydukları tavra bir ad verme amacıyla kullanılmaya başlandığı ileri sürülmektedir⁵⁵. Bu kavram, Almanca'da "Genereformation"; İngilizce'de "Counter-Reformation" veya "Anti-Reformation" kelimeleriyle ifade edilmiştir. Karşı-reform konusundaki tartışmaların en önemli kısmı, bu hareketin bir tepki hareketi mi yoksa daha önce kendi ihtiyaçları sebebiyle başlamış bir süreç

⁵¹ Nathan D. Mitchell, ER, 12/308.

⁵² Bernard McGinn, ER, 10/49.

⁵³ Nathan D. Mitchell, ER, 12/312

⁵⁴ Bernard McGinn, ER, 10/49.

mi olduğu ekseninde yoğunlaşmaktadır. Protestanlara göre Katoliklerin başlattığı “reform” hareketi, Luther’in protestosuna karşı bir tepki hareketi olarak başlamış ve 1648’deki Westphalia Barışı’na kadar devam etmiştir. Katolik Tarihçiler ise, Kilise’nin başlattığı hareketin 16. ve 17. yüzyıllarda Protestanlığa tepki göstermekten daha fazla bir anlam ifade ettiğini iddia ederek, bu hareketi tanımlamak için “Katolik Reformasyonu” terimini tercih etmişlerdir⁵⁶. Son 50 yıl içinde yapılan çalışmalar ışığında araştırmacıların çoğunun, hem Karşı-Reform hem de Katolik Reformu kavramlarının doğruluğu ve geçerliliği konusunda hemfikir oldukları ileri sürülmektedir. Bilhassa İngilizce konuşulan ülkelerde iki kavramın neredeyse birbirinin yerine kullanıldığı ifade edilmektedir⁵⁷.

Araştırmalarını reform sürecine yoğunlaştıran H. Outram Evennett’e göre, Karşı Reform, Katolikliğin yaşadığı, yeni dünya şartlarına topyekün bir adaptasyon sürecini ifade etmektedir. Evennett, Karşı Reform’un sadece İtalya ve İspanya rönesansının yaratıcılığından ve 17. yüzyıldaki Fransız kültüründen değil, 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl başlarında Akdeniz medeniyetinden de ilham aldığını ifade etmektedir⁵⁸. Ona göre, hem dini yenileşme hem de siyasi bir kuruluş olarak gelişimiyle “Karşı Reform Katolikliği”, sadece tarihi bir değişim olarak değil, aynı zamanda kendi döneminin şartlarının meşru bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte o, Karşı Reform’un Protestanlıkla mücadeleden çok etkilendiğini ve bu etkileşimle kendini sağlamlaştırdığını kabul etmektedir⁵⁹. Evennett gibi düşünen Jean Delumeau ve John Bossy’e göre de, Katolik Kilisesi’ndeki bu reform, tehdit altındaki bir kurumun tepkisinden ibaret değildir⁶⁰.

Katolik Kilisesi içinde yaşanan problemler, Protestan hareketin etkisiyle iyice su yüzüne çıkmıştır. Kilise içine düştüğü sıkıntılı durum sebebiyle herşeyden önce Protestanlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple Katolik Kilisesi’nin ihtiyaç duyduğu yenilenmeyi sağlamak için sürdürdüğü çabalarla, Protestanlara karşı sergilediği mücadelenin “Karşı Reform” hareketinde birleştiğini söylemek mümkündür. Trent Konsili, bu yönde gösterilen çabaların ve alınan kararların resmi ve doktrinel ilan mercii olmuştur⁶¹.

⁵⁵ N.S. Davidson, *The Counter Reformation*, London 1987, 1.

⁵⁶ N.S. Davidson, *The Counter Reformation*, 2.

⁵⁷ Bkz. Keith Randell, *The Catholic and Counter Reformation*, London 1990, 3.

⁵⁸ Bkz. H. Outram Evennett, *The Spirit of Counter-Reformation*, London 1968, 20.

⁵⁹ H. Outram Evennett, 22.

⁶⁰ N.S. Davidson, *The Counter Reformation*, 1.

⁶¹ Thomas Michel, Trent Konsili’nin reformcuların eleştirdiği suistimallerin çoğuna son verirken, Reformculara karşı da geleneksel Katolik öğretisinin geçerliliğini yeniden vurguladığını; Kapusenler ve Cizvitler gibi yeni kurulan dini tarikatların, Katolik Kilisesi bünyesinde, Papa otoritesine bağlı kalmak

Diğer dini tarikatlar yanında Fransisken cemaatinin bu yönde gerçekleştirdiği gayretlere, kendine has karakteri ve metodu ile Cizvitler eklenmiştir. Özellikle Cizvitler, teşkilatlanma biçimi, İsamerekezci yaklaşımı ve itaat anlayışı ile Karşı-Reform'un en verimli ruhunu karakterize etmiştir⁶².

d) Batı Hıristiyanlığında Yeni Tarikat Anlayışının ve Katolik Reformunun Temsilcisi Olan Dini Tarikatlar

Katolik Kilisesi bünyesinde bugünkü kurumlaşmış şekliyle yeni tarikat anlayışının ve Katolik reformunun temsilcileri olan Dominikenlerin, Fransiskenlerin ve daha sonra kurulan Cizvitlerin, gelişim süreçleri incelendiğinde; başta ilk dönem çöl babalarının üstadı Aziz Antony, daha sonra da, Aziz Augustine ve Aziz Benedict olmak üzere Hıristiyan tarikat anlayışının en önemli mimarlarının sistemlerini esas aldıkları görülür.

da) Dominikenler

Dominikenler olarak tanınan “Vaiz Keşişler Tarikatı”nın kurucusu, asıl adı Domingo de Guzman olan İspanyol Aziz Dominik'tir (1170-1221)⁶³. Dominik, Papa III. Innocent'in (1198-1216), kriz içinde olan Katolik öğretisinin ve otoritesinin güçlendirilmesi için bazı çözümler aradığı bir dönemde yaşamıştır. O, Kilise'de reformun kaçınılmaz olduğunu ve bu alanda bazı yeniliklerin yapılması gerektiğini düşünenlerden biridir. Dominik'in vizyonu ve tecrübeleri, sadece bir bölgede değil, evrensel Kilise'ye ihtiyaç duyulan her yerde hizmet edebilecek bir grup doktrin vaizi yetiştirme, görevlendirme ve bu amaçla bir tarikat kurma konusunda onu harekete geçirmiştir⁶⁴.

1215'de toplanan IV. Lateran Konsili⁶⁵, yeni dini tarikatların kurulmasını yasaklama konusunda oldukça kararlı olduğu için⁶⁶, III. Innocent, Dominik'in fikrini prensip olarak

şartıyla bu ıslah arayışına etkin şekilde katıldıklarını söylemektedir (Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, İstanbul 1992, 109). Michel'in burada “ıslah” kavramını kullanması bize bazı ipuçları vermektedir. Katolik Kilisesi'nin eskiden beri sürdürdüğü yenilenme çabalarını “ıslah arayışı” olarak değerlendirmek daha doğru olabilir. Bu durumda “Karşı-Reform” kavramının hem Katoliklerin Protestan hareketi karşısında gösterdikleri planlı ve etkili mücadeleyi hem de aynı zamanda içten başlattıkları daha köklü bir Katolik reformunu içerdiğini söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle Katoliklerin reform gayretlerini sadece Protestan harekete bağlamak mümkün değilse de, Katolik reformu kendi içinde belli oranda bir tepki hareketi özelliği taşımaktadır.

⁶² Bkz. Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, TDV Yayınları, Ankara 1995, 32.

⁶³ Richard Woods, *Christian Spirituality*, 184.

⁶⁴ Thomas McGonigle, “Dominic”, *ER*, 4/417.

⁶⁵ IV. Lateran Konsili (1215), III. Innocent'in papalığı sırasında onun davetiyle toplanmış bir konsildir. Papa konsilin asıl amacını şu sözlerle açıklamıştır: “Ahlaksızlıkların kökünü kazımak ve fazileti yerleştirmek, hataları düzeltmek ve ahlaki reform yapmak, sapkın fikirleri kaldırmak ve imanı

onaylasa da, tarikatın resmen kabulü konusunda söz vermemiştir. Ancak Papa ona, arkadaşlarıyla birlikte, daha önce onay almış bir cemaatin yönetimine girmeyi ve bu cemaatin liderinin idaresi altında hizmetlerine devam etmeyi tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Dominik Aziz Augustine'nin kurallarını tercih etmiştir. Dominik bu kurallara bağlı kalarak ve resmi bir papaz olarak yaşamıştır. O, daha sonra bu kurallara "Premonstratensian" denilen cemaatten aldığı bazı kuralları ilave etmiş ve kendi durumlarına uygun tarzda bir sistem geliştirmiştir⁶⁷. Bu sırada III. Innocent'in yerine III. Honorius (1216-1227) papa olmuştur. Yeni papa, Dominik'in hazırlamış ve geliştirmiş olduğu evrensel vaaz tarikatı planını, 17 Şubat 1217'de onaylamış ve üyelerine "Vaizler Tarikatı" diye hitap etmiştir⁶⁸. Dominikenlerin doktrin vaazına önem vermeleri, papaların ve piskoposların, bu tarikatı "Engizisyon"⁶⁹ çalışmalarında kullanmalarına zemin hazırlamıştır⁷⁰. Hatta, Aziz Dominik tarihe "ilk engizisyoncu" olarak geçmiştir⁷¹. Dominiken tarihinin bu karanlık yönü birçok eleştiri almış ve çeşitli araştırmalara konu olmuştur.

Tarikatın kuruluş felsefesi ve ruhu, kurucusu Dominik'in sentezci karakteri ile şekillenmiştir. Dominik'in sentezci özelliğini birkaç noktada ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, onun derin tefekkür (teemmül) ile aktif faaliyet arasında kurduğu dengedir. Derin tefekkür ile aktif doktrin vaazı faaliyeti arasında uyum sağlamanın zorluklarına rağmen Dominik, bu iki önemli unsuru uyumlu bir şekilde birleştirmeyi

güçlendirmek, ihtilafları yatıştırmak ve barışı tesis etmek, zulmü kaldırmak ve hürriyeti teşvik etmek, prensleri ve Hıristiyan halkı Kutsal Topraklar'ın yardımına ve imdadına yetişme konusunda ikna etmek" (Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. I, 227).

⁶⁶ IV. Lateran Konsili'nin yeni dini tarikatların kurulmasını yasaklayan kararı şöyledir: "Dini tarikatların çokluğu, Tanrı'nın Kilisesi'nde büyük karmaşıklıkların meydana gelmesine sebep olmasın diye, biz, herhangi birinin yeni bir tarikat kurmasını kesin olarak yasaklıyoruz. Dini tarikat mensubu olmak isteyen bir kimse, halihazırda onay almış bulunan tarikatlardan birine girsin.....Karar No: 13." (Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. I, 242).

⁶⁷ Jordan Aumann, 127.

⁶⁸ Thomas McGonigle, *ER*, 4/417.

⁶⁹ Engizisyon, kısaca, Hıristiyanlık'tan uzaklaşan veya dini esaslara aykırı davranan kimseleri cezalandırmak için kurulan Katolik kilise mahkemeleri olarak tanımlanmaktadır. "Bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama" anlamına gelen "Engizisyon" (İng., Fr. ve Alm. Inquisition) kelimesi, Güney Batı Avrupa'da XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve bilhassa Hıristiyanlık'tan dönen, dini esaslara başkaldıran kimseleri, kısmen de Yahudi grupları veya hıristiyanlaşmış Yahudileri yok etmek amacıyla kurulmuş, XIX. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdüren Katolik kilise mahkemeleri ve adli kurumları için kullanılmış bir terimdir (Kürşat Demirci, "Engizisyon", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, 11/238).

⁷⁰ Thomas McGonigle, *ER*, 4/419.

⁷¹ Kürşat Demirci, "Engizisyon", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 11/239.

başarmıştır. Böylece Dominikenlerin Kilise'ye yaptığı en büyük katkı, kutsal doktrinin vaazı konusunda olmuştur⁷².

Dominik, Tanrı'nın Kelamı'na çok önem vermiştir. O, bir meditasyon sırasında Tanrı'nın kendisine seslendiğini duymuş ve kendini kaybetmiştir. Bu olay, onun harekete geçmesine sebep olmuş ve onu Kelam'ın vaazı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Fikirlerini ve çalışmalarını İlahi Kelam'ın anlatılması uğrunda birleştirmiştir. Böylece onun duaları ve ibadetleri apostolik bir mahiyet kazanmış; faaliyetleri, kendini Tanrı'dan başka bir yere veremediğinden, derin tefekküre dayalı bir boyut kazanmıştır. Dominik, kendisini bu teemmül vasıtasıyla kutsallığa erdirmiş ve başkalarını da kutsallığa erdirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde o, başkalarını kutsallığa erdirmekle kendisinin kutsallaşmakta olduğunu tasavvur etmiştir. Dominik, burada, "kutsallaşma"dan, doğruluğa yönelmeyi, Tanrı'ya bağlılığı ve sadakati kasetmektedir⁷³.

Dominik, havarilerin yolundan gitmenin, faaliyetle ya da harici bir taklitle değil, bir iç eğilim, idare ve düzenlemeyle mümkün olacağını düşünmüştür. O, Mesih'i ve havarileri örnek alarak, diğer işlerin Tanrı'nın Kelamı'nın önüne geçmemesi için, ibadet ve vaaz vakitlerini ayırmıştır. Onun ibadet için sadece geceleri zaman bulabildiği ifade edilmiştir. Dominik, ibadet vasıtasıyla sözlerinin olgunlaştığını hissetmiş; ibadetin, kararlar almasına ve kendini İncil'in ve insanların hizmetine adanmasına yardımcı olduğunu düşünmüştür⁷⁴.

Dominiken tarikatı tarihinde derin tefekkür ile apostolik faaliyetler arasında bir uyumun sürekli var olduğu ifade edilir. Diğer tarikatlar bu ikisi arasında bir ayırma zorunlu olarak gitmiş olsa da, Dominikenler bu ikisi arasında bir denge kurmuştur. Tarikat kendi kiliselerine sahip olmaya başladıktan sonra, üyelerine Kilise'nin toplu ibadet usullerine uyma yükümlülüklerini hatırlatmakla birlikte⁷⁵, Dominik bunu kişisel ibadetle dengelemiştir. Kilisede yapılan litürjik ibadete çok değer verse de, o bu konuda da bir denge aramıştır. Keşişler onun bu sistemini takip ederek, sessiz ve sakin bir şekilde yapılan kişisel ibadet geleneğini kendilerine örnek almışlardır⁷⁶.

Dominiken tarikatında fakirlik, bizatihi bir değer olarak değil, havarilik hizmetine bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Bu amaçla keşişlere, kendi manastırına, kilisesine ve kitaplarına sahip olma izni verilmiştir. Dominikenler için bilimsel çalışmalar amaca ulaşmak

⁷² Jordan Aumann, 129.

⁷³ Simon Tugwell, *Dominic*, London 1997, 46.

⁷⁴ Simon Tugwell, 47.

⁷⁵ Jordan Aumann, 129.

için sadece bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Onlar için İncil'in vaazı daima öncelikli hedef olmuştur. Fakat iyi vaiz olmak için muhtevayı iyi anlamak gerektiği Dominikenlerce ifade edilmiştir⁷⁷.

Dominikenler için öğrenim görmek, fakirlik, müşterek hayat tarzı, yeminler ve inziva uygulamaları gibi bütün faaliyetler, iki yönlü bir karaktere sahiptir. Bu pratikler bir taraftan, ahlaki yönden sağlıklı bir kişiliğin ve davete cevap verebilecek bir dindarlığın oluşumuna katkı sağlamakta; diğer taraftan da bunlar havarilik hizmetine aracı olmaktadır. Çünkü onlara göre yapılan herşey, diğer insanlara yönelik apostolik bir faaliyet olarak yapılmaktadır. Kendini bu dünyadan soyutlamak, manastır hayat tarzının önemli bir özelliğidir ve keşişler için kendini kutsallığa adanmak en önemli şeydir. Buna rağmen Dominikenler liderleri tarafından dünya çapında bir hizmete davet edilmişlerdir. Bu yüzden onların manastırları, genel olarak, تنها yerlerde değil şehir merkezlerinde kurulmuştur. Bu manastırlar belli mahalli yerlerde sabit olarak kurulmuş olsa da, Dominik bunları gezginci vaizliğin gerektirdiği hayat tarzıyla uyumlu hale getirmiştir. Cemaat, keşişleri vaaz etmeleri için sürekli dışarı göndermiş, fakat bu keşişler zaman zaman kendilerini fiziki ve ruhsal açıdan takviye etme ihtiyacı hissettiklerinde, manastıra geri dönebilmişlerdir⁷⁸.

Dominiken tarikatında, geleneksel kurallar ile yeni uyarlamalar arasında da bir denge kurulmuştur. Tarikat, katı ve değişmez kurallar yerine, nizamnamelerden oluşmuş uygun yasal bir çerçeveye sahiptir. Genel Kurul, tarikatın hedefi ve bu hedefe ulaştıracak vasıtalar haricinde, bu nizamnameleri değiştirme yetkisini haizdir. Bu uygulama, cemaate devamlı yenilikler yapma imkanı getirmiş ve bölünmelere yol açmadan kendini yenileme imkanı sağlamıştır. Bu aynı zamanda keşişlere, hizmetlerini değişen şartlara, Kilise'nin ihtiyaçlarına ve dünyaya uygun hale getirme imkanı hazırlamıştır. Tarikatın değişmeyen amacı ve bunun temel vasıtaları sayesinde geleneksel değerler kaybedilmemiş, aksine gerekli yenilenme bu değerlerle sağlanmıştır. Tarikatın idaresinde bulunan üst düzey yetkililerden en düşük rütbelisine kadar herkes aynı derecede bu yenilenme süreci için çalışmıştır⁷⁹.

Dominiken tarikatı, kısaca söylemek gerekirse, üyeleri bir manastıra bağlı olmayan fakat Kilise doktrinini gezerek vaazeden, toplum içinde fakir hayatı yaşayan ve okur-yazar şehirli halkın manevi ihtiyaçları için eğitilmiş kimselerden oluşan dini bir tarikat olarak göze

⁷⁶ Simon Tugwell, 47.

⁷⁷ Bkz. Richard Woods, *Mysticism and Prophecy The Dominican Tradition*, London 1998, 33.

⁷⁸ Simon Tugwell, 47.

⁷⁹ Simon Tugwell, 48.

çarpmaktadır. Onların Avrupa'nın birçok üniversitesindeki varlıkları, Avrupa düşünce tarihine etki yapacak kadar tesirli olmuştur. Tarikatın evleri, vaizler için sürekli bir teoloji okulu gibi kullanılmıştır. Tarikatın oluşturduğu eğitim ağı; Paris, Oxford, Bologna ve Cologne gibi bilim merkezlerini içine almıştır. Tarikatın dünyaca meşhur ilahiyatçıları arasında; Albertus Magnus (1200-1280) ve Thomas Aquinas (1225-1274)⁸⁰, Aristo düşüncesine dayalı felsefeleriyle dikkat çekmektedir. Aristo felsefesinin etkisiyle aklı devreye sokarak, yeni bir Hıristiyan felsefesi ve teolojik sentezi ortaya koyan⁸¹ bu ilahiyatçılar, İncil'i bütün ihtiyaç duyulan her yerde vaaz etme hizmetinde Dominikenlere büyük bir açılım imkanı sağlamıştır. Misyoner faaliyetlerde gösterilen başarının, daha ilk yıllarda; İskandinavya, Baltık Bölgesi, Doğu Avrupa, Yunanistan, İran, Filistin ve Kuzey Afrika gibi geniş bir alana yayılmış olmasının temelleri burada yatmaktadır⁸².

Günümüzde Dominikenlerin, misyon anlayışlarını yeniden sorguladıkları, insanlarla içiçe yaşayarak, onlarla her alanda tam anlamıyla bir bütünlük sağlama anlamına gelen bir "Komünyon" oluşturmanın gereği üzerinde durdukları görülmektedir. Diğer insanlarla duygu ve düşünce birliğini sağlamayı da içine alan bu anlayış, Aziz Dominik'in de hedefi olan tefekkür ve İncil'in vaazı konularında insanlara yardımcı olunması gerektiğini

⁸⁰ Albertus Magnus ve Thomas Aquinas, Dominiken tarikatının iki büyük ilahiyatçısıdır. Özellikle, tarikata 1244'de girmiş olan ve 1274'deki ölümüne kadar "yeni skolastik metodolojiyi" geleneksel teoloji kaynaklarıyla birleştirmek için gayret eden Aquinas, bu dönemde iman ile akıl ve teoloji ile felsefe arasında bulunan ikilemi çözmeye çalışmıştır. Kısaca o, imandan dönme ve insan aklını reddetme gibi iki tehlikeli davranış arasındaki emniyeti sağlamak için kutsal doktrine kılavuzluk etmiştir. Yani 13. yüzyılın bu yenilikçi ilahiyatçısı, geleneksel Agustinci teoloji ile Aristo'nun bilimsel felsefesi arasındaki çatlağı giderme rolünü üstlenmiştir (Jordan Aumann, 129-130). Burada özellikle Thomas Aquinas'ın kendi temel felsefesini ortaya koyduğu iki meşhur eserini zikretmek gerekir; bunlardan birisi, "Tabii Din" üzerine bir tez olan "Summa Contra Gentiles", diğeri ise, Hıristiyan öğretisini yeni skolastik sisteme sokan "Summa Theologica"dır (J. Holmes-Bernard W. Bickers, A History of the Catholic Church, Great Britain 1983, 95).

⁸¹ Thomas Aquinas'ın öğretilerine göre; Hıristiyan hayatı, bu hayatın temel davranışı olan yardımseverlik sayesinde bir inayet hayatıdır. İneyet Tanrı ile kişi arasında bir birlik gerçekleştirir. Aquinas bunu, "dostluk" kelimesiyle ifade eder. Diğer çok önemli ameliyeler gibi yardımseverlik, mükemmelleşmenin derecelerini içine alır. Birinci derecede, Hıristiyan, günahattan uzak durma ve Tanrı'nın verdiği inayeti koruma niyetindedir; İkinci derecede, o, hayırseverlikten kaynaklanması beklenen erdemlerle gelişme kaydetmeye gayret eder; Üçüncü derecede ise o, yardımseverliğin sağladığı mükemmelliğe ulaşır, bu safhada o, Tanrı'yı bütün sıfatlarıyla sever. Aquinas'ın aklın irade üzerine üstünlüğü hakkındaki öğretilerine ve kişinin uhrevi saadetini temelde kuramsal aklın bir faaliyeti olarak tanımlamasına uygun olarak, onun şu sonuca ulaştığı görülür; Kişinin bu hayatta ulaşmaya kabiliyetli olduğu göreceli mükemmellik içinde, onun mutluluğu temel olarak ve öncelikle derin düşünceye dayanır, fakat ikinci olarak, insani fiilleri ve hisleri kontrol ettiği pratik aklın faaliyetine dayanır. Bu görüşleri Aquinas'ı Aziz Augustine ve Aziz Bonaventure'dan ayırmaktadır. Thomas Aquinas'ın Hıristiyan mükemmellik teolojisi hakkındaki bu görüşleri, 15. yüzyıldan itibaren Katolik ilahiyatında yaygınlık kazanmıştır (Jordan Aumann, 133-134).

⁸² W. A. Hinnebusch, "Dominicans", New Catholic Encyclopedia (NCE), The Catholic University of America, Washington 1967, 4/977.

vurgulamaktadır. Dominikenler, bu konuda, günümüz misyon anlayışının vazgeçilmez unsuru olan “insanlararası iletişim”i kullanma amacındadır⁸³.

Dominiken cemaati, bu özellikleriyle, insanların daha dindar bir hayat talepleri karşısında sıkıntıya düştüğü dönemlerde Katolik Kilisesi’ne önemli katkı sağlamıştır. Bu cemaat, liderleri Dominik’in sentezci ve dengeli karakterini örnek alarak, kuruluş yıllarında Kilise’ye sağladığı bu desteği, Protestan reformunun etkisiyle 16. yüzyılda yeniden canlanan Katolik reformu hareketlerine de vererek sürdürmüştür.

db) Fransiskanlar

Fransiskan tarikatının kurucusu, asıl adı Giovanni Francesco Bernardone olan, İtalyan Assisili Francis’dir (1181-1226). Fransiskanlar, Francis’in ideallerine göre yaşadıklarını açıkça ifade eden ve çeşitli gruplardan oluşan bir cemaattir⁸⁴. Francis de, Dominik gibi, İncil’in sözlerinden etkilenecek harekete geçmiştir. İsa’nın, havarilerini vaaz misyonu ile görevlendirmesini anlatan İncil cümlelerinden (Matta 10:9-14) etkilenen Francis, 1207’de bu yolda hizmet etmek için ciddi kararlar almış ve girişimlerde bulunmuştur. O, “yeryüzündeki bütün malların Mesih’i takip etmek uğruna terkedilmesi gerektiği” mealindeki İncil cümlesine harfiyen uymak isteyerek toplumdaki uzaklaşmış ve bir müddet katı bir tövbe hayatı yaşamıştır⁸⁵. Francis’in daha sonra “İncil’e Uygun Hayat” diye tanımladığı ve yerleştiği sistemin temelini de, ilginç bir tecrübe sonucunda etkilendiği İncil cümleleri oluşturmuştur⁸⁶. Francis, tevazu ve fakirlik içinde yaşayarak, söz ve pratik ile hayatı temelden değiştiren bir mesaj sunmuş, bunu, “İsa Mesih’in öğretilerini ve adımlarını takip etme gayreti” olarak tanımlamıştır⁸⁷.

Resmi kuruluş iznini sözlü olarak III. Innocent’den 1210 yılında alan Fransiskanlar, aslen gezici vaizler olarak şöhret bulmuşlardır. Belirli sabit mekanlarda yaşamayan bu gezgin keşişlerin en büyük özelliklerinden biri, dilenci rahipler olarak fakir bir hayat sürmeleridir. Fransiskanlar belli bir oranda temel eğitimi gerekli görseler de, Aziz Francis’in öğrenime karşı tavrı nedeniyle, formel çalışma kurslarına isteksiz kalmışlardır. 1215 yılında toplanan

⁸³ Bkz. Mary Ann Fatula, “Dominican Mission and Apostolic Common Life”, *Review for Religious*, St. Louis/Missouri, Vol:34, 1975/4, 641-652.

⁸⁴ Dominic V. Monti, “Franciscans”, *ER*, 5/407.

⁸⁵ C. J. Lynch, “Franciscans”, *NCE*, 6/39.

⁸⁶ Bazı kaynaklara göre, Francis, Tanrı’nın iradesini keşfedebilmek amacıyla İnciller’e müracaat etmek için St. Nicholas kilisesine gitmiştir. Burada İncil sayfalarını açarken üç defa; Matta 19:21, Luka 9:2-3 ve Matta 16:24 cümlelerine tesadüf etmiştir. Bu üç metin; fakirlik, İncil’i vaaz ve tövbeden oluşan apostolik hayat tarzını empoze etmektedir (C. J. Lynch, “Franciscans”, *NCE*, 6/39.).

IV. Lateran Konsili, yeni dini tarikatlara onay vermeme yönündeki kararlılığına rağmen, Francis'in öncülüğünü yaptığı yenilikleri onaylamıştır. Francis yazılı onayı, bazı düzenlemelerden sonra 1223'de, Papa III. Honorius'dan almıştır. Papalık, ilk dönemlerden itibaren büyük bir gelişme gösteren bu tarikatı, Kilise reformunun güçlü bir vasıtası olarak görmüş ve kullanmıştır. Bu durum, hareketin gelişimini yönlendirmek ve ona göz kulak olmayı isteyen papalığın cemaate müdahalesini beraberinde getirmiştir. Francis'in bu müdahaleler karşısında, bazı kurallarda yaptığı değişiklikler, tarihçiler tarafından uzun zaman tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu değişiklikler sonucunda keşişlerin hayatı gittikçe, Kilise tarafından organize edilmiş pastoral hizmetlerde, özellikle itirafları dinlemede ve vaaz konusunda yoğunlaşmıştır. Bu hizmetleri desteklemek için fakirlik hayatı, birkaç defa papalığın müdahalesiyle gevşetilmiştir. Hatta 1323'de Papa XXII. John'un, sürekli fakirlik içinde yaşama fikrini heretik olarak tanımlayan kararı, Fransisken keşişlerin eziyet görmesine sebep olmuştur⁸⁸.

Fransisken cemaatinin ruhani, ahlaki, teolojik ve misyoner yaklaşımı ile bu cemaatin dünya görüşü, kurucusu Aziz Francis'in kendi karakterine ve yaşadığı dini tecrübelerine dayanmaktadır. Bu itibarla, Francis'in Tanrı, Mesih, Yaratılış, Alem ve insanlık hakkındaki görüşleri ve bu görüşler ışığında oluşturduğu teoloji yakından incelendiğinde, Fransiskenlerin ruhu ve sahip oldukları misyon daha iyi anlaşılacaktır.

Fransisken ilahiyatının temel çerçevesi, Bonaventure* ve John Duns Scotus gibi meşhur ilahiyatçıların yazılarında ortaya konulmuştur. Fransisken ilahiyatını oluşturan en önemli kavramlardan biri "Tanrı" kavramıdır. Francis'e göre Tanrı bizatihi iyidir. Yaratıcı olan Tanrı'nın iyiliği tamamiyle onu idrak etmekle açığa çıkmaktadır. Bu idrak gerçektir, zata aittir ve "Kelam" diye isimlendirilmektedir. Tanrı, taşan iyiliğini ifade etmek için ilahi hayatın bir ifadesini açığa vurmak istemiş ve "Kelam"ı bedenleştirmiştir⁸⁹.

Kaynaklara göre Francis, "yaratma"yı, Tanrı'nın iyiliğini paylaşma arzusu olarak tanımlamaktadır. Buna göre Tanrı yarattığı herşeyi dağıtmakta, geriye mülk olarak hiçbir şey

⁸⁷ Jordan Aumann, 135.

⁸⁸ Dominic V. Monti, "Franciscans", ER, 5/407.

* Fransiskenlerin meşhur ilahiyatçısı Bonaventure'un (1221-1274) ruhani hayata dair en önemli eseri, "The Soul's Journey into God" ismini taşır. Bu eserinde Bonaventure, bütün kainatı hem Tanrı'yı yansıtan bir ayna hem de Tanrı'ya götüren bir tırmanma merdiveni olarak görmüştür. Ona göre, insan ruhunun sahip olduğu yetenekler, benzer şekilde, hem Tanrı'yı imgeler hem de aynı zamanda Tanrı'yla bütünleşmeye götürür. Bonaventure'un ruhaniyet anlayışı, "Mesihmerkezli"dir. Ona göre İsa, nihai anlamda sadece merdiven değil, aynı zamanda kapıdır. Yani hedef aynı zamanda vasıta da olmaktadır. (Richard Woods, Christian Spirituality, 190-191).

bırakmamaktadır⁹⁰. Francis'in yaratılan her şeyi saygıya ve hürmete değer bulması bu anlayışa bağlanmaktadır. Ona göre İnkarnasyon, Tanrı'nın bütün cömertliğini açığa vurmaktadır. Tanrı'nın gerçek kimliği, bir "fakirlik" olarak ortaya çıkmaktadır⁹¹. Yine kaynaklara göre Aziz Francis, İsa'dan, "çarmıha gerilmiş zavallı bir adam" olarak bahsetmektedir. O, İsa'nın ölümünü, Tanrı'nın sevgi dolu bağışlamasının bir göstergesi olarak görmektedir. Ona göre İsa'nın ilahi hayatı, yaratılanlar için ezeli ve değiştirilemez bir şekilde feda edilmiştir⁹².

Fransiskan terminolojisinde "günah", insanoğlunun, yaratılışa tarif edilen ve kendisine verilen hediyeği geri vermeyi reddetmesi olarak tanımlanmaktadır. Bazı Hıristiyan yazarlara göre Adem ve Havva'nın asıl suçu gurur, bazılarına göre ise itaatsizliktir⁹³. Fransiskanlara göre onların asıl suçu, "sahip olma arzusu"dur⁹⁴. Bu anlayış, Fransiskanların fakirlik ve minnettarlığa niçin bu kadar önem verdiklerini açıklamaktadır.

Francis'in zavallı, fakir, güçsüz ve cüzzamlı insanlara yardım ederek onlarla birlikte yaşama isteği, onun görev anlayışıyla açıklanmaktadır. Francis, kendini, bu tür insanlar arasına Tanrı tarafından gönderilmiş bir rehber olarak görmüştür. 13. yüzyılda karşılaştığı cüzzamlı insanların çektiği acılar ve bu acıların meydana getirdiği fakirlik Francis'i derinden etkilemiştir⁹⁵. O, fakirler içinde Tanrı'nın suretini gördüğünü ifade etmiştir. Ona göre fakirlik ve alçak gönüllülük birbirini tamamlamaktadır⁹⁶.

Fransiskan ruhaniyetini anlatan yazılar, İsa'nın bu ruhaniyetteki merkeziliğini vurgulamışlardır. İsa burada, dindarlığın, rahipliğin, hayatın, otoritenin ve yardımseverliğin odak noktası olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla Fransiskan ruhaniyeti "İsamerkezci" olarak nitelendirilmiştir⁹⁷. Bu "İsamerkezcilik", İsa'yı, insan psikolojisi, sosyal hayat, matematik, fizik, müzik ve drama gibi çeşitli alanlarda merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Son dönem Fransiskan İlahiyatçısı Eric Doyle da bunun önemi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Fransiskan teolojisi ve ruhaniyetinde adaleti tamamlayacak bir kelime varsa, o da 'İsamerkezci' nitelemesidir. Bu kelime Fransiskanların ayırdedici özelliğidir,

⁸⁹ William J. Short, *The Franciscans*, Wilmington 1986, 104.

⁹⁰ William J. Short, 105.

⁹¹ William J. Short, 106.

⁹² William J. Short, 107.

⁹³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Erdem, *Hız. Adem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1999, 76-90.

⁹⁴ William J. Short, 108.

⁹⁵ Raymond J. Bucher, "Francis of Assisi", *ER*, 5/409.

⁹⁶ William J. Short, 109.

çünkü Aziz Francis'in inanç ve kutsiyeti tamamen İsa üzerinde merkezlenmiştir. Bir bütün olarak ve bütün parçalarıyla dünyanın Tanrı için ifade ettiği şey, bize İsa Mesih'de vahiy olarak verilmiştir⁹⁸.

Francis'in kendi eserlerinde de bulunan "Merkez olarak İsa" kavramı, meşhur Fransisken ilahiyatçılardan Halesli Alexander ve öğrencisi Bonaventure tarafından geliştirilmiştir. Bu, daha sonra John Duns Scotus'un yazılarında daha da önem kazanmıştır⁹⁹.

Fransiskenlerin hayatında önemli yeri olan kavramlardan biri de, "Taklit" veya "İsa gibi olma arzusu"dur. Onlara göre İsa'nın hayatının sırlarını keşfetme, tecrübeyle elde edilecek ilkeler veya idealler vasıtasıyla değil, onu taklit (benzeme) etme yoluyla başlamaktadır¹⁰⁰. Francis'in 1223 yılında yaşadığı bir tecrübe, onun, İsa'ya benzeme düşüncesine verdiği önemin delili olarak gösterilmiştir. Rivayetlere göre Francis, Alverna'da sakin bir yerde yalnız başına derin tefekküre daldığı bir sırada, vücudunda yaraların (Stigma) oluştuğunu farketmiştir. Bu olay onun, içten bir arzuyla İsa'ya benzeme düşüncesinin eseri olarak yorumlanmıştır¹⁰¹. Fransiskenlerin, Hıristiyan hayatında pedagojik araçlar olarak kullanılan işaret, jest ve hareketlere bilinçli olarak önem vermesi de, taklit düşüncesinin bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir¹⁰².

Fransisken ilahiyatında, Hz. Meryem, "Tanrı'nın Kelamı'nın Tapınağı" olarak kabul edilmektedir. Fransiskenlere göre Meryem, kalbinde taşıdığı değerli hazineleri, kendi çocuğu saydığı dünyaya sunmuştur. Onlara göre Meryem, "Mesaj'ı dünyaya veren kadın"dır. Kilise ise, bu mesajın taşıyıcısı olarak görev yapmaktadır. Kilise, Meryem gibi bir varlıktır, ancak Kutsal Ruh'un lütfuyla, "Ruh"un eşi konumuna dönüştürülmüştür. Kilise de "Kelam"ın hayat sürdüğü yerdir. Fransiskenlere göre Francis'in, "Meryem, Kilise'yi meydana getiren Bakire"dir demesinin sebebi budur¹⁰³.

Fransisken hayat tarzının diğer önemli kavramları arasında, "İnziva ve Dua" kavramı vardır. Ancak bu kavram Fransiskenlere göre, herşeyden soyutlanmış bir hayat yerine, dua ve kutsal bağlılık ruhu içinde, vaaza önem vermeye yarayan bir rehber anlamı içermektedir. Fransiskenlere göre, bu hayat bir öğüt verme şeklidir. Onlara göre İncil veya İsa'nın

⁹⁷ William J. Short, 112.

⁹⁸ Damian McElrath (Ed.), "St. Francis of Assisi and the Christocentric Character of Franciscan Life and Doctrine", *Franciscan Christology*, Franciscan Institute Publications, USA, 1980, 2.

⁹⁹ William J. Short, 113.

¹⁰⁰ William J. Short, 117.

¹⁰¹ Raymond J. Bucher, "Francis of Assisi", *ER*, 5/409.

¹⁰² Bkz. William J. Short, 117.

¹⁰³ William J. Short, 118.

öğretisine dayanan bu hayat herkesin gözü önünde yaşanmalıdır. Böylece dünyadaki bütün canlılar için bir örnek teşkil etmelidir¹⁰⁴.

Fransiskanların misyon anlayışları da kendilerine has bir özellik taşımaktadır. “İncil’e göre yaşamak” onların temel misyonlarının ifadesi olarak faaliyetlerini etkilemektedir. Bir başka ifadeyle, İncil’i bizzat yaşayarak şهادette bulunmak, en önemli misyon tarzıdır. Onlara göre, İsa mesajını insanlara söz ve fiil olmak üzere iki yolla ifade etmiştir¹⁰⁵. Francis’in, Yuhanna’dan¹⁰⁶ ilham alarak “kurallar”ında yer verdiği şu ifadeler, Fransiskanların evrensel misyon anlayışlarını açıklamaktadır: “Bütün dünya, senin onları, beni sevdiğin gibi sevdiğini ve senin bana olan aşkının onlarda ve benim de onların içinde olabileceğimi farketsin”.

Bu itibarla Francis’in anlayışında misyon, bu iyi dünyada diğer insanların arasında yaşamak suretiyle Tanrı’nın açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Fransiskanlara atfedilen yumuşak başlılık, tevazu, barışseverlik, nezaket ve kibarlığın temelleri, İsa’da somutlaştırılan “Tanrı Aşkı”na önem vermelerine bağlanmıştır¹⁰⁷.

Francis’in cemaat mensuplarına sade ve polemiksiz bir misyonerlik tavsiye etmesi, cemaatin bu konuda daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. Bir tarikat üyesinin, eşkiyaya yiyecek yardımı yapmanın uygun olup olmayacağını sorması üzerine o, buna olumlu cevap vermiştir. Kendisi her insanı muhtemel bir hırsız, her hırsız muhtemel bir tarikat üyesi olarak gördüğünü ifade etmiştir¹⁰⁸.

Francis’in İncil’i İslam dünyasında ilk defa bu methodla, yani barışçı ve hoşgörülü yaklaşımla duyurmaya çalıştığı tarihi bir gerçektir. Francis, Suriye ve Arabistan bölgesinde yaşayan Saraceler ve inanmayanlar arasına göndereceği misyoner kardeşlerine bazı yaklaşım methodları tavsiye etmiştir. Bu tavsiyelerinden birinde o, İncil’in mesajını bu bölge insanları arasında şu şekilde açıklayabileceklerini söyler: “Münakaşa ve tartışmalara girmemeliler, sadece Tanrı’nın rızası için, her yaratılana örnek olmalı ve Hıristiyan olduklarını doğrulamalıdır”¹⁰⁹. Bu ifadelerin 4. Haçlı Seferi sırasında söylendiği bilindiğinden, hedefinin özellikle Müslümanlar olduğu Hıristiyanlarca da kabul edilmektedir.

¹⁰⁴ William J. Short, 121.

¹⁰⁵ William J. Short, 128.

¹⁰⁶ Yuhanna 17:23.

¹⁰⁷ William J. Short, 129.

¹⁰⁸ Raymond J. Bucher, “Francis of Assisi”, ER, 5/409.

¹⁰⁹ William J. Short, 130.

Fransiskan Ramon Lull'un (1233-1315), özellikle Müslümanlara yönelik misyoner faaliyetlerde izlenmesi gereken metodla ilgili yaklaşımı dikkat çekmektedir. Kaynaklara göre Lull, "Çarmıha gerilmiş Mesih"le ilgili gördüğü bir vizyondan etkilenerek, kendisini Tanrı'nın hizmetine, özellikle de Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmeye adanmıştır. Bu amaçla o, Arapça ve diğer dilleri öğrenmeye önem vermiş ve felsefe, ilahiyat, dilbilimi ve mistik çalışmalar yaparak Fransiskanlara örnek olmuştur¹¹⁰.

Günümüzde Fransiskanlar, diğer dini tarikatlar gibi, II. Vatikan Konsili'nin çağrısına cevap vermenin gayreti içindedir. Bu çerçevede onlar, liderlerinin yazdıklarını tam olarak bilmeyi ve onun yaşamış olduğu hayatın temel noktalarını kavramayı kendilerine görev edinmişlerdir. Francis'in, 19. yüzyıldaki çalışmalar ışığında, "Romantizm" akımı ve modern bilimin etkisiyle; "tabiatın ozanı", "dünya barışının öncüsü", "dış baskılara isyan eden ve Katolik Kilisesi'nin kalıplarına sığmayan birisi", "gerçek bir sosyalist" ve "modern zamanın ihtiyaç duyduğu bir Ortaçağ kahramanı" gibi sıfatlarla yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir¹¹¹.

Katolik Kilisesi'nin bünyesinde bulunan ve "Karşı-Reform" hareketinin ardındaki kuvvetler olarak bilinen üç önemli tarikattan; Dominiken ve Fransiskanlar, 13. yüzyılda kurulan ve "Mendicant"(Dilenci Keşişler) diye tabir edilen tarikatlar arasında yer alır. Cizvitler ise, "Clerks Regular"(Resmi Görevli Rahipler) diye bilinen tarikatlar arasında yer alan, 16. yüzyılda kurulan ve kendine has özellikleri itibarıyla adı geçen iki tarikattan ayrılan bir cemaattir.

dc) Cizvitler

Cizvit tarikatının kurucusu Aziz Ignatius, Dominiken ve Fransiskan tarikatlarının kurucuları olan Aziz Dominik ve Aziz Francis'i örnek aldığı bizzat ifade etmiştir¹¹². Ignatius'un, Aziz Francis'i Kutsal Topraklar'a yolculuk yapma konusunda; Aziz Dominik'i ise yıllarını İspanya ve Paris'te bir ilim adamı olarak geçirmesi konusunda örnek aldığı belirtilmektedir. Ignatius'un fakirlik hakkındaki fikirlerinin gelişiminde her iki azizin etkisi olduğu ifade edilmektedir. Ignatius'un, fakirliği bir hayat tarzı ve mesajlarının özü kabul etmiş olan Francis ile münzevi fakirliğin geleneksel formlarına dayalı bir tarikat kurmuş olan

¹¹⁰ Richard Woods, *Christian Spirituality*, 191.

¹¹¹ William J. Short, 134.

¹¹² Thomas H. Clancy, 11.

Dominik'in müritlerine benzer elemanlar araması, bu etkinin açık bir delili olarak değerlendirilmiştir¹¹³.

Cizvitler, Dominikenler ve Fransiskanlar ile birlikte, Hıristiyanlıkta Katolik reformunun temsilcisi olan tarikatlar arasında yer almaktadır. Her üç tarikat, kendine özgü özelliklere sahip olmakla birlikte, ruhaniyetlerinin temel bulduğu ortak bir zemini paylaşmaktadır. Bununla birlikte, Fransiskanlar ve Cizvitler, Dominikenlere olan yakınlıklarına kıyasla kendi aralarında birbirine daha yakın durmaktadır. Özellikle, Mesih'in insani yönüne düşkünlük konusu, Fransiskanlar ile Cizvitler için ortak bir zemin niteliğindedir. Bu yaklaşım, Ignatius'un, Mesih'in hayatı üzerinde derin tefekkür anlayışının Fransiskan geleneğine ait temellerinden biri olarak kabul edilmektedir. Her iki cemaat, Mesih'in hayatına ait tarihi olayları hareket noktası yapan, "İsamerkezli" bir ruhaniyet geliştirmiştir. Bu bakış açısıyla Cizvitler, 13. yüzyılda orijinal olarak Fransiskanlar tarafından geliştirilmiş olan bir geleneğin mirasçılarıdır. Fransiskan geleneği, Batı Hıristiyanlığı'nın dini hassasiyetine iyice nüfuz etmiş ve bir bütün olarak Avrupa kültürünün hakim unsuru haline gelmiştir¹¹⁴. Bununla birlikte Cizvitler, hem dini bir cemaat olarak hem de organize bir teşkilat olarak kendine has özellikleri itibarıyla, Dominikenlerden ve Fransiskanlardan ayrı bir cemaat olarak değerlendirilmiştir.

Cizvitler; Hıristiyanlıktaki geleneksel tarikat anlayışının temel unsurlarını kullanmakla birlikte, bu unsurları sistemli hale getirmeleri, günün şartlarına ve ihtiyaçlarına göre uyarlamaları bakımından yeni tip tarikatlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Cizvitler, geleneksel tarikat anlayışının temel unsurlarını zamanın ihtiyaçlarına uyarlama metodları ve bunun gerektirdiği birtakım yeni yaklaşımlar itibarıyla kendine has özellikler taşımaktadır. Bu noktada Cizvitlerin özellikle; misyoner karakteri, itaat anlayışı, eğitim sistemleri, teşkilatlanma biçimleri, teolojik, felsefi ve ahlaki yorumları, onların Katolik Kilisesi içinde önemli bir yer edinmelerini sağlamıştır. Bundan dolayı Cizvitlerin hem dini bir cemaat hem de organize bir teşkilat olarak ele alınması önem taşımaktadır.

Cizvit cemaatinin Karşı-Reform döneminde elde ettiği birikim ve tecrübeyi uzun yıllar Katolik Kilisesi'nin hizmetinde kullanması, onlara büyük bir şöhret kazandırmıştır. Cizvitlerin I. Vatikan Konsili döneminde modernizme karşı Katolik Kilisesi'ne verdiği destek onların konumunu daha da sağlamlaştırmıştır. Fakat Cizvitler, en önemli rollerini II.

¹¹³ Bkz. Thomas H. Clancy, 12.

Vatikan Konsili döneminde oynamışlardır. Dünyada meydana gelen gelişmeler ve 20. yüzyılın başlarından itibaren biriken problemler karşısında Katolik Kilisesi yeni arayışlara girmiştir. 1962-65 yıllarında yapılan II. Vatikan Konsili, bu arayışların tartışıldığı ve ifade edildiği bir zemin olmuştur. Cizvitlerin bu konsil üzerinde etkili olmaları ve Katolik Kilisesi'ne yön vermeleri, onların Katolik Kilisesi'ndeki yerini ve önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Cizvit cemaatinin özellikleri ve Katolik Kilisesi'nde edindikleri yer, onların dini bir cemaat ve organize bir teşkilat olarak incelenmelerini daha önemli hale getirmiştir.



¹¹⁴ Bkz. Ewert H. Cousins, "Franciscan Roots of Ignatian Meditation", *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Ed. George P. Schner, Waterloo/Canada 1984, 51-52.

I. BÖLÜM

DİNİ BİR CEMAAT VE ORGANİZE BİR TEŞKİLAT OLARAK CİZVİTLER

Cizvitler, Katolik Kilisesi'ne mensup görevli rahiplerden oluşan dini bir cemaattir. "İsa Cemaati" (Society of Jesus) diye de tanınan bu dini tarikat, yapı olarak eski monastik tarikatlardan bazı yönleriyle farklılık göstermektedir. Cizvitler, Katolik Kilisesi'nin organizasyonu içinde muteber bir yer edinmiş kendine has özelliklere sahip bir cemaattir. Bu yüzden, cemaatin muhalifleri tarafından kullanılan "Cizvitçilik" (Jesuitism veya Jesuitry) terimi, zamanla olumsuz anlamda yaygınlık kazanmıştır. Bu terim, bir doktrin, sistem, siyaset veya kendilerine mahsus bir idari yapının varlığına delalet etmektedir. Bundan dolayı Cizvitler, dini bir cemaat ve bir teşkilat olarak birçok eleştiri almıştır¹¹⁵.

Bu tarikatın kuruluşundan önce Cizvit (Jesuite) teriminin mevcut olduğunu ileri sürenler de vardır. Onlara göre, bir Hıristiyan öldükten sonra "Jesuita" (bir başka İsa) haline gelmekteydi. Bu kavram, 16. yüzyılın başından itibaren, farklı bir muhteva kazanarak "sahte İsa" veya "ikiyüzlü" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İlk defa 1544'de, bu terim muhalifleri tarafından Cizvitler için "entrikacı, düzenbaz" anlamında, bir lakap olarak kullanılmıştır. Bu lakap, aşağılayıcı anlamda kullanılmaya devam etmiş¹¹⁶, ancak zamanla bizzat cemaat mensupları tarafından zımnen kabul görmüştür¹¹⁷.

Cizvit cemaatinin kendine has karakteri, bu cemaatin kurucusu Ignatius'un kişiliği, mistik tecrübeleri, eğitimi ve hedefleriyle birlikte, cemaatin tarihi süreç içinde geçirdiği aşamalar ve yaşadığı tecrübelerde ortaya çıkmaktadır. Cizvitlerin teşkilatlanma biçimi ile eğitim anlayışı da bu iki faktöre dayanmaktadır. Ignatius'un ruhani ve mistik görüşleri ile cemaatin ruhuna aşladığı itaat anlayışı ve disiplin, Cizvitlerin daha sonra ortaya koyduğu felsefi, teolojik ve ahlaki görüşlerine kaynaklık etmiştir.

¹¹⁵ Herbert Thurston, "Jesuits", *The Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Ed. James Hastings, New York 1951, Cilt:VII-VIII, 500.

¹¹⁶ Günay Tümer, "Cizvitler", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, Cilt:8, 40.

¹¹⁷ Herbert Thurston, "Jesuits", *ERE*, VII-VIII/501.

A) CİZVİT TARİKATININ KURULUŞU VE TARİHİ GELİŞİMİ

Cizvit tarikatının kurucusu, asıl adı Inigo Lopez olan Loyolalı Ignatius'tur. Ignatius, 23 Kasım 1491'de, Kuzeybatı İspanya'nın dağlık bir yerleşim bölgesi olan Bask bölgesinin Guipuzcoa eyaletinde, soylu bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir. Vafiz ismi olan "Inigo"yu burada almış, 1540'lı yıllara kadar bu isimle tanınmış ve daha sonra "Ignatius" ismini kullanmaya başlamıştır¹¹⁸. Ignatius 15 yaşında okuma yazmayı öğrenmiş ve Kral Ferdinand'ın sarayına, yetiştirilmek üzere verilmiştir. Ignatius burada saray hayatıyla ve gelişmekte olan İspanya Rönesansının edebiyatıyla tanışmıştır¹¹⁹. Kaynakların verdiği bilgiye göre en çok okuduğu ve etkilendiği romanlar, şövalyelik, kahramanlık, eğlence hayatı ve kadınlarla ilgili kitaplar olmuştur¹²⁰. Bu da, Ignatius'un değişiminden önceki karakteri ve hayatı hakkında bir fikir vermektedir¹²¹.

Kaynaklar¹²², Ignatius'un profesyonel asker olup olmadığı konusunda farklı bilgiler vermekle birlikte¹²³, onun askeri kabiliyetine dikkat çekmektedir. 17 Mayıs 1521'de,

¹¹⁸ Ignatius'un doğum tarihi olarak genelde kabul edilen tarih 1491'dir. Fakat bu konuda bazı ihtilafli rivayetler vardır. 1551'de Maria de Garin'e Ignatius'un kayıtlardaki doğum tarihi sorulduğunda, onun 1491'de doğduğunu açıkça söylemiştir. Ignatius'un hatıralarını kaleme alan sekreteri Gonçalves da Camara, 1521'de yapılan Pamplona kuşatmasında onun 26 yaşında olduğunu söylemiştir. Bu tarih onun 1495'de doğduğunu gösterir. 1555'de 60 yaşında olduğunu gösteren bazı rivayetlere göre o, 1495'de doğmuştur. Fakat onun bakıcısı tarafından verilen bu tarih, Ignatius'un şahit olduğu 23 Ekim 1505 tarihli bir dokümandan çıkarılmıştır; Ignatius'un bu belgeyi 14 yaşından önce görmüş olması yasalar gereği mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Bu da onun 23 Ekim 1491'den önce doğmadığını gösterir (Philip Caraman, *Ignatius Loyola*, London 1990, 4.).

¹¹⁹ Örneğin Ignatius'un okuduğunu söylediği "Amadis" isimli roman, gevşek yaşantı tarzını ve rezalet olaylarını yaşayan tipleri anlatan bir kitaptır. Abartılı bulunan ve yanlış bir kadın idealleştirmesi olarak nitelendirilen "Amadis"i okumak o dönemde gençler için tehlikeli bulunmuştur. Ignatius'un kahramanlık ve şövalyelik hayalleriyle yetiştiği, dış görünüşe ve romantik olaylara ilgi duyduğu birçok kaynakta anlatılmıştır. Hatta, dünyaya ve şöhrete tamah ettiğini, tuhaf şeylere karşı umursamaz olduğunu ve karar verdiği bir şeye ulaşma konusunda ısrarlı bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*, New York 1991, 14.).

¹²⁰ George E. Ganss (Ed.), *Ignatius of Loyola*, 14.

¹²¹ Arkadaşlarının onun hakkında söylemiş oldukları şu sözler, bize onun inancı ve yaşantısı hakkında bir fikir vermektedir: "Ignatius inanca hernekadar büyük önem verse de, inancını yaşama ve kendisini günahlardan koruma gayreti içinde değildi; o özellikle kumar, kadınlarla haşır neşir olma ve silah kullanma konularında dikkatli davranmıyordu..." (Candido de Dalmases, *Ignatius of Loyola Founder of the Jesuits: His Life and Work*, St. Louis 1985, 33.) Ignatius'un yakın arkadaşı ve daha sonra sekreterliğini yapacak olan Polanco da bu düşünceleri doğrular mahiyette, "O, daima inancına sadık olmakla birlikte, ne inancına uygun yaşamıştır ne de kendisini günahattan korumuştur. Özellikle oyunlarda, düelloda ve kadınlarla olan ilişkilerinde onlara fazla yüz vermiş, kendini kaptırmıştır..." demektedir. (Thomsa H. Clancy, *An Introduction to Jesuit Life*, 26.).

¹²² Ignatius'un hayatı, askeri tecrübesi, yetişmesi, mistik tecrübeleri, seyahatları, eğitimi ve tarikatı kuruluşu hakkında detaylı bilgi için, Cizvit James Brodrick'in "The Origin of the Jesuits" (1943) ve "The Progress of the Jesuits" (1946) isimli eserlerine bakılabilir.

¹²³ Thomas H. Clancy de onun hakkında, "Onun manevi bir tecrübe yaşayarak değiştiği zamana kadar bir asker olarak kariyer yaptığı düşüncesinin hem zaman aşımına uğradığı hem de hatalı olduğu gerçeği

Pamplona'da, Fransız ordusuna karşı yapılan bir savaşta yaralanan Ignatius, bir müddet nekahet ve tedavi dönemi geçirmiştir. Bu tedavi döneminin, Ignatius'un hayatında önemli bir yeri vardır. Zira bu dönemde, okumak için şövalyelik konulu romanlar istemiş, fakat bulunduğu evde bu tür kitaplar olmadığı için kendisine Mesih'in hayatını ve azizleri anlatan kitaplar verilmiştir. Ignatius'un, okuduğu kitaplardan etkilendiği ve maneviyata bu okudukları vasıtasıyla yöneldiği genel kabul görmüş bir fikirdir¹²⁴.

üzerinde ısrar etmeyeceğiz, fakat gözardı etmemeliyiz ki o nezaket ve diplomasiyi bu gelişme yıllarında öğrendi..." demektedir (Thomas H. Clancy, 26.). Diğer bazı kaynaklara göre ise, o küçüklüğünden beri askerliğe ilgi duymuş, şövalyelik ve kahramanlık romanlarıyla büyümüş ve Kral Ferdinand'ın sarayında askeri eğitim almış asker ruhlu biridir. Hatta bu ruhun etkilerini, kurduğu tarikatın en başta isminde daha sonra da teşkilatlanma biçiminde ve hiyerarşik yapılanmasında görmek mümkündür. Bizim kanaatimize göre de Ignatius'un askeri karakterinin Cizvit tarikatının bütün yönlerine etki ettiği görüşü ağır basmaktadır. Bu etkinin işaretlerini birkaç noktada görmek mümkündür. Herşeyden önce Ignatius, kurmuş olduğu tarikatın adını "Compania de Jesus" olarak ifade etmiştir. Bu kelime, İtalyanca'da "Compagnia", Fransızca'da ise "Compagnie" olarak geçmektedir. Bu kelimenin İngilizce'ye Latince "Societas"tan "Society" şeklinde tercüme edilmesi başarısız, uygun olmayan ve kapalı bir tercüme olarak değerlendirilmiştir. Burada önemli olan Ignatius tarafından "Compania" kelimesinin kullanılması, bu kelimenin Ignatius'un ilk dönemlerdeki askeri hayatını hatırlatması ve dünyanın herhangi bir yerinde hizmet etmeye hazır, piyadelardan oluşan bir tabur anlamına gelmesidir (Thomas J. Campbell, *The Jesuits*, New York 1921, 7.). İkinci bir nokta, Cizvit tarikatının teşkilatlanma biçiminde, askeri nizamda kullanılan ve en yüksek rütbeli anlamındaki "General" kelimesinin, tarikatın en yetkili kişisi veya genel başkanı için kullanılmış olmasıdır. Burada vurgu, "İsa Birliği'nin ilk "General"i Ignatius'un çalışmaları ve hayatının askeri karakterine yapılmaktadır (Alain Woodrow, *The Jesuits: A Story of Power*, New York 1995, 12). Buna ilaveten alt seviyedeki sorumluluk alanlarının da askeri rübelere benzer bir yapılanmayla düzenlenmesi, bu fikri desteklemektedir. Cizvit tarikatındaki itaat ve disiplin anlayışının ilham kaynağının da askeri disiplin olması kuvvetle muhtemeldir.

¹²⁴ Ignatius'un okuduğu ve derinden etkilendiği kitaplardan biri Dominiken Jacobus de Voragine'e ait "Golden Legend" dir. Latince adı "Flos Sanctorum" olan bu eser, azizlerin hayatlarını anlatmaktadır. Bu kitapta olaylar ve mucizeler ilmi bir eleştiriye tabi tutulmadan anlatılmıştır. Bu eserin hayal mahsulü anlatımlarla dolu olmakla birlikte kıymetli özlü bilgileri içerdiği belirtilmektedir. Kitabın önsözünde azizlerden "Tanrı'nın şövalyeleri" diye bahsedilmektedir. Bu ifadelerin Ignatius'un fikirleri üzerinde etki ettiği tahmin edilmektedir. Burada, Mesih'in göze çarpan bir şövalyesi olmak ve ona hizmet etmek temel bir düşünce olarak sunulmaktadır. Ignatius için kadınlara karşı şövalyelik yapma fikrinin yerini, Mesih'in şövalyesi olma fikrine bıraktığı ifade edilmektedir. Ignatius'un adı geçen bu eseri okuduktan sonra özellikle iki azizden etkilendiği dikkat çekmektedir. Bu iki azizin Dominik ve Francis olduğu onun kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Thomas H. Clancy de, Ignatius'un dini tarikatlarla ilgili bir şey düşündüğünde, Aziz Francis ve Aziz Dominik'in dini ailelerinden bahsettiğini ve onlara gıpta ettiğini ifade etmektedir. Clancy'nin naklettiğine göre Ignatius, "kendi kendine söylenirken sözlerinin sonunu devamlı, Aziz Dominik şöyle şöyle yaptı ben de yapmalıyım; Aziz Francis şöyle şöyle yaptı bu yüzden ben de yapmalıyım" sözleriyle tamamlamıştır (Thomas H. Clancy, 11.). Ignatius, Augustine'nin "The City of God" isimli eserini ve muhtevasını, bu eseri tasvir eden Jacobus'tan öğrenmiştir. Buradan alınan fikirler ile Ignatius'un "Exercises" isimli meşhur eserinde bulunan "Mesih'in Krallığı" ve "İki Ölçü" isimli bölümlerdeki ana fikirler arasında benzerlikler tesbit edilmiştir. Ignatius'un bunları daha sonra Manresa'ya giderken yanında götürdüğü kitabına sokmuş olması ihtimali makul görünmektedir (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 18.). Ignatius'un okuduğu ve etkilendiği bilinen ikinci önemli kitap Ludolph of Saxony'nin "The Life of Christ" isimli eseridir. Belirtildiğine göre, bu eserin İspanyolca'ya tercümesini Kral Ferdinand ve Isabella istemiş, tercümeyle ise Fransiskan Ambrosio de Montesino yapmıştır. Yaklaşık 1000 sayfalık bu kitap, Ignatius'un Loyola'da kullandığı baskıdır. Kısa adı "Vita" olan bu eser "Golden Legend"e göre daha derin ve bilimseldir. Bu kitap Mesih'in bütün sırlarını ve Tanrı'nın tarihi bir silsile içinde gözler önüne serilen kurtuluş planını ihtiva

Ignatius'un iyileştikten sonraki hayatının ilk dönemi Manresa'da geçmiştir. O, burada bir müddet manastır hayatı yaşamıştır. Loyola'da aldığı manevi özü Manresa'da derinleştiren Ignatius, burada meşhur "Spiritual Exercises" (Ruhani Egzersizler) isimli eseri için ilk notlarını tutmaya başlamıştır¹²⁵. Tedavi döneminde okuduklarından etkilenen Ignatius, kendinden önce dini tarikat kurmuş ve Kilise'ye büyük hizmetleri olmuş olan Aziz Dominik ve Aziz Francis'e özenerek, Kilise'ye hizmet konusunda daha ciddi ve somut faaliyetlerde bulunmaya karar vermiştir¹²⁶. Daha önceki azizlerin tarikat sistemlerinde önemli yer tutan; keffaret uygulamaları, inziva hayatı, derin tefekküre dalma, vaaz ve manastır hayatı gibi uygulamaları da gözönünde bulundurarak daha aktif ve somut bir hizmet metodunun temellerini burada atmış sayılmaktadır. Ignatius'un Manresa'da yaşadığı dini tecrübeler, onda daha derin etkiler meydana getirmiş ve bu tecrübeler sonucunda, Mesih'in kendisini göreve çağırdığını düşünmüştür¹²⁷.

Ignatius, 1523 yılında Manresa'dan Kudüs'e gitmiştir. Asıl niyeti bu kutsal topraklarda kalmak ve misyonerlik yapmak olan Ignatius, tehlikeli siyasi ortam sebebiyle geri dönmüştür¹²⁸. Ignatius'un Kudüs'e gitme fikrinin altında değişik sebepler üzerinde durulmaktadır¹²⁹. Bunlar arasında, Hıristiyanlarca da kutsal sayılan bu topraklarda Türklerin bulunması ve Ignatius'un onları da hedef alması en etkili faktör olarak değerlendirilebilir.

etmektedir. Ludolph'un bu eserinde izlediği silsile, Ignatius'un "Exercises" isimli eserinde izlediği silsile ile çok benzerdir (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 21).

¹²⁵ Bkz. Thomas H. Clancy, 28.

¹²⁶ Thomas H. Clancy, 11.

¹²⁷ Philip Caraman, 40-41.

¹²⁸ Kaynakların çoğu, Ignatius'un Kudüs'te kalamamasının çeşitli sebepleri üzerinde durmakta ve en makul sebep olarak da Fransiskanların tutumunu göstermektedir. Ancak Fransiskanların Ignatius'a karşı nazik fakat olumsuz tutumunun asıl sebebi hakkında kaynaklarda açık bir bilgi bulmak zordur. Bu konuda sadece Christopher Hollis'in ifadeleri dikkatimizi çekmektedir. Hollis'e göre Fransiskanlar, Ignatius'un Kudüs'te uygulayacağı misyon metodlarının Müslümanların dinini değiştirmekten ziyade Hıristiyanlığı tehlikeye atabileceğini düşünmüşler ve onun geri dönmesini istemişlerdir (Christopher Hollis, *A History of the Jesuits*, London 1968, 14). Fransiskanların Müslümanlarla ilişkilerinde ve yaklaşım metodlarında hassas olduklarını bildiğimiz için bu görüş bize de makul gelmektedir.

¹²⁹ Bunlardan birincisi, Kudüs'ün Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar için önemli bir şehir olmasıdır. Hıristiyanlar açısından Kudüs'ün, merkezini teşkil ettiği Yahuda Eyaleti, Hz. İsa'nın doğumuna ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu sebeple bir Hıristiyan için Kudüs'ü ziyaret ve Kudüs'e yapılacak kutsal amaçlı bir yolculuk, en kutsal dindarlık ve bağlılık davranışı kabul edilmiştir. Aziz Francis de kurduğu tarikatın kuralları arasına Filistin'i ziyaret etmek isteyenlerle ilgili ayrı bir bölüm koymuştur. Francis, burada Kutsal Topraklar'ın geri alınmasının, dindarca ve samimi hayaller kurmaktan daha iyi olduğunu ve Kudüs'e yapılan ziyaretlerin Hıristiyanlığın doğum yerine geri dönüşünü simgelediğini ifade etmiştir. Ignatius da Francis'den etkilenen birisi olarak, hayatının geri kalan kısmını Kutsal Topraklar'da geçirmeyi, hayatını Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmeye adanmış düşünmüştür (Philip Caraman, 44). İkincisi, Kudüs'ün bu dönemde Türklerin hakimiyeti altında olmasından dolayı Ignatius'un buraya ayrı bir önem vermesidir. Ignatius'un yolculuk yapacağı sırada Kudüs Osmanlı idaresine bağlıdır ve bu sırada padişah Kanuni Sultan Süleyman'dır (1520-1560)

Kudüs tecrübesi Ignatius'a, Kilise'ye hizmet için bir üniversite eğitimine, akademik çalışmaya, eğitim kurumlarına ve buradan özel olarak yetişecek elemanlara ihtiyacı olduğunu hatırlatmıştır. Böylece o, çalışmalara önce kendi eğitimi ile başlaması gerektiğini düşünmüştür. Ignatius'un eğitim hayatı; Alcalá, Salamanca ve Paris üniversitelerinde geçmiştir. 2 Şubat 1528'de Paris'e gelen Ignatius, işe önce Fransızca'yı iyi bir şekilde öğrenmekle başlamıştır. Paris'te bulunan Montaigu Koleji'ne devam eden Ignatius, burada takip edilen "Paris Modeli"ne hayran kalmıştır. Ignatius buradan aldığı bu modeli daha sonra kendi eğitim kurumlarında ve üniversitelerde uygulamıştır. O, Alcalá'da, Soto Mantiği, Albert Fiziği ve Peter Lombard'ın grameri üzerine çalışmış ve bu arada "Ruhani Egzersizler"i uygulamaya ve Hıristiyan doktrini hakkında bilgi vermeye devam etmiştir. Barselona'da bir müddet Latince öğrendikten sonra, felsefe tahsiline ağırlık vermiş ve bu amaçla Paris'e gitmiştir. Montaigu ve Sainte-Barbe kolejlerinde, Aristo Fiziği, Metafizik ve Ahlak üzerine çalışan Ignatius; edindiği altı arkadaşıyla birlikte, Mesih'e hizmet etmek için "İsa'nın Arkadaşları" diye bir birlik oluşturmaya karar vermiştir. Ignatius'un "Ruhani Egzersizler" isimli yazıları da edebi açıdan muhtemelen burada şekillenmiştir¹³⁰. Ignatius'un günümüze kadar gelen ve hala mevcut olan bütün yazıları "Monumenta Historica Societatis Iesu" (İsa Cemaati'nin Tarihi Kaynakları) isimli 129 ciltlik seride yayınlanmıştır. Bununun 27 ciltlik bölümü "Monumenta Ignatiana" adını taşıyan bir seti oluşturur. Bu bölüm, tarikatın

(Bkz. Kudüs, İslam Konferansı Teşkilatı Komitesi, Çev. Acar Tanlak, Cidde 1988). Ignatius deniz yolculuğu vasıtasıyla bu topraklara ulaşmak düşüncesindedir. Bu amaçla önce Roma'ya gelmiş ve hazırlıklara başlamıştır. Roma'da karşılaştığı İspanyol denizciler kendisine bu yolculuğu tehlikeli siyasi ortam sebebiyle yapmaması gerektiğini telkin etmişlerdir. Bu sırada (1520) Kanuni Sultan Süleyman, İstanbul ile Mısır arasındaki Türk iletişim hattında bulunan Rodos adasını alma emri vermiştir. 300 gemi ve 20,000 askerle 1522 Eylül'ünde yapılan ilk sefer geri püskürtülse de ada Aralık'ta Türklerin eline geçmiştir. Bu gelişmeler hakkında Roma'ya ulaşan haberlere göre Türkler ele geçirdikleri bu adanın sakinlerine burayı terketmeleri ve haklarından vazgeçmeleri yönünde baskı, hatta katliam yapmışlardır. Roma'da Türk casusların yakalanması endişelerini iyice artırmıştır. Ignatius'a göre, Müslümanların Batı'dan ayrılmaları Doğu'da tehdit altında bulunan Hıristiyanları güvence altına almıyordu. Bu yüzden İslam'a karşı Hıristiyanları savunmak için Filistin'e gitmek gerekiyordu. Ignatius, 31 Mart 1523'de Papa VI. Adrian'dan Kutsal Topraklar'a yolculuk yapma iznini almıştır. Belirtildiğine göre, Vatikan arşivlerinde bulunan izin belgesinde Ignatius'un adı, "Inigo de Loyola, Pamplona piskoposluk bölgesi rahibi" olarak geçmektedir. Yolculuğunu bir müddet ertelese de Ignatius uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Kudüs'e ulaşmıştır. Orada kutsal kabul edilen mekanları büyük bir hayranlıkla dolaşmış ve ziyaret etmiştir. Kudüs'te sürekli kalmak ve buradaki Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmek fikrinden vazgeçmeyen Ignatius, orada kalmanın yollarını aramaya başlamış ve Fransiskanlarla istişare ederek onlardan kendisine yardımcı olmalarını istemiştir (Philip Caraman, 46-49).

¹³⁰ George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 35-38.

kurucusunun yazılarının ana metinleri ile birlikte ilave açıklamaları, dipnotları ve diğer önemli kaynakları içermektedir¹³¹.

Cizvit tarikatının çekirdeğini oluşturan ilk arkadaş grubu, 15 Ağustos 1534'de, Montmartre'deki Meryem Kilisesi'nde; fakirlik, bekarlık ve bir an önce Kudüs'e giderek

¹³¹ Ignatius'un temel yazılarını belli bir sıra içinde saymak gerekirse en önemlisi olması sebebiyle en başta "Spiritual Exercises" (Ruhani Alıştırmalar) isimli eseri gelir. 1522'de tamamladığı bu yazısı Ignatius'un hem kendi ruhani tecrübelerini hem de kurduğu tarikatın ruhaniyetini ifade eden en önemli yazısıdır. Ignatius kişiler üzerinde en etkili ve geniş nüfuzu bu yazısı vasıtasıyla sağlamıştır. Yine o, "İsa Cemaati"ni kurduğu ilk şakirtlerini de bu yazısı vasıtasıyla kazanmış ve eğitmiştir. Birçok insan bu ruhani alıştırmaları uygulamış ve çok etkilenmiştir. Tarikata yeni alınan ve deneme döneminden geçen adaylar bu alıştırmaları 30 gün boyunca kendilerine tam olarak tatbik etmişlerdir. Onların hayata ve manevi pratiklere bakışını şekillendirmede ve eğitimlerinde bu yazılardan ve sunduğu metoddan daha etkili bir vasıta düşünmenin zor olduğu ifade edilmektedir. Bütün Cizvit papazları, Cizvit öğrenciler ve üyeler Ignatius zamanından beri bu yazılar vasıtasıyla misyoner hizmetlerini yürütmüşlerdir. Spiritual Exercises'in günümüze kadar yaklaşık 4,500 defa baskısının yapıldığı tahmin edilmektedir. Ignatius'un kronolojik açıdan ikinci sırada gelen yazıları, 1524'den sonra yazılmış, halen 7,000 tanesi mevcut olan ve 12 cilt halinde yayınlanan "Letters" (Mektuplar) isimli yazılarıdır. Bu mektuplardan 173 tanesi 1547'den önce yazılmıştır. Mektuplarının birçoğunun da kaybolduğu tahmin edilmektedir. 1547'den sonra onun sekreteri olan Juan de Polanco'nun mektupları daha açık ve akıcı bir stilde yazdığı söylenmektedir. Ignatius'un bu mektupları, onun günlük hayata dair bütün işlerinde ve durumlarında, kendi ruhani öğretilerini ve pratiklerini uyguladığını ortaya koymaktadır. Üçüncü sırada, Ignatius'un "Spiritual Diary"(1544) (Manevi Günlük) isimli yazıları gelir. "Fakirlik Üzerine Düşünceler" adıyla yazdığı, insanın muhakemesi hakkındaki 3 sayfalık yazı ile "mistisizmin ulviliği" üzerinde duran yaklaşık 70 sayfalık "Spiritual Diary" (Manevi Günlük) isimli yazısı birbirini tamamlar niteliktedir. Ignatius her iki yazıyı da bizzat kendisi kaleme almıştır. Bu yazılar, Ignatius'un Roma'da yaşadığı yıllarda devamlı halde yaşadığı mistik tecrübeleri ve içinde bulunduğu hissiyatı anlatır. Dördüncü sırada, Ignatius'un dünya görüşünü, kurmuş olduğu dini kurumun ruhuna, organizasyonuna ve idaresine uyguladığı ve bu kurumun temel prensiplerini açıkladığı "The Constitutions of the Society of Jesus"(1546) (İsa Cemaati'nin Anayasası) isimli yazısıdır. "Constitutions" isimli bu yazı, Ignatius'un daha önce yeni kuracağı tarikatın resmi onayını Papa III. Paul'den almak için hazırladığı "Beş Bölüm" (The Formula of Institute) isimli yazının detaylandırılmış halidir. Papalığın onayladığı "Formula of Institute" isimli yazı tarikatın temel tüzüğü olarak genel başkana ve onun topladığı danışma kuruluna yetki vermektedir. Ignatius'un başkanlığında danışma kurulunun "Ana Tüzük" doğrultusunda genişlettiği ve detaylandığı bu ilkeler ve kurallar bütünü "Constitutions" olarak isimlendirilmiştir. Danışma kurulu bu tüzüğü yazma işini 19 Nisan 1541'de genel başkan seçilen Ignatius ve onun yardımcısı Jean Codure'a havale etmiştir. Jean Codure'un kısa süre sonra ölmesi üzerine bu işi tamamlamak Ignatius'a kalmıştır. Ignatius bu tüzüğün yazımını çeşitli görüşler, değişiklikler ve ilavelerle birlikte tedricen 1546 yılında tamamlamıştır. Daha önceki metne göre nisbeten kısalan bu metin "General Examen" olarak isimlendirilmiştir. Bu doküman, adalara Cemaat'in tabiatını, amacını ve bu hedefe ulaşmanın yollarını açıklamayı amaçlamaktadır. "Constitutions" isimli dokümanın resmen ilan edilmesi ve uygulamaya konulması için bir genel kongrenin yapılması ve onay alınması gerekmiştir. Bu yüzden son halini alıncaya kadar üzerinde bazı değişiklikler ve düzenlemeler yapılmıştır. Ignatius'un bu düzenlemeleri Polanco ve Nadal'a havale ettiği, bununla birlikte elinde kendi düzenlemelerini yaptığı bir başka metnin bulunduğu ifade edilmektedir. Ignatius'un elindeki bu metin "Autograph" olarak bilinmektedir. İspanyolca aslından Latince'ye çevrilmiş olan bu metin, Polanco'nun çabalarıyla 1558 yılında yapılan ilk genel kongrede hukuki geçerliliğini kazanmıştır. Ignatius'un bu klasik metni hiç değiştirilmemiştir. Bununla birlikte 33. Genel Kongre'nin bu metin üzerinde bazı açıklama ve değişiklik kararları aldığı belirtilmektedir. Beşinci sırada, Ignatius'un kendi yazdığı fakat bitiremediği "Autobiography"(1553) isimli eseri gelmektedir. Bu eser Ignatius'un Pamplona'dan itibaren Roma'da geçirdiği ilk yıllara kadar yani 1521-1538 tarihleri arasında yaşadığı 18 yılını anlatmaktadır. Bu onun son yazdığı kitap olmasına rağmen, diğer yazılarını iyi anlamaya yarayacak bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle önem kazandığı belirtilmektedir (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 53-57).

Hıristiyan olmayanları dine davet etme, eğer bu mümkün olmazsa papanın hizmetine girme yemini etmiştir. Bir yıl sonra Venedik'te buluştuklarında, Kudüs'e gitmenin imkansızlığını anlayınca papanın hizmetine girmişlerdir¹³². 1537'de papaz olarak tayin edilen Ignatius, 1539'da tarikatın kurallarının ilk taslağı olan "Formula of Institute"ü kaleme almıştır. Daha sonra bu taslağı onaylaması için papaya sunmuştur¹³³. Cizvit tarikatının resmi kuruluş onayını, 27 Eylül 1540 tarihli ve "Regimini militantis Ecclesiae" isimli genelgeyle, Papa III. Paul vermiştir¹³⁴. Tarikatın "Kuruluş Kararları", Ignatius'un hayatının sonlarına kadar toplanıp sıraya konulmamış ve ancak onun ölümünden sonra, 1558'de toplanan Genel Kongre tarafından kabul edilmiştir¹³⁵.

Cizvitler, diğer tarikat mensupları gibi, tarikata; fakirlik, bekarlık ve itaat yeminiyle bağlanmış insanlardır. Ancak onları diğerlerinden ayıran ve seçkin kılan özellik, kendilerini özel bir yeminle yani "dördüncü yemin"le papalığın emrine adanmalarıdır. Bu yemine göre onlar, papalığın emrinde, dünyanın her yerine her an gitmeye hazır elemanlar olarak yetiştirilmektedir¹³⁶. Bu yüzden Cizvit tarikatına giriş şartları, kabul edileceklerin nitelikleri ve daha sonra uyacakları kurallar, "Constitutions" (Nizamnameler) adıyla bilinen kararlarla detaylı olarak belirlenmiştir. Cizvitleri, diğer cemaatlerden farklı kılan "dördüncü yemin", onların itaat anlayışlarını gündeme getirmiş ve tartışılmasına sebep olmuştur. Tarikatın kurallarında da, ifade edildiği üzere Ignatius, üyelerden mükemmel bir itaat beklemekte hatta bunun da ötesinde, "corps d'elite" tabiriyle, "ölü gibi itaat"e dayalı sıkı bir eğitimle donanımlı elit bir cemaat olmalarını istemektedir¹³⁷.

¹³² Thomas J. Campbell, 24-34.

¹³³ Ignatius bu dokümanı arkadaşı Kardinal Gasparo Contarini vasıtasıyla 3 Eylül 1539 tarihinde Papa III. Paul'e onaylaması için sunar. Papa danışmanlarıyla yaptığı iki aylık bir değerlendirmeden sonra sunulan taslağı sözlü olarak onaylar ve bu konuda resmi bir doküman hazırlanmasını emreder. Taslakta sunulan teklifler papalık merkezi heyetince yaklaşık bir yıl müzakere edilir. Sonunda "Beş Bölüm" üzerinde sadece küçük birkaç değişiklik yapılarak Ignatius'a geri verilir. Papa III. Paul, gözden geçirilmiş olan bu ana metne bir giriş ve bir resmi onay yazısı ilave ettirerek hazırlattığı "Regimini militantis Ecclesiae" isimli genelgeyle, "İsa Cemaati"nin kuruluşunu 27 Eylül 1540 tarihinde resmen onaylamıştır. Ignatius ve 10 arkadaşının oluşturduğu birlik, bu tarihten itibaren Kilise'nin resmi görevli rahiplerinden oluşan dini bir tarikat haline gelmiştir. Ignatius 6 Nisan 1541'de arkadaşları tarafından tarikatın genel başkanı seçilmiştir. Ignatius bundan sonra 15 yıl bu görevi sürdürmüştür. Bu esnada arkadaşı Polanco'nun yardımıyla "Cemaat'in Kuruluş Nizamnamesi" isimli çalışmasını yavaş yavaş tamamlamıştır. Tarikatın kurallarını ve ruhaniyetini ifade eden bu kıymetli doküman, Cizvitler için olağanüstü değere sahip bir miras olarak kabul edilmektedir (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 45-46).

¹³⁴ Thomas J. Campbell, 31.

¹³⁵ Herbert Thurston, "Jesuits", *ERE*, VII-VIII/502.

¹³⁶ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, London 1993, 347.

¹³⁷ Rene Fülöp-Miller, *The Power and Secret of the Jesuits*, Trans. F.S. Flint-D.F. Tait, New York 1930, 19.

Adayların dini bir tarikata kabul edilişinden önce bir deneme dönemi geçirmeleri, eski tarikatlarda mevcut olan bir usuldür. Kesin yeminden önceki bu deneme süresinin Cizvitlerde daha ağır ve daha uzun süre oluşu dikkat çekmektedir. Cizvitlerde ikinci bir deneme dönemi daha vardır¹³⁸. Papazlığa atanma yaşının alt sınırı 30'dur. Ignatius'un, bu şekilde özel donanımla yetiştirilmiş misyoner bir cemaat oluşturma isteği, tarikatın eğitime özel bir önem vermesini gerektirmiştir. Bu yüzden Cizvit tarikatı; elemanlarının eğitim amaçlarını, bu eğitimin muhteva ve metodlarını ve nihayet vasıtalarını en ince ayrıntılarına kadar planlayarak uygulayan bir cemaat olarak meşhur olmuştur. 16. ve 17. yüzyıllarda önce Avrupa'da, daha sonraki dönemlerde de bütün dünyada şöhret yapan "Cizvit Kolejleri" bu eğitim sisteminin eseridir¹³⁹.

Cizvit tarikatının idari ve hiyerarşik yapısı incelendiğinde, Papa'ya bağlanmış olan "En Yüksek Otorite"nin, yetkisini "Genel Kongre"den aldığı görülmektedir. En yüksek otorite ise topyekün idari yapıya aittir. Bu idari yapıyı; başta Genel Başkan, yardımcı başkan, diğer yardımcıları, taşra sorumluları, mahalli bir kongre tarafından seçilmiş bölge idarecisi ve onun tarafından seçilmiş iki seçmen ve yardımcı idareci ile görevden bağımsız vekiller oluşturur. Toplantılar düzenli aralıklarla yapılır. Bir "Genel Kongre", Genel Başkan'ı seçmek ve ciddi problemleri müzakere etmek için olmak üzere iki sebeple toplanabilir. Bu gibi toplantılar, 1558 ile 1965 yılları arasında, 25'i genel başkan seçimi ve 6'sı ciddi problemleri ele almak için toplam 31 defa gerçekleştirilmiştir¹⁴⁰. Bundan sonra; 1974-75'de 32. Genel Kongre, 1983'de 33. Genel Kongre ve 1995'de de 34. ve son Genel Kongre yapılmıştır.

Gün geçtikçe merkezleşmiş olan idari yapının en üst noktasında "Genel Başkan" bulunur. Genel Kongre, bir genel başkan ömür boyu yetkiyle seçer ve ancak ağır bir suçtan dolayı görevden uzaklaştırır. Genel başkanın yetkileri oldukça geniştir ve kararlarda tanımlanmıştır¹⁴¹. Üyelerin tarikata kabulü ve tarikattan çıkarılması ile bütün tarikatı ilgilendiren nihai kararları onaylama yetkisi genel başkana aittir. İdarecilerin görev sürelerine sınırlama getirilmemiştir, fakat genel uygulama ortalama 6 yıldır. Dünyanın her tarafında icra

¹³⁸ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 346.

¹³⁹ Bkz. Michael Foss, *The Founding of the Jesuits*, New York 1969, 162-183.

¹⁴⁰ J. F. Broderick, "Jesuits", NCE, 7/898.

¹⁴¹ John W. Padberg (Ed.), *Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus (Documents of 31 and 32. GC), (An English Translation of the Official Latin Texts of the General Congregations and of the Accompanying Papal Documents)*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1977, 269.

edilen Cizvit faaliyetlerinden haberdar olmak için mutad olarak yapılan bütün resmi yazışmalar genel başkanda toplanır. Genel başkanın ikamet yeri, idare heyetiyle birlikte, Roma'da bulunan "Borgo Santo Spirito"dur. Tarikat idari açıdan bölgelere ayrılmış durumdadır. Her bölgenin başında sorumlu bir başkan vardır. Bölgedeki yardımcı grupların her biri bir asistanla temsil edilmektedir. Genel kongre tarafından seçilmiş olan bu asistan, genel başkanla birlikte Roma'da ikamet etmekte ve ona danışmanlık yapmaktadır¹⁴².

Cizvit tarikatının, tabiatı icabı, daha önceki dini tarikatlardan örnek aldığı birçok husus vardır. Bununla birlikte bu tarikatı diğerlerinden ayıran, kendine has birtakım özellikler mevcuttur¹⁴³. Bunları; otoritenin ileri derecede merkezileşmesi, tarikat başkanının görevde kalabilme hakkı, tarikata giriş usulüyle ilgili olarak ilk ve son deneme döneminin bulunması, üyelerin derece derece değişmesi, maddi kazançların yasaklanması, ilahileri topluca söyleme yerine özel söyleme, herkesi yükümlü tutacak düzenli keffaret veya oruç uygulamalarının olmaması, diğerlerinden ayrı özel bir dini elbise giymemek ve kadınların tarikata alınmaması gibi hususlar olarak sayabiliriz. Buna ilaveten Cizvitlerin kendine has itaat anlayışı ve eğitim sistemleri ile misyoner karakteri ve ruhaniyet anlayışları özellikle zikredilmesi gereken hususiyetlerdir¹⁴⁴.

Cizvitlerin başta teoloji olmak üzere tarih, felsefe ve sanat alanında yaptıkları çalışmalar, onlara dünya çapında bir şöhret kazandırmıştır. Cizvitler ilahiyat alanında, "Tomizm"*e* bağlanmışlardır¹⁴⁵. Skolastik yaklaşımdan farklı olarak onlar, teoriye, pozitif teolojiye ve sapkın fikirleri çürütmeye daha fazla yönelmişlerdir. Cizvitlerin 16. yüzyılda Protestanlarla ve daha sonra Jansenistlerle yaptıkları fikri mücadelelere ilaveten, Dominikenlerle ve diğer Katolik ilahiyatçılarla; ilahi inayet, hür irade ve kader gibi meşhur konularda yaptıkları tartışmalar dikkat çekmektedir. Jansenistler, insanın iyiyi yapmaya gücü olmadığını, kurtuluşun ancak inayet ve takdirle mümkün olabileceğini savunan Aziz

¹⁴² J. F. Broderick, "Jesuits", NCE, 7/898.

¹⁴³ Cizvit tarikatının özellikle II. Vatikan Konsili'nden sonra, idari sisteminden diğer bütün alanlarına kadar yapmış olduğu değişiklikleri ve günümüze uygun hale gelme amacıyla yaptığı düzenleme kararlarını; 31., 32., 33. ve 34. Genel Kongre kararlarında görmek mümkündür.

¹⁴⁴ J. F. Broderick, "Jesuits", NCE, 7/900.

* "Tomizm", tanınmış Dominiken ilahiyatçı Thomas Aquinas'ın (1225-74) felsefi ve teolojik öğretisini ifade eden bir terimdir. Bu öğretiyi, Dominiken Aziz Albert (1200-80) tarafından zenginleştirilmiştir. Aquinas, Aziz Anselm (1033-1109) zamanından beri toplanmış olan görüşleri sistemli hale getirmiş ve iman ile akıl arasında bir sentez ortaya çıkarmıştır. Hernekadar tamamlanmamış olsa da, onun "Summa Theologiae" isimli eseri, Ortaçağ teolojisinin en büyük başarısı olarak kabul edilmektedir (Gerald O'Collins-Edward G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, 243).

¹⁴⁵ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 247.

Augustin'in doktrinini benimserken; Cizvitler, insanın iyiyi ve Tanrı'nın inayetini kabul veya reddetme gücüne sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir¹⁴⁶.

Cizvitler, 16. yüzyılda "ahlak teolojisi"nin ayrı bir disiplin haline gelmesinde de öncü olmuşlardır. Hemen hemen bütün Cizvitler, Kilise'de hala tartışılan "olabilirlik"* fikrini desteklemişler ve Jansenistler** tarafından "kaygısızlık"la suçlanmışlardır¹⁴⁷. Blaise Pascal'ın, Cizvitleri kaygısız olmakla suçlayan "Provincial Letters" isimli yazısı oldukça meşhurdur¹⁴⁸. Cizvitlerin tarih alanındaki çalışmaları; Kilise tarihi, Kilise Babaları, konsiller ve hagiyografik*** kaynaklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tür çalışmaların içinde "Acta Sanctorum"**** özellikle dikkat çekmektedir. Bollandist denilen bir grup Belçikalı Cizvit tarafından hazırlanan 67 ciltlik bu koleksiyon, hagiyografik kaynak ve dokümanların eleştirel yorumlarla birlikte yayınlanmış halidir. Cizvitler felsefe alanında da başarılı çalışmalar yapmışlardır. Onların en çok değer verdiği filozof Aristo'dur. Cizvit Suarez bu alanda şöhret kazanmıştır. Cizvitlerin başarılı çalışmalarla dikkat çektiği diğer alanlar, pozitif bilimler olarak isimlendirilen matematik, fizik ve astronomidir¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France*, London 1975, 6-14.

* "Olabilirlik", ahlak teolojisinde bir prensiptir. Buna göre, bir konuda kesin bir yargıya ulaşmak için gerekli çaba gösterildikten sonra, o konuda bir kanunun veya uygulamanın varlığı hakkında eğer hala objektif bir şüphe mevcutsa, mümkün görülen fikirlerden sadece birine dayalı olarak hareket etmek meşrudur. Hatta bu prensibe göre, aynı konuda daha keskin bir yorumu içeren muhalif bir fikir görmezlikten gelinebilir. Bu sistem, Cizvitler tarafından desteklenmiş, Dominikenler tarafından uygulanan, 1656'da sistemli hale getirilen ve daha kesin delillerin bulunduğu görüşün takibinin gerekliliğini öngören sisteme karşı savunulmuştur (A Concise Dictionary of Theology, 193).

** Jansenizm: Hıristiyan geleneğinde heretik bir akımdır. C.O. Jansen'in (1585-1638) "Augustinus" isimli eserinden alınan beş öneride özetlenebilen bir düşünce akımıdır. Bu akım, insanların ya doğal ya da doğüstü bir determinizmin kurbanları olduklarını savunur ve Tanrı'nın özel bir lütfu olmaksızın, onun emirlerini yapmanın insan için imkansız olduğuna inanır. Bu teolojik pesimizm, hareketin ahlaki katılığı ve sertliği ile ifade edilmeye çalışılmıştır. İlk dönem Jansenistler, Jansen'in arkadaşı Saint-Cyran'ın öğrencileriydi. Onun ölümünden sonra 1643'de Antoine Arnold başa geçmiştir. 1653'de ise papa X. Innocent, bu hareketi sapık ilan etmiştir (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 203.).

¹⁴⁷ Bkz. Rene Fülöp-Miller, 185-189.

¹⁴⁸ Rene Fülöp-Miller, 153-154.

*** "Hagiografi"; Hıristiyan geleneğinde azizlerin hayatıyla ilgili metinlere verilen addır. Azizlerin hayatları, kıssaları ve aziz kültürleriyle ilgili literatür ise "Hagioloji" diye isimlendirilir. "Hagiographa", Eski Ahit'in kanonik metinlerinden üçüncü bölüme, yani Torah ve Nebiim dışında kalan tüm kitaplara (Ketubim) verilen ortak addır. (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 153).

**** "Acta Sanctorum" isimli koleksiyonu ilk hazırlamaya başlayan kişi, Belçikalı Cizvit Rosweyde'dir. Bütün azizlerin hayatını ele alan bir eser oluşturmayı amaçlayan Rosweyde'nin çalışmaları, eserin 1643'de yayınlanan ilk cildi ile meyve vermiştir. Rosweyde'nin ölümü üzerine çalışmalar onun halefi Bolland tarafından devam ettirilmiştir. Kendilerine "Bollandist" denilen Belçikalı Cizvit grubun adı da buradan gelmektedir (Christopher Hollis, *A History of the Jesuits*, 127).

¹⁴⁹ J. F. Broderick, "Jesuits", NCE, 7/902.

genelgesi, Cizvit tarikatının misyoner bir karaktere sahip olduğunu ilan etmiştir¹⁵⁰. Bu çerçevede, verilen her görevi yerine getirmek için kendilerini papalığın emrine adayan Cizvitler, dünyanın hemen hemen her yerinde misyon faaliyetlerini icra etmiş ve etmektedir. Tarikatın kuruluşundan itibaren üstlendiği misyoner faaliyetler, temel olarak iki ana kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birisi, Protestan hareketin etkisiyle Kilise’de meydana gelen krizi gidermek amacıyla, Avrupa’da Katolik Kilisesi’ne güveni sarsılan Hıristiyanları tekrar geriye döndürme amaçlı çalışmalardır. Diğeri ise, dünyanın hemen her yerinde bulunan “putperestleri” (Pagan)* Hıristiyanlaştırma faaliyetleridir. Bu amaçla Ignatius, tarikatın kurulduğu aylarda, en yetenekli müridi Francis Xavier ile üç arkadaşını Doğu’ya göndermiştir¹⁵¹. Daha sonra misyon alanları Afrika, Asya ve Amerika’ya içine alacak kadar genişlemiştir. Keşifler dönemi olan 15. ve 16. yüzyıllarda, deniz aşırı ülkelerin büyük bir kısmının, Katolik İspanya, Portekiz ve Fransa tarafından ele geçirilmesi sonucunda, putperestleri Hıristiyanlığa döndürme çabaları hız kazanmış ve bunun için büyük harcamalar yapılmıştır. Cizvit cemaati bu harekete daha sonraki dönemlerde ortak olmuştur. Bununla birlikte cemaat, kuruluşunun hemen ilk yıllarında, bu alanda kendinden önce bu işe girişen Fransiskanlar, Dominikenler ve Agustinyenler’e katılmışlar ve zamanla bütün diğerlerini misyon elemanı ve alanı bakımından geride bırakmışlardır¹⁵².

Cemaatin yapısı ve iskeleti, otoritenin merkeziliği ve elemanlarının hareketliliği, Cizvitlere, misyoner faaliyetler alanında etkili olmalarını sağlamıştır. Avrupanın çeşitli ülkelerinden gelen muhalefetin yanında seyahat, iklim ve dil güçlükleri gibi önemli faktörler Cizvitleri yıldırılmamıştır. Cizvitler, dünyanın çeşitli yerlerinde, mahalli lehçeleri kullanarak ve kendi yorumlarını mahalli kültür ve geleneklere uydurarak, günümüzde uyguladıkları

¹⁵⁰ Michael Foss, *The Founding of the Jesuits*, 293.

* “Pagan” kavramı, 4. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlarca Hıristiyanlığı kabul etmeyen köylüler için kullanılmaya başlanmıştır. Sonradan Hıristiyanlığı kabul etmeyen herkes için kötüleyici bir terim olarak kullanılmıştır. Günümüzde Pagan terimi, Batı dillerinde yazılan kitaplarda Hıristiyanlık dışı dinler kadar, yaygın olarak bilinen dinlere bağlı olmayanlar için de kullanılmaktadır (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 298); II. Vatikan Konsili, “Pagan” terimini kullanmaktan uzak durarak, daha ziyade “gentes” yani “Hıristiyanlaştırılması gereken milletler” terimini kullanmıştır (Gerard O’Collins-Edward G. Farrugia, 168). Hıristiyan misyonu tarihinde “Putperest” tabiri Kilise’nin dışında kalan bütün insanlar için kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle Hıristiyan olmayan bütün diğer din mensupları da bu kavrama dahil edilerek Hıristiyanlaştırma misyonunun hedefi haline getirilmiştir.

¹⁵¹ Bkz. Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed (The Jesuits in Japan and China 1542-1742)*, Edinburg University Press, Edinburg 1994, 13-31.

¹⁵² J. F. Broderick, “Jesuits”, NCE, 7/904.

“İnkültürasyon” ve benzeri metodların ilk şekillerini daha o dönemlerde denemişlerdir¹⁵³. Bu alanda belli oranda sonuç almışlardır. Bunun yanında eğitilmiş ve nüfuz sahibi Çinlileri kendilerine çekerek, avam arasında kitle halinde din değiştirmeyi kolaylaştıracak yolları denemişlerdir. Cizvitler; mahalli dili litürjide, Çin ilahiyat terimlerini Hıristiyan inancını anlatmada kullanmışlardır. Papalık, eski, kutsal sayılan değerleri, ataları ve bilge Konfüçyüs’ü taziz eden uygulamaları kullanarak, Hıristiyan ilahiyat kavramlarını yerel kültüre uygun hale getirme konusunda geçici izin vermiştir. Fakat bu uygulamalar, diğer bazı Hıristiyan dini tarikatlarına mensup misyonerlerce ve Roma merkez heyetinde bulunan bazı çevrelerce bir “bozulma” olarak nitelendirilmiş ve sonuçta merkezden bu tür uygulamalara yasaklama gelmiştir. Ancak papalık daha sonra, 1938’de, Cizvitlerin haklı, daha önceki genelgenin haksız olduğunu ilan etmiştir¹⁵⁴. Cizvitlerin Paraguay’da oluşturdukları ve kendilerinin yönettiği bağımsız üniteler de ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Paraguay’da 110,000 yerli, 83 Cizvit papazı tarafından yönetiliyordu. Önce Portekiz, daha sonra İspanya, bu devletçiklere son vermiştir¹⁵⁵.

Cizvitler; Anadolu’ya, Yakın Doğu’ya, İran’a, Tibet’e, Seylan’a, Burma’ya, Malay yarımadasına, Siyam’a ve Doğu Hindistan adalarına kadar girmişler, ancak esas faaliyetlerini Hindistan, Çin, Japonya ve Filipinler’de yoğunlaştırmışlardır. Uzak Doğu’ya ilk ulaşan usta misyoner Francis Xavier olmuştur. Pavlus’tan bu tarafa en büyük misyonerlerden biri olarak kabul edilen Xavier, Papa XI. Pius tarafından bütün misyoner faaliyetlerin patronu olarak görevlendirilmiştir¹⁵⁶.

Cizvit tarikatının dünya çapında gösterdiği bu dikkat çekici faaliyetler, ona büyük prestij kazandırmıştır. Bununla birlikte misyon faaliyetleri sırasında uyguladıkları yöntemler, ritüeller üzerindeki ihtilaflar ve özellikle teolojik uyuşmazlıklar, Katolik Kilisesi’nin bünyesinde bulunan diğer etkili çevreleri rahatsız etmiş ve onları harekete geçirmiştir. Monarşik mutlakiyetçi yönetim taraftarlarının desteğini alan bu çevreler, Cizvitleri en azından yavaşlatmak istemişler ve tarikatın çökmesi için alınan sert tavırlara alet olmuşlardır. Başta Galyanizm taraftarlarının öfkelerini çeken Cizvitler, daha sonra Jansenizm taraftarlarının düşmanlıklarına muhatap olmuşlardır. Jansenistler, Voltaire, Rousseau ve Farmasonluk taraftarları gibi rasyonalist fikirlere düşkün olan etkili filozofların ve yazarların desteğini

¹⁵³ Aylward Shorter, *Toward A Theology of Inculturation*, New York 1995, 157-158.

¹⁵⁴ J. F. Broderick, “Jesuits”, NCE, 7/904

¹⁵⁵ Christopher Hollis, 80-83.

¹⁵⁶ J. F. Broderick, “Jesuits”, NCE, 7/904.

olarak Cizvitlere karşı düşmanca tavırlarını her fırsatta göstermişlerdir¹⁵⁷. Cizvitler aleyhine yapılan bütün diğer kampanyalar sonuç vermiş ve 18. yüzyılın ortalarından itibaren hem Kilise’de hem de Avrupa’daki siyasi çevrelerde, bu tarikatın ortadan kaldırılması düşüncesi makul karşılanmaya başlanmıştır¹⁵⁸.

Cizvitlerin, 1759 ile 1768 yılları arasında, Latin ülkeleri ve onların sömürgelerinden sürgün edilmeleri, bu tarikatı tam olarak sindirme planının ilk safhasını oluşturmuştur. Başta Portekiz, 1759 tarihinde yayınladığı bir krallık kararıyla Cizvitlerin mallarına el koymuş ve cemaati ülke dışına çıkarmıştır. Daha sonra Fransa, 1764’de, Galyanizm ve Jansenizm’in etkisiyle, bu cemaati ülkeden sürgün etmiştir. İspanya ise, 1767’de tarikatın mallarına el koyarak sürgün kararı almıştır. İspanya’da yönetime hakim olan Bourbonlar, tarikatın peşini bırakmayarak, onun tam anlamıyla resmen yasaklanması konusunda Roma’ya baskı yapmıştır. Papa XIII. Clement (1758-69), bu baskılara direnmiş ve Cizvitleri savunmuştur. Fakat daha sonra onun ölümünü müteakiben yerine papa seçilen XIV. Clement, kararı bir müddet ertelemesine rağmen, 21 Temmuz 1773 tarihinde yayınladığı “Dominus ac Redemptor” isimli genelgeyle tarikatı yasaklamıştır¹⁵⁹. Cizvitler, Katolik Kilisesi’nin misyoner faaliyetlerini de olumsuz yönde etkileyen bu kararı, bir “ölüm kararı” olarak değerlendirmiştir. Cemaat bundan sonraki faaliyetlerini gizlice çeşitli isimler altında yürütmek zorunda kalmıştır. Tarikata yapılan baskılar, onu tamamen sindirememiştir. Polonya’nın 1772’de bölünmesi, Cizvitler için bir şans olmuş ve Polonya’da yaşayan 201 Cizvit Rus İmparatoriçesi II. Catherine’nin hükümranlığına girmiştir. II. Catherine, Cizvitlerin eğitim faaliyetlerini takdir eden birisi olarak, onları okulların geliştirilmesinde kullanmak amacıyla kendi hakimiyetindeki yerlerde yaşamalarına izin vermiştir¹⁶⁰. Cizvitler, bu ülkede, kanunlara uymak kaydıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Papa VI. Pius, daha sonra VII. Pius’un onayı ile tarikata yeni elemanlar kazandırmışlardır. Prusya’da II. Frederick’in 1780 yılına kadar sindirme talimatını tam olarak uygulamaması da Cizvitlere imkan tanımıştır. Bunda Frederick’in siyasi görüşlerinin etkisi vardır. O, önce Protestanlığı empoze etmektense, Prusya’yı mümkün olduğu kadar güçlendirmek istemiştir. Kendi ülkesinde yaşayan Katoliklerin dinlerini istedikleri gibi yaşamalarına hoşgörüyle bakmıştır¹⁶¹. Papa VII. Pius’un 1814 yılında Avrupa ve Amerika’daki Cizvitlerin Rusya’daki Cizvitlerle

¹⁵⁷ Bkz. Dale Van Kley, 37-47.

¹⁵⁸ J. F. Broderick, “Jesuits”, NCE, 7/906.

¹⁵⁹ Thomas J. Campbell, *The Jesuits*, 552-554.

¹⁶⁰ Christopher Hollis, 169.

birleşmesine izin vermesiyle daha olumlu bir hava oluşmuştur. Napolyon'un düşmesi siyasi havayı da uygun hale getirince, Papa VII. Pius, 7 Ağustos 1814 tarihinde yayınladığı "Sollicitudo omnium ecclesiarum" isimli genelgeyle, tarikatı yasaklayan kararı hükümsüz kılmıştır. Böylece tarikat eski haline geri dönmüştür¹⁶².

Tarikatın serbest bırakılmasından sonraki faaliyetleri; eğitim, bilim ve misyoner faaliyetler alanında büyük bir gelişme göstermiş, mensuplarının sayısı da hızla artmıştır. 1814'de 600 olan bu sayı, 1850'de 4,600'e, 1900'de 15,073'e ve 1964'de 35,968'e ulaşmıştır¹⁶³.

Cizvit tarikatının papalık genelgesiyle serbest bırakılması, Avrupa'nın özellikle Latin karakterli ülkeleri ve Amerika'da, sık sık baskıya maruz kalmasını engellememiştir. Bu ülkelerde hakim olan liberal ve ruhbanlık karşıtı yönetimler, birçok defa cemaatin mallarına el koymuş ve cemaat üyeleri sürgün edilmiştir. 19. yüzyıl boyunca Cizvitler, Fransa'dan üç defa, İspanya'dan beş defa ve İtalya'dan birkaç defa sınır dışı edilmiştir. Cizvitlere, tarikatın yasaklandığı sırada yardım eden Rusya 1820'de onları dışarı atmıştır. Cizvitler, İsviçre'den 1847'de, Avusturya'dan 1848'de ve Almanya'dan 1872-1917 arası yıllarda sürgün edilmişlerdir. Cizvitlerin bu şekilde baskılara ve sürgünlere maruz kalmasının ardındaki gerçek sebepler araştırmalara konu olmuştur. Bu sebeplerin arasında tarihi gerçeklere en uygun olanı, Cizvitlerin kendi etki ve nüfuz gücünü kullanarak siyasi işlere bulaşmalarıdır. Bundan rahatsız olan liberal yönetimler, onların Roma merkezci faaliyetlerinden de huzursuzluk duyarak, cemaate karşı sert tavır almışlardır¹⁶⁴.

Cizvitlerin Amerika'daki faaliyetlerinin gelişimi, diğer ülkelere göre daha büyük olmuştur. Tarikatın ana çalışma alanları eğitim ve misyoner faaliyetler olarak devam etmiştir¹⁶⁵ Bilhassa eğitim ve bilimsel çalışmalar alanındaki ilerleme, kendisini, okullaşma ve üniversite bazında somut olarak göstermiştir. Cizvitlerin Amerika'da çıkardığı periyodikler şunlardır; Theological Studies, Theology Digest, New Testament Abstracts, Modern Schoolman, Manuscripta, Mid-America, Thought, Classical Bulletin, Catholic Mind ve haftalık fikir dergisi America¹⁶⁶.

¹⁶¹ Christopher Hollis, 167.

¹⁶² Thomas J. Campbell, *The Jesuits*, 694-695.

¹⁶³ J. F. Broderick, *NCE*, 7/907.

¹⁶⁴ Eric Mc Dermott, "Jesuits", *The Encyclopedia Americana (EA)*, USA 1957, Cilt:16, 39.

¹⁶⁵ J. F. Broderick, "Jesuits", *ER*, 8/15.

¹⁶⁶ J. F. Broderick, "Jesuits", *NCE*, 7/909.

Dominikenler ve Fransiskanlar gibi Cizvit cemaati de, II. Vatikan Konsili'nin davetine uyarak kendini yenileme ve kaynaklarını yeniden değerlendirme gayreti içine girmiştir. Bununla birlikte, Konsil'in Katolik Kilisesi'nde meydana getirdiği çalkantı, bu cemaati de etkilemiş ve toplam üye sayısında gözle görülür bir düşüş yaşanmıştır. Çağı tehdit eden problemlere çözüm bulma gayretleri, 1965-66 yıllarında yapılan 31. Genel Kongre'nin temel ilgi alanı olmuştur. 1974-75 yıllarında yapılan 32. Genel Kongre, teşkilatın idari işleyişinde bazı değişiklikler yapılması için kararlar almıştır. Bu kararların ağırlık merkezi; cemaat üyelerinin hayatı ve eğitimi ile hizmet alanlarını seçişleri konularında yoğunlaşmıştır. Ateizme karşı çabalar, Ökümenizm, ruhban sınıfı dışındaki halkla daha yakın ilişkiler, sosyal havarilik, kitle iletişim vasıtalarının kullanımı, inanca hizmet ve adaleti sağlama gibi konular, daha sonra toplanan kongrelerin diğer önemli konuları olmuştur¹⁶⁷.

B) CİZVİT CEMAATİNİN ORGANİZASYONU

Cizvit cemaati, dini bir cemaat olmakla birlikte, teşkilatlanma şekli bakımından kendine has bir sisteme sahiptir. Bu nedenle, Cizvitlerin organizasyonu üzerinde durmak gerekmektedir. Cemaatin teşkilatlanma biçiminin kendine has özelliği, idari yapı ve üyelerin kabul edilme usulleri üzerinde ortaya çıkmaktadır.

a) Cemaatin İdari ve Hiyerarşik Yapısı

Cizvit tarikatının hiyerarşik yapısının en yukarısında en büyük otoriteye sahip kurum olan "Genel Kongre" (General Congregation) bulunmaktadır. İdari yapının en üst kısmında da yetkisini ve otoritesini genel kongreden alan "Genel Başkan" (General) bulunmaktadır. Genel Başkan'dan sonra gelen yetki ve sorumluluk sırası şöyledir: Genel Başkan Vekili (Vicar-General), Temsilci Yardımcılar (Assistants), Taşra Sorumluları (Provincials), Rektörler (Rectors) ve Ev Sorumluları.

Genel Kongre, Papa'ya bağlı olan teşkilatın Papa'dan sonra en yetkili kurumudur. Genel kongre üç sebeple toplanabilmektedir. Bunlar; tarikatın kuruluş tüzüğünde değişiklik yapmak, çok önemli problemler hasıl olduğunda bunları çözmek ve genel başkanın ölmesi durumunda yerine yeni bir genel başkan seçmek gibi nedenlerdir¹⁶⁸. Genel kongrenin

¹⁶⁷ J. F. Broderick, "Jesuits", ER, 8/15; Ayrıca bkz. "Documents of 31 and 32. GC."

¹⁶⁸ George E. Ganss, *Saint Ignatius of Loyola The Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1970, 67 (The Constitutions, n.3).

toplantısı Genel Başkan'ın daveti üzerine olur ve bunun için bir hazırlık dönemi gerekmektedir¹⁶⁹.

Bir genel kongre toplanacağı zaman önce Papa'dan izin alınması gerekmektedir. Gerekli izin alındıktan sonra ancak hazırlıklara başlanabilmektedir. Bu durumda Genel Başkan veya Genel Başkan Vekili, en kısa zamanda uzmanları Roma'ya çağırarak mükelleftir. Bunlar kongrede ele alınması, tartışılması gereken konuları ve bu konudaki önerileri (postulata) hazırlamak için bir komite oluşturmak ve bunu bölge seviyesinde yapılan temsilci seçimlerinin hemen ardından gerçekleştirmek zorundadır¹⁷⁰. Teklifler teşkilatın çeşitli bölgelerdeki sorumluları, misyon bölgelerindeki temsilciler ve cemaatin yardımcı taşra sorumluları tarafından yapılmaktadır. Roma'da bulunan Genel Başkan ve kurmayları bütün teklifleri değerlendirmek durumundadır¹⁷¹.

Genel Başkan; yetki, otorite ve sorumluluk açısından, genel kongre tarafından seçilmiş olmanın verdiği güç ile icranın en üst noktasında bulunmaktadır. Başta "Constitutions" isimli kuruluş tüzüğünde ve daha sonra yapılan genel kongrelerde alınan kararlarda ifade edildiğine göre bir "Genel Başkan", sınırlı bir süre için veya ömür boyu süreyle olmak üzere iki şekilde seçilebilmekte ve görev süresi belli bir zamanla sınırlanmamaktadır. Bununla birlikte genel başkanın idari tecrübe ve uygulamaları, cemaat üyeleri hakkındaki bilgisi ve onlar nazarındaki prestiji gibi faktörler; görevi iyi bir şekilde yerine getirmesinde yardımcı olacağından ömür boyu süreyle seçilmesinde fayda görülmüş ve karara bağlanmıştır. Buna göre seçilen genel başkanın görevi; Cemaat'in topyekün bünyesini idare etmek, korumak ve geliştirmektir¹⁷².

Genel Başkan'ın asıl görevi bütün cemaati idare etmek olduğu için, işlerin yürütülmesinde bazı yardımcılarına ihtiyaç duymaktadır. Bu yardımcıları; asıl yardımcıları ve danışmanlardan oluşmaktadır. Asıl yardımcılarından biri; genel başkanın en yakın yardımcısı, güvendiği kişi, sanki eli-ayağı ve gözü-kulağı durumundadır. Her türlü ilişki, yazışma ve faaliyetlerde bu baş yardımcısı ona yardım etmektedir¹⁷³. Dört kişiden oluşan asıl yardımcıları önemli konularda genel başkanın istişare etmesi gereken kişilerdir, fakat son karar onları dinledikten sonra daima genel başkana aittir¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Documents of 31 and 32. GC, 261.

¹⁷⁰ Documents of 31 and 32.GC, 503.

¹⁷¹ Documents of 31 and 32. GC, 261-262.

¹⁷² The Constitutions, n.719.

¹⁷³ The Constitutions, n.800.

¹⁷⁴ The Constitutions, n.805.

Genel Başkan, bölgelere “Müfettiş” (Visitor) gönderme yetkisine sahiptir. Genel Başkan öldüğünde, Müfettiş’in görevi, Genel Başkan Yardımcıları ile istişaresinden sonra veya yeni Genel Başkan başka bir karar verinceye kadar Genel Başkan Vekili olarak devam eder¹⁷⁵.

Özetle ifade etmek gerekirse, Genel Başkan; Cemaat’in bütün idari ve diğer işlerinden, alt birimlerin sorumluluk ve görev alanlarının belirlenmesinden, eğitim kurumlarının kurulması ve kapatılmasından, görevlilerin yetkilerinin sınırlanmasından ve kaldırılmasından sorumludur. O, bu konuda tek yetkilidir. Genel Başkan’ı ölümü ve kendi isteği dışında sadece Papa ve Genel Kongre görevden alabilir. Görevden alınabilmesi için de çok ciddi bir hata işlemiş olması gerekir.

Taşra sorumluları cemaatin menfaatleri için, en iyi idare şeklini icra etmek zorundadır. Bununla birlikte bir kural olarak onlar bu görevi, son derece acil bir konu olmadıkça Genel Başkan’ın Yardımcılar’ı ile birlikte yürütmek durumundadır¹⁷⁶.

Taşra sorumlularının Cemaat’in idaresindeki yetkileri “genel başkan” ile sıkı münasebet halinde olmalarını gerekli kılmaktadır. Genel başkanın bölge sorumlularının gerçek kanaatini iyi bilmeleri, Cemaat’in hedefleri ve yüce menfaatleri için önem arz etmektedir. Bu itibarla yukarıdaki otoritenin taşra sorumlularına kolayca nüfuz edebilmesi için yakın iletişim kurulması zorunlu görülmüştür¹⁷⁷.

Cizvit tarikatının idari sisteminde “Evler”in ve “Ev Sorumluları”nın önemli bir yeri ve fonksiyonu vardır. Bu yüzden ev meclislerinin düzenlenmesinde ve bu meclislere seçilecek üyeler konusunda Cemaat mensuplarının etkili bir rol alması tavsiye edilmektedir¹⁷⁸.

b) Cizvit Cemaatine Üyelik Usulleri

Diğer dini tarikatlarda olduğu gibi Cizvit tarikatında da cemaate üye kabul etme, gerektiğinde cemaatten üye çıkarma, üyelerin hizmetleri ve eğitimi konuları bazı kurallara bağlanmıştır. Bu kuralları; “Kuruluş Tüzüğü”nde (Constitutions) ayrıntılarıyla bulmak mümkündür. Bununla birlikte bu konudaki temel kuralların ve ölçülerin, yaşanan tecrübeler

¹⁷⁵ Documents of 31. and 32. GC, 277.

¹⁷⁶ The Constitutions, n.669

¹⁷⁷ Documents of 31. and 32. GC, 280.

¹⁷⁸ Documents of 31. and 32. GC, 281.

ışığında zamanla daha detaylı hale geldiği görülmektedir. Bu konuda yapılan çeşitli düzenlemeler, cemaat tarafından gerçekleştirilen “Genel Kongreler”de karar altına alınmıştır.

Herşeyden önce cemaate kabul edilecek kimseler konusunda tek yetki ve otoritenin Genel Başkan’a ait olduğunu ifade etmemiz gerekir¹⁷⁹. Cemaate girmek isteyen bir kişinin ilgili yere müracatını yapmasından sonra bu kişinin durumu ve özellikleri hakkındaki soruşturmanın çok ciddi yapılması¹⁸⁰, Cizvitlerin bu konuda ne kadar hassas olduğunu göstermektedir. Cemaate kabul edilecek kişinin seçimi esnasında onun Cizvit cemaatinin amacı, hedefleri, hizmet anlayışı, hassasiyetleri ve aradığı niteliklere uygun olup olmadığı konusundaki titizliği dikkat çekmektedir¹⁸¹.

Cemaate girmek isteyen adaylardan istenen şartlardan birincisi, adayların sağlam bir doktrin bilgisine, bu doktrini elde edecek kabiliyete, gerekli zihni niteliğe, sağduyuya ve bu sağduyuyu elde etmek için gerekli olan iyi karar verebilme özelliklerine sahip olmasıdır¹⁸². İkincisi, bu adayın öğrenme kabiliyetine, öğrendiğini de sağlıklı bir şekilde akılda tutabilmesi için iyi bir hafızaya sahip olması gerekir¹⁸³. Üçüncüsü, bu aday, yüklendiği önemli hizmete uygun olarak, manevi mükemmellik, uysallık, sadakat ve irade gibi özellikleri haiz olmalıdır¹⁸⁴.

Tarikatın tüzüğünde cemaate girmek isteyen adaylarda, harici özellikler adı altında aranan nitelikler; iletişimde önemli bir fonksiyonu olan güzel konuşma kabiliyeti¹⁸⁵, kişiliğin göstergesi olan iyi bir görünüm¹⁸⁶, cemaatin verdiği görevleri yerine getirebilmek için gerekli sağlık ve kuvvet¹⁸⁷ ve uygun yaşır. Yaş konusunda tarikatın ilk kurulduğu yıllarda çeşitli özel sebeplerle değişik uygulamaların olduğu ifade edilmektedir¹⁸⁸. Bununla birlikte tüzükte tarikata ve dolayısıyla deneme dönemine kabul edilme yaşının 14’ün üzerinde; son yemini ederek tam üyeliğe kabul yaşının da 25’in üzerinde olması gerekmektedir¹⁸⁹. Günümüzde

¹⁷⁹ **The Constitutions**, n.138.

¹⁸⁰ **The Constitutions**, n.139.

¹⁸¹ **The Constitutions**, n.140-146.

¹⁸² **The Constitutions**, n.154.

¹⁸³ **The Constitutions**, n.155.

¹⁸⁴ **The Constitutions**, n.156.

¹⁸⁵ **The Constitutions**, n.157.

¹⁸⁶ **The Constitutions**, n.158.

¹⁸⁷ **The Constitutions**, n.59.

¹⁸⁸ Bkz. John O’Malley, **The First Jesuits**, 56.

¹⁸⁹ **The Constitutions**, n.160.

cemaate kabul yaşı, acemilik (novitiate) dönemine başlamadan önce 15 yaş olarak belirlenmiştir¹⁹⁰.

Cizvit tarikatının ilkelerine göre, Cemaat'e girmek için başvuran adaylar; aranan şartları taşıması ve yukarıda zikredilen engelleri taşınamaması durumunda, cemaate, ilk aşamada, denenmek üzere kabul edilir. Bu deneme dönemine "Çıraklık Dönemi" (Novitiate)* denir. "Acemilik dönemi" de denilen bu süreçte, cemaate girmek üzere olan bir aday ilk iki yılını çıraklık eğitimi için harcar**. Bu dönemde aday Cemaat'e girmek için kabiliyetlerini pekiştirmeye çalışır. Cemaat ise onun üyeliğe uygun olup olmadığını değerlendirir. Çıraklık döneminde aday Ignatius'un "Ruhani Alıştırmalar" (Exercises) isimli ruhani değişim metodunu tam olarak uygular, Cemaat'in tarihini okur ve onun tabiatı üzerinde tefekkür eder. Buna ilaveten aday, bu dönemde çeşitli (apostolik) faaliyetlerde ve cemaat hizmetlerinde görev alır¹⁹¹.

Cizvit tarikatına kabul edilen üyelerin bazı derecelere (grades) ayrıldığı görülmektedir. Üyeler arasındaki bu sınıflamayı bizzat Ignatius'un kendisi yapmıştır. Birinci derecede; fakirlik, bekarlık ve itaat yeminine ilaveten misyonerlik konusunda Papa'ya özel itaat yeminini, herkese açık resmi ve dini bir törenle yapmış olan rahipler (Professed Priest) yer alır. İkinci derecede, diğer dini tarikatlarda olduğu gibi, fakirlik, bekarlık ve itaat yeminini nihai ve geri dönülemez anlamda yapan papazlar yer alır ki bunlara ruhani yardımcılar (Spiritual Coadjutors) da denir. Üçüncü derecede, cemaate üye olmuş ve benzer nihai yeminleri yapmış ruhban sınıfı dışından olan kimseler yer alır ki bunlara geçici yardımcılar (Temporal Coadjutors) veya "Kardeşler" denir. Nihai yeminleri yapan üyeler, cemaate tam anlamıyla kabul edilmiş Cizvitlerdir (Formed Jesuits). Eğitimi devam eden üyeler dördüncü dereceyi oluşturur. Bunlar, acemilik döneminin sonunda okullarda ve

¹⁹⁰ The Constitutions, n.161.

* Eski dini tarikatlarda "deneme dönemi"nin, manastır hayat tarzı gereği kapalı bir alanda ve insanlardan soyutlanmış bir mekanda uygulandığı bilinmektedir. Ignatius bu konuda yeni bir anlayış getirmiş ve acemilik devresini yaşayan adayların hastahanelerde, köylerde, şehirlerde ve hatta dışarıda bulunan misyon bölgelerinde insanlarla içiçe görev yapmasını istemiştir. İnsanlarla iletişime çok önem veren Ignatius, bu iletişim tecrübesini cemaate kabul edeceği adaylar için şart koşturmuştur (George E. Ganss, *Saint Ignatius of Loyola...*, 96. sayfa 7 nolu dipnot).

** Hıristiyan dini tarikatlarının doğuş ve gelişim süreci incelendiğinde, hemen hemen bütün tarikatların üye kabul ediş usülleri içinde bir "deneme" döneminin bulunduğu görülür. Bu deneme veya "acemilik" devresi, Ignatius'un gıpta ile baktığı ve örnek aldığı Dominiken ve Fransisken tarikatlarında da bulunmaktadır. Bununla birlikte Cizvit tarikatını diğerlerinden ayıran kendine has bir özellik, bu deneme döneminin Cizvit cemaatinde hem başlangıçta hem de "son yemin"den önce olmak üzere iki defa uygulanmasıdır. Bunun yanında diğer dini tarikatlarda bir yıl olan ilk deneme süresi Cizvitlerde iki yıldır.

¹⁹¹ Frances Makower, *Call and Responce: Jesuit Journeys in Faith*, London 1994, 164.

üniversitelerde eğitim gören ve bilimsel usüllerle yetişen öğrenciler (Scholastics) ile fakirlik, bekarlık ve itaat yeminini basit fakat kalıcı anlamda yapan ve eğitimlerini tamamladıktan sonra cemaate tam üye olmak için söz veren üyelerdir (Brothers)¹⁹².

Üyelerin eğitimi sözkonusu olunca, aynı hizmetin farklı şekillerinde yetişecek elemanların nisbeten farklı eğitimlerden geçmesi gerektiği için pedagojik programlar buna göre ayarlanmıştır. Bu çerçevede “çıraklık dönemi eğitimi” (Novitiate) denilen başlangıç eğitimini, hem ruhani açıdan ilerlemeyi ve resmi ruhani üst olarak nihai yemin etmeyi amaçlayan öğrenciler (Scholastics) hem de benzer yeminleri yapmakla birlikte yükselme amacı taşımayan ve meslekten olmayan yardımcı pozisyonundaki üyeler (Brothers) birlikte almaktadır. Bu başlangıç eğitiminin “deneme” ve “şekillendirme” gibi iki yönlü bir amacı vardır¹⁹³. Bu dönemde adayların kabiliyetlerini ve kusurlarını ortaya çıkaran ve Cizvit tarikatının kuruluş amacına uygun yeteneğe, arzuya ve olgunluğa sahip olup olmadığını ortaya koyan çok sıkı bir testten geçtikleri daha önce ifade edilmiştir.

Üyelerin eğitiminde ikinci aşamayı, “çıraklık dönemi sonrası eğitim” oluşturur. Bu eğitim dönemi “Tertianship” denilen üçüncü ve son eğitim aşamasına kadar devam eder¹⁹⁴. Çıraklık sonrası uygulanan eğitim programında, resmi papaz olacaklar ve meslekten olmayan normal üyeler için bazı farklılıklar vardır. Normal üyeler için uygulanan eğitim, hem “Juniorate” döneminde hem de bu dönemin sonrasında, Kilise’ye hizmet ve ruhani gelişim amacına uygun teknik, kültürel ve doktrinel bir eğitimidir. Juniorate döneminde tam bir teoloji eğitimi verilmez. Genel olarak diğer disiplinler arasında, çağdaş sosyal hayatta lazım olacak fikir ve düşünce metodlarıyla ilgili öğretim yapılır. Juniorate döneminden sonra bu elemanlar, ruhani eğitimlerini ilerletecekleri “evler”e gönderilir ve burada “ev rehberi” tarafından yetiştirilirler. Evlerde yapılan bu eğitimde; konuşma ve hitabet şekilleri ile metin okuma ve yorumlama üzerinde durulur¹⁹⁵.

Üyelerin eğitiminin üçüncü ve son aşamasını “Tertianship” denilen aşama oluşturur. Bu safha skolastikler için belli bir eğitim sürecini tamamlayıp resmi ve dini törenle papaz olarak tayin edilmelerinden birkaç yıl sonra başlar. Meslekten olmayan üyeler (Brothers) için ise, Cemaat’e kabul edilişlerinden itibaren bu cemaatin içinde 10 yıl geçirdikten sonra başlar. Tertianship dönemi formasyonu yine “Ruhani Alıştırmalar”ın tam olarak uygulanmasına ve

¹⁹² Frances Makower, 163.

¹⁹³ Documents of 31. and 32. GC, 101.

¹⁹⁴ Documents of 31. and 32. GC, 105.

¹⁹⁵ Documents of 31. and 32. GC, 106.

Cizvit tarikatının anayasası olan “Constitutions” üzerinde çalışmaya dayanır. Bu dönem aynı zamanda çeşitli apostolik tecrübeleri içine alır¹⁹⁶.

Skolastiklerin bilimsel çalışmalarla ilgili genel müfredatı, aldıkları papazlık mesleği formasyonuna uygun olarak hazırlanmıştır. Bu öğrencilerin felsefe ve teoloji öğrenimine başlamadan önce, her milletin uyguladığı gibi uzmanlaşma eğitimi öncesi gerekli gördüğü okuma-yazma ve fen bilimleri eğitimini tamamlamış olması gerekmektedir. Bu aşamada skolastiklerin öğrendikleri Latince bilgisinin Kilise dokümanlarını ve dini bilimlerle ilgili kaynakları kolayca anlamasına ve kullanmasına yetecek derecede olması gerekmektedir. Eğer onlar, okuma-yazma ve fen bilimleri eğitimini cemaate girmeden önce tamamlamamışlarsa, o zaman bu eğitimi acemilik döneminde ve eğer gerekirse juniorate döneminde tamamlamalıdır.

Çeşitli aşamalarda verilen bu eğitimden sonra skolastikler “Ratio Studiorum”da* belirlenen ölçülere göre sınava tabi tutulurlar. Bu sınav hem sözlü hem de yazılı olarak yapılabilir; fakat genel prensip sadece yazılı olarak yapılmaması yönündedir. Sınavı yapanlar kişisel ve hür kanaatlerini açıklarlar; kendilerine sınavdan sonra istişare yapma izni verilir. Başarısız olanlar için tekrar sınav yapılabilir; fakat bu ikinci sınavı da başaramayanlar; hem diploma alma hakkını hem de Cemaatte “nihai yemini” açıkça yapma hakkını kaybeder.

Cizvit fakültelerinde “İlahiyat Bilimleri” alanında öğretmenlik yetkisine sahip olacak elemanların, Roma’daki uluslararası enstitülerden veya diğer üniversitelerden gerekli akademik dereceleri almaları gerekmektedir. Pozitif bilimler denilen Fen bilimleri ve teknik alanlardaki araştırmacılar ile seküler bilimler alanında öğretmenlik yapacak olanların da alanlarına uygun gerekli doktora çalışmalarını ilgili sahalarda tamamlamaları gerekmektedir¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Frances Makower, 166.

* “Ratio Studiorum”, kısaca “Eğitim Planı” anlamına gelir. Tarikatın kuruluşundan itibaren hazırlanmaya başlanan ve çeşitli aşamalardan geçen bu plan, genel başkan Aquaviva tarafından 1599 yılında yayınlattırılmış ve son şeklini almıştır. 1773 yılında cemaate yasaklama getirilinceye kadar Cizvit okullarındaki uygulamalar bu eğitim planına göre yürütülmüştür. Bu eğitim planı, bütün Cizvit üniversite eğitimi için yönerge niteliğindedir. Bununla birlikte “Ratio”, bir eğitim teorisi olmaktan daha çok bir müfredat planlaması ve pedagoji yöntemidir. Cemaat 1814 yılında tekrar serbest bırakıldıktan sonra genel başkan Jan Roothan “Ratio”nun gözden geçirilmesini istemiş, fakat bu revizyon bir “genel kongre” tarafından onaylanmamıştır. Bununla birlikte “Ratio” Cizvit eğitiminin idaresine ve kontrolüne etki etmeye devam etmektedir (Frances Makower, 164.).

¹⁹⁷ Documents of 31. and 32. GC, 122.

Cizvit cemaatinde, son yemini yapma aşamasına gelmiş olan üyelerin terfilerine dair birtakım ölçüler vardır. Bir Cizvitin “dört yemini” dini bir törenle açıklayabilmesi ve bunun kabul edilebilmesi için adayın aşağıdaki şartlara uygun olması gerekmektedir:

1- Testten geçirilmiş güçlü bir karaktere ve fillerinde kendini gösteren kuvvetli bir yargı kabiliyetine sahip olmak.

2- Dini hizmetleri yerine getirebilecek doğal yeteneklere sahip olmak.

3- Papazlık mesleğinde tecrübeli olmak.

4- En az 33 yaşında olmak.

5- Cemaat içinde yaptığı felsefe ve teoloji çalışmaları için harcadığı yıllara ilaveten, Cemaat içinde en azından 10 tam yıl geçirmiş olmak.

6- Cemaat içinde özel çalışmalar, tertianship eğitimi ve eğer yapmışsa resmi papazlık hizmetlerine ilaveten teoloji kurslarını tamamladıktan sonra en az 3 tam yıl geçirmiş bulunmak¹⁹⁸.

Yukarıda sıralanan şartlara sahip olan kişiler, “ad gradum” sınavına tabi tutulmaksızın “dört yemin”i dini bir törenle yapabilmektedir. “Ad gradum” sınavına girebilmek için, yukarıdaki şartlara ilaveten ilahiyat bilimlerinde doktora, yüksek lisans veya buna denk diğer dereceleri almış olmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu sınavı geçenler zaten sözkonusu dört yemini yapma hakkına sahip olmaktadır.

Cizvitlerde son yeminleri yapmış olanlar (Professed), daha önce ifade ettiğimiz gibi, “özel itaat yemini”ni de yapmaktadır. Fakat Cizvitler, bu dört yemine beş yemin daha ilave etmektedir. Birincisi, Cemaat’in fakirlikle ilgili yasında, onu daha katı uygulamanın dışında herhangi bir değişiklik yapmamaktır. İkincisi, Cemaat içinde verilen görevin dışında başka görev ve mevki arayışına girmemektir. Üçüncüsü, Cemaat dışında bir piskoposluk arayışına asla girmemektir. Dördüncüsü, bu gibi fillerin herhangi birini işleyen kişileri ruhani üstlere rapor etmektir. Beşincisi, eğer bu kişi doğrudan papalık emriyle bir piskoposluk görevi kabul etmek zorunda bırakılmışsa (hernekadar zorlamayla kabul etmek durumunda değilse de), Cemaat’in genel başkanının bu konudaki önerilerini dinlemektir¹⁹⁹.

Cizvit cemaatinin bu tür kendine has bazı uygulamaları, daha sonra yapılan genel kongrelerde ele alınarak güncelleştirilmiştir. Kendine has idari yapısıyla organize bir teşkilat

¹⁹⁸ Documents of 31. and 32. GC, 128.

¹⁹⁹ John W. O’Malley, The First Jesuits, 347.

hüviyeti taşıyan Cizvitler; dini bir tarikat olma özelliği veya dini hayatı, ruhaniyeti, mistik yaklaşımları, ahlak görüşü ve teolojisiyle tam anlamıyla dini bir cemaattir²⁰⁰.

C) CIZVİT CEMAATİNİN RUHANİ VE MİSTİK KARAKTERİ

Cizvit cemaatinin dini bir tarikat olma özelliğinin temelinde, bu tarikatın kurucusu Ignatius'un yaşadığı ruhani ve mistik tecrübelerle dayalı bir ruhaniyet, mistik anlayış ve dünya görüşü bulunmaktadır. Cemaatin din anlayışı ve ahlak görüşleri ile meydana getirdiği teoloji de bu dünya görüşü çerçevesinde şekillenmektedir.

a) Cizvit Ruhaniyeti

Cizvit cemaatinin ruhaniyetini, tarikatın kurucusu Ignatius Loyola'nın "Spiritual Exercises" (Ruhani Alıştırmalar) isimli yazısında en temel özellikleriyle bulmak mümkündür. Ruhani Alıştırmalar, Ignatius'un başlangıçta bizzat kendi ruhani değişimini kaydettiği yazılara dayanan, daha sonra onun tarafından tasarlanan ve geliştirilen bir kılavuz eserdir. Bu yazılar birçok ruhani, mistik, psikolojik ve dini anlayışı içermektedir. Bu özelliğiyle alıştırmaların; okunmak ve üzerinde bilimsel çalışma yapmak için değil, daha önce bunu uygulamış birisinin rehberliğinde uygulanmak için hazırlanmış bir metod olduğu görülür²⁰¹.

Toronto Teoloji Fakültesi Dekanı Jack Costello, "Ruhani Alıştırmalar"la ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: "Spiritual Exercises, Cizvit ruhaniyetinin tam kalbindedir. Çünkü o, hayatı, insanlık tarihinin hareketleri içinde bir değişim yolculuğu olarak ele

²⁰⁰ Biz bu çalışmamızda Cizvitler için "cemaat" kavramını kullanmayı tercih ettik. Sosyolojik açıdan yapılan tanımlara göre "cemaat", müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde aynı mekanda bir arada yaşayan kuvvetli bir dayanışma ve bütünleşme içinde olan ve yoğun birlik şuuruna sahip insan topluluğudur. Bu insan topluluğu küçük veya büyük bir sosyal grup olabilir. Cemaatte "biz şuru" hakimdir. Bu anlamıyla cemaat kavramı Cizvitlere uygundur. Diğer taraftan Cizvitlerin Batı dillerine tercüme edilen ismi "Society of Jesus"dir. Yani onları nitelemek için "cemiyet" kelimesi kullanılmaktadır. Sosyolojik tanımlara göre "cemiyet"; sürekli, dinamik, mesleki bakımdan yeterli derecede farklılaşmış, fert ve sosyal gruplardan, sosyal teşkilat ve ilişkiler açısından oluşan bir yapıdır. Ayrıca, cemiyet mensuplarının karşılıklı haberdarlık ve mensubiyet içinde bulunduğu, dinamik yapı, işbölümünün geliştiği, yazılı hukukun esas alındığı, fertlerin ben duygusuyla, iradi ve rasyonel olarak hareket ettikleri bir teşkilatlanma şeklidir. Bu tanımlardan da anlaşıldığı gibi, "cemaat" ve "cemiyet" kavramları arasında bir ikiliğin mevcut olduğu ve bunun sosyologlarca tartışıldığı gerçektir. Mustafa E. Erkal, cemaat ve cemiyet farklılaşması üzerinde duran Oscar Lewis'in böyle kesin bir ayrımı tenkit ettiğini ve cemiyette de cemaat hayatının görülebileceğini belirttiğini ifade etmektedir (Bkz. Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilim)*, Der Yayınları, İstanbul 1991, 35.). Biz bu tanımlar ışığında, "cemaat" kavramının ferdin müşterek hayatının bütün yanlarını kapsayan özelliğini gözönünde bulundurarak, Cizvitler için "Cizvit Cemaati" tabirini kullanmayı tercih ettik.

²⁰¹ Harvey D. Egan, "Ignatian Spirituality", *The New Dictionary of Catholic Spirituality (NDCS)*, The Liturgical Press 1993, 522.

almaktadır. Bu, basit bir iç değişim (internal conversion) değil, Tanrı'nın bu dünyada yapmakta olduklarıyla alakalı bir iç değişimdir....Aydınlanma'nın 'eğer biz yapmazsak o yapılmamış olacaktır' özdeyiş -ki bu Cizvitlerin gayretlerine uygundur- ile Tanrı ile ilgili daha radikal bir görüş olan 'Tanrı halihazırda onu yapmakta; bizim görevimiz, sahip olduğumuz vasıtalar, akıl ve insani ruhla ilahi maksadın gerçekleşmesine yardımcı olarak Tanrı'nın tarafında bulunmaktır' görüşü - ki bu Spirtual Exercises'da vurgulanır- arasında, büyük bir fark vardır²⁰². Costello'nun ifadelerine göre, hem yukarıda ifade edilen Aydınlanma düşüncesine ait özdeyiş hem de "Spiritual Exercises"da vurgulanan Tanrı ile ilgili radikal görüş Cizvitlerin uygulamalarında birleşmektedir. Bu uygunluğu Ignatius'a ait şu formülde de görmek mümkündür: "Herşey sana bağlıymış gibi çalış, fakat herşey Tanrı'ya bağlıymış gibi de dua et"²⁰³.

Cizvitlerin "Tanrı'yu bütün eşyada keşfetme" yaklaşımı ile Gerard W. Hughes'un tasvir ettiği 'ellerini yere indir' ve 'kalbinden hareket et' felsefesinde temellenen ruhaniyet arasında karakter bakımından benzerlik bulunmaktadır²⁰⁴. Burada ifade edilmek istenen şey, kalp ile beden veya düşünce ile fiiller arasında, kalpten başlayan bir uyum olması gerektiğidir. Cizvitlere göre, Tanrı'yu her olayda ve bütün eşyada keşfetmek için Tanrı'nın ısrarla insanlık tarihine girdiğine samimiyetle inanmak gerekmektedir. Yani onlara göre; canlı, güçlü ve çekici Tanrı gayret içinde olan insanlığa ilgisiz değildir.

Ignatius'un "Tanrı'nın bütün herşeyde keşfedilebilmesi" düşüncesi, Tanrı'nın önce kalpte, daha sonra O'nunla özel yakınlıkta ve diğer insanların tarihlerinde keşfedilmesi fikrini içermektedir. Cizvitler Tanrı'yu bütün herşeyde keşfetmekten; adalet konusunda hassas ve ilgili olmayı, yardıma muhtaç olanların lehinde olmayı ve Tanrı'ya benzemeyi anlamaktadır. Onlara göre samimi davranışa yönelik her teşebbüs; kendini imana teslim etmek ve imalarda gizli olanları anlamaktır²⁰⁵.

Ignatius Loyola'nın ruhaniyetinin "ameli" (günlük uygulanabilen) ve "apostolik" (havarilere has) bir özelliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Cizvit ruhaniyetinin bu özelliğini, tanınmış Cizvitlerden olan John English şöyle açıklamaktadır: "Herşeyden önce bu, iman seviyesinde bir "tercih" ruhaniyetidir. Bu aynı zamanda iman gereğini yapma anlamında bir "karşılık verme" ruhaniyetidir. Bununla birlikte bu ruhaniyetin Cizvit

²⁰² Douglas Letson-Michael Higgins, *The Jesuit Mystique*, London 1995, 74.

²⁰³ Richard McBrien, *Catholicism*, 1030.

²⁰⁴ Gerard W. Hughes, "Parables of the Spirit", *The Tablet*, October 8, 1994, 1263.

cemaatine ait özel görünüşüyle daha evrensel nitelikteki Ignatius'a has görünüşü arasında ayırım yapılabilir. Cizvit ruhaniyeti, itaate ve karar vermeye özel bir önem vermesi yönüyle daha toplumsal ve kurumsal bir boyuta sahiptir, halbuki Ignatius'a has ruhaniyet herkese uygulanabilir niteliktedir"²⁰⁶.

Ignatius, 1522-23 yılları arasında Manresa'da bulunan bir Dominiken manastırında kalmıştır. Burada yaşadığı inziva hayatı ile "Cardoner Nehri" kıyısında yaşadığı ruhani tecrübelerin ve aydınlanmanın Ignatius üzerinde bir takım tesirler meydana getirdiği ve onun "Spiritual Exercises" isimli yazılarının 1522'de başlayan ve basıldığı tarih olan 1548'e kadar devam eden bir süreçte tamamlandığı kabul edilmektedir. Onun yaşadığı Manresa tecrübesi sonucunda, kimliğinden tamamen sıyrıldığı, daha sonra benliğini yeniden inşa ettiği ve bunun sonucunda gerçek değişimin tabiatını kavradığı iddia edilmektedir. Bu konuda Cizvit psikiyatrist ve biyografi yazarı W.W. Meissner şöyle demektedir:

"Ignatius, taraftarlarına ve "alıştırmalar"ı uyguladığı kimselere; Tanrı'nın iradesine ve O'nun hizmetine asker gibi girmeleri amacıyla; benliklerini, benlikleri hakkındaki anlayışlarını ve kimliklerini yeniden inşa etmelerini teklif etmiştir. 'Alıştırmalar'ın tamamı bu amaca göre düzenlenmiştir ve bu amaca yöneliktir. Burada önerilen şey, kişinin hayatının, ideallerinin, değerlerinin, hedeflerinin ve umutlarının yeniden yapılandırılması ve bu hayatın Krallar Kralı Mesih'in hizmetine adanmasıdır"²⁰⁷.

Ignatius, "Ruhani Alıştırmalar"ı önce kendi elemanlarının uygulamasını istemiştir. Daha sonra onlar bu alıştırmaları başkalarına uygulamakla mükellef tutulmuştur. Çıraklık döneminde bulunan bütün acemi Cizvitler bu alıştırmaları tam 30 gün boyunca inziva halinde uygulamak zorundadır. 1616 yılından beri bütün Cizvit papazlar bu alıştırmaları, eğitimlerini tamamladıktan ve papaz olarak atandıktan sonra, "tertianship" denilen üçüncü sınaama döneminde uygulamaktadır²⁰⁸. Kısaca ifade etmek gerekirse "Spiritual Exercises", Cizvit ruhaniyetinin, eğitiminin ve kimliğinin temel bir parçası durumundadır.

²⁰⁵ Jack Costello, "Ignatian Spirituality: Finding God in All Things", *Grail: An Ecumenical Journal*, March 1992, 27-29.

²⁰⁶ Douglas Letson-Michael Higgins, 75.

²⁰⁷ W.W. Meissner, *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*, New Haven 1992, 108.

²⁰⁸ Douglas Letson-Michael Higgins, 78.

* *Devotio Moderna*", Gerard Groot (ö. 1384) tarafından Low Countries'da (Hollanda, Belçika, Lüksemburg) kurulmuş ve temel ilgi alanı Kilise'de gerekli yenilenmeyi sağlamak olan "Müşterek Hayat Kardeşleri" isimli bir grubun ruhaniyetinin adıdır. Bu hareketin önemli eserlerinden biri, G. Groot veya Thomas a Kempis (ö. 1471) tarafından yazılmış olan "The Imitation of Christ"dir. Bu eser ferdin deruni hayatına vurgu yapmakta ve metodik meditasyonu, özellikle Mesih'in hayatı ve ona olan tutku üzerine yapılan meditasyonu teşvik etmektedir (Richard McBrien, *Catholicism*, London 1994, 1028).

Hernekadar “Spiritual Exercises” orijinal bir metod olarak kabul edilmiş olsa da, bunun Ignatius’un düşüncesinde aniden oluşmadığı ve şekillenmediği düşünülmektedir. Ignatius’un bu ruhaniyetini şekillendirirken, soyut olana karşı somut ve uygulanabilir bir ruhaniyeti vurgulayan bir ekol olan “devotio moderna”* dan etkilendiği ileri sürülmektedir. Buna ilaveten bazı bilim adamları; Ignatius’un, İncil’in basit ama radikal bir şekilde yaşanması ve öğretilmesini savunan Fransiskanlardan etkilendiğini dile getirmektedir²⁰⁹. Onların iddiasına göre “devotio moderna”nın metodu ile Fransiskan geleneğinin muhtevası Ignatius’un dehasında birleşmiştir²¹⁰.

Ignatius’un ruhaniyetini ortaya koyan yazıları, onun çok ilgi çeken bazı mistik anlayışlarını da içermektedir. Ignatius’a özgü bu mistik ifadeler, “Engizisyoncular”ı dahi şaşırtmış ve korkutmuştur. Bundan dolayı Papa III. Paul, bu kitabı 1548’de onaylarken, Ignatius’tan orijinal ve subjektif olanlarla geleneksel ve kabul görmüş olanları karıştırmasını istemiştir. Bu yazılar hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bazıları bu yazılarda Ignatius’un “filozoflarla, azizlerle ve Kutsal Metinlerle aynı dili konuştuğunu; dolayısıyla “Exercises”ın muhtevasının Hıristiyanlık kadar eski olduğunu” söyleyecek kadar ileri giderken²¹¹; diğer bazıları da Ignatius’un, radikal bir patlama veya köklü bir değişim peşinde olmadığını; onun sadece Katolik geleneğin bir parçası olmak istediğini ve bütün mistik anlayışları ile ruhani doktrininin Mesih sevgisine dayandığını ifade etmektedirler.

Bu görüşte olanlardan biri Hugo Rahner’dır. H. Rahner Ignatius’un Mesih sevgisiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Herşeyden yeryüzü dairesi içinde bahsetmeyi seven Ignatius mektuplarından birinde ‘bütün eşyayı sevmek yerine Mesih’i sevmeli’ diye yazmıştır...Ignatius, dünyayı Mesih’le sevmiştir, çünkü onun düşüncesine göre dünya, ‘Aracı Mesih’ tarafından yükseltilmiştir”²¹².

Ignatius’un Katolik doktrinini yayma ve bu geleneğin dışına çıkmama konusunda samimi olduğunu ifade eden görüşler vardır. Fakat Cizvit cemaatinin ruhaniyetini şekillendiren, bu cematın üyelerini bu derece idealist hale getiren, onları motive eden ve adeta onlara yeni bir kişilik veren bu “alıştırma metodu”nun kendine has bazı özelliklere

²⁰⁹ Fransiskan ruhaniyetinin ve derin tefekkür anlayışının Ignatius üzerine etkileri konusunda bkz. Ewert H. Cousins, “Franciscan Roots of Ignatian Meditation”, *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Ed. George P. Schner, Canada 1984, 51-63.

²¹⁰ Bkz. Augustine G. Ellard, “Ignatian Spirituality”, *Review for Religious* 50, No:1 (January/February 1991), 20-23.

²¹¹ Hugo Rahner, *The Spirituality of St. Ignatius Loyola: An Account of Its Historical Development*, Trans. Francis John Smith, Chicago 1980, 90.

²¹² Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian*, Trans. Michael Barry, London 1990, 17-18.

sahip olduğu kesindir. Bu, Edmond Paris'in H. Boehmer'den naklettiği şu sözlerde açıkça görülebilir:

“Ignatius, bir kişiyi belli bir ideale göre yetiştirmek için en iyi yolun, o kişinin düşünce, hayal ve yaratma gücünün hakimi ve yöneticisi olmak olduğunu, kendinden önce gelen diğer liderlerden daha açık bir şekilde anlamıştır. Burada kişiye daha sonra kurtulmasının çok zor olduğu ruhi etkiler aşılanmaktadır. Bu etkiler bütün iyi prensip ve doktrinlerden daha fazla kalıcıdır; bunlar belli bir seviyede dış görünüşe kadar yansiyabilir, bazen yıllar sonra dahi o kişinin iradesi kendinde bu etkilere karşı koyma gücü bulamaz ve onların karşı konulamaz tesirine tabi olur”²¹³.

“Ruhani Alıştırmalar”ın günümüzde Katolikliğin sınırlarını aşarak; Anglikanlar, Metodistler, Presbiteryanlar, Quakerlar ve hatta agnostikler tarafından birçok kursta, inzivada ve işyerinde uygulandığı belirtilmektedir²¹⁴. Birçok insanın ilgisini çeken bu yazıların ve tekniğin muhtevası incelendiğinde; toplam 30 günlük bir zaman dilimi içinde uygulanmak üzere dört bölümün bulunduğu görülmektedir. Başlangıçta giriş mahiyetinde verilen bilgiler ve yapılan açıklamalardan sonra, söz konusu bölümler, 4 hafta içinde uygulanacak ve tamamlanacak şekilde hazırlanmıştır²¹⁵.

²¹³ Edmond Paris, *The Secret History of The Jesuits*, Chick Publications, Chino/ USA 1975, 21.

²¹⁴ Bkz. David Lonsdale, “The Spiritual Exercises: A Popular Path to Personal Wholeness”, *International Minds: The Quarterly Journal of Psychological Insight into International Affairs* 2, No:2, (Winter 1990-91), 13.

²¹⁵ Kitabın giriş kısmında bulunan “başlangıç açıklamaları”, “Exercises”ın yapısını ve tabiatını özetlemektedir. Ignatius en başta “Ruhani Alıştırmalar” teriminin anlamını ve önemini açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Biz bu terimle; vicdamı sına, meditasyon, derin tefekkür, zihni ve sözlü dua ile ilgili bütün metodları ve diğer ruhani faaliyetleri kastediyoruz. Zira nasıl yürüyüş yapmak, gezmek ve koşmak fiziki alıştırmalar ise, ruhani alıştırmalar da, ruhumuzu onun bütün karmaşık düşkünlüklerinden (tutkularından) kurtarmaya heveslendirme, hazırlama ve bu düşkünlükleri ortadan kaldırdıktan sonra, Tanrı'nın iradesini, ruhumuzun kurtuluşu için yaşadığımız hayatımızı düzene kavuşturmada arama ve keşfetme vasıtalarına verilen isimdir”. Ignatius yine girişte “alıştırmalar”ın özünü, “İlke ve Temel” başlığı altında; beş kısa paragraf halinde şu ifadelerle vermektedir: “Yaratılış hedefimize götürecektir yegane yol arzu etmek ve seçmektir. Bu hedefe ulaşmak için, bu alıştırmaları uygulayan kişiler, insanlığın; Tanrı'yı övmek, ona derinden saygı duymak ve ona hizmet etmek gibi üç yönlü yaratılış amacını engelsiz olarak izlemek için, bütün yaratılmış şeylere değer verme davranışını geliştirmeli ve bunu yaparak ruhlarını kurtarmalıdır”. Birinci hafta uygulanacak alıştırmalar ve meditasyonlar; günah, lanetleme ve cehennem üzerine odaklanmaktadır. Ignatius'un önerdiği meditasyon tecrübe etmeye; meditasyonun temel konusu olan Adem ve Havva'nın günahını tatma, koklama, dokunma, işitme ve görme duyularını kullanarak ve her olayı sırasıyla tahayyüli olarak yaşamaya göre ayarlanmıştır. Bu meditasyon tamamen düşünceye ve tahayyüle dayalı alıştırmaları içermektedir. Bu meditasyonda, alıştırmayı uygulayan kimseye, “sevgiyi öldürme” ve “tanrıyı haça germe” günahından ve onun sonuçlarından kaynaklanan pislik, çamur ve sefaletin içine konulma hissi yaşatılmaktadır. İkinci hafta uygulanan alıştırmalar iki önemli meditasyonu içermektedir. Bunlardan birisi, Mesih'e hizmete davet, yani, İsa Mesih'in Krallığı üzerine derin tefekkür; diğeri, iki temel ölçü, yani, Mesih ve Şeytan üzerine derin tefekkürdür. İkinci hafta uygulanan bu alıştırmalar özellikle “tercih” meselesini öne çıkarmaktadır. Ignatius bu “tercih”le kişinin özel bir yaşama hali üzerine veya

Harvey Egan bu tefekkürü Ignatius'a has ruhaniyetin bir özeti olarak görmektedir. Ona göre bu tefekkür, Tanrı'nın verdiği birçok hediyeyle ilgili şuuru; Tanrı'ya minnettarlığa, O'na saygıyla karışık sevgiye, hizmete ve Tanrı'nın iradesine kendini topyekün adamaya dönüştürmektedir. Ona göre bu şuur; Tanrı'yı bütün eşyada, bütün eşyayı da Tanrı'da keşfetmenin ve hizmet için Mesih'le birlikte olmanın anahtarı niteliğindedir²¹⁶.

Ignatius tarafından çok dikkatli bir şekilde hazırlanmış olan "Ruhani Alıştırmalar"ın, çeşitli uygulama biçimlerinin bulunduğu ve çeşitli amaçlarla uygulandığı görülmektedir. Örneğin bu alıştırmaların uygulandığı "Retreat"* adı verilen ve sakin bir köşeye çekilmeyi ifade eden inziva halinde kalma süresi; 30 gün, 8 gün veya hafta sonları 2 gün olarak değişebilmektedir. Bir Cizvit genel olarak her yılda bir defa 8 günlük inziva (retreat) uygulamasını yapmaktadır.

Dua ile aksiyon ve tefekkür ile fiilin birliği üzerine yapılan aynı vurguyu Ignatius'un "Spiritual Exercises" isimli eserinde görmek mümkündür. Bu eser, Barok (Baroque) döneminde kişisel değişim ve dua metodu üzerine yapılan vurguyu yansıtan bir çalışma olarak değerlendirilir. Ignatius'a has ruhaniyet, bir yandan derin tefekkür (contemplation) ve fiil (action) kavramları; diğer yandan bu dünyadan uzaklaşma ve bu dünyayı benimseme arasında kurduğu mantıki dengeye dayanır. Hıristiyan ruhaniyetinde derin tefekkür, bu dünyayı aşan Tanrı'ya bağlılığı; aksiyon ise, kişinin kendi kişiliğine uygun bir şekilde bu dünyadaki görevini yerine getirmesini ifade eder. Bu yüzden Ignatius'un "aksiyonda derin tefekkür" olarak tanımladığı yeni formülün orijinal bir formül olduğu kabul edilmektedir²¹⁷.

kişinin mevcut yaşama halini reforme etmesi üzerine odaklanmasını kastedmektedir. Ignatius doğru bir tercih yapmada kullanılması gereken birkaç hususu ve metodu ana hatlarıyla vermekte ve bütün uygulayıcılara "herkesin bütün ruhani konularda 'kendini sevmekten, iradesini sevmekten ve bencillikten ne kadar kurtulursa, o kadar ilerleme kaydedeceğini' düşünmesi gerektiğini" hatırlatmaktadır. Üçüncü ve dördüncü haftalar, alıştırmayı uygulayan kişiyi, İsa'nın hayatıyla ilgili paskalya sırrının içine tam olarak sokmaktadır: İsa'nın çektiği ızdırap, onun ölümü ve yeniden dirilişi gibi sırları yaşatmaktadır. Son hafta "Sevgiye Ulaşma üzerine Derin Tefekkür" ile sona ermektedir. Bu tefekkürle Ignatius alıştırmayı uygulayan kişiye, "bu sevginin kendisini sözlerden ziyade fiille göstermesi gerektiğini ve bu sevginin iki kişi arasındaki karşılıklı iletişime dayandığını" hatırlatmaktadır (George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 129-177).

²¹⁶ Harvey Egan, "Ignatian Spirituality", NDCS, 529.

* "Retreat" kelimesi, genel olarak, bir kişinin günlük dua ve tefekkür için ayırdığı sukunet zamanını ifade etmektedir. Bu kavram Cizvitler için Ignatius'un "Ruhani Alıştırmalar"ını 30 gün tam olarak veya bazı değişikliklerle uygulamak için gerekli olan inziva ve sessizlik halini tanımlamaktadır. (Frances Makower, 165).

²¹⁷ Richard McBrien, *Catholicism*, 1030.

Cizvit ruhaniyeti bir yandan, “Tanrı’ya, onunla işbirliğini asla unutmayacak şekilde güvenilmesi gerektiği”ni; diğer yandan ise “Tanrı’yla, Tanrı’nın daima tek başına hareket halinde olduğunun sürekli farkında kalarak işbirliği yapılması gerektiği”ni vurgulamaktadır. Bu yüzden Cizvitlere göre Tanrı ile insanlar arasında daima bir mesafe mevcuttur. Çünkü Tanrı, insan hürriyeti gibi faaliyetler haricinde asla kendini ifşa etmemektedir. Onlara göre insanlarla kendi fiilleri arasında bile bir mesafe mevcuttur. Çünkü bu fiiller nihai anlamda kendi başına bir değere sahip değildir. Cizvit ruhaniyetine göre, Hristiyanlar, Mesih’e, ilahi-beşeri etkileşimin tam anlamıyla gerçekleştiği yegane varlık olarak bakmalıdır. Bu düşünce, Ignatius’a has ruhaniyetin özünü oluşturmaktadır²¹⁸.

Katolik Kilisesi, yaşadığı “Reformasyon” şokunun ardından Trent Konsili vasıtasıyla bir yenilenme hareketi başlatmıştır. Bu yenilenme hareketinin ilham kaynaklarından biri ve belki de en önemlisi Ignatius Loyola’dır. Ignatius’un önderliğinde sanatla birleşmiş olan Cizvit ruhaniyeti; Hz. Meryem’e ve azizlere, tasvirlerle ve sakramentlere bağlılık gibi Protestanlar tarafından saldırıya uğrayan herşeyi doğrulamış ve savunmuştur. Bunu özellikle, İsa’nın inkarnasyonunun kişilere ve gruplara sanatla açıklandığı; toplum hayatına ve kültürüne uiaşınıdığı Barok (Baroque) döneminde görmek mümkündür. Cizvitlerin önem verdiği bu dönemin sanatı, Mesih’in, Meryem’in ve Yusuf’un hayatını duygulu ve dramatik bir şekilde sergilemiştir. Bu duygusal unsuru azizlerin hayatlarında, vaazlarda, Kilise hizmetlerinde ve misyoner faaliyetlerde de açıkça görmek mümkündür. Cizvitler sayesinde Hristiyan hayatının artık sadece sıradan olaylarda değil; dramatik değişimler, vizyonlar, stigmata ve kendinden geçme gibi olağanüstü olaylarda da ortaya konulduğu görülmüştür²¹⁹.

b) Cizvit Mistisizmi

Cizvit mistisizminin ana hatlarını ortaya koymak için bizzat Ignatius’un eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Özellikle onun “Autobiography”, “Spiritual Diary” ve “Spiritual Exercises” isimli yazıları, kendi mistik tecrübelerini yansıttığı yazılardır.

16. yüzyıl İspanyol mistisizminden söz edildiğinde, Aziz John of the Cross veya Aziz Avilalı Teresa akla gelmektedir. Ignatius’un şahsiyeti ise, mistik bir kişilikten ziyade manastır hayat tarzından farklı bir hayat tarzı geliştirmekle ön plana çıkmaktadır. Ancak bazı bilimadamları onun tam bir mistik olduğu konusunda ısrar etmektedir²²⁰. Zikredilen yazıları,

²¹⁸ Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian*, 25-27.

²¹⁹ Richard McBrien, *Catholicism*, 1031.

²²⁰ John R. Sachs, “Ignatian Mysticism”, *The Way Supplement*, 82 (1995), 73.

onun kendine has bir mistik anlayışa sahip olduğu fikrini desteklemektedir. Cizvit ilahiyatçılar, Ignatius'un bizzat kendisinin mistik tecrübeler yaşadığını ve bir arınma, aydınlanma ve değişim sürecinden geçtiğini belirtmektedir²²¹. Onun yaşadığı bu tecrübelerin, hem kurduğu tarikatın mistik anlayışına hem de "Ruhani Alıştırmalar" isimli eserine etki ettiği kabul edilmektedir.

Geleneksel Hıristiyan teolojisinde "mistisizm", bir kişinin ilahi inayete desteklenmiş kendi çabaları vasıtasıyla elde edebildiği bir "derin tefekkür" değil; özel olarak ilahi tefekkürle aşlanmış bir derin tefekkür olarak görülmektedir. Halbuki bazı bilimadamları, mistik tecrübenin normal inanç hayatının özel bir yoğunlaşması olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir²²². Karl Rahner de mistik tecrübenin temelde normal hayattaki inayetten farklı birşey olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre mistik tecrübe tam tersine, normal inayetin ve inanç tecrübesinin sınırları içinde meydana gelmektedir²²³.

Ignatius'un mistik tecrübelerini, Tanrı'ya olan duyarlılığı gösteren bir nevi günlük mistisizm olarak değerlendiren ilahiyatçılar bulunmaktadır. Bazıları ise onun yazılarını, Tanrı'nın Ignatius'un hayatında gerçekleştirdiği, diğer inananların hayatında da gerçekleştirmeye çalıştığı iman, ümit ve sevgi içinde daha köklü bir teslimiyet ortamı olarak yorumlamaktadır²²⁴.

Joseph de Guibert, Hugo Rahner ve Simon Decloux gibi bu alanın meşhur yorumcuları, Ignatius'un yaşadığı mistik tecrübelerin "teslis"e dayalı boyutuna dikkat çekmektedir²²⁵. Onların, Ignatius'un "Autobiography" ve "Spiritual Diary" isimli yazılarına dayalı olarak yaptıkları bu yorumlara göre, Ignatius bu mistik aydınlanmaları tecrübe ettiği sırada "teslis" in unsurlarını ilahi şahsiyetler olarak görmüştür. Onlar Ignatius'un bazen parlaklık, ışık ve ateşten sözetmesini, bazen de "teslis" i üç yaratık, hayvanlar veya diğer şeylerle tasvir etmesini bu şekilde yorumlamaktadırlar.

Bazı bilimadamları, Ignatius'un tecrübe ettiği mistik aydınlanmaların ayrıntıları üzerinde durmanın gereksiz olduğunu, fakat onun Tanrı'nın varlığı ve bu dünyaya gösterdiği alaka ile ilgili tecrübesinin önemli olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre bu tecrübeler

²²¹ Bkz. George E. Ganss (Ed.), *Ignatius of Loyola*, 40-43.

²²² John R. Sachs, a.g.m., 73.

²²³ Bkz. Karl Rahner (Ed.), "Mysticism", *Encyclopedia of Theology (ET)*, New York 1975, 1010-1011.

²²⁴ Adolf Haas, "The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary", *Ignatius of Loyola: His Personality and His Spiritual Heritage*, Friedrich Wulf (Ed.), St. Louis 1977, 164-170.

Ignatius'a, uğrunda ölebileceği kadar sarsılmaz bir iman kazandırmıştır. Öyleki o hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli konularda ve verdiği kararlarda şüphe duyduğunda ve içgüdülerine müracaat ettiğinde bu tecrübeleri temel almıştır²²⁶.

Tanrı'nın yaratma ve inkarnasyon vasıtasıyla bu dünyadaki mevcudiyetini ve faaliyetini gösterdiği fikri, Ignatius'un mistik tecrübelerinde en merkezi nokta olarak ifade edilmektedir. Pedro Arrupe'nin şu sözleri bu konuya açıklık getirmektedir: "Mahlukatın Tanrı'dan gelmesi ve onların zorunlu olarak tekrar yükselmesi ve nihai gayeleriyle bütünleşmesi gibi olaylar yanında bizzat Tanrı, büyük aydınlanmanın en canlı tecrübelerinden biridir"²²⁷.

Manresa'da yaşadığı mistik tecrübelerden sonra Ignatius'un bu dünyayı temel olarak farklı anlamaya ve bu dünyadaki varlıkların Tanrı'yı bütün eşyada arayanlar için vasıta olduğunu düşünmeye başladığı belirtilmektedir. Bu köklü değişim sonucunda onun daha önceki münzevi hayatının aşırılıklarından vazgeçtiği iddia edilmektedir²²⁸. Ignatius'un mistik anlayışında, Tanrı'yı aramak için bu dünyadan yüz çevirmenin olmadığı, hatta bunun tam tersinin olduğu ve bu dünyaya Tanrı kesinlikle orada bulunduğu için yönelmesi gerektiği ifade edilmektedir²²⁹.

²²⁵ Bu konu için bkz. Joseph de Guibert'in "The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice" St. Louis 1972; Hugo Rahner'in "Ignatius the Theologian" New York 1968 ve Simon Decloux'un "Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St Ignatius Loyola" Roma 1982.

²²⁶ Pedro Arrupe, "The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism", *The Trinity in the Ignatian Charism* (Roma'da bulunan Ignatius Ruhaniyeti Merkezi'nde bir araya getirilmiş makalelerden oluşan bir koleksiyon), Roma 1982, 11-18.

²²⁷ Pedro Arrupe, a.g.k., 18.

²²⁸ John R. Sachs, a.g.m., 75.

²²⁹ John R. Sachs, makalesinde bu düşüncelerini dile getirirken, dipnotta Karl Rahner'in yaklaşımını da aktarmaktadır. O, bu dipnotta Rahner'in konuya farklı bir bakış açısı getirdiğinden özetlemektedir. Buradaki ifadelerle göre Rahner, orijinal Hıristiyan dindarlığının bu dünyadan uçmayı içerdiğini çünkü Tanrı'nın bu dünyadan daha önemli olduğu ve dolayısıyla birbirine benzer olmadığı düşüncesini vurgulamaktadır. Rahner'e göre bu dünya sadece inanan bir kişinin bu dünyayı Tanrı'yla karşılaşma vasıtası olarak görmesi durumunda değer taşır. Ona göre burada esas nokta, Hıristiyan ruhaniyetinin münzevi boyutunu doğru anlama meselesi ve bir insan hürriyeti meselesidir. Ona göre Ignatius, katı inziva uygulamalarının bizatihi bir değeri olmadığını kavramıştır. Hatta Ignatius'a göre böyle uygulamalar zararlı dahi olabilir ve misyoner hizmetleri engelleyebilir. Bu çerçevede disiplin, kişinin aşırı düşkünlüklerin kölesi haline gelmemesini ve böylece Tanrı'yı bütün eşyada keşfetme yeteneğini kaybetmemesini sağlamak için gereklidir. Böylece bu dünya Tanrı'yla hür bir şekilde karşılaşmanın mekanı haline gelebilir. Rahner'a göre, Ignatius'un inananlardan istediği bu dünyaya ilgisizlik, bu dünyaya ait herşeyi reddetmek veya bütün hisleri ve arzuları yok etmek anlamına gelmemektedir. Aksine bu, insanlarla ve bu dünyaya ait herşeyle uygun münasebetler kurarak, insanları Tanrı tecrübesine sevkedecek hisleri ve arzuları sağlayan temel bir hürriyettir. Makalenin yazarı Sachs burada, Rahner'in, 'Ignatius'un bu dünyaya Tanrı'dan başlayarak yaklaştığını, başka yol olmadığını' doğru bir şekilde tesbit ettiğini ifade etmektedir. Rahner'a göre bu, bu dünyanın romantik ve saf bir şekilde yüceltilmesi değil; Ignatius'u bu dünyaya gönderen Tanrı'yla ilgili derin ve mistik bir tecrübedir (John R. Sachs, a.g.m., 82-83).

Mistik anlayışın nasıl misyoner bir boyut kazandığını veya misyoner bir yaklaşıma nasıl temel teşkil ettiğini Cizvitlerde görmek mümkündür. Ignatius'un yazılarında dile getirdiği Tanrı ile birleşme tecrübesi, somut olarak İsa Mesih'le gerçekleşmektedir. Burada "Oğul" dünyaya Tanrı'nın krallığına hizmet etmesi için gönderilmiştir. Ignatius'un hem Manresa'da hem de La Storta'da gördüğü vizyonlarda "Mesihmerkezli" bir vurgu dikkati çekmektedir. Bu vizyonlardan ortaya çıkan düşünceye göre; Tanrı'yı bütün eşyada aramak ve keşfetmek, hayatını bu dünyada insanlar için faaliyet gösteren Tanrı'nın kullanımına vermek için, temelde hizmet etme arzusu tarafından yönlendirilmiş bir davranıştır. Buna göre İsa, bu dünyada yaptıkları ve gerçekleştirmek istedikleriyle alakalı Tanrı'nın somut vahyidir²³⁰.

Ignatius'a has mistik anlayışın Cizvitleri aksiyona sevkettiğini söylemek mümkündür. Geleneksel mistik anlayıştaki Tanrı bilgisine ulaşma ideali ve derin tefekkür uygulamaları, Cizvitlerde "aksiyonda derin tefekkür"e dönüşmüştür. Cizvitlerin, Tanrı'nın bu dünyadaki faaliyetlerini bütün eşyada keşfetmeleri, Mesih'in bu konudaki aracılığına inanmaları ve bu çerçevede, diğer insanların kurtuluşuna yardımcı olma konusunda kendilerine rol biçmeleri, onların mistik anlayışının misyoner boyutunu ortaya koymaktadır.

D) CİZVİTLERİN İTAAT ANLAYIŞI

Cizvit cemaatinin itaat anlayışını açıklayabilmek için en çok kullanılan kavramlardan biri "ölü gibi itaat" (perinde ac cadaver) veya "gözü kapalı itaat" deyimidir. Böyle bir benzetmeyle ifade edilen Cizvit itaatinin, "hür irade" ve "vicdan hürriyeti"ni savunan Cizvitlerin konumuyla nasıl bağdaştığı tartışma konusu olmuştur²³¹.

Cizvit cemaatinin sık sık, Papa'nın hizmetinde şartsız olarak görev alan disiplinli ve elit bir kitle olarak tanımlanması ve Ignatius'un hayatı ve çalışmalarının askeri karakterine vurgu yapılması, Cizvit itaat anlayışının askeri itaate dayandığı iddialarını ortaya çıkarmıştır²³². Buna ilaveten "Ölü gibi itaat" ifadesinin bizzat Ignatius'a ait olması, onun bu ifadeyle ne kastedtiğini kendi yazılarına müracaat ederek ortaya koymayı gerektirmiştir. Bu konuda yine ilk akla gelen iki eser; *Spiritual Exercises* ve *Constitutions*'dir. Bu iki eser, birbirini tamamlar mahiyette, geleneksel Katolik inancında merkezi bir öneme sahip olan

²³⁰ John R. Sachs, a.g.m., 79.

²³¹ Alain Woodrow, *The Jesuits: A Story of Power*, New York 1995, 12.

²³² Alain Woodrow, 11.

“Tanrı’nın Krallığı” doktrini açıklarken ve itaatten bahsederken, askeri terimler kullanmaktadır.

Spiritual Exercises isimli eserde, Mesih, taraftarlarını savaşa davet eden dünya fatihi bir kumandan olarak tasvir edilmektedir. Bu itibarla, Ruhani Alıştırmalar vasıtasıyla galip gelecek olan Mesih’in askerleri, kuvvetli ve askeri bir formasyondan geçmelidir²³³. Ignatius’un arkadaşı olan Suarez de Cizvit itaatini, askeri bir birliğin itaatine benzeterek açıklamıştır. Suarez’in ifadelerine göre, İsa cemaatinde “görev”, askeri anlamda ele alınmıştır. Bu yüzden bu cemaat için itaat, orduda olduğu gibi en yüksek fazilet kabul edilmektedir. Ona göre, Cizvit bu itaati herşeyden önce ruhani üstüne sunar. Çünkü o, bu ruhani üstün kişiliğinde, Mesih’in imajını görmekte ve ona bizzat Mesih imiş gibi boyun eğmektedir²³⁴.

Constitutions isimli eserde ise, ‘bütün ruhani üstlere, Mesih’in temsilcisi gözüyle bakılarak, tam itaat göstermenin ve ona saygı ve sevgi ile tabi olmanın gereği’ üzerinde durulmaktadır²³⁵.

Cizvitlerin itaat anlayışını mistik terimlerle, bir nevi “mistik birleşme” olarak açıklayanlar da vardır. Bunlara göre, bir Cizvit ilahi şahsiyeti daima ruhani üstünde algıladığı için, ona itaati Tanrı’nın iradesi ile birleştirmektedir. Cizvitlere göre, ‘gerçek itaati uygulamak isteyen kişi, kendi iradesini bir kenara bırakmalı ve kendisini ruhani üst vasıtasıyla gelen ilahi iradeye teslim etmelidir’. Bu mistik açıklama tarzı, mistiklerin en yüksek arınma şeklini ‘benliğin tam olarak yok edilmesinde’ ve bu yolla Tanrı’yla bütünleşmede görmelerine dayandırılmaktadır. Bu itibarla Cizvitlerin “gözü kapalı itaat” ve “iradeyi kurban etmek” gibi uygulamalarla Tanrı’ya ulaşmayı hedefledikleri ileri sürülmektedir²³⁶.

Cizvit itaat anlayışının gereği olan “gözü kapalı itaat”, Cizvitler tarafından onun bir kusuru olarak değil, bilakis “hikmeti ve mükemmelliği” olarak değerlendirilmektedir. Ignatius, kurduğu tarikatı diğerleriyle kıyaslarken, kendi tarikatının kişisel kararlardan feragat ederek gerçek itaat konusunda örnek olmasını istemiştir. Ignatius’un “ölü gibi itaat” tabirini kullandığı bir bildiriden sözedilmektedir. Nakledildiğine göre o, bu bildirisinde şöyle demektedir: “Herşeye rağmen kendime değil Yaratan’ıma ve onun temsilcilerine ait olmayı

²³³ George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 146-147.

²³⁴ Rene Fülöp-Miller, 19.

²³⁵ *The Constitutions*, n.31.

²³⁶ Rene Fülöp-Miller, 19.

arzu etmeliyim. Kendim bizzat yoğurma makinasında yoğrulacak bir balmumu parçası olarak hareket etmeli ve yönlendirilmeliyim. Bir yerden başka bir yere kolaylıkla taşınabilen küçük bir çarım, yaşlı bir adamın elindeki bir asa, en iyi kullanabilecekleri bir yere konulan birşey olarak kendimi iradesiz ve ölü bir adam olarak görmeliyim. Böylece tarikat beni kendisine iyi görünen bir şekilde kullansın diye daima yönetilmeye hazır olmalıyım...”²³⁷.

Ignatius’un zamanın en önemli eğilimi olan “ferdiyetçiliği” kişisel performans adına kurnazca kullandığı düşünülmektedir. Cemaatin katı organizasyonu içinde, üyelerin kendi faaliyet alanlarında bağımsız olarak hareket ettikleri ve aynı zamanda şartlar gerektirdiğinde emirlere mütevazı bir şekilde uymaya hazır oldukları bir organizasyon tesis edilmiştir. Tarikatın asırlardır geniş bir coğrafyada devamlılığını sağlayan sırrın, katı disiplin ile ferdi hareket hürriyetini birleştiren bir organizasyonda ve bu organizasyonun sağladığı iç disiplinde saklı olduğu kabul edilmektedir²³⁸.

Bununla birlikte son dönemlerde, özellikle II. Vatikan Konsili’nden sonra, Cizvitlerle Papalık arasında yaşanan bazı gerginlikler, Cizvitlerin Papalığa özel itaat yemininin sınırlarını ve mahiyetini yeniden değerlendirmelerine sebep olmuştur. Cizvitler, yaşanan gerginliklere rağmen papalığa olan bağlılıklarını beyan etmekle birlikte, papalığa özel itaat yeminlerinin günümüzde ne ifade ettiği konusunda bazı yorumlar yapmışlardır. Bu konuda Ignatius’un yazıları üzerine psikolojik yorumlar yapan Fransız Cizvit Louis Beirnaert’in görüşleri ile aynı alanda çalışmalar yapan W.W. Meissner’in görüşleri örnek verilebilir²³⁹.

Alain Woodrow, Ignatius’un “gözü kapalı itaat” veya “ölü gibi itaat” tabirleriyle neyi kastedtiğini Cizvit Beirnaert’a sorduğunu ve bazı ilginç cevaplar aldığını ifade etmektedir. Beirnaert bu konuda, Ignatius’un itaatten ne anladığını kavrayabilmek için, bu itaatin Cemaat içinde uygulanışına ve tarihi şartlara bakmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre, Ignatius oluşturduğu cemaatin üyeleri arasından birinin lider olarak seçilmesini ve ruhani üst olarak ona itaat edilmesini arzulamıştır. Bu konuda onun, “bizden biri” ifadesini kullanması, itaatin Cizvit cemaati içinde, Tanrı’ya ve Mesih’i temsil eden fakat cemaatten biri olarak kalan bir kişiye gösterilmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Beirnaert bu konudaki sözlerine şöyle devam etmektedir: “ Ignatius’un itaat anlayışı temelde, lider ile ona bağlı olanlar arasındaki diyaloga dayanmaktadır. “Ölü gibi itaat” ve “gözü kapalı itaat” tabirleri; “ceset”, “ölüm”, “körlük” ve “gece” kavramlarının çok

²³⁷ Rene Fülöp-Miller, 21.

²³⁸ Rene Fülöp-Miller, 27.

kullanıldığı mistik geleneğe ait bir kullanıştır. Ignatius kişinin ruhani üstüne itaati şart koşması, ruhani üstün kişisel kabiliyetleri veya onun daha iyi karar vermesine değil, onun Tanrı'ya temsil etmesine dayanmaktadır. Lider, onları yanlış sevk etmeyecek olan Mesih'in konumundadır. Bu, Mesih'i temsil eden kişinin hata yapmayacağı anlamına gelmediği gibi; ona bağlı olanların lider tarafından ortaya konan yargı ve muhakemeleri mutlaka kabul etmek zorunda olduğu anlamına da gelmez. Bu yüzden biz kendi anladığımız anlamda, "karanlıkta itaat etmeye devam ederken, olgun düşüncenin ürünlerini, yani itaatın manevi değerini elimizde tutmaya devam etmeliyiz"²⁴⁰.

Cizvitler geleneksel itaat anlayışlarında bir değişikliğin olmadığını, Papalıkla olan gerginliklerin kendi geleneksel uygulamalarına ters bazı alışılmamış isteklerden kaynaklandığını düşünmektedirler. Cizvitlere göre, "dördüncü yemin" Papa'ya değil, bütün dini yeminlerde olduğu gibi Tanrı'ya verilmiştir ve onlara göre cemaatin organizasyonu ve hiyerarşik yapısı, yanlışlara düşmeyi engelleyebilecek niteliktedir. Onlara göre "dördüncü yemin", Papa'ya gözü kapalı itaat sözünü değil; evrensel Kilise'nin hizmetine topyekün bir bağlanmayı ve teslimiyeti ifade etmektedir. Buna ilaveten bu yemin "Papa" ile ilgili değil, "misyoner görevlendirmeler"le ilgilidir. Cizvitlerin "dördüncü yemini" manastır geleneğinden farklı olarak misyon konusunda hareketliliği ve her an hazır oluşu gerektirmektedir.

E) CİZVİTLERİN EĞİTİM ANLAYIŞI VE CİZVİT EĞİTİM SİSTEMİ

Yaşadığı tecrübeler, Ignatius'u, insanları Hıristiyan yapma konusunda daha sistemli ve etkili çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Onun en büyük ideali, Kudüs'te kalarak oradaki insanları Hıristiyanlaştırmaktır. Ancak, şartların buna izin vermediğini anlayınca, bu ideal uğrunda yapılacak en verimli çalışmaların eğitim yoluyla olacağını anlamıştır. Bu düşünce içerisinde Ignatius, kendi eğitiminden başlayacak; taraftarlarının eğitimiyle devam edecek ve daha sonra bütün insanların eğitimi ve Kilise'ye dönmesini sağlayacak bir eğitim sisteminin temellerini atmıştır.

Cizvit eğitim idealinin, bu tarikatın misyoner idealinin en önemli parçası oluşu, Cizvit eğitim sistemine kendine özgü bir karakter kazandırmıştır. Cizvitler, eğitimi, etkili ve başarılı bir misyoner faaliyetin vazgeçilmez bir parçası olarak görmüş ve bu amaçla tarikatın kuruluşundan itibaren bir eğitim geleneği oluşturma gayreti içine girmişlerdir²⁴¹. Bu durum

²³⁹ Alain Woodrow, 252.

²⁴⁰ Alain Woodrow, 253.

²⁴¹ John O'Malley, *The First Jesuits*, 208.

onların eğitim alanında başarılı olmalarına ve şöhret kazanmalarına sebep olmuştur. Ignatius'la başlayan eğitim faaliyetlerinin hızlı bir şekilde sistemli hale gelişi, tarihçilerin, Cizvitleri, dünyada ilk eğitim sistemini kuran cemaat olarak görmelerine sebep olmuştur.

Eğitim tarihçilerinin Cizvit eğitim sisteminden çok etkilendikleri ve onu mükemmel bir eğitim sistemi olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır²⁴². Ignatius'un eğitime verdiği değerin sonuçlarını bugün bile görmek mümkündür. George E. Ganss, ilk defa 1918 yılında basılmış olan ve Londra'da 1965 yılında 14. baskısı yapılan "The Doctrines of the Great Educators" adlı kitaptan bahsetmektedir. Ganss'ın ifadelerine göre, bu kitabın yazarı Robert R. Rusk, Batı eğitim sistemini etkileyen 13 şahsiyetten söz etmektedir. Bunlar; Eflatun, Quintilian, Elyot, Ignatius, Comenius, Milton, Locke, Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Froebel, Montessori ve Dewey olarak sıralanmıştır²⁴³. Rusk'un, Ignatius'u bu şahıslar arasında sayması ve onun hakkında "azizler arasında olduğu gibi büyük eğitimciler arasında da haklı bir yer edinmiştir" ifadelerini kullanması²⁴⁴, onun eğitime verdiği önemi ve edindiği yeri göstermektedir.

a) Cizvit Eğitim Anlayışı

Cizvit eğitim anlayışının temelinde, bizzat Ignatius'un ruhaniyeti, mistisizmi, dünya görüşü ve misyoner hedefleri yatmaktadır. Ignatius'un kendi yazılarında ortaya koyduğu bu dünya görüşü, Cizvit eğitim felsefesinin ilham kaynağı olmuş ve bu eğitimin hedeflerine yön vermiştir.

Cizvit tarikatının "Constitutions" isimli nizamnamesinde Ignatius, bu cemaatin eğitim çalışmalarını apostolik bir motivasyonla yürüttüğünü ve sağlam bir eğitimin insanları kurtuluşa götüreceğine inandığını açıklamaktadır. Ignatius, bu dokümanın "Capitoli" isimli bölümünde, Cizvit eğitim planının Hıristiyan doktrin ve geleneklerini aşlamayı amaçladığını ifade etmektedir²⁴⁵.

Ignatius'un eğitim anlayışı iki yönlü bir hedefe sahiptir. Bu iki hedeften birisi, yaşadığı siyasi, sosyal ve kültürel çevreye olumlu bir etki yapabilecek iyi ve kaliteli bir

²⁴² Bkz. George E. Ganss, *The Jesuit Educational Tradition and Saint Louis University*, St. Louis 1969, 3-4.

²⁴³ George E. Ganss, *The Jesuit Educational Tradition*, 7.

²⁴⁴ George E. Ganss, *Saint Ignatius of Loyola*, 172.

²⁴⁵ George E. Ganss, *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University*, Milwaukee 1954, 176.

Hıristiyan lider yetiştirmek; diğeri ise, bu yolla kişinin kurtuluşa doğru giden yolculuğunda ruhani açıdan ilerlemesini sağlamaktır²⁴⁶.

Cizvit eğitiminin ideallerini açıklayan ve bir nevi onun kimliğini ortaya koyan prensipler “Constitutions”ın IV. bölümünde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre, eğitimcinin birinci amacı, öğrencilerin çalışmalarını Tanrı bilgisi, sevgisi ve kendi ruhunun kurtuluşu ile ilişkilendirmeye teşvik etmektir. İkincisi, Hıristiyan bakış açısı kazandırma amaçlı bu eğitimde müfredatın hedefi, öğrencileri hem bu dünya hem de gelecek dünya için anlamlı bir hayat yaşamaya muktedir kılmaktır. Üçüncüsü, öğrencilerin ahlaki ve entellektüel eğitimlerinin uyumuna dikkat etmektir. Dördüncüsü ise, toplum için yetenekli ve tesirli liderler yetiştirmektir²⁴⁷.

Cizvit eğitim felsefesinin temelinde, “Spiritual Exercises”da ifade edildiği gibi, “İnsanoğlunun Tanrı’yı övmek, onun önünde saygıyla eğilmek ve ona hizmet için ve bu suretle ruhları kurtarmak için yaratıldığı” fikri vardır. Dolayısıyla, “yeryüzünde bulunan diğer bütün mahlukat, insanoğluna, yaratılış amacına ulaşmada yardımcı olması için yaratılmıştır”²⁴⁸. İşte bu fikir, Ignatius’un eğitimle ilgili yaklaşımının özünü ve temel felsefesini oluşturmuştur. Ayrıca Ignatius’un kendi yazdığı “Autobiography” isimli yazısında, eğitim fikrine kendisi için değil; insanlığa Tanrı’yı arama ve bulma konusunda yardımcı olmak gibi daha büyük bir amaca hizmet etmek için ulaştığını ifade ettiği belirtilmiştir²⁴⁹.

Bu yüzden Ignatius’un eğitimle ilgili bakış açısını geliştirdiği en önemli fikirlerden biri, Tanrı bilgisi ve ruhun işlenmesi olmuştur. Bu fikir cemaatin amacı ve eğitimle ilgili hizmetlerinin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte Ignatius, Cizvit okullarının, öğrencileri kendine çekmek ve mevcut Rönesans okullarıyla yarışmak durumunda olduğunu gözönünde bulundurarak, öğrencileri bu dünyanın ve günün şartlarına da hazırlamak zorunda olduğunu düşünmüştür. Bu amaçla o, kendi manevi amaçlarıyla, sıradan günlük hizmetleri kaynaştırmış ve sonuçta öğrencileri bu dünyadaki hayata hazırlamayı da amaçlamıştır²⁵⁰.

²⁴⁶ Francesco C. Cesareo, “Quest for Identity: The Ideas of Jesuit Education in the Sixteenth Century”, *The Jesuit Tradition in Education and Missions (A 450-Year Perspective)*, Ed. Christopher Chapple, London and Toronto 1993, 20.

²⁴⁷ *The Constitutions*, n.403, n.410, n.411, n.412, n.481, n.483.

²⁴⁸ George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 130.

²⁴⁹ Bkz. Francesco C. Cesareo, a.g.m., 18.

²⁵⁰ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 24.

* Cizvit Kaynakları Enstitüsü müdürü John Padberg, kendisiyle 1992 yılında yapılan bir söyleşide, Ratio’nun özellikleri hakkında şunları söylemiştir: “Ratio, en basit bir ifadeyle, nasıl öğretim

Kısaca ifade etmek gerekirse, Cizvit eğitimi Hıristiyan vizyonundan ilham almış ve iyi techiz edilmiş bir insanı hedeflemektedir. Bu vizyon devamlı olarak Tanrı ve kurtuluş üzerine odaklanmıştır. Burada kişiyi kendini mükemmelleştirmeye sevkeden manevi bir yenilenme süreci sözkonusudur. Eğitim vasıtasıyla fertte başlayan bu ruhani yenilenme sürecinin, yine eğitim vasıtasıyla toplumsal bir boyut kazanarak devam etmesi ve insanların kurtuluşuyla sonuçlanması beklenmektedir. Sonuçta cemaat topluma ve sosyal düzene yetenekli ve gayretli liderler sunmayı ve onları bu yolla etkileyerek Kilise'ye sevk etmeyi hedeflemiştir.

b) Cizvit Eğitiminin Özellikleri

Cizvit eğitim sisteminin kendine has özelliklerini, eğitim modelini ve müfredatını ortaya koyan en temel kaynak, "Ratio Studiorum"* isimli dokümandır. Cizvit eğitim sisteminin müfredat ve metoduyla alakalı çalışma planını ihtiva eden bu doküman, "Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu" adıyla, Ignatius'un ölümünden yaklaşık 40 yıl sonra 1599'da tamamlanmıştır²⁵¹. Ratio'nun ilk nüshasının öncelikle okul yönetimiyle ilgili prensipleri içerdiği ifade edilmektedir. Tanınmış Cizvit ilahiyatçı Suarez'in, Ratio'yu kasederek şöyle dediği nakledilmektedir: "Eğer iyi eğitim verecek bir okul istiyorsanız, öncelikle yeterli sayıda çalışkan öğretmene ve iyi ayarlanmış bir öğretim planına ve metoduna (ordo ac methodus) ihtiyacınız olacaktır"²⁵². Bu ifadeler, 1599 tarihli "Ratio"nun bu ihtiyacı karşılamak için hazırlandığını göstermektedir.

Tarikatın 1773-1814 yılları arasında yasaklanmasından sonra, 1814 yılında başlayan yeni süreçte "Ratio"yu yenileme ve günün şartlarına uydurma çalışmaları yapılmış, fakat bu yönde yapılan denemeler ve hazırlanan metinler bir genel kongrede onaylanmamıştır. Yine de "Ratio", Rönesans düşüncesinin hakim olduğu 16. yüzyılda hazırlanmış bir çalışma programı olmasına rağmen, Cizvit eğitim sisteminin temelini oluşturmaya devam etmiştir.

yapılacağına dair bir el kitabıdır. Fakat o, bundan daha fazla şeyler içerir. Bu el kitabı, temel olarak, Cizvit eğitim tecrübesinden, Ignatius'un son yıllarında ve onun ölümünden sonra bir müddet devam eden süreçte, Cizvit eğitiminde meydana gelen hızlı gelişmeler sonucunda hasıl olmuştur. 1580 yılı itibarıyla cemaatin genel başkanı olan Claudio Aquaviva, bu tecrübelerin bir şekilde bir araya getirilmesini ve öğretmenlerin ve öğrencilerin pratik olarak faydalanabilecekleri bir el kitabı haline getirilmesini istemiştir. Sonuçta, Ratio, bir okulun nasıl yönetileceğini, Cizvit okullarında yıllara göre hangi derslerin verileceğini, hangi metodların benimseneceğini, hangi kitapların kullanılacağını ve hangi düşünürlerin örnek alınacağını pratik olarak tarif eden bir el kitabı olarak ortaya çıkmıştır. Bu el kitabı 1599'dan 1773 yılına kadar Cizvit okullarında yaygın olarak kullanılmıştır" (Douglas Letson-Michael Higgins, 141).

²⁵¹ John W. Donohue, *Jesuit Education (An Essay on the Foundations of Its Idea)*, New York 1963, xiv.

²⁵² John W. Donohue, *Jesuit Education*, xv.

Cizvit eğitim anlayışı ve sisteminin teşekkül devri, Rönesans düşüncesinin dini hayatı etkilediği ve felsefi, siyasi ve sosyal hayata hakim olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Cizvit eğitimine özellikle zamanın moda görüşü olan hümanist fikirlerin tesir ettiği ileri sürülür. Bu itibarla, 16. yüzyıldaki Cizvit okullarının programının, zamanın anagörüşünü temsil eden Rönesans okullarıyla oldukça benzer olduğu kabul edilmektedir²⁵³. Böyle bir ortam içerisinde Ignatius'un rolü, Rönesans devrine özgü genel müfredat karşısında, Cizvit okullarını hızlı bir şekilde kendi geleneğine kavuşturması ve bunu yaparken personelin karakterine dikkat ederek, detaylı bir organizasyon oluşturması olmuştur. Ignatius'un, Rönesansın hümanist karakteri ile kendisinin Tanrı idealini birleştirmesi, yerine göre verdiği kararlarda bu kadar pragmatik olabilmesi ve Cizvit eğitimine tarihin en zor dönemlerinde bile ayakta kalmasını sağlayacak bir şuur aşılması onun en orijinal yönlerinden biri olarak değerlendirilir²⁵⁴. Bir müddet sonra kendi geleneğini oluşturan Cizvit okulları, kendi misyonunu zamanın makbul pedagojik metodları ışığında şekillendirerek, Rönesans eğitimine yeni bir motivasyon kazandırmıştır. Bu çerçevede Cizvit eğitim sistemi, akademik çalışmalara önem vermiş, bu konuda sadece ferde değil, topluma da faydalı olabilecek bir vizyon sağlamıştır. Bu dini ve sosyal boyut Cizvit eğitim sistemine bir kimlik vermiştir²⁵⁵.

Cizvit eğitim sisteminin bir diğer özelliği, okullarına laik öğrencileri de kabul etmesi veya bir başka ifadeyle herkese açık olmasıdır. Cizvitler bu tavırlarıyla, Ignatius'un bakış açısını örnek alarak, Hıristiyan doktrinini ve ruhunu laik öğrencilerin dünyasına hakim kılmayı planlamışlardır. Bu nedenle Cizvit eğitiminin, apostolik bir motivasyona sahip ve Hıristiyan doktrin ve geleneklerini aşlamaya dayalı bir özellik taşıdığı kabul edilmektedir²⁵⁶.

Cizvit eğitiminin temel özelliklerinden biri olan bu aşılama faaliyetinde, karakter eğitiminin önemli bir fonksiyonu vardır. Cizvit eğitimi, entellektüel eğitim ile karakter eğitimi kaynaştırarak, Katolik bakış açısını, kullanılan müfredata yansıtmayı başarmıştır²⁵⁷. Ignatius, entellektüel eğitimle, bir insanın akli erdemlere göre davranmaya ikna edilmesini; ahlaki eğitimle de bir insanın, ahlaki erdemleri ve alışkanlıkları geliştirmeye ikna edilmesini

²⁵³ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 17.

²⁵⁴ John W. Donohue, *Jesuit Education*, 9.

²⁵⁵ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 18.

²⁵⁶ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 20.

²⁵⁷ Cizvit eğitim sistemindeki "akli eğitim" ve "karakter eğitimi" konularında ayrıntılı bilgi elde etmek için, John W. Donohue'nun "Jesuit Education" (New York 1963) isimli eserine bakılabilir. Donohue, kitabının 117-153. sayfalarını "akli eğitim"e; 159-181. sayfalarını "karakter eğitimi"ne ve 186-209. sayfalarını Cizvit eğitiminin "sosyal boyutu"na ayırmıştır.

kasdetmektedir²⁵⁸. Cizvit tarikatının, “Constitutions” isimli nizamnamesi, bu idealin nasıl gerçekleştirileceğini şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Ders esnasında öğrenciler, yorumla ilaveten, Hıristiyan hayat tarzı ve davranışlarıyla alakalı olarak kazandırılmak istenen alışkanlıklar için hazır hale getirilmelidir”²⁵⁹.

Aynı dokümanın bir başka yerinde ise şu ifadeler kullanılmaktadır:

“Cemaatin üniversitelerine gelenlere çok özel bir ilgi gösterilmelidir ki, bilgi ile birlikte iyi ve Hıristiyan ahlakına ait alışkanlıklar edinsin. Eğer herkes en azından her ay bir defa günah itirafına giderse, her gün Ayin’i dikkatle izlerse ve her bayram günü verilen vaazı dinlerse, bu konuda çok yardımcı olacaktır”²⁶⁰.

Cizvit eğitiminin sosyal boyutu, onun bir diğer önemli özelliğidir. Cizvit eğitiminin en önemli amaçlarından birinin, toplum için kabiliyetli liderler ortaya çıkarmak olduğunu daha önce ifade etmiştik. Cizvit eğitimi, ferde, bir nevi ilahi amaçlarla kurulmuş olan topluma aidiyetin insanı kurtuluşa götürdüğünü öğretmektedir. Ignatius, bu dünyada Tanrı’nın yüceliğini kabul ederek ebedi mutluluğa ulaşmaya ve “Mesih’in Krallığı’nın bir vatandaşı” olmaya çalışan kişilerin eğitimiyle ilgilendiğini söylemiştir²⁶¹. Bu eğitim, insanın sosyal potansiyelini geliştirme amacını ve sosyal çevreye olan zorunlu ihtiyacı da dikkate almaktadır. Dolayısıyla o, insanın entellektüel kabiliyetlerini çeşitli dünyevi projeler için kullanmasını da teşvik etmektedir²⁶². Bu yönüyle Cizvit eğitimi, hem ferdin hem de toplumun kurtuluşunu esas alan bir özelliğe sahiptir.

c) Cizvit Eğitim Modeli

Ignatius’un kendi eğitimi için gittiği Paris’te yaşadığı tecrübeler, onun kurduğu eğitim sisteminin modeli üzerinde etkili olmuştur. O, Paris Üniversitesi’ne gittiğinde burada hem geleneksel hem de çağdaş özelliklere sahip titiz bir şekilde hazırlanmış organize bir eğitim sistemiyle karşılaşmıştır²⁶³.

Ignatius Paris’te, sağlam bir eğitimin muhtevası, biçimi, metodu ve vasıtalarının nasıl olması gerektiği hakkında birçok şey öğrenmiştir. Bu dönemde, Dominikenlerin Paris Üniversitesi’nde oldukça etkili oldukları ve teoloji eğitiminde başarılı oldukları

²⁵⁸ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 25.

²⁵⁹ *The Constitutions*, n.403.

²⁶⁰ *The Constitutions*, n.481.

²⁶¹ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 20.

²⁶² John W. Donohue, *Jesuit Education*, 187.

²⁶³ Douglas Letson-Michael Higgins, 136.

söylenmektedir. Ignatius daha önceden Dominiken manastırlarında teoloji dersi almış birisidir. O, bu teoloji derslerine hakim olan Thomas Aquinas düşüncesinden etkilenmiştir. Tarikatın “Constitutions” isimli nizamnamesinde, Peter Lombard yerine Thomas Aquinas’ın takip edilmesini öngören ifadelerin bulunması²⁶⁴ ve daha sonra tarikatın 5. Genel Kongresi’nde, “bizim profesörlerimizin skolastik teolojide daha sağlam, daha kesin, daha tasvip gören ve bizim nizamnamemize daha uygun olan Thomas Aquinas’ı takip etmesine karar verilmiştir” denilmesi²⁶⁵, Paris tecrübelerinin Ignatius üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Ignatius’un Paris Üniversitesi’nde uygulanan bu eğitim modelini daha sonra kendi kurduğu eğitim sistemine uyarladığını görmekteyiz. “Paris Modeli” denilen bu eğitim modeli, kendine özgü bazı temel özellikler taşımaktadır. Birincisi, bu model, entellektüel ve mesleki gelişime yönelik ve akla dayalı olarak düzenlenmiştir. İkincisi, Rönesans’ın hümanist yaklaşımı ile klasik idealleri birleştirmekle birlikte, buna kendi geleneksel dallarını adapte etmiştir. Yani o dönemde ortaçağ üniversitelerinde merkezi öneme sahip olan “trivium” (gramer, belâğat ve mantık) ve “quadrivium” (matematik, geometri, müzik ve astronomi) alanlarını uyarlamıştır*. Üçüncüsü, Rönesans’ın insana yaptığı vurguyu, “birey-merkezli” öğrenime yapmıştır. Bu yüzden, bu model, entellektüel alandan kişinin kendi kabiliyetlerine doğru ilerlemesine dayanan bir sistemdir. Dolayısıyla öğrenim tecrübesi de pasif değil, karşılıklı etkileşime dayanan bir özelliğe sahiptir. Dördüncüsü, tartışmaya ve tekrarlama

²⁶⁴ The Constitutions, n.464.

²⁶⁵ Douglas Letson-Michael Higgins, 136.

* Bazı kaynaklar, Ignatius’un geçmişten miras aldığı Greko-Romen kültürün etkisiyle, bir Eski Yunan terimi olan “Paideia” kavramını kendi eğitim anlayışına soktuğunu ileri sürmektedir. Bu kavram, bir toplum içinde yaşayan yaşlı insanların, gençlere, çağdaş şartlara uygun insani bir hayat tarzı oluşturmaları için, kendi düşünce, hayat ve çalışma tarzlarını aktarma sürecini ifade etmektedir. Bu süreçte anne ve babalar kendilerini, çocuklarının çağdaş hayatta uygun bir yer edinmeleri konusunda daima sorumlu hissetmektedirler. Kilise, devlet ve toplum bu konuda yardımcı olmak için onlarla ilgilenmektedir. Yahudiler bütün bu eğitim sürecini “disiplin” kavramıyla; Yunanlılar “paideia”; Romalılar, “educatio, institutio, formatio” veya “humanitas” kavramlarıyla yani “Hıristiyan eğitimi, liberal eğitim veya liberal sanatlar alanında eğitim” diye isimlendirmişlerdir. Hıristiyanlar “paideia” kavramını daha da zenginleştirerek, bu kavramla Tanrı’nın bütün vahiy geleneğini ifade etmişlerdir. 12. yüzyılın sonlarına kadar onlar bu kavramla “liberal sanatlar”ı kasetmişlerdir. Bunlar “trivium” denilen gramer, belâğat ve diyalektik veya mantık alanlarıyla; “quadrivium” denilen aritmetik, geometri, teorik müzik ve astronomi alanlarından oluşmaktaydı. Bu tarz, hernekadar tam organize olamasa da, tabiat felsefesi (metafizik dahil) ve ahlak üzerinde merkezileşmiştir. Üniversiteler 12. yüzyılın ilk dönemlerinde eski monastik veya Kilise okulu özelliğinden sıyrılarak büyük değişime uğramıştır. Bu sırada bu branşlar güzel sanatlar fakültesinin alt branşları haline getirilmiş; bu fakülteye hukuk, tıp ve teoloji gibi yüksek fakülteler ilave edilmiştir (George E. Ganss, *The Jesuit Educational Tradition and Saint Louis University*, St. Louis 1969, 13-16).

önem veren ve öğrenciyi ödüllendiren bir modeldir²⁶⁶. Ignatius bu modeli olduğu gibi almamış, ona kendi dünya görüşünü oluşturan prensipleri ve teknikleri ilave etmiştir. Yani “Paris Modeli” Cizvit eğitimine bir organizasyon kazandırmada etkili olmuştur²⁶⁷.

Cizvit eğitim sisteminin muhtevası, tarikatın “Constituitons” isimli dokümanında, “Edebiyat, Mantık, Tabiat ve Ahlak Felsefesi, Metafizik, Skolastik ve Pozitif Teoloji ve Kutsal Metinler” olarak sıralanmıştır²⁶⁸. Ignatius bunlar arasında teolojiye özel bir önem vermiştir. Çünkü o, teolojiyi, insanları Tanrı bilgisi ve sevgisine ulaştıracak ve onların kurtuluşuna yardımcı olacak en uygun vasıta olarak görmüştür. Teolojiye verilen bu özel önem ve gösterilen alaka “Constitutions”un ifadelerine de yansımıştır. Burada, “teolojiye özel bir önem verilmesi ve özen gösterilmesi gerektiğinin” belirtilmesi²⁶⁹, teolojinin Cizvit eğitimindeki yerini göstermektedir. Cizvit eğitiminin muhtevasını, Cizvit eğitim kurumlarındaki uygulamalara bakarak ortaya koymak mümkündür. Ignatius, kolejlerle, gramer ve belağatın öğretildiği okulları; üniversitelerle de sanat ve teoloji eğitiminin verildiği kurumları kasdetmiştir²⁷⁰.

Bu konuda üç önemli Cizvit eğitim kurumundaki uygulamaları örnek vermek yeterli olacaktır. Bunlardan ilki, Francis Xavier tarafından 1543’de Goa’da kurulan kolejle, 1545’de Gandia’da kurulan Francis Borgia kolejinin, 1547 yılında birleşerek seküler bir Cizvit üniversitesine dönüşmesidir. İlk defa laik öğrencilerin ders aldığı bu üniversite, misyoner hedeflerini karakter eğitimiyle gerçekleştiren ilk Cizvit eğitim kurumu olması bakımından oldukça önemlidir²⁷¹. İkincisi, 1548 yılında Sicilya’da kurulan Messina Koleji’dir. Bu kolej, Cizvit eğitiminin iki yönlü amacını gerçekleştiren, yani “Paris Modeli”ne dayalı bir eğitimle dini uygulamaları birleştirerek hazırlanan müfredatın uygulandığı bir kolej olarak önem kazanmıştır. Bu eğitim modelinde klasik Latin gramerine dayalı bir eğitim ve Latince konuşma esas alınmıştır. Ayrıca eleştiri, tekrar, ezber, tartışma ve kompozisyon alıştırmaları bu sistemin özünü oluşturmuştur. Bu okuldaki müfredatta; Latin grameri, konuşma sanatı, felsefe, matematik, şiir, tarih, Grekçe, İbranice ve teoloji önemli bir ağırlığa sahip olmuştur²⁷². Üçüncüsü ise, 1551 yılında bizzat Ignatius tarafından

²⁶⁶ Douglas Letson-Michael Higgins, 137.

²⁶⁷ John O’Malley, *The First Jesuits*, 217.

²⁶⁸ *The Constitutions*, n.351.

²⁶⁹ *The Constitutions*, n.446.

²⁷⁰ Francesco C. Cesareo, a.g.m., 22.

²⁷¹ Douglas Letson-Michael Higgins, 136; Francesco C. Cesareo, a.g.m., 19.

²⁷² Francesco C. Cesareo, a.g.m., 21.

kurulan “Roman College”dir²⁷³. Cizvit eğitim sistemini tam anlamıyla yansıtan bu Cizvit eğitim kurumunda uygulanan müfredatın içeriğinde, “Constitutions”da belirtilen alanlara ilaveten felsefe, matematik, güzel sanatlar ve Aristo’nun metinlerine dayalı olarak fizik dersleri yer almıştır. Tabiatıyla “teoloji” bu müfredatın en önemli kısmını oluşturmuştur²⁷⁴. Sonuçta Cizvit okullarında oldukça kapsamlı bir müfredat ortaya çıkmıştır. Cizvitlerin ilerleyen zaman içinde, okullarında, astronomi ve diğer pozitif bilimleri okuttuğu, rasathaneler ve laboratuvarlar kurduğu, buna ilaveten tiyatro, dans ve müzik faaliyetlerine önem verdiği görülmektedir²⁷⁵. Bu uygulamalar, Cizvit eğitim kurumlarının oldukça zengin bir müfredata sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Cizvit okullarında genelde “Temel Eğitim” kısmı bulunmamakla birlikte; 5-9 yaşlarında verilen temel eğitim, Latince’nin nasıl konuşulacağını, okunacağını ve yazılacağını öğretmektedir. Genellikle yerel dilde ve yerel dille ilgili öğretim yapılmaz. Cizvit eğitim sisteminde üniversiteye giriş yaşı 10’dur. 10 ile 13 yaşlarını kapsayan bu 4 yıllık dönem “Ortaöğretime” tekabül eder ve bu dönemde önce 2 yıl, “Dil Fakülteleri”nde özellikle Latince ve Yunanca Edebiyatı verilir. Öğrenciler daha önce konuşmasını öğrendikleri Latince’nin gramerini öğrenirler ve bu öğrenim 12 yaşında en üst seviyede tamamlanır. Daha sonra 2 yıl güzel konuşma, şiir ve tarih dersleri verilir. Burada amaç, felsefe eğitimine başlamadan önce Latince’nin inceliklerini öğretmektir. Bundan sonra “Yüksek Öğrenim” dönemi başlar. 14-16 yaşlarını kapsayan bu dönemde, “Sanat Fakültesi”nde gerçekleşen 3 yıllık bir felsefe ve buna ilaveten mantık, fizik, metafizik, matematik ve ahlak bilimleri eğitimi verilir. Bu alanda Sanat Fakültesi diploması alındıktan sonra, 6 ay içinde Sanat Fakültesi Masteri yaptırılır. Daha sonra 17-20 yaşlarını kapsayan 4 yıllık dönemde, Teoloji, Hukuk veya Tıp Fakülteleri’nden birinde ilgili alana dair eğitim verilir. Teoloji Fakültesi’nde verilen eğitim en önemli alanı oluşturmaktadır ve herkese açıktır. Bu bölümde, skolastik teoloji, pozitif teoloji ve Kilise Hukuku ile kutsal metinler alanında eğitim verilir. Dört yılda tamamlanan bu eğitimden sonra gerekli şartları yerine getirmiş olanlar, 21 yaş civarında resmi törenle papazlığa tayin edilir. Bundan sonra Teoloji alanında “doktora” derecesi almak

²⁷³ Günümüzde Cizvitlerin en önemli eğitim kurumlarından ve üniversitelerinden biri olan “Gregorian Üniversitesi” bizzat Ignatius tarafından 1551’de kurulan “Roman College”in devamıdır. Gregorian Üniversitesi bugünkü adını, Papa XIII. Gregory’nin (ö. 1585) adına izafeten almıştır.

²⁷⁴ John O’Malley, *The First Jesuits*, 216.

²⁷⁵ John O’Malley, *The First Jesuits*, 242.

isteyenler, 2 yıl daha çalışırlar. Bu süre içinde onlar, cemaat tarafından verilen görevleri yerine getirirler ve çeşitli denemelerden geçerler²⁷⁶.

Sonuçta Cizvit eğitim kurumları, yani kolejler ve üniversiteler, sadece öğretim kurumları olmaktan ziyade, bütün sosyo-kültürel aktivitelerin etkisini gösterdiği merkezler olarak düzenlenmiştir. 1556'dan 1710'a kadar bu kolejlerin sayısı devamlı artmıştır. Cizvitler bu öğretim faaliyetlerini misyoner planları için kullanmışlardır. Onlara göre pedagojik açıdan gerçek bilgi, kullanılan ve başkalarına aktarılan bilgidir. Tekbaşına öğretim tercih edilen bir faaliyet değildir. Bu faaliyet daima diğer hizmetlerle birlikte yürütülmelidir.

Cizvit kolejleri "Evangelizasyon" (İncil'i yayma ve toplumları Hıristiyanlaştırma) alanında en büyük ilerlemeyi 17. yüzyılda gerçekleştirmiş ve bu alanda zirveye oturmuştur. Bu, özellikle Fransa'da, toplum ve iktidar kavramlarının, Hıristiyanlık ve kültür alanlarında popüler olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir. Yeni Dünya'nın Hıristiyanlaştırılması projelerine Cizvit kolejlerinin önemli bir katkısı olmuştur²⁷⁷.

18. yüzyılda Cizvit kolejlerinin sayısında düşüş olmuştur. Bununla birlikte "Aydınlanma"ya karşı en büyük mücadeleyi yine Cizvitler vermiştir. Fransa'da "Ansiklopedi Hareketi"ne dahil olan filozoflara onlar karşı çıkmıştır. Rönesansın ve onun hümanist fikirlerinin sekülerleştirdiği kültürü onlar Hıristiyanlaştırmaya çalıştırmıştır²⁷⁸.

19. yüzyılda ise Cizvitler, sekülerleşme, sosyalizm ve insan hakları hareketlerini yasaklayan Kilise'ye sadık kalmışlardır. Cemaatin misyoner amacı hiç değişmeden devam etmiş ve bu defa idareci sınıfı ve onlar vasıtasıyla bütün toplumu yeniden Hıristiyanlaştırmaya yönelik faaliyetlere girişmiştir²⁷⁹.

F) CİZVİTLERİN TEOLOJİK, FELSEFİ VE AHLAKİ GÖRÜŞLERİ

Cizvitler, tarikatın kuruluşundan itibaren 19. yüzyılın sonlarına kadar olan dönemde, Katolik Kilisesi'ne en önemli katkıları, teoloji, felsefe ve ahlak alanında yapmışlardır. Onların bu alanlarda ileri sürdükleri görüşler ve ortaya koydukları yaklaşımlar, özellikle Protestan reformunun etkili olduğu dönemlerde, Katolik Kilisesi'ne büyük bir destek sağlamıştır. Bu dönemde, özellikle Luther ve Calvin gibi ilahiyatçıların görüşlerine, en etkili cevaplar Cizvitlerden gelmiştir.

²⁷⁶ Bkz. George E. Ganss, *The Jesuit Educational Tradition and Saint Louis University*, 20.

²⁷⁷ Alain Woodrow, 200.

²⁷⁸ Alain Woodrow, 202.

²⁷⁹ Alain Woodrow, 203.

a) Cizvitlerin Teolojik Tartışmalardaki Yeri

Teoloji, Tanrı'nın insanlığa gönderdiği vahyi, metodlu bir şekilde anlama ve yorumlama çabası olarak tanımlanmaktadır²⁸⁰. Cizvitler, derin tefekkür ile aksiyonu sentezleyerek Katolik ilahiyatına, düşüncesine ve misyonuna en önemli katkılarından birini bu alanda yapmışlardır. Onlar, teolojik yaklaşımlarında zamanın şartlarını ve ihtiyaçlarını iyi okumuşlar, gerçekçi ve pratik çözümlere önem vermişlerdir.

Cizvit ilahiyatçılar, Cizvitlere ait ayırdedici bir teolojinin mevcut olmadığını kabul etmektedir²⁸¹. Agüstinyenlerin Aziz Augustine'i; Dominkenlerin Aziz Thomas Aquinas'ı ve Fransiskenlerin Aziz Bonaventure veya Duns Scotus'u teolojik akıl hocası kabul ettikleri bilinen bir gerçektir. Cizvitlerin bu anlamda cemaate has bir metod takip etmedikleri söylenmektedir. Bununla birlikte Ignatius, "Constitutions" isimli kuruluş tüzüğünde elemanlarını, Kutsal Metinler²⁸², Kilise ileri gelenlerinin yazıları²⁸³ ve skolastik teoloji ya da Thomas Aquinas'ın doktrini²⁸⁴ üzerine çalışmaya davet etmektedir. Bunlara ilaveten çalışılması gereken alanlara Peter Lombard üzerine yapılacak çalışmalar ile zamanın şartlarına daha iyi uyabileceği düşünülen skolastik teoloji çalışmaları²⁸⁵ da dahil edilmiştir.

1550-1795 yılları arasındaki zaman dilimini içine alan Trent Konsili dönemi, Protestan Reformu'nun meydana getirdiği tesirler karşısında, Katolik Kilisesi'nin içten başlattığı "Karşı Reform" hareketinin Trent Konsili vasıtasıyla resmi ve doktrinel boyut kazandığı bir dönem olmuştur²⁸⁶. Diego Laynez ve Alfonso Salmeron gibi Cizvitlerin bu konsile, papalığın resmi ilahiyatçısı olarak katılmaları ve başarılı olmaları onların teoloji

²⁸⁰ Gerald O'Collins-Edward G. Farrugia, 240; Hıristiyanlığa air bir kavram olan "Teoloji" muhtevaya göre çeşitli isimler almaktadır. Örneğin "Dogmatik Teoloji", Kilise'nin resmi öğretisinde ifade edilen iman yorumları. Bütün resmi öğretiler bir dogma olmadığı için bu teolojinin daha ziyade "doktrinel teoloji" olarak isimlendirilmesi gerektiği de ifade edilmektedir. "Ahlak Teolojisi" ise, imanun insan davranışlarına, güdülerine, değerlerine ve tavırlarına etkisini yorumlar. "Spiritual Teoloji" veya "Asketik Teoloji", insan zihninde ve kalbinde bulunan iman ve inayet vasıtasıyla gerçekleşen iç dönüşüm üzerine yoğunlaşır. "Pastoral Teoloji", imanun Kilise'nin halihazırdaki durumu için ne anlam ifade ettiğini anlamaya ve bunun pratik gereklerini özellikle vaaz, çeşitli hizmetler, nasihat ve benzeri uygulamalarla yerine getirmeye çalışır. "Litürjik Teoloji" (Sakramental Teoloji), Kilise'nin ritüellerinde ve sakramental hayatında ifade edilmiş olan imanun anlamını yorumlar (Richard McBrien, *Catholicism*, 51).

²⁸¹ Bkz. Avery Dulles, "St. Ignatius and the Jesuit Theological Tradition", *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 14/2 (March 1982).

²⁸² *The Constitutions*, n.351, n.464.

²⁸³ *The Constitutions*, n.353, n.366, n.368.

²⁸⁴ *The Constitutions*, n.464.

²⁸⁵ *The Constitutions*, n.466.

²⁸⁶ Rivka Feldhay, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue*, New York 1995, 73-75.

alanında seslerini duyurmalarına vesile olmuştur. Bazıları Cizvitlerin bu konsilde, genel akışı değiştirecek bir performans sergilemediklerini düşünse de²⁸⁷, onların Trent Konsili'ne katkı yaptıkları ve başarılı oldukları genelde kabul edilmektedir. Cizvitlerin bu dönemde, Katolik Kilisesi'nin gündemini meşgul eden bazı problemlerin çözümüne katkı sağlamaya çalıştıkları görülür.

İnayet ve hür irade problemi, Trent Konsili'nin "kurtuluş" ve "asli günah"la ilgili kararlarından kaynaklanmış ve Karşı-Reform'un kurtuluş doktrininin temelini oluşturmuştur. Bu konsilin kararları gerekli iki zıt durumu uzlaştırmaya çalışmıştır. Trent Konsili, bir yandan, Kalvinizm tarafından ileri sürülen kader anlayışının determinist anlamlarından uzak durmaya çalışan Katolik dogmanın kendine has özelliğini göstermeye çalışmıştır. Diğer yandan ise, Katolikliği, Pelagianizm'e* ait görüşleri kullanmak suçlamasından kurtarmaya çalışmıştır. Pelagianizm'e göre, insanın ahlaki yeteneğini temsil eden hür irade, kurtuluşa ulaşmada önemli bir rol oynamaktadır. Aslında, Trent Konsili'nin kararları, temel olarak, Thomas Aquinas'ın öğretilerine dayanmıştır. Fakat, Cizvit Molina ile Banez'in, Aquinas'ın kendi yazılarında ortaya koyduğu öğretilerini daha geniş bir şekilde yorumlamaya çalışmasıyla, bu tür spekülasyonlar ortaya çıkmıştır²⁸⁸.

aa) Hür İrade Problemi

16. yüzyılın siyasi ve kültürel ortamında, bilhassa teoloji alanında yaşanan tartışmaların tarafları arasında Cizvitler önemli bir yere sahiptir. Bu yüzyıl; bir taraftan Ignatius tarafından vaaz edilen doktrinlerin etrafa yayıldığı; diğer taraftan Luther ve Calvin'in öncülüğünü yaptığı "reformasyon" hareketinin bütün Avrupa'ya ulaştığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin en önemli teolojik tartışmalarından biri, daha önce de ifade edildiği gibi, Trent Konsili'nde ele alınan "hür irade" konusunda yaşanmıştır.

Protestanların ileri gelenleri bu konuda; insan ırkına asli günah sebebiyle geri alınamaz biçimde bir yokolma takdir edildiğini ve günahkar kimsenin ancak ilahi inayet

²⁸⁷ Alain Woodrow, 54.

* Pelagianizm, Hıristiyan teolojisinde, ilahi inayetin dışında insanın kendi çabalarıyla da kurtuluşa doğru yol alabileceğini savunan doktrindir. Tarihsel açıdan Pelagianizm akımı, M.S. 4. ve 5. yüzyıllarda Roma'da faaliyet gösteren Pelagius tarafından geliştirilen asketik bir harekettir. Kurtuluş için inziva hayatının gerekli olduğunu vurgulayan bu harekete, asli günahın insanlara geçtiğinin reddedilmesi fikrini sokan kişinin Suriyeli Rufinus olduğu söylenir. Pelagianistler, 411 Kartaca Konsili'nde asli günah konusundaki düşüncelerinden dolayı suçlanmışlar ve takibat altına alınmışlardır. Aziz Augustine onlar aleyhine yazılar yazmıştır. Sonraki yıllarda Pelagius ve talebesi Celestius, sapkınlıkla suçlanmışlar ve aforoz edilmişlerdir. (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 304).

²⁸⁸ Rivka Feldhay, *Galileo and the Church*, 173.

vasıtasıyla kurtuluşu ümit edebileceğini iddia etmişlerdir. Luther, hür irade konusunda, insanoğlunun sadece bir günahkar değil, bizzat günahın kendisi olduğunu iddia etmiştir. O, insanın irade hürriyetini tamamen reddetmiştir²⁸⁹.

Luther, kurtuluşun sadece iman vasıtasıyla gelebileceğini savunmuştur. Onun görüşüne göre iman kesinlikle hür irade ile aynı değildir, iman herşeydir. Pavlus'un öğretisine de uygun olarak o, imanın Mesih'in bütün insanları kurtarmak için öldüğü bilgisine dayandığını söylemiştir. Luther'e göre, sadece Mesih'in ilahi misyonuna sadık biçimde inanmak için kendisine inayet verilen kişi kurtulur, buna inanmayan kişi kafirdir ve hernekadar iyi işler başarma yolunda ölse de bir günahkar olarak kalır. Luther, Erasmus'a karşı bildirisinde, bütün herşeyi tek başına ilahi inayetin başardığını ve insanoğlunun hiçbir şeyi dilemediğini ifade etmiştir²⁹⁰.

Bu konuda, Luther ile Calvin'in görüşlerinde bazı temel farklılıkların olduğuna dikkat çekilmektedir. Luther insanın kurtuluşu için sadık bir iman vasıtasıyla inayeti elde edebilmesine açık kapı bırakırken; Calvin lanetten kurtuluş için bu kapıyı da tamamen kapatmış ve sadece iyi çalışmalar ile iyi iradeyi değil, aynı zamanda imana götüren erdemleri de inkar etmiştir. Luther'e göre bütün gerçek inananlar, kim veya ne olduğu önemli olmaksızın temize çıkarken; Calvin inananları bile, eğer Tanrı öyle irade etmişse, lanetli saymaktadır. Calvin, "kader doktrini"nin ölümlü insana kendi kaderine tesir etme imkanını reddettiğini ileri sürmektedir. O, insan iradesinin günah tarafından prangalandığını ve bu yüzden insanın iyinin hiçbir şekline ulaşamayacağını iddia etmektedir²⁹¹.

Cizvitler bu tartışmalarda, Ignatius'un kendilerine miras bıraktığı "Exercises"a sadık kalarak, teolojik görüşlerinde, felsefelerinde ve ahlak öğretilerinde insan iradesinin tam hürriyeti ile iyi fiillerin kurtarıcı inayetini savunmuşlardır. Bu konuda Cizvitlerin "hür irade"yi zirveye yerleştirdikleri; Luther ile Calvin'in insan iradesinin hürriyetini reddederken, Cizvitlerin hürriyet konusundaki bu görüşleriyle modern insanı daha fazla kendilerine çektikleri iddia edilmektedir. Bu yüzden Cizvitlerin Katolik anlayış içinde, iradenin hürriyeti doktrini üzerinde durmaya gayret gösterdikleri; hareket ve hareketsizlik, iyi ile kötü, Mesih ile Şeytan gibi karşıt faktörler arasında tercih yapma özgürlüğü sundukları ifade edilmektedir²⁹².

²⁸⁹ Martin Luther, *The Bondage of the Will*, Trans. James I. Packer- O. R. Johnston, New Jersey 1957, 48.

²⁹⁰ Philip S. Watson, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Philedelphia 1975, 14.

²⁹¹ Rene Fülöp-Miller, 86.

²⁹² Rene Fülöp-Miller, 87.

Cizvitlerin, asli günahın etkilerine karşı insan tabiatının değerini savunması, o günün “hümanist” eğilimlerine uymak olarak değerlendirilmiştir. Onlar bu konuda insan tabiatını tamamen bozulmuş olarak gören hem Protestanların hem de Jansenistlerin kötümserliğine karşı çıkmışlardır. Cizvitlerin bu konuda “Spiritual Exercises”a bağlı kaldıkları daha önce ifade edilmişti. “Exercises”ın, hafıza ve tahayyül, irade ve akıl da dahil olmak üzere, “Tanrı’nın daha büyük şerefi için” bütün insani yetenekleri seferber etmeye yönelik hazırlanmış olması, Cizvitlerin insan tabiatına, insan aklına ve insan hürriyetine büyük değer vermesine sebep olmuştur²⁹³. Böylece Cizvitlerin bu yaklaşımı, Protestan fikirlere karşı Katolik Kilisesi’ne büyük bir destek sağlamıştır.

ab) İnyet Problemi

Cizvitlerin; özellikle ‘Katolik inancını savunmak ve propagandasını yapmak amacıyla, girdikleri teolojik tartışmaların bir diğer konusu, “inyet” konusudur. Robert Bellarmine, bu konuda, özellikle Katolikliği, Luther, Calvin ve diğer protestanlara karşı savunmadaki başarısıyla dikkat çekmiştir. Luther ve diğer protestanların yazdığı ilmihal kitaplarına karşı en etkili iki ilmihali de Peter Canisius ve Robert Bellarmine yazmıştır²⁹⁴.

Cizvit Bellarmine’nin bu teolojik tartışmalara, “etkili inayet” ile “yeterli inayet” arasında ince bir farka temas ederek katkı sağladığı ifade edilmektedir. Bellarmine’nin düşüncesine göre, Tanrı “etkili inayet” vasıtasıyla, insanın kendisine itaat edeceğini anlayacağı böyle bir yola çağırmıştır. Buna göre, “yeterli inayet” ise, ölümlü insana, onu ilahi amaçla işbirliğine veya uyuma sevketmesi hesaplanmadan verilmiştir. Bazılarına göre, Bellarmine’nin bu düşüncesi, zaten muğlak olan bu problemi daha anlaşılabilir hale getirmiştir²⁹⁵.

Ignatius’un “Spiritual Exercises” isimli eserinde, sık sık insan hürriyetine işaret etmesi ve inayetten söz ederken insan hürriyetini azaltacak ifadelerden kaçınılması yönünde uyarması²⁹⁶, fikirleri ses getiren Cizvit Luiz de Molina’yı* da etkilemiştir. Molina, ilahi inayetin etkilerini insanların kendi kurtuluşlarından ve lanetlenmelerinden sorumlu

²⁹³ Avery Dulles, “Jesuits and Theology: Yesterday and Today”, *Theological Studies* (52), 1991, 526.

²⁹⁴ Avery Dulles, “Jesuits and Theology...”, 527.

²⁹⁵ Rene Fülöp-Miller, 96.

²⁹⁶ George E. Ganss (Ed), *Ignatius of Loyola*, 213.

* Portekiz’de Evora Üniversitesinde bulunan Cizvit profesör Luis Molina, uzun süre, Thomas Aquinas’ın bazı temel prensipleri üzerine bir yorum özelliği taşıyan “Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis” isimli çalışmasıyla meşgul olmuştur. Molina bu eserinde kendinden önce gelen Bellarmine ve diğer

olabilecekleri şekilde açıklamaya çalışmıştır. Molina'nın, Tanrı'nın egemenliği ile insan hürriyetini uzlaştırmayı amaçlayan bu sisteminin, bütün Cizvitler tarafından kabul görmese de John Calvin'in kaderci görüşüne çok yaklaşan diğer Katolik teorilere göre daha tercih edilebilir bulunmuştur²⁹⁷.

Molina'nın önerdiği çözüm, insanın kendi tabii gücünü "ilahi işbirliği" ile birleştirerek Hıristiyan sırlarının bilgisine ulaşabilmeye dayanıyordu. Buna göre Tanrı, insana kurtuluşu için temel olan iman inayetini başlatmaktaydı. Bu inayet herkesin hür bir şekilde kullanabileceği nitelikteydi. Bu inayet etkin olarak bahşedilmiş olsun olmasın temelde ilgili şahsın hür iradesine dayanıyordu. İlahi yardım, irade fiiline bir güdü vermek için gerekliydi; zaten bir defa bu güdü verilmişti. Bundan sonraki mesele, bu insanın gökyüzünden gelen inayeti kabul edip etmemeye karar vermesiydi²⁹⁸.

Cizvit Molina'nın getirdiği sistemde, insanın kendi iradesi vasıtasıyla inayete daima karşı gelebileceğinin farzedilmesi, en önemli nokta olarak dikkat çekmektedir. Katolik gelenek açısından, insan iradesinin kesin bir faktör olarak kabul edilmesi, asli günah ve inayetin önemini azaltacağından ve hatta ilahi kudrete bir şüphe duymayı ifade edeceğinden, Molina'nın görüşleri Cizvit ilahiyatçıları bile telaşlandırmıştır²⁹⁹.

Bu tartışma döneminde ilahi inayet konusunda yaşanan ihtilaflardan bir diğeri de, Cizvitlerle Dominikenler arasında olmuştur³⁰⁰. Thomas Aquinas'ın Dominiken olması ve skolastikler arasında tartışılmaz bir lider kabul edilmesi, Dominiken tarikatının üyelerinin kendilerini bütün teolojik meselelerde yegane otorite olarak görmesine sebep olmuştur. İspanyol Dominikenlerin Cizvit Molina'ya saldırması, tartışmanın büyümesine ve konunun Papa VIII. Clement'e kadar ulaşmasına neden olmuştur. Her iki tarafın papaya tesir etme çabaları olayı iyice karmaşık hale getirmiştir. Papa'nın bir ara Molina'nın kitabının yakılmasını emretmesi, Cizvit tarikatının o dönemdeki genel başkanı Acquaviva'nın araya girmesiyle önlenmiştir³⁰¹. Konunun bir prestij meselesi haline gelmesinden sonra Cizvitler, Dominikenleri, kendilerinin bilim alanındaki şöhretlerini çalmaya çalışmakla suçlamışlar ve savunmaya geçmişlerdir. Bu konuda Cizvitlerin siyasi idarelere ve kendi etkileri altındaki

bütün ilahiyatçıların "hür irade" ile "inayet" arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini toplamıştır (Rene Fülöp-Miller, 97).

²⁹⁷ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 526.

²⁹⁸ Rene Fülöp-Miller, 97.

²⁹⁹ Rene Fülöp-Miller, 98.

³⁰⁰ Cizvitlerle Dominikenler arasında; ilahi inayet, hür irade, vicdan, kader ve bilim konularındaki tartışmaların ayrıntıları için bkz. Rivka Feldhay, *Galileo and the Church*, 171-188.

³⁰¹ Rene Fülöp-Miller, 98.

üniversitelere büyük tesir yaptıkları iddia edilmektedir. Papalık her iki tarikata bu konuda papalığın son kararını beklemelerini emretmiş ve konuyu kapatmıştır. Molina'nın aleyhine kesin bir mahkumiyet kararının çıkmaması, irade doktrinin zaferi olarak değerlendirilmiş ve Cizvitlerin övülmesine sebep olmuştur³⁰².

ac) Jansenizm Problemi

İlahi inayet üzerine yapılan tartışmalar özellikle bilimsel yazılarla devam etmiştir. Bu tartışmanın içine aristokrat kesim, saray eşrafı, din adamları ve hatta edebiyatçılar bile girmiştir. Jansenistlerin* bu tartışmalara katılması, Paris Üniversitesi'nde profesör olan Cornelius Jansen'in ilahi inayet ve insan iradesi konusundaki fikirlerini dile getirmeleriyle başlamıştır. Jansen'in "Augustinus" isimli eseri³⁰³, aslında bilinen mevcut Katolik doktrini tekrar ettiği halde, ölmüş olan bu ilahiyatçının fikirleri siyasi etkiler vasıtasıyla Fransız sarayında en çok konuşulan meselelerden biri haline gelmiştir. Voltaire'in Jansenistler hakkındaki kanaati, siyasi etkilerin varlığına işaret etmektedir. Voltaire, Jansen'in "Tanrı insanlığa imkansız istekler yükler" görüşüne katılmanın faydasız olduğunu söylemiştir. O, bu doktrinin felsefi nitelikte ve çözüm getirici mahiyette olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, Jansenistler, bir gruba mensup olmanın gizli tatmini içindedirler, Cizvitlere kin duymaktadırlar, şöhret arzusu ve akli rahatsızlığın hakim olduğu bir eğitimin eseridirler³⁰⁴.

Bu hareketin yayılmasında, Paris yakınlarında bulunan "Port Royal Manastırı"nın tutumu çok etkili olmuştur. Port Royal, fikri tartışmalarda görüş beyan eden ve görüşlerine itibar edilen bir ekol olduğu için, onların Cizvitlere ve hür irade doktrinine karşı mücadele başlatmaları, tarihte "Jansenist Anlaşmazlığı" diye bilinen bir tartışmanın başlamasına sebep

³⁰² Rene Fülöp-Miller, 100.

* Jansenizm, Hıristiyan geleneğinde heretik bir akım olarak bilinir. C.O. Jansen'in (1585-1638) "Augustinus" isimli eserinde ileri sürülen tezler etrafında oluşmuş bir cemaattir. Bu akım, insanların ya doğal ya da doğaüstü bir determinizmin kurbanları olduklarını savunur ve Tanrı'nın özel bir lütfu olmaksızın, onun emirlerini yapmanın insan için imkansız olduğuna inanır. Teolojik açıdan kötümser olan bu hareket, ahlaki açıdan sert bir akım olarak tanınmıştır. İlk dönemdeki Jansenistler, Jansen'in arkadaşı olan Saint-Cyran'ın öğrencilerinden oluşmuştur. Jansen'in ölümünden sonra yerine 1643'te Antoine Arnold geçmiştir. Papa X. Innocent bu hareketi 1653'te sapık ilan etmiştir (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 203).

³⁰³ Cornelius Jansen'in Aziz Augustine üzerine yaptığı 20 yıllık çalışmanın ürünü olan bu eserin tam adı, "The Doctrines of St. Augustine Regarding the Health, Sickness and Medicine of the Soul"dur. Jansen bu eserinde Augustine'nin bilinen mevcut doktrini tekrarlamıştır. Buna göre insan Adem'in düşüşü sebebiyle Cennet'te sahip olduğu hürriyeti kaybetmiş ve her halukarda bozulmuştur. Bu sebeple kendi çabaları ile kurtuluşa asla ulaşamayacaktır. İnsan iradesini cinsel arzuların tasallutundan ancak ilahi inayet kurtarabilir. Tanrı'nın kendisine inayet lütfunu bahşettiği kimse kurtulur; kendisine bu lütfu verilmeyen kimse ise asli günahın pençelerinde kalır (Rene Fülöp-Miller, 100).

³⁰⁴ Rene Fülöp-Miller, 101.

olmuştur. Bu teolojik tartışmaların merkezi şahsiyetleri; Augustine, Thomas Aquinas ve Ignatius Loyola'dır³⁰⁵.

Cizvitlerle Jansenistler arasındaki mücadelenin, Jansen'den sonra bu hareketi devam ettiren Arnauld tarafından tahrik edildiği kabul edilmektedir. Buna karşılık Cizvitler Paris Üniversitesi'nde bulunan doktorların desteğini alarak, Jansen'in meşhur "Beş Tez"ini* Papa X. Innocent'e, "Cum occasione" isimli genelgeyle mahkum ettirmeyi başarmıştır³⁰⁶. Daha sonra Jansenistlerin, Jansen'in eserinin bu beş tezi içermediğini iddia etmesi sonuç getirmemiş ve söz konusu fikirler papa tarafından kesin olarak mahkum edilmiştir.

b) Cizvitlerin Felsefi Tartışmalardaki Yeri

Cizvitlerin felsefe alanına katkılarını, daha çok, Thomas Aquinas'ın skolastik felsefesini³⁰⁷ yeniden canlandırmaya yönelik çalışmalar olarak değerlendirmek gerekir. Cizvitlerin bu alandaki çalışmaları ekseriyetle, Descartes, Leibniz ve Kant gibi, felsefeleri Katolik görüşe ters kabul edilen düşünürlere dayanan modern sistemlere bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi'nin bu düşünürlere karşı katı tavrı, bazı genelgelerle somutlaştırılmıştır. "Aeterni Patris" (1879) isimli genelge bunlardan biridir. Bu genelgenin taslağını Cizvit Kleutgen'in hazırlamış olması, Cizvitlerin bu konudaki rolü hakkında fikir vermektedir. Papa XIII. Leo, bu genelgeyle Thomas Aquinas'ın akılcılığının yeniden canlandırılmasını istemiş, Cizvitler de buna yardımcı olmuştur³⁰⁸.

Cizvitlerin, felsefi görüşleriyle, modern filozoflara karşı mücadele vererek, Kilise'ye destek olmaya çalıştıkları dönem, I. Vatikan Konsili dönemi olarak değerlendirilen ve 1795'den 1940'lara kadar devam eden devredir. Onların mücadele ettikleri filozofların

³⁰⁵ Rene Fülöp-Miller, 105.

* Jansen'in "Beş Tez"i şu beş maddeden oluşmaktadır: 1- İnyet herkese verilmez ve ona sahip olmayanlar iyi şeyler yapma gücünden tamamen mahrumdur. 2- Kendisine inayet verilenler onun etkisinden kurtulamaz ve onların fiilleri kesinlikle bu inayet tarafından yönlendirilmektedir. 3- İnsanlar iyi veya kötüyü yapma konusunda hür değildir. 4- İnsanlar kendi iradeleriyle inayete karşı koyabilirler veya ona boyun eğebilirler demek sapıklıktır. 5- Mesih bütün insanlar için öldü demek sapıklıktır (Rene Fülöp-Miller, 112).

³⁰⁶ Rene Fülöp-Miller, 112.

³⁰⁷ Aslında "skolastik düşünce geleneği"nin teorik temelleri Aziz Augustine'e dayandırılır. Kilise babası Augustine, dogmatikliğiyle ve kaderciliğiyle tanınmaktadır. Skolastik düşüncenin temelinde dogmatik düşünceyi merkezileştirmek ve aklı dışlamak vardır. Aristo düşüncesinin Batıya İbni Sina ve İbni Rüşd gibi İslam filozofları vasıtasıyla girmesi bir dönüm noktası olmuştur. Thomas Aquinas ise, Aristo ile Augustine arasında bir sentez yapmaya çalışmıştır. Bu dönemden itibaren Batıda skolastik düşüncede bir gerileme süreci başlamıştır. Reform dönemi ve sonrasında gelişen liberal ve rasyonel düşünce hareketleriyle dogmanın yerini akıl ve tecrübe almaya başlamıştır (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 342-343).

³⁰⁸ Richard McBrien, *Catholicism*, 48.

başında da Dekart (Descartes) gelmektedir. Dekart'ın, La Fleche Cizvit Koleji'nde 8 yıl öğrenim görmüş bir filozof olması ve dönemin felsefi teorileri hakkındaki bilgilerini burada öğrenmiş olması, onun durumunu daha ilginç hale getirmektedir. Dekart, Cizvit eğitim kurumlarında felsefeye ne kadar değer verildiğini bizzat kendisi ifade etmiştir. Fülöp-Miller, kitabında, onun bu konudaki şu ifadelerine yer vermektedir:

“Felsefe diğer bilimler için anahtardır. Cizvit okullarında öğretildiği gibi, felsefeyi, temel bir konuda eksiksiz bir çalışma yapmaya en faydalı bilim olarak görürüm”³⁰⁹.

Dekart, gördüğü skolastik eğitime rağmen, bütün felsefi mirası bir kenara bırakarak herşeyi en başından tekrar düşünmek cesaretini gösteren bir filozof olarak bilinir. Onun, bütün önyargılardan kurtulmaya davet etmesi, bu cesaretin bir göstergesidir. Avrupa düşüncesinde şüphenin hakim olduğu bir sırada, Dekart'ın “metodik şüpheyeye” değer veren bu daveti büyük yankı uyandırmıştır. Daha önce Cizvit okullarında öğrenim görmüş olan Dekart, kendi sisteminde hür iradeye önemli bir yer vermiştir. Ona göre irade, tabiatı icabı sınırsız ve hürdür. Bu yüzden irade, neredeyse mutlak mükemmelliğe yaklaşan insan yeteneğini temsil eder. Hür iradeye sahip olmak, Tanrı ile insan arasındaki benzerliğin bir işaretidir. Ona göre, insan iradesi ile Tanrı iradesi arasında çok küçük bir fark vardır³¹⁰.

Aslında, Dekart'ın fikirlerinin temeli, Thomas Aquinas'tan beri teolojide kullanılan “Transandantal Metod”^{a*} dayanmaktadır. Bu metod, modern ve postmodern felsefenin etkisiyle yeniden canlanmıştır. Bunda Dekart'ın, Kant'ın ve Varoluşçuluk Felsefesi'nin rolü büyük olmuştur³¹¹.

³⁰⁹ Rene Fülöp-Miller, 121.

³¹⁰ Rene Fülöp-Miller, 122.

* “Transandantal” (aşkın) kelimesi kolayca tanımlanabilen bir kelime değildir. Kelimenin tam anlamı, “birşeyin ötesine, yukarısına ve üzerine geçebilme yeteneği ve eğilimine sahip olma”dır. Bu yüzden “transcendent” aslında, elle dokunulabilir, hissedilebilir, görülebilir ve hemen ulaşılabilir olanın yukarısında, ötesinde ve üzerinde olan şeydir. Tanrı aşkındır. Bu anlamda o, herşeyin yukarısında, ötesinde ve üzerindedir. Tanrı, bütün gerçekliğin kendisine yöneldiği varlıktır. Bu yüzden, insan sadece biyolojik ve davranışla ilgili niteliklerin bir koleksiyonu olarak görülmezse ve saf bedeni ve fiziki, sosyal, psikolojik, siyasi, ekonomik ve kültürel ihtiyaçlara bağlı doyumun ötesinde bir anlama sahip bir varlık olarak görülürse, antropoloji aşkındır. Bu anlamda kişi, kendisinin ötesine geçerek, kişinin varlığının kaynağı, devam ettiricisi ve nihai anlamda mükemmelleştiricisi olan Tanrı'ya yöneldiği oranda aşkındır. İnsan varlığını anlamak için, kişinin yöneldiği Tanrı'nın bilgisine ulaşmasını mümkün kılan ve kişide bulunan şartları keşfetmeye çalışmak gerekir. Karl Rahner'e göre, “a priori” durum, yani, eğer Tanrı hiç bilinmiyorsa, bu bilginin diğer herhangi birinden daha önce bulunması durumu, bir lütuftur. Bir başka ifadeyle, insan, bütün hayatını yönlendirdiği Tanrı'yı bilme konusunda kendini aşma yeteneğine ve eğilimine sahiptir, çünkü Tanrı bu insanda aşkın bir güç ve bu bilgiyi mümkün kılan durum olarak zaten mevcuttur”. (Richard McBrien, *Catholicism*, 146).

³¹¹ Richard McBrien, *Catholicism*, 146-147.

Dekart, hür irade konusundaki fikirleriyle tanınınca sert bir muhalefetle karşılaşmış ve Katolik Kilisesi tarafından baskı altına alınmıştır. Bu baskıları Cizvitlere atfedenenler olsa da, Cizvitlerin aslında Dekart'ı destekledikleri ifade edilmektedir. Cizvit tarikatının ileri gelenleri, hür irade doktrinini şevkle savunan Dekart'ın bir düşman değil bir müttefik kabul edilmesi gerektiğini daha sonra kavramışlardır. Dekart ile Jansenistler arasında çıkan fikir anlaşmazlığı Cizvitlerin hoşuna gitmiş olsa da³¹² Cizvitler, Dekart'ın otoriteler konusunda skolastik inançtan kurtulma yönünde geliştirdiği fikirlerin karşısında olmuşlardır. Dominikenlerin Cizvitleri Thomas Aquinas'ın doktrinlerinden ayrılmış olmakla suçlamaları³¹³, Dekart'ın sistemine muhalif Cizvitlerin sesini duyurmasına vesile olmuştur. Hatta onun ölümünden sonra birçok Cizvit yazarın, kendilerinin Aristocu sistemle uyum içinde olamayacakları gerekçesiyle Dekart'ın doktrinlerini çürütmeye çalıştıkları ifade edilmektedir³¹⁴.

Leibniz ise, bir yanda Jansenistler ile Molinistler arasında; diğer yanda da, Katolikler ile Protestanlar (Luterciler ve Calvinciler) arasında inayet, asli günah ve insan hürriyeti üzerine yapılan tartışmaların hızlandığı ve bu alana ait literatürün ortaya çıktığı bir sırada ön plana çıkmıştır. O, birbirine düşman görüşler arasında orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Leibniz, "System of Theology" ve "Theodicy" isimli eserlerinde, inayet, asli günah ve hür irade konularını çeşitli vesilelerle ele almış ve bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. O, asli günahı, insanın kötülüğe doğru meyli olarak ele almakla birlikte, insanın irade hürriyetinin ondan kendisinin düşüşü sebebiyle alınmadığını ve insanın kurtuluşuna tesir eden ilahi şeylerde bile tercih söz konusu olduğunu savunmuştur. Leibniz bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamıştır:

³¹² Rene Fülöp-Miller, 123.

³¹³ Dominikenlerle Cizvitler arasındaki tartışmalar, Cizvit Molina'nın görüşleri nedeniyle yeniden alevlenmiştir. Dominikenler, Molinist fikirlerin papalık tarafından sansür edilmesini istemişlerdir. Dominiken Alvarez, Molina'nın Thomas Aquinas üzerine yorumlarını yazdığı "Concordia" isimli yazısını sağlam temellere dayanmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Onlar, Cizvitlerle uzlaşmaya yanaşmamışlar ve onların görüşlerini Katoliklik için bir tehlike olarak göstermişlerdir. Dominikenler, kendilerini teoloji alanında entellektüel otorite kabul ederken; Cizvitler, çeşitli polemiklere girmiş ve Dominikenleri Kalvinizme sürüklenmekle suçlamış olmakla birlikte, onların fikirlerinin yasaklanmasını istememişlerdir. Cizvitler sadece kendi fikirlerini serbestçe tartışmak ve kendi pozisyonlarını savunmak için izin istemişlerdir. Onlar, Dominikenlerin stratejisinin aksine, Molina'nın görüşleri ile Thomas Aquinas'ın görüşleri arasında bir uçurum bulunduğunu göstermeye ve kendi görüşleri ile Dominikenlerin görüşleri arasında temelde büyük bir fark olmadığını vurgulamaya çalışmışlardır. Aralarındaki farkın semantik (anlayış farkına dayalı) olduğunu ve imanı etkilemeyeceğini savunan Cizvitler, böylece papalığın sansüründen kurtulmuşlardır (Rivka Feldhay, *Galileo and the Church*, 191-192).

³¹⁴ Rene Fülöp-Miller, 124.

“Bütün isteğe bağılı yapılmış fiiller gönüllüdür, tercihle yapılmıştır ve bundan dolayı hürdür; müşterek hayattaki fiillerimizin hürriyetine hiç bir tesir yapılamaz çünkü biz gözlerimizin bize iletmiş aydınlığın ışıkları sayesinde belli bir fiili icra etmeye tahrik edilirdiz...Hernekadar Tanrı'dan yardım ve tesir gelse de, onlara her zaman bizzat insana ait belli bir işbirliği eşlik eder; eğer böyle olmasaydı, biz bir fiil gerçekleştirmiş olduğumuzu söyleyemezdik...”³¹⁵.

Cizvitlerin, bir protestan olan Leibniz'in şahsiyetini ve çalışmalarını büyük bir takdirle karşılamaları, görünürde çelişkili bulunmuştur. Fakat daha sonra Cizvitlerin, Leibniz'in bu teorilerinin Luther ve Calvin'in teorilerine tamamen zıt olduğunu keşfettikleri anlaşılmıştır. Cizvitler bu durumdan oldukça memnun kalmışlardır. Leibniz'in hür irade konusundaki fikirleri Cizvitlerinkine oldukça benzerdir. Onun Katolik tarikatların sistemine büyük bir sempati duyduğu da iddia edilmektedir. Hatta Leibniz, Cizvitlerin hararetli bir dostu olduğunu yazılarında bizzat ifade etmiş ve Cizvitlerin tezlerinden birçoğunu ödünç aldığını ve kullandığını kabul etmiştir³¹⁶.

Leibniz'in muhafazakarlık ile gelenek ve eleştiri gücü ile bağımsız tavır arasında uyumlu bir denge sağlamış olması, onun, Aristo'ya, skolastik sisteme ve Hıristiyan düşünce tarzına en yakın filozof olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Fakat Leibniz'in hür irade problemine açıklık kazandırma yolundaki bütün çabalarına rağmen başarılı olamadığı ve bunu kabullenerek şunları söylediği ifade edilmektedir:

“Aziz Pavlus sayesinde şunları söylemek yerindedir ki, akıl ve uyuma ait yüce düşünceler vardır; bunlar ölümlü insana meçhuldür ve eşyanın genel düzeninde bulunur, bunun amacı kainatın en iyi biçimde mükemmelleşmesidir”³¹⁷.

Cizvit eğitimi almış bir filozof ve yeni-skolastik düşüncenin temsilcisi olarak kabul edilen Immanuel Kant ise, bu tartışmalar içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Cizvit ilahiyatçılar astronomi, fizik ve biyoloji alanlarında yaptıkları araştırmalar vasıtasıyla materyalizmle mücadele ederken, zamanın entellektüelleri bu düşüncüyü daha da ileri götürerek, aklın herşeye gücünün yeteceği inancını kuvvetlendirmişlerdir. Bu hareket, herşeyi tabii akıl ve materyalist kanunlarla açıklamayı mümkün görmüştür. Cizvit tabiat bilimciler ise, bu materyalist fikirlere karşı mücadele etmişler ve belli oranda başarılı olmuşlardır. Bir grubun Tanrı'nın varlığını isbat etmeye çalıştığı, diğerinin ise aksini iddia

³¹⁵ Rene Fülöp-Miller, 127.

³¹⁶ Rene Fülöp-Miller, 128.

ettiği bu tartışmalarda Kant, her iki tarafın kendi gölgesiyle mücadele ettiğini ve rüzgarla savaştığını belirtmiştir³¹⁸.

Kant, “Saf Aklın Eleştirisi” isimli eseriyle, Aydınlanma döneminin, aklın herşeye kadir olduğu şeklindeki yaygın görüşüne iddialı bir şekilde karşı çıkmıştır. Katolikler de bu sırada, teolojik görüşleriyle, hem Tanrı’nın yokluğunu hem de O’nun varlığını akli argümanlarla teyid etmenin mümkün olamayacağını açıklamışlardır. Katolik teologlar bu dönemde, Thomas Aquinas düşüncesine bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Kant’ın bilgiyi eleştirmesi, bu bakımdan, Martin Luther tarafından başlatılan bir sürecin doruğa ulaşması olarak değerlendirilmiştir. Kant’ın bu öğretisi bazılarınca “Protestanlığın olgun bir formu” olarak tanımlanmış; Friedrich Paulsen ise bu öğretinin orijinal olarak Protestanlık’ta ima edildiğini ifade etmiştir. Nitekim Luther, dini gerçeklerin tamamen aklın kavrama alanı dışında olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Katolik Kilisesi insan aklıyla uzlaşmakla tehlikeli bir hata yapmıştır³¹⁹. Böylece Cizvitler, Kant felsefesinde kendi geleneksel düşmanları olan Protestan ruhunu görmüşlerdir. Bu ruh, Cizvit teolojisinin iman ile akıl arasında kurmaya çalıştığı birliğe karşı çıkmış ve akli din alanından çıkarmayı amaçlamıştır. Cizvitler, insanın tam mutluluğa ancak “iyiye mükemmelen sahip olmak”la ulaşabileceğini savunurken; Kant “iyiye gerçek anlamda sahip olma”ya herhangi bir şekilde ulaşabileceğini reddetmiştir³²⁰. Kant’a göre iyiye asla nail olunamaz; o daha ziyade insanlığın ebedi amacıdır³²¹.

Kant’ın eleştirisi 19. yüzyılın başlarında Katolik çevreleri derinden etkilemiştir. Papa XIII. Leo, tıpkı 16. yüzyılda Trent Konsili’nin, Thomas Aquinas teolojisini, Katolik inancını tehdit eden tehlikeleri bertaraf etmek için kullandığı gibi, 19. yüzyılda bu gücü kullanmanın zorunluluğuna inanmıştır. Bu amaçla 1878’de “Aeterni Patris” isimli genelgesini yayınlamıştır. Burada o, Thomas Aquinas’ın felsefi sisteminin bütün Katolik düşüncenin temeli olduğunu açıklamıştır. Cizvitlerin modern görüşlere karşı Thomas Aquinas felsefesini savunma görevini üzerlerine almaları, bu genelgenin Trent Konsili kararları kadar etkili olmasını sağlamıştır.

Papalık, Aristocu skolastisizmin yegane gerçek ve kesin felsefe sistemi olduğuna inandığı için bu alanda birçok düşünürü kendi sistemine köklü nesnel temeller bulmak için

³¹⁷ Rene Fülöp-Miller, 129.

³¹⁸ Rene Fülöp-Miller, 442.

³¹⁹ Rene Fülöp-Miller, 443.

³²⁰ Kant’ın ahlak felsefesinin temelleri ve anahtar kavramları konusunda geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 32-50.

³²¹ Rene Fülöp-Miller, 444.

araştırmalar yapmaya sevketmiştir. Bu konuda Edmund Husserl'in "fenomenolojisi"; Nicolai Hartmann'ın "ontolojisi" ve "Bergsonculuk" gibi modern bilimsel sistemler örnek olarak gösterilmektedir³²². Gerçek hedefi, skolastik felsefenin Aristocu Thomist prensipleri ile modern bilimsel araştırmaların sonuçları arasında bir sentez tesis etmek olan bu çalışmalarda Cizvitler en önemli rolleri üstlenmişlerdir.

Cizvitler, hür irade teorisine karşı geliştirilen argümanları çürütme konusunda belli oranda başarılı olmuşlardır. Bütün bu spekülatif teorileri anlama konusundaki güçlükler ve bu problemlerle uğraşan düşünürlerin kararsızlıkları, Cizvitlerin ileri sürdüğü karşı teorileri önemli hale getirmiştir. Determinizm ve İndeterminizm üzerine yaşanan bu anlaşmazlıkların felsefeyle sınırlandırılmaması, yani problemlerin teolojik boyutu, Cizvitlerin bu alanda aktif olmalarını sağlamıştır. Cizvitler bu tür konularda en azından muhaliflerinden geri kalmamışlardır.

c) Cizvitlerin Ahlak Felsefesi Alanındaki Katkıları

İnsan iradesinin ahlında hür olup olmadığı problemi, Batı dünyasında sivil hukuk ve Kilise hukuku alanında büyük ve pratik bir öneme sahip olmuştur. Bu yüzden irade problemi ile ahlak arasındaki zorunlu ilişki veya irade ile insan fiillerinin ahlakiliği ve hukukiliği arasındaki ilişki, ahlak felsefesi alanında yaşanan tartışmaların temel konularını teşkil etmiştir. İnsan fiilleri ile niyetler arasındaki ilişki ise bu problemin sadece bir boyutudur.

Bu konuda önce bazı meşhur düşünürlerin görüşlerini, Rene Fülöp-Miller'in eserine dayanarak sıraladıktan sonra, Cizvitlerin bu tartışmalardaki yerini veya onların bu alana yaptığı katkıyı ve hedeflerini belirlemeye çalışacağız. Yunan düşünürü Democritus'a göre, insanın fiilleri değil, fiillerin ardındaki niyetler ahlaki yargının kriterleri olmalıdır. Onun ifadelerine göre, erdem kötülük yapmaktan uzak durmaya değil, kötülük yapmamaya istekli olmaya dayanır. Bu sebeple kötü bir insan kötülüğü yapan kimse değil, kötülük yapmayı tasarlayan kimsedir. Eflatun'a göre de, şuursuz biçimde ve kesin bir niyeti olmaksızın bir fiil işleyen kimse yanlış yapmış kabul edilmez. Burada temel olan şey, icra edilen fiil değil, onun arkasındaki düşünceciir. Aristo ise irade ile ahlak arasındaki ilişkiyi bir sisteme koyarak, erdemir iradeye ait bir fiil olduğunu ileri sürmüştür. O, insan iradesinin daima şuurlu kararlar oluşturabileceğini düşünmüş ve bundan dolayı doğru veya yanlış yapmaya karar vermenin daima insanın gücü dahilinde olduğunu ifade etmiştir. Roma hukukçularının, "kötü

³²² Rene Fülöp-Miller, 446.

niyet” kavramını tartışırken, bir insana yüklenmesi gereken cezanın bir fiilden ortaya çıkan sonuçlara göre verilmesi gerektiği görüşünde oldukları, fakat daha sonra Yunan felsefesinin etkisiyle, uygulamada önemin hem fiile hem de kötü niyete atfedildiği ileri sürülmektedir. Aziz Chrysostom’un bu konuda, “Tanrı hareketi değil, niyeti cezalandırır veya mükafatlandırır” görüşünde olduğu nakledilmektedir. Thomas Aquinas’ın bu konudaki görüşü ise, bir fiilin hür iradeye dayalı olması durumu müstesna, hiçbir fiilin ahlaki bir muhtevaya sahip olmadığı yönündedir. Bu görüşler ışığında, hüküm verirken failin fiilinin değil, niyetinin temel alınması gerektiği ağırlık kazanmaktadır.

Cizvitlerin ahlak felsefesi alanında yaptıkları çalışmaları, daha ziyade günah itirafı ve günahın bağışlanması konularına temel teşkil edecek şekilde kullandıkları belirtilmektedir. Cizvitler tarafından bu konuda yazılmış birçok kitabın günah itirafı dinleyen papazlara yönelik talimatlarla dolu olduğu ifade edilmektedir. Bu amaçla birçok yerde, Tanrı’dan aldıkları görevin uygulanması konusunda ellerinden geldiği kadar yumuşak davranarak ve ahlaka bağlı kalarak hüküm vermeleri tavsiye edilmiştir. Bu konuda Cizvitlere, insanlara zorluk göstermemeleri ve kurtuluşlarına vesile olmaları tavsiye edilmiştir.

Katolik ilahiyatına göre, insan, yeryüzünde yaşadığı hayatı esnasında, kendisine ölümden sonraki hayatında verilecek mükafatları ve cezaları biriktirir; gelecekteki akıbeti bu dünyadaki davranışlarına dayanır. Yine Katolik inancına göre, dünya hayatı, Tanrı’nın rızasını kazanmak ve O’nunla yakınlaşmak için veya mahkum edilmişse affedilişini emniyet altına almak için en büyük fırsattır. Cizvitlerin bu konuda kendilerine has yaklaşımları, biraz politik bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Onların bu konuda kendi hedefleri doğrultusunda, insanlara yumuşak davranarak mümkün olduğu kadar günah itirafı odasına yakın durmaya çalıştıkları ileri sürülmektedir. Cizvitler kendi yaklaşımlarını temellendirirken, insanın vicdanı kendisini erdemli kalmaya sevkederse de, kötü arzular tarafından günah işlemeye sürekli zorlanır görüşünden hareket etmişlerdir. Bu yüzden, Cizvitlere göre, iyi irade sahibi görünen bütün insanlar için ebedi mutluluğu garanti altına alma görevi devamlı olarak insanın günahkarlığı ve eksiklikleri nedeniyle sifira iner; zayıflığının ve birçok konudaki yetersizliğinin farkında olan insan kurtuluşu konusunda ümitsizliğe düşer. İnsan kendisini her gün her saat Tanrı’nın emriyle çatışma içinde bulur³²³.

Katolik inanç esaslarına göre, papazlar tarafından verilen bağışlanma günahkarın tam bir masumiyet haline tekrar dönmesinde etkilidir veya en azından ebedi cehennem cezasının

³²³ Rene Fülöp-Miller, 142-144.

sınırlı bir süre cezaya doğru hafiflemesinde etkilidir. Cizvitler bu konuda insanların korkuya kapılmaya meyilli olduklarını ve gelecekteki kurtuluşları için bu hayatta katı keffarete katlanmaya pek hazır olmadıklarını göz önünde bulundurarak, günah niteliğindeki bütün kusurların değerlendirilmesinde tamamen yeni bir hoşgörü sistemi tasarlamışlardır.

Katolik ahlak teolojisinde “tabii vicdan azabı” bir kabahatin bağışlanması için ve günahkar kimsenin sakramente kabul edilmesi için yeterlidir. Ancak bu daha fazla günah işlemekten uzak durma niyeti olması şartıyla geçerlidir. Bazı Cizvitler bu noktada fazla ileri gitmişler ve pişmanlığın en hafif derecesini bağışlanmayı güvence altına almak için yeterli görmüşlerdir. Fakat onlar bu konuda kişinin pişmanlığı gönüllü ve hür olarak hissettiğini kabul etmesini şart koşmuşlardır. Genel olarak Cizvitler, birçok insanın günahını mümkün olduğu kadar bağışlanma alanı içine sokma çabası içinde, Aristo’nun irade hürriyeti doktrininden yardım görmüşlerdir. Cizvitlerin, insanların sınırı aştıkları bütün durumları en nihai niyetin iyi veya kötü oluşuna göre değerlendirmeye çalışmaları, İndeterminizm’in Cizvitlerin ahlaki vicdan konusundaki görüş ve uygulamalarında en pratik şekliyle mevcut olduğunu ortaya koymuştur.

Cizvit anlayışına göre ahlaklılık, insan iradesi ile Tanrı iradesi arasındaki uyumun tesisine dayanır. Bundan dolayı insan fiilleri, ancak iyi ile kötü arasında gönüllü bir tercihle sonuçlanıncaya kadar ahlaki bir değerlendirmeye açıktır. Buna göre fiil kendi ahlaki karakterini sadece şuurlu niyet vasıtasıyla elde eder. Cizvitlere göre, insanlar fiillerini işlerken eğer iradeleri ve akılları hür bir şekilde fonksiyon icra etmişse ahlaki bakımdan yargıya açıktır. Thomas Aquinas’ın anlayışına göre, her fiilin ahlakiliği tamamiyle düşüncedeki amaç tarafından belirlenir. Bu görüşün Fransisken ilahiyatçı Scotus’un görüşüne karşı zafer kazanması Cizvitleri oldukça memnun etmiştir. Çünkü teolojilerine temel aldıkları bu görüşü daha da genişletebileceklerini düşünerek “günahların bağışlanması” konusunda yeni imkanlar bulabileceklerini ümit etmişlerdir. Cizvitler cezayı gerektiren günahlar konusunda da ayırım yapmışlar ve Aristo’nun ulaştığı sonuçların yardımıyla birçok büyük günahın affolunabilir günaha dönüştürülmesinin kolay bir yolunu bulmuşlardır. Onların bu konudaki esas marifetleri, bunu Kilise’nin tanımlarına bağlı kalarak başarmış olmalarıdır.

Cizvitlerin bu görüşler çerçevesinde, iyi bir niyetin, daha az derecede iyi vasıtaları tercih etmeyi haklı kılabileceğini söylemeleri, “amaç vasıtaları haklı kılar” düşüncesini

onların icad ettiği iddialarını ortaya çıkarmıştır. Fakat bu özdeyişin Cizvitler tarafından değil, Machiavelli tarafından çıkarıldığı ileri sürülmektedir³²⁴.

Bu dönemdeki Cizvit ahlak teolojisi, günah itirafı dinleyen papazlara pratik öğütler sağlamıştır. Tabii hukuk ve papalık öğretilerine güvenin artmasıyla, bu iki kaynak, Kilise'nin öğreti otoritesinin, tabii yolla elde edilebilen hakikatlerin kavranmasında Kutsal Ruh tarafından aydınlatıldığı şeklindeki prensibe uygun olarak muhafaza edilmiştir³²⁵. Cizvit ahlakçılar, doğal olarak, birçoğu yakın istişareler içinde Cizvitlerin yardımıyla hazırlanan resmi papalık ilanlarına yönelmişlerdir. Bu özellikle sosyal ahlak konularında dikkat çekici hale gelmiştir. Heinrich Pesch ve diğer Alman Cizvitler, Papa XIII. Leo'dan XII. Pius'a kadar devam eden süreçte, Katolik Kilisesi'nin sosyal öğretisinin gelişmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Tanınmış Cizvitlerden Oswald von Nell-Breuning, Papa XI. Pius'un ahlaki konularla ilgili "Quadragesimo anno" (1931) isimli genelgesini hazırlayan en önemli kişilerden biri olarak bilinmektedir.

Cizvit teolojisi ve ahlak felsefesi alanındaki bu gelişmelerin "Yeni-Tomizm" ile papalık öğretileri arasında bir sentez oluşturmaya hizmet ettiği ve bunun Gregorian Üniversitesi ve Roma Cizvit çevresindeki teolojik öğretilere hakim olduğu kabul edilmiştir. Pierre Rousselot gibi diğer Fransız Cizvitler, yeni-skolastik düşünceye ait akılcı eğilimlere karşı çıkmıştır. Bu konuda Gregorian Üniversitesi'nde etkili bir ilahiyatçı olan Cizvit Louis Billot iyi bir örnek teşkil etmiştir. Rousselot'un iman doktrini, oldukça olumlu karşılanmıştır. Bu doktrine göre, aşılınmış (infused) iman ışığı, tarih içinde bulunan Tanrı'nın vahyine ait işaretlerin farkına varmak ve onları yorumlamak için herkese gereklidir. Fakat bu doktrin Cizvitlerin genel başkanı Vladimir Ledochowski tarafından resmen onaylanmamıştır.

Bu örnekler, Cizvit teolojisinde iki büyük eğilim arasında bir çatlağın meydana geldiğini göstermektedir. Karşı-Reform'un dogmatik çizgisinde devam eden "Yeni-Skolastik" düşünce taraftarları, kendi teolojilerini, "tabii akıl" ve "papalık ile konsil dokümanları"nın otoritesi üzerine dayandırırken; diğer grup, Roma'nın onayını almadan, teolojii ibadet ve Kutsal Ruh'a ait tecrübelerle daha irtibatlı hale getirmek istemiştir³²⁶. Her iki grup da kendisinin Cizvit kaynaklarına bağlı olduğunu düşünmüştür. Yeni-skolastik düşüncede olan Cizvitler, Ignatius'un "Constitutions" isimli eserinde yeralan "Kilise ile

³²⁴ Rene Fülöp-Miller, 147-152.

³²⁵ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 530.

birlikte Düşünmenin Kuralları” bölümü ile bazı pasajları tercih etmişlerdir. Diğer grubun temel ilham kaynağı ise, aynı eserde yer alan “Ruhların Temyizi için Kurallar” bölümü ve Ignatius’un mistik görüşleri olmuştur. Böylece Ignatius’un mistisizm ile hiyerarşik otoriteye itaat arasında oluşturduğu sentez bozulma tehlikesi içine girmiştir³²⁷.

I. Vatikan Konsili, “Papanın Yanılmazlığı” doktrininin resmen ilan edildiği bir konsil olarak ön plana çıkmıştır³²⁸. I. Vatikan Konsili öncesinde ve konsil esnasında bazı tanınmış Cizvitler, “Civiltà Cattolica”* gibi yayın organlarını kullanarak, skolastik düşüncenin ve papanın yanılmazlığı doktrininin canlanmasına aktif olarak destek vermişlerdir. 1870’lerde Cizvitlere “IX. Pius’un Bombacıları” denilmesi onların ne derece “Ultramontanist”** olduklarını göstermektedir. Lord Acton’un bu konuda söyledikleri, bu düşünceyi desteklemektedir. Acton, IX. Pius’un, Cizvitlerin Kilise’ye mutlak sadakatını, “ultramontan” (Papalığın merkezi ağırlığını savunan) ideallerin ve politikaların desteklenmesine başarılı bir şekilde yönlendirdiğini ifade etmektedir³²⁹. Perrone’nin iki Cizvit öğrencisi olan John Baptist Franzelin ve Klemens Schrader, I. Vatikan Konsili’nin hazırlık aşamasında, Katolik imanı ve Kilise hakkında önerilen doktrinlerin önde gelen yazarları olmuşlardır³³⁰. Konsil babaları, Kilise hakkındaki taslağın yeniden gözden geçirilmesini istediklerinde, onlar, yeni bir metin oluşturma konusunda, tam bir Tomist olan Alman Cizvit Joseph Kleutgen’den

³²⁶ Avery Dulles, “Jesuits and Theology...”, 531.

³²⁷ Avery Dulles, “Jesuits and Theology...”, 532.

³²⁸ Bkz. Hubert Jedin, History of the Church, London 1981, VIII/315-320; Mehmet Aydın, Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya 1991, 51-55.

* Civiltà Cattolica, bizzat Papa IX. Pius tarafından 1850 yılında kurulmuş ve Genel Başkan Jan Roothaan’ın itirazlarına rağmen Cizvitlerin sorumluluğuna verilen etkili bir yayın organıdır. Bu yayının organının editörü bir Cizvit papazı olan Carlo Curci, Hz. Meryem’in lekesizliğiyle ilgili dogmanın en ateşli savunucusu olmuştur. Papa IX. Pius 8 Aralık 1854’de, Cizvit Giovanni Perrone ve öğrencisi tarafından hazırlanan bir karar metniyle bu dogmayı ilan etmiştir. Bir papanın bu şekilde bir ökümenik konsilin çalışması dışında yanılmaz sıfatıyla bir deklarasyon yayınlaması ilk kez olmuştur. Bu hareketin temelinde papanın kişisel yanılmazlık özelliğini koruma amacının yattığı söylenmektedir (Douglas Letson-Michael Higgins, 54).

** Latince bir kelime olan ve “dağların (Alpler) ötesi” anlamına gelen “Ultramontan”, Galyanlar tarafından, papalığın aşırı büyütülmüş olan otoritesini aşağılamak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Bütün çözümleri Alpler’in ötesinde yani Roma’da gören bir düşünceyi ifade eden bu akımın (Ultramontanizm) taraftarları, Roma’nın merkezi otoritesine karşı mahalli kiliseleri kendi tarzlarıyla destekleyen Galyanizm ve Jansenizm gibi hareketlere karşı reaksiyon göstermişlerdir. Cizvit tarikatının 1814’de tekrar serbest bırakılması, 1830 ve 1848’de yaşanan köklü değişiklikler, Papa IX. Pius’un uzun papalık dönemi (1846-78) ve diğer faktörler, birçok insanın, hemen her problemin cevabı konusunda papalığı yegane otorite olarak görmeye sevk etmiştir. Bu hareket (Ultramontanizm), 1870’de gerçekleştirilen I. Vatikan Konsili’nde ilan edilen ve papanın yanılmazlığını açıklayan kararla doruğa yükselmiştir (Gerald O’Collins-Edward G. Farrugia, A Concise Dictionary of Theology, 254).

³²⁹ Douglas Letson-Michael Higgins, 55.

³³⁰ Douglas Letson-Michael Higgins, 54.

faýdalanmışlardır. Kleutgen aynı zamanda papanın yanılmazlığını tanımlayan taslağın hazırlanmasında da aktif bir rol almıştır³³¹.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Cizvitlerin Karşı-Reform döneminde Katolik Kilisesi'ne sağladıkları destek, teoloji, felsefe ve ahlak felsefesi alanlarında Protestan düşünörlere karşı verdikleri fikri mücadelede somutlaşmıştır. Bu dönemde Protestan fikirlerin ilk aşamada yaygınlık kazanması, fakat daha sonra durması ve gerilemesi Cizvitlerin gayretleriyle yakından ilişkilidir. Cizvitler, bu fikri mücadeleleri esnasında, Thomas Aquinas'ın teolojik ve felsefi görüşlerine bağı kalmışlar, fakat zaman zaman daha esnek yorumlarıyla, kendilerine özgü yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Cizvitler, teoloji, felsefe ve ahlak felsefesi alanlarında, Aristo'nun fikirlerini temel almışlardır. Bu konuda, Aristo ile başlayan, Thomas Aquinas ile devam eden ve Ignatius'un görüşlerinde kendini gösteren bir süreç mevcuttur. Bu anlamda, Trent Konsili döneminde skolastik düşüncenin, I. Vatikan Konsili döneminde yeni skolastik düşüncenin ve II. Vatikan Konsili döneminde modern düşüncenin hakim olduğunu söylemek mümkündür.

³³¹ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 530.

II. BÖLÜM

CİZVİTLERİN II. VATİKAN KONSİLİNE ETKİLERİ

II. Vatikan Konsili dönemi, hem Katolik Kilisesi açısından hem de Cizvitler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde, skolastik düşüncenin canlandırılmasını amaçlayan “Yeni Skolastik” düşünce de yavaş yavaş önemini kaybetmiş ve yeni bir dönem başlamıştır. Katolik Kilisesi, bu dönemde, bir yandan modernist fikirlerle mücadelesini sürdürmeye çalışırken; diğer yandan, çağa ayak uydurmanın yollarını araştırmıştır. Cizvitler ise, geçmiş dönemlerde oynadıkları etkin rolün bir benzerini yeniden oynamaya çalışmışlardır. Fakat, modernist fikirlerin Cizvitleri de etkilemesi ve zamanla cemaat içinde yaygınlık kazanması, onların Kilise ile olan ilişkilerini ilginç bir hale getirmiştir. Nitekim Cizvitler, bir yandan asıllara bağlı kalarak ve geleneksel yaklaşımı savunarak Katolik Kilisesi’nin en sadık savunucuları olmak durumundayken; diğer yandan, bazı modernist ilahiyatçıları vasıtasıyla, modernist fikirlerin Kilise’ye girmesine aracılık etmişlerdir.

Bu iki yönlü durum, II. Vatikan Konsili’nde (1962-65) ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konsil, bir yandan Thomas Aquinas’a dayanan geleneksel teolojik yaklaşımların ötesine geçemezken; diğer yandan, konsil sonrası ortaya çıkan yeni teoloji hareketlerine ve çağdaş yaklaşımlara ilham kaynağı olmuştur. Bu gelişmelerde Cizvitlerin etkili bir rol oynamaları, onların tarihin değişik dönemlerinde, zamanın şartlarına uyum sağlayarak gösterdikleri performansı devam ettirdiklerinin önemli bir kanıtıdır. Bu nedenle, Cizvitlerin hem konsilden önceki gelişmelerde hem de konsil esnasındaki gelişmelerdeki rolünü ortaya koymak, Katolik Kilisesi’nde II. Vatikan Konsili vasıtasıyla yaşanan değişim sürecinin mahiyetini doğru anlamamıza yardımcı olacaktır.

A. II. VATİKAN KONSİLİ ÖNCESİ GELİŞMELERDE CİZVİTLERİN

ROLÜ

II. Vatikan Konsili öncesindeki gelişmelerde etkili olan faktörlerden biri, modernist fikirlerin yaygınlık kazanmasıdır. Bu fikirler diğer alanlarda olduğu gibi, teoloji alanında da tesirini göstermiştir. Nitekim tanınmış Cizvit ilahiyatçıların desteklediği “Yeni Teoloji Hareketi” bu gelişmelerin bir ürünüdür. Bunun yanında, bazı papalık genelgelerinde ortaya konulan yeni yaklaşımlar da bu sürecin bir parçasıdır. Konsil öncesi gelişmelerin etkisini

ortaya koyan en son örnek ise, Papa XXIII. John'un "aggiornamento" kavramıyla ifade ettiği, Kilise'de yenilenme düşüncesidir. Cizvitler, bütün bu gelişmelerde etkin bir rol oynamışlar ve kendi yaklaşımlarını ortaya koyarak konsile katkı sağlamışlardır.

a) Cizvitlerin Modernizm Problemine Yaklaşımları

20. yüzyılın başında Katolik Kilisesi'nin karşı karşıya kaldığı en önemli problem, "Aydınlanma"nın etkisiyle ortaya çıkmış bir akım olan "modernizm" olmuştur³³². Modernist düşünce taraftarları, kutsal metinlerin sıradan tarihi dokümanlar gibi incelenebileceğini ileri sürmüşler³³³, Yeni Skolastik düşünceye şiddetle karşı çıkmışlar, bilim ve felsefe alanındaki gelişmelerin sonuçlarının her alanda kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. Onların zaman zaman dini tecrübeye aşırı önem veren ve inanca ilişkin ifadelerin değerini azaltan tavırları, Katolik Kilisesi'nden büyük tepki almıştır³³⁴.

Modernizm, Papa X. Pius'un emriyle 1907 yılında yayınlanan "Lamentabili" ve "Pascendi" isimli genelgelerle mahkum edilmiştir*. Bunun sonucunda bazı Katolik yorumcular Kilise tarafından aforoz edilmiştir. Bunların arasında Cizvit George Tyrrell gibi ilahiyatçılar da bulunmaktadır. Papalığın yayınladığı bu genelgelerde, modernist düşünceler, skolastik görüşten bir sapma olarak değerlendirilmiştir³³⁵.

Modernistler; Cizvitlerin Thomas Aquinas'ın felsefi öğretisine cemaat olarak bağlanmasını, "Aydınlanma"nın ürünü olan ferdiyetçi ve liberal görüşlerden geriye doğru

³³² Kilise'yi sarsan modernist düşünce temel olarak şu fikirleri getirmiştir: 1- İnsanın Tanrı hakkında elde ettiği bilginin yegane vasıtası kişiye ait içsel dini tecrübedir. 2- Teslis, Mesih'in ilahi tabiatı, inkarnasyon ve tekrar diriliş gibi olayların dışında objektif gerçeklik yoktur. 3- Dogmatik formüller sabittir, değişmez ve objelerini ifade etmekte yetersizdir. 4- Vahiy, kurtuluş ve insan hayatı içindir, yoksa merakı giderme vasıtası değildir. 5- Vahyin açıklandığı yer sadece Kilise değildir. 6- Kutsal Kitap bütün Hıristiyan geleneğinin kaynağıdır ve üzerinde en son bilimsel tenkid metodlarına göre çalışmalar yapılmalıdır (Xavier Rynne, *Letters From Vatican City (Vatican Council II, First Session)*, London 1963, 17).

³³³ Modernitenin Kutsal Kitap çalışmaları üzerine etkisi konusunda bkz. Christian W. Troll, *Modernitenin Çağdaş Hıristiyan İlahiyat Araştırmaları Üzerindeki Etkisi*, Çev. Osman Taştan, (Bu yayınlanmamış yazının muhtevası, Prof. Dr. Christian W. Troll'ün, 20 Aralık 1994 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İngilizce olarak verdiği "The Impact of Modernity on Current Christian Theological Research" isimli konferanstır).

³³⁴ Gerald O'Collins-Edward G. Farrugia, 145.

* Lamentabili ve Pascendi isimli dokümanlar, birçok yazarın fikirlerinden alıntılar yapmıştır. Bunlar arasında Alfred Loisy ve George Tyyrell de vardır. Lamentabili isimli doküman, bu ilahiyatçıların yazılarından çıkarılmış olan ifadeleri basitçe mahkum ederken; Pascendi isimli doküman, bu fikirleri modernizm denilen sistemin bir parçası olarak tanımlamıştır. Modernist öğretinin bir analizini yapan bu doküman, hataların kaynaklarını göstermiş ve modernizmin Katolik Kilisesi'ni tehdit eden organize bir sistem olduğunu açıkça belirtmiştir (Ellen Leonard, *George Tyyrell and The Catholic Tradition*, London 1982, 26).

³³⁵ Richard McBrien, *Catholicism*, 645.

atılmış bir adım olarak değerlendirmiştir. Aquinas'ın, kamu yararı ve bunu sağlamada devletin rolü, özel mülkiyetin sosyal kullanımı ve bunun uygun şekilde düzenlenmesi gibi tezleri, Aydınlanma'nın ferdi menfaat, devletin tarafsız ve ahlaka dayanmayan tabiatı, maddi refah peşinde koşmanın meşruluğu gibi konulardaki teorileriyle ters düşmüştür³³⁶. Yine Aydınlanma düşüncesi, geleneksel Roma Katolik felsefi ve sosyal düşüncesine ve aynı zamanda Cizvitlerin bağlı olduğu "Thomizm"e ters düşecek şekilde, Kilise ile Devlet'i birbirinden ayırmıştır³³⁷.

Kilise, modernist fikirlere karşı sert tavrını devam ettirmiş ve Papa X. Pius, daha önce yayınlanan genelgelere ilaveten, 1910 yılında, "Modernizme Karşı Lanet" isimli dokümanı yayınlamıştır. Bu belge, iki Cizvit tarafından kaleme alınmış ve Cemaat'in genel başkanı Luis Martín tarafından yayına hazırlanmıştır³³⁸.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Cizvitler; 19. yüzyılda iyice merkezleşen Katolik Kilisesi'ne, diğer konularda olduğu gibi, modernizme tepki konusunda da destek olmuşlardır. Bununla birlikte, bu dönemde, sayıları fazla olmasa da, modern düşüncelere sahip bazı Cizvit ilahiyatçılar etkili olmuştur. Bunlar arasında, modernist görüşleriyle en fazla dikkat çekenler, İngiliz Cizvit George Tyrrell (1861-1909) ve Fransız Cizvit Pierre Teilhard de Chardin'dir (1881-1955). Bu iki bilimadamının görüşleri, sadece Cizvitleri değil, diğer Katolikleri de etkilemiştir. Özellikle, Tyrrell'in birçok görüşü, kendisi hayattayken, Kilise tarafından kabul edilmemiştir. Fakat onun fikirleri zamanla hem Cizvit cemaati içinde hem de Katolik Kilisesi içinde yaygınlık kazanmıştır. Bu ilahiyatçıların görüşlerinden etkilenen bazı çağdaş Katolik ilahiyatçılar, II. Vatikan Konsili'nde uzman olarak görev yapmışlardır. Bu nedenle, bu iki Cizvit ilahiyatçının bazı temel görüşleri üzerinde durmak ve Kilise'ye yönelttikleri temel eleştirileri ortaya koymak gerekmektedir.

aa) George Tyrrell (ö. 1909)

Ignatius'un "Spiritual Exercises" isimli eserine büyük bir ilgi duyan İngiliz Cizvit George Tyrrell, bu eserde yeralan "iyi ve kötü ruhları temyiz için kurallar"³³⁹ bölümüne dayanarak, yeni bir vahiy teorisi geliştirmiştir. Bu teori, ağırlıklı olarak ruhani tecrübeye ve

³³⁶ Douglas Letson-Michael Higgins, 49.

³³⁷ Douglas Letson-Michael Higgins, 50.

³³⁸ David G. Schultenover, *A View from Rome: On the Eve of the Modernist Crisis*, New York 1993, 131-151.

³³⁹ Bu bölüm, *Spiritual Exercises*'ın 313-327 nolu maddeleri arasında yeralan 14 kuralı içermektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. George E. Ganss, *Ignatius of Loyola*, 201-205.

inanan kimsenin duygu ve anlayış kabiliyetine dayanmaktadır³⁴⁰. Tyrrell, teorisinde, peygamberin zihnine doğrudan gönderilmiş ilahi bir ifadenin varlığını reddederek, vahyin, Mesih'in bütün zamanlarda bütün insanlara nüfuz etmiş ruhu olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, insanların ifadeleri, ilahi olarak verilmiş bir tecrübeyi açıklama teşebbüsüdür, fakat vahyin bizzat kendisi ifade değil, tecrübedir³⁴¹.

Tyrrell, I. Vatikan Konsili'nde "papanın yanılmazlığı" doktrininin açıklanmasını, "ortaçağ zihniyeti"ne ait eski klişe doktrinlerin tekrarı ve Kilise'nin savunmacı otoritesinin bir parçası olarak değerlendirmiştir³⁴². Modernizmi mahkum eden genelgelerin, Katolikliği skolastik yorumlarla aynileştirmesini de şiddetle reddetmiştir³⁴³.

Tyrrell, teolojinin basmakalıp bildirilere bağlı kalmasını reddetmektedir. Ona göre, teoloji, kişilerin kendi ifadelerini kullandıkları dini tecrübelerle ilgilenmelidir³⁴⁴. Katolikliğin reforme edilmesi ve modernleştirilmesi yönündeki fikirlerini bir müddet kapalı bir şekilde dile getiren Tyrrell, 1899'da, "Cehennem" üzerine yazdığı bir makale sebebiyle Cizvit amirlerinden uyarı almıştır. İngiliz Cizvitlerinin karşı çıkılacak bir şey bulamadığı bu yazı, İtalya'daki Cizvitler tarafından tehlikeli ve sapkınlığa yakın sayılmıştır³⁴⁵.

George Tyrrell, Kilise'nin hem yapısını hem de işleyişini eleştirmiştir. Kilise'nin o anki durumunu Ortaçağ zihniyetinin bir ürünü olarak nitelendiren Tyrrell, modernizmin insanlığın gelişimiyle birlikte hareket ettiğini ifade etmiştir. Onun geliştirdiği "vahiy teorisi" çerçevesinde din, kendi içindeki duygusal Tanrı tecrübesinden tatmin olan insan ruhunun temel ihtiyaçlarının bir sonucudur. Tyrrell'e göre, Tanrı'nın ruhu insanın içindedir. İnsan ruhu, kendi bilincine kavuşmakta ve tarih içinde bilim, ahlak ve din süreci içerisinde kendini gösteren bu "Ruh"la arasındaki bağın farkına varmaktadır³⁴⁶.

Tyrrell'in, Kilise'nin kuruluşu, tabiatı ve işleyişi konusunda da oldukça ilgi uyandıran görüşleri vardır. Ona göre, İsa'yı yaratan "Ruh" dini bir süreç olarak bir geçiş aşamasında Kilise'yi yaratmıştır. İsa'nın vaazının gerçek ruhu, onu yakından tanıyan Oniki Havari'nin ölümüyle azalınca cemaatler olarak ortaya çıkan ve demokratik bir hayat yaşayan insan grupları, inanılması gereken şeyler konusunda doğrudan bu "Ruh"u otorite kabul

³⁴⁰ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 531.

³⁴¹ Ellen Leonard, 86.

³⁴² Malachi Martin, 273.

³⁴³ Ellen Leonard, 27.

³⁴⁴ Ellen Leonard, 84.

³⁴⁵ Malachi Martin, 273.

³⁴⁶ Ellen Leonard, 86.

etmişlerdir. Dolayısıyla günümüzdeki Katolik Kilisesi'nin "aşırı merkezleşmiş dini imparatorluğu" insan iradesi ve tutkusuyla kurulmuştur. Öğretme otoritesi, inananlardan oluşan bu cemaatlerden Papa, Piskoposlar ve Rahiplerin "din imparatorluğu"na geçmiştir³⁴⁷.

Tyrrell'in başlattığı bu tartışma, modernizmin savunduğu fikirlerin ilgi görmesine sebep olmuştur. Modernist görüşlere göre, inancın teminatı olan yetenek ve inancın doğruluğu insanlara emanet edilmiştir. İsa'nın temsilcisi Papa değil insanlardır. Tanrı'nın "Kelam"ını insanlara yönelten papa veya piskoposlar değildir³⁴⁸. İnsanlar, "Kelam"a zaten sahiptir. İnsanların yaşadığı müşterek dini hayat, hakikatin nihai ölçüsüdür. Sonuçta bir Katoliği Katolik yapan şey Roma Kilisesi'nin şu veya bu soyut teorileri değil, Havariler'in misyonunun yaşayan tabii sonucu olan tarihi Katolik Cemaat'e inançtır. Böylece bu dünyaya inanç; Kilise'ye inançtan daha temeldir; çünkü bu dünya yani insanlık, yeniden gözden geçirilmiş bir tanımla, daha mükemmel olan ve bütün herkesi içine alan Tanrı vahyidir³⁴⁹.

İngiliz Cizvit George Tyrrell, bu görüşleri nedeniyle modernist olarak değerlendirilmiş ve Cemaat'ten çıkarılmıştır. Ancak, onun özellikle otoriteyi hiyerarşiye değil de inanan cemaatlere affetmesi³⁵⁰, büyük tartışmalara neden olmuş ve Kilise'nin hiyerarşik yapısını parçalamaya yönelik bir tavır olarak değerlendirilmiştir.

ab) Pierre Teilhard de Chardin (ö. 1955)

Fransız Pierre Teilhard de Chardin, Cizvitlerin yetiştirdiği önemli bilimadamlarından ve modernist olmakla suçlanan ilahiyatçılardan biridir. Teilhard, çalışmalarını yeni bir kozmoloji, yeni bir insanlık ve yeni bir vizyon fikri üzerine yoğunlaştırmıştır. Bundan dolayı o, yazıları ve görüşleri nedeniyle sık sık Papalığın uyarılarına muhatap olmuştur. Teilhard'ın bir bilimadamı olarak en büyük özelliği, bilim ile din arasında bir sentez yapmaya çalışmasıdır. Onun paleontoloji, evrim, din felsefesi ve mistisizm üzerine yaptığı bütün çalışmalar ve ortaya koyduğu görüşler, tamamen bu iki önemli alan arasında kurmayı düşündüğü senteze yöneliktir³⁵¹.

³⁴⁷ Ellen Leonard, 103-104.

³⁴⁸ Malachi Martin, 276.

³⁴⁹ Malachi Martin, 277.

³⁵⁰ George Tyrrell'in, "Öğreten Kilise" (Papa, Piskoposlar ve Papazlardan oluşan hiyerarşik yapı) ile "İnanan Kilise" (teologlar da dahil olmak üzere inanan bütün Hıristiyanlar) arasında ayırım yapması, "Küçük Cemaateler" kavramını ortaya çıkarmıştır. Tyrrell'in bu "küçük gruplar" (comunidades de base) dediği üç komünleri, II. Vatikan Konsili'nden sonra Latin Amerika'da ortaya çıkan "Kurtuluş Teolojisi" hareketinin de temelini oluşturmuştur.

³⁵¹ Douglas Letson-Michael Higgins, 229.

Teilhard'ın temel dayanak noktası, bütün gerçekliklerin ve bütün kozmik düzenin “Omega Noktası” denilen bir hedefe doğru ilerlediğidir. Bu, bir gelişmeden diğerine tedrici bir ilerlemeyi içeren ve bir öncekinden üstün olmayı öngören bir gerçekliktir. Buna göre, maddi gelişmenin en yüksek noktası, hayattır. Hayatın gelişmesindeki en yüksek nokta ise, insan hayatıdır. İnsan hayatı vasıtasıyla şuur, kendini idrak eden bir seviyeye ulaşır. Bu noktada insan sadece bilmez, bildiğini de bilir. Bu yüzden insan varlığı, yeni ve yegane bir varoluş düzenini temsil eder³⁵². Teilhard daha sonra, sözünü ettiği “Omega Noktası”nı Mesih’le eşit kefeye koyar ve tarihin Mesih’e doğru ilerlemekte olduğunu söyler.

Uzun yıllar Çin’de paleontoloji (fosilbilim) üzerine araştırmalar yapan Teilhard’ın, değişen bir Hıristiyanlık’tan, kozmik İsa’dan ve bütün insanlığı ve tabii hareketleri içine alan bir evrim sürecinden söz etmesi, Kilise otoritelerini telaşa düşürmüştür³⁵³. Teilhard, dünyanın her çağda bilimsel anlamda farklı algılanışının, insanların Tanrı’ya algılama biçimlerine ve davranışlarına yansıdığını, bu nedenle büyük bilimsel gelişmelerin dünyanın genel manzarasını değiştirdiğini ve dini anlamda büyük krizlere neden olduğunu düşünmüştür. Bu tesbitlerden yola çıkan Teilhard, Hıristiyan inancının, dünyada gerçekleşmiş değişimleri de hesaba katarak yeniden ifade edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu ifadelendiriliş, arkaik olan herşeyi teolojiden soyutlamakla, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkileri bir evrim fikri içinde değerlendirmekle ve insani gayret ile bilimsel araştırmanın değerini kabul eden bir teoloji hazırlamakla mümkün olacaktır³⁵⁴.

Teilhard’ın, bu yaklaşımı, “asli günah”la ilgili görüşlerinde açıkça görülür. Ona göre, Hıristiyanlık modern ruhuyla düşünölmeye ve yaşanmaya çalışıldığında, ilk direniş asli günah inancından gelir. Asli günah inancı, evrimleşmekte olan insan düşüncesinin karşısında, eskimiş ve donuk düşüncelerin bir kalıntısını temsil eder. Teilhard, “düşüş fikri”ni, kötülüğü, değişime kapalı bir evren içinde izah etme denemesi olarak değerlendirir. Ona göre, teolojinin incelikleri geniş imkanlar sunmasına rağmen, Hıristiyanlık, kötülüğün ilk baştaki bir hatadan doğmuş olduğu düşüncesinin etkisi altında gelişmiştir. Bu nedenle, bilimsel, ahlaki ve dini gerçekler karşısında “klasik düşüş fikri”, bir boyunduruktur³⁵⁵.

Böyle bir teori, Katolikliğin yaratılış, asli günah, İsa’nın uluhiyyeti, Kilise, rahiplik müessesesi, günahların bağışlanması ve papanın yanılmazlığı gibi dogmalarını temelden

³⁵² Richard McBrien, *Catholicism*, 140.

³⁵³ Douglas Letson-Michael Higgins, 232.

³⁵⁴ Roger Garaudy, *Afarozdan Diyaloga*, Çev. Sadık Kılıç, İstanbul 1996, 29-30.

³⁵⁵ Roger Garaudy, a.g.e., 30-31.

sarsmıştır. Teilhard, özellikle yaşadığı yıllardaki kapitalizmin hızla gelişmesinden ve Amerikan emperyalizminin genişlemesinden de etkilenmiş ve bu biyolojik teorisine sosyo-politik bir yön ekleyerek, evrimin aynı zamanda malların eşit olarak dağılması süreci olduğunu da iddia etmiştir. Bunun sonucunda onun Marksizme sempati beslemeye başladığı ve Hıristiyanların Tanrı'sı ile Marksizm'in gelişen Tanrı'sının İsa'nın kişiliğinde bütünleştiğini iddia edecek kadar ileri gittiği söylenmektedir³⁵⁶.

Teilhard'ın ölümünden sonra, Papa XXIII. John, onun fikirlerinin Katolik inancı için tehlikeli olduğunu belirten bir bildiri yayınlamış olmasına rağmen, zamanla Teilhard'ın düşünce tarzı Cizvit cemaatinin ileri gelenleri arasında yaygınlık kazanmıştır. Tyrrell'in yeni teolojik yaklaşımlarının bilimsel açıklarını tamamlayan Teilhard, Latin Amerika ve diğer Üçüncü Dünya ülkelerinin, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nin, ekonomik emperyalizminden kurtarılmasında kullanılmaya başlamıştır. Cizvitlerin sosyal adalet mücadelesinin en ön saflarında yer almasının ardında yatan gerçeklerden biri budur.

b) Cizvitlerin Yeni Teoloji Hareketindeki Yeri

II. Dünya savaşının sona ermesiyle birlikte, özellikle Fransa ve Kuzey Avrupa ülkelerinde, teolojide yeni bir canlanma meydana gelmiştir. 20. Yüzyılın başlarında, Kutsal Metinler ve ilk dönem Kilise Babaları üzerine yapılan çalışmalarda kaydedilen ilerlemelere paralel olarak, Cizvit ve Dominiken ilahiyatçılardan oluşan bir grup, teolojide yeni bir hareket başlatmışlardır. Hareketin temsilcileri bunu, Kilise doktrininin aslına dönüş olarak nitelendirmişlerdir. Bunlar, ilk dönem Kilise Babalarının inançla ilgili modası geçmiş görüşlerini reddederek, Katolikliğin dünyada daha derin ve kuvvetli bir şekilde tesirini göstermesi gerektiğini düşünmüşlerdir. "Yeni Teoloji Hareketi"nin önde gelen isimleri, Cizvit Henri de Lubac, Jean Danielou ve Henri Bouillard; Dominiken Yves Congar, M.D. Chenu ve A. M. Dubarle'dır³⁵⁷.

Yeni teolojik eğilimlerle ilgili tartışmaların en fazla yaşandığı yer Fransa olmuştur. 1945 ile 1950 yılları arasında, Fourviere İlahiyat Fakültesi'nde profesör olarak görev yapan Cizvitler arasında, yeni bir tartışma başlamıştır. Bu tartışmalara katılanların bir kısmı da, Roma'da bulunan ve Dominikenlere ait olan Angelicum İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan

³⁵⁶ Jean Lacouture, *Jesuits: A Multibiography*, London 1996, 425.

³⁵⁷ Bkz. Giacomo Martina, "The Historical Context in which the Idea of a New Ecumenical Council was Born", *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-Five Years After (1962-1987)*, Ed. Rene Latourelle, New York 1988-1989, I/30-35.

profesörlerdir. Cizvitlerin oluşturduğu grubun önde gelen ilahiyatçıları, Jean Danielou, Henri de Lubac ve Henri Bouillard olmuştur³⁵⁸. Modernizm krizinin etkileri, bu teolojik tartışmalarda da kendini göstermiş ve bu yeni teoloji hareketinin temsilcileri, teolojik bir yenilenmeden, çağdaş dünyaya daha yakın durmanın ve skolastik düşüncenin ötesine geçmenin gereğinden sözetmişlerdir. Onlar, skolastik düşüncenin ustası Thomas Aquinas'ın bir yol gösterici olarak kalmasını, fakat bir "Berlin Duvarı" gibi görülmemesini istemişlerdir³⁵⁹.

Yeni skolastik düşüncenin rasyonalist eğilimlerine karşı çıkan Cizvit Pierre Poussetot ve Louis Billot, bilhassa Fransız Cizvitler üzerinde etkili olmuştur. Bunlar, bu dönemin yeni skolastik düşüncesinde yeralan insan tabiatı ile ilahi inayet ve iman ile akıl arasındaki ikiliğe karşı tavır almışlardır. Yeni skolastik düşüncenin "tabiatüstü"nü bir "üstyapı" olarak görmesiyle ortaya çıkan bu ayırım, Thomas Aquinas'ın öğretisine sadık olmadığı gerekçesiyle Cizvitler tarafından reddedilmiştir³⁶⁰.

Bu gelişmelerin oldukça radikal bir nitelik taşıdığını farkederek Papalık, Papa XII. Pius'un imzasıyla, 12 Ağustos 1950'de, "Humani Generis" isimli bir genelge yayınlamıştır. Bu genelge temel olarak, dogmanın değişmezliğini, papalık öğretisi otoritesinin önemini, Kutsal metinlerin yanılmazlığını, Skolastik düşüncenin geçerliliğini ve insan ırkının başlangıcı konusunda, Kutsal Kitab'ın "Tekvin" bölümünün birinci kısmının didaktik bir değere sahip olduğunu teyid etmiş ve bu doğrultuda "yeni teoloji hareketi"ni reddetmiştir³⁶¹. Genelgenin, insanlığın başlangıcı hakkındaki bilgi konusunda yegane kaynak olarak Kutsal Kitab'a vurgu yapması, Teilhard gibi evrimci düşünürlere bir cevap verme amacını taşımaktadır. Papalık, bu hareketin, Kilise'nin resmi öğretisi otoritesini ve "tabiatüstü lütuf"la ilgili görüşünü aşağıladığını düşünmüş ve onu modernist görüşlerin bir ürünü olarak görmüştür³⁶².

Bu genelge kısa süre içinde etkisini göstermiştir. Örneğin, Cizvit cemaatinin genel başkanı Janssens, derhal Bouillard, Danielou ve Lubac gibi ilahiyatçıların kitaplarının kütüphanelerden çıkarılmasını emretmiştir. Bunun yanında o, özellikle Fransa bölgesindeki Cizvitleri yönelik bazı tedbirler almıştır. Hareketlerine sınırlama getirilen ilahiyatçıların başında ise, Lubac ve Danielou yer almıştır³⁶³.

³⁵⁸ Giacomo Martina, a.g.m., 30.

³⁵⁹ Giacomo Martina, a.g.m., 31.

³⁶⁰ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 531-532.

³⁶¹ Giacomo Martina, a.g.m., 32.

³⁶² Richard McBrien, *Catholicism*, 50.

³⁶³ Giacomo Martina, a.g.m., 33-34.

Cizvitlerin “Yeni Teoloji Hareketi”ndeki yerini ve bu teoloji hareketinde yer alan Cizvit ilahiyatçıların II. Vatikan Konsili’ne etkilerini ortaya koyabilmek için, özellikle Henri de Lubac ve Jean Danielou’nun görüşleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bunun yanında, yeni teoloji hareketinde adı geçmese de, yaklaşımları II. Vatikan Konsili’nde akis bulan Karl Rahner’in görüşlerine yer vermek icap etmektedir.

ba) Henri de Lubac (ö. 1991)

Fransız Cizvit Henri de Lubac, teolojii ilk dönem Kilise Babaları’nın yazılarına dayalı asıl kaynaklara dönmek suretiyle yeniden canlandırmaya çalışan bir ilahiyatçı olarak tanınmaktadır. Onun bu metodunda, Ignatius’a bağlılığının etkili olduğu düşünülmektedir³⁶⁴.

Henri de Lubac, fikirleriyle II. Vatikan Konsili üzerinde etkili olmuş bir ilahiyatçıdır. Lubac’ın konsil üzerinde etkili olduğu düşünülen görüşlerinin bir kısmı, Kilise’nin tabiatı, yapısı ve misyonu ile ilgilidir. Ona göre, insanlık ilahi ve organik yapısıyla bir bütündür. Kilise’nin misyonu, insanlığa, kaybettiği o eski birliğini açıklamak, onu restore etmek ve tamamlamaktır. Kilise, sadece sağlam, hiyerarşik ve disipline edilmiş bir topluluk değildir. Önemli olan onun ilahi esasının ifade edilmesidir. Eğer, Mesih, Tanrı’nın sakramenti ise, Kilise de insanlık için Mesih’in sakramentidir. Bir Hıristiyan’ın Mesih’le gerçek anlamda birleşmesi, onun cemaatle birleşmesi sayesinde mümkündür³⁶⁵.

Lubac’ın konsil öncesi tartışmaların önemli bir parçasını teşkil eden “Kilise dışındaki insanların kurtuluşu” ile ilgili görüşleri de oldukça katkı sağlayıcı olmuştur. Lubac, diğer ilahiyatçılardan farklı olarak, Katolik olmayanların “ferdi kurtuluşu” üzerinde durmak yerine, Kilise’nin bir bütün olarak insanlığın kurtuluşundaki rolüne vurgu yapmıştır. Diğer ilahiyatçıların yaptığı “görünen Kilise-görünmeyen Kilise”, “mistik beden-maddi Kilise” ve “kurumsal Kilise-ruhani Kilise” ayırımlarını yapmayan Lubac, insanlığı bir bütün olarak ele almakta ve insanlığın topyekün kurtuluşundan söz etmektedir. Ona göre, insanlık bir bütün olarak ele alınırsa ve Tanrı’nın bütün insanlığın kurtuluşunu arzu ettiği kabul edilirse, “Kilise dışında kurtuluş olamaz” demek, bütün insanların Kilise’nin yaptığı davete cevap vermesini ve kurtuluş için Kilise’ye müracaat etmesini istemektir³⁶⁶.

Lubac’ın ifadelerini yorumlayan Francis A. Sullivan şunları söylemektedir: “Lubac’ın demek istediği, Tanrı Mesih’i bütün insanlığın kurtuluşu için aracı yapmıştır. O aynı

³⁶⁴ Avery Dulles, “Jesuits and Theology...”, 532.

³⁶⁵ Richard McBrien, *Catholicism*, 662.

³⁶⁶ Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church*, New York 1992, 130.

zamanda Kilise'yi, kurtuluşu bütün insanlara ulaştıracak bir vasıta olarak tesis etmiştir. Fakat Lubac de kabul etmektedir ki, bu kurtuluş Kilise vasıtasıyla ve insanların Tanrı'nın davetine cevap vermesiyle olacaktır. Kilise'yle doğrudan bir bağlantısı olmayan, bu bağlılığı arzu etmekle ve inayete sağlayarak insanlara kurtuluş kapısı açıktır". Sullivan, Lubac'ın Kilise ile doğrudan ilişkisi olmayan fakat Tanrı'nın önerilerine ve lütuflarına karşı yumuşak başlı olan, ruhu Kilise'ye kendiliğinden temayül eden insanların, "ümit etme ve önceden sezme yoluyla" Katolik kabul edilebileceğinden sözettiğine dikkat çekmektedir³⁶⁷. II. Vatikan Konsili'nin kurtuluşla ilgili ifadelerinde bu ana temanın bulunması, bu fikirlerin konsil üzerinde ne derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

İngiliz Cizvit Michael Campbell-Johnston, Lubac'ın dogmanın sosyal boyutuna dikkat çektiğini belirtmektedir. Ona göre Lubac, Teslis de dahil, Katolik inancına ait temel dogmaların ve sakramentlerin, temelde özü itibarıyla "sosyal" olduğunu göstermektedir ve bu, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yıllarında birçok dini uygulamada görülen aşırı ferdiliğe karşı bir tepkidir. Campbell-Johnston'a göre bu yaklaşım, II. Vatikan Konsili'nin hemen tamamını açıklamaktadır³⁶⁸.

bb) Jean Danielou (ö. 1974)

Jean Danielou da, Henri de Lubac gibi, teolojiiyi, ilk dönem Kilise Babaları'nın yazılarına ve orijinal kaynaklara dönmek suretiyle yeniden canlandırmak için çalışan ilahiyatçılardan biridir. Danielou da günümüz insanına hitab edebilen bir Kilise ve teoloji arzulanı ifade etmiş, hatta bu konuda zamanın Protestan ve Yahudi düşünürleriyle fikir alış-verişinde bulunmuştur³⁶⁹.

1950'li ve 1960'lı yıllarda Hıristiyanlık dışındaki dinlerle ilgili yeni bir teoloji geliştiren Danielou, "din" ile "vahiy" arasında bir ayırım yapmıştır. Ona göre din, Tanrı'yı arama yönünde bir insan çabasıdır. Vahiy ise, Tanrı'nın insanlık tarihine girerek, insanlarla iletişim kurmasıdır. Danielou'ya göre, sadece Hıristiyanlık "asli günah"ı ortadan kaldıracak bir pozisyondadır. Çünkü Tanrı sadece Hıristiyanlık vasıtasıyla tarihe karışmıştır. Bununla birlikte Danielou, diğer dinlerde bulunan bazı hakikatlerin tezahürlerini keşfetmiş ve buna dikkat çekmiştir. Ona göre diğer dinler, hakikatin kutsal boyutunun farkındadır. İslam ve Yahudilik, Tanrı'yı bilmekle birlikte onların Tanrı hakkındaki bilgileri

³⁶⁷ Francis A. Sullivan, 131.

³⁶⁸ Douglas Letson-Michael Higgins, 60-61.

³⁶⁹ Avery Dulles, "Jesuits and Theology...", 533.

eksiktir. Bu görüşleri çerçevesinde Danielou, Hıristiyanlara diğer dinlerde bulunan iyi değerleri keşfetmek, temizlemek ve İncil'e göre değiştirmek için gayret sarfetmelerini önermektedir³⁷⁰.

Jean Danielou'ya göre; Tanrı'nın yegane vahyi olarak Hıristiyanlık, Hıristiyan olmayan dinlerdeki değerleri ve gerçekleri, hatalarından ve eksikliklerinden kurtarır veya Yahudilik ve İslam örneğinde olduğu gibi onlarda bulunan cüz'i vahyi tamamlar. Yine ona göre; "Kilise dışında kurtuluş", Tanrı'nın gizli çalışmaları sayesinde mümkündür³⁷¹.

Danielou'nun II. Vatikan Konsili'ne önemli bir etkisi bulunduğunu düşündüğümüz bir diğer yaklaşımı; "misyon" kavramının "kültürel" boyutuna dikkat çeken görüşlerinde bulunmaktadır. Danielou'ya göre, misyon kültürü de kapsamaktadır. Bir ülkede Hıristiyanlığın yerleşebilmiş olması için sadece Kilise kurumlarına sahip olmak yeterli değildir³⁷². Hıristiyanlığın o ülkenin kültür gelenekleriyle bütünleşmesi, o ülkede Hıristiyan ilhamlı yerli eserler meydana getirebilen insanlar (laikler) ortaya çıkarmış olması da gereklidir. Aksi takdirde Hıristiyanlık, o ülkede, yabancı bir fenomen gibi görünür ve vatansever aydınlara ulaşmayabilir. Danielou'ya göre, misyoner faaliyetini medeniyet faaliyetinden ayırmak mümkün değildir. Bu sebeple Hıristiyanlığın kendisine tamamen yabancı bir medeniyette tam olarak gelişmesi zordur³⁷³.

Jean Danielou, günümüzde Kilise'nin içinde bulunduğu misyon krizinin kaynağını tesbit etmekte ve çözüm önerileri sunmaktadır. Kilise'nin, daha önce siyasi otoritelerin desteğiyle üçüncü dünya ülkelerinde yürüttüğü misyoner faaliyetleri, bu ülkelerin bağımsızlığa kavuşmasından sonra istediği gibi gerçekleştiremediği bilinmektedir. Bağımsızlığını kazanan topluluklar, Batı'nın politik himayesinden tam anlamıyla kurtulmak istemişler ve bu kurtuluşun Hıristiyanlık'tan da uzaklaşmakla mümkün olacağını farketmişlerdir. Danielou'nun bu problem karşısında Kilise'ye en önemli katkısı, Kilise'nin her yerde mahalli hiyerarşiyi tesis etme ve bunu hızlandırma konusunda karşılaştığı "kültürel problem" için çözüm önerileri sunması olmuştur. Ona göre, Hıristiyanlığın çeşitli medeniyetlerde dil, estetik ve felsefe yoluyla dile getirilmesi zorunludur. Hıristiyanlık milli hayatın içine ancak böyle sokulabilir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, Yahudi-

³⁷⁰ R. B. Shead, *Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II- An Historical and Theological Study*, New York 1987, 18.

³⁷¹ R. B. Shead, a.g.e., 19.

³⁷² Bkz. Abdurrahman Küçük, *İslam ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991, 159.

³⁷³ Bkz. Jean Danielou, "Kilisede Misyoner Düşüncesi", Çev. Abdurrahman Küçük, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1997, XXXVII/103.

Hıristiyanlıktan Hellenik-Hıristiyanlığa geçişte de benzer krizlerin yaşandığı bilinmektedir. Günümüzdeki durum, Kilise'nin benzer fakat daha derin bir krizle karşı karşıya olduğudur. Bir vahiy metninin başka bir dilde ifade edilmesi, çeşitli problemler ortaya çıkarmakta; dil bilgisinin değişimine yol açmakta ve uzun bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Danielou, bütün medeniyetlerin "paganik" unsurlarla dolu olmasını da buna bağlamaktadır. Bu yüzden o, onların anlatım tarzlarını kullanabilmek için önce onların içlerine nüfuz etmiş olan bütün putperest unsurları temizlemek gerektiğine inanmaktadır³⁷⁴.

Danielou'nun, Kilise'nin gelecekteki misyonuna dair görüşleri de oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, eğer Batı siyasi hakimiyet hedefine ulaşmış ise, kültürel hakimiyet hedefine de ulaşmış demektir. Batı, teknik medeniyet görünümü altında dünyayı fethetme yolundadır. Gelecekte dünyanın her yerinde karşılaşacağımız insanların, bu teknik medeniyetin insanı olacağı bir gerçektir. Bu durum, misyonu yeni bir oluşa doğru yönlendirmektedir. Çünkü bu teknik medeniyet, gerek Doğu'da gerekse Batı'da, Hıristiyanlığın dışında teşekkül etmiştir. Kilise'nin gelecekteki misyon problemi, bu medeniyetin Hıristiyanlaştırılması problemi olacaktır. Batı için de, Doğu için de aynı şey söz konusudur³⁷⁵.

Danielou'nun fikirlerinin II. Vatikan Konsili'ne etkilerini ortaya koyan en somut örneklerden biri, Katolik Kilisesi'nin, II. Vatikan Konsili'nden sonra, Hıristiyanlığın çeşitli kültürlerle uygun tarzda sokulması ve bunun için Hıristiyanlığın mesajının yerel terminoloji ile ifade edilmesi projesini hayata geçirmesidir.

bc) Karl Rahner (ö. 1984)

Karl Rahner'in II. Vatikan Konsili'ne en önemli katkısı, ilahi lütfun evrenselliği fikri ve yeryüzüne dağılmış kiliselerin birbirleriyle ilişkisi konularında olmuştur. 1961 yılında yayınlanan "Hıristiyanların Modern Dünyadaki Durumunun Teolojik Bir Yorumu" isimli denemesinde Rahner, Kilisenin parçalanmış halini, tarihte öyle olması gereken olaylardan biri olarak değerlendirmiş ve buna Tanrı'nın izin verdiğini hatta bu durumu arzu ettiğini, dolayısıyla bu olaylardan ders alınması gerektiğini ifade etmiştir³⁷⁶.

Rahner'in burada vurguladığı temel fikir, Kilise'nin, eskiden olduğu gibi hareket edemeyeceği ve bu hakka sahip bulunmadığıdır. Ona göre; "Hıristiyan Alemi Dönemi" sona

³⁷⁴ Bkz. Danielou, a.g.m., 104.

³⁷⁵ Bkz. Danielou, a.g.m., 104.

³⁷⁶ Richard McBrien, *Catholicism*, 661.

ermiştir ve Kilise, insanları, kendine, sosyal mutabakat veya siyasi baskı planında değil, tercih hakkı planında çekmelidir. Danielou gibi, Rahner de, Hıristiyanlığı bütün insanlara yöneltilmiş “mutlak din” olarak algılamış ve kabul etmiştir. Ona göre diğer dinler, insanoğlu tarafından tesis edilmiş dinlerdir ve geçerli değildir. Bu yüzden Hıristiyanlık nazarında geçerli ve meşru din daha ziyade Tanrı'nın insanlar üzerindeki faaliyeti; Tanrı'nın kendisini insanlarla irtibata geçirerek vahyetmesidir³⁷⁷.

Karl Rahner'in Tanrı'nın inayetini belli bazı durumlarda tecrübe etmiş bir putperesti bile, gerçek anlamda vahiy almış birisi olarak görmesi³⁷⁸, II. Vatikan Konsili'nde ifade edilen, Hıristiyan misyonu ve Kilise'nin diğer dinlerle münasebeti konusundaki yeni yaklaşımların altyapısını oluşturmuştur. Nitekim Kilise, bu düşüncelerin etkisiyle, Hıristiyan olmayan bir insanı, kazanılması gereken bir obje değil, daha ziyade, ilerlemekte olan ve kendisine “doğru yön”ün gösterilmesini bekleyen bir kişi olarak görmeye başlamıştır.

Rahner, teolojinin sadece Tanrı üzerine görüş beyan etmekten ibaret olmadığını ifade etmektedir. O, teolojinin, insanları gerçeklerin içine sokması ve onu bizzat tecrübe ettirmesi gerektiğini düşünmektedir. Rahner, bu süreci “dini sırları açıklama bilimi” (mystagogy) olarak adlandırmaktadır. Ona göre bu, inanç ve teolojinin ne anlama geldiğini, sadece dışarıdan aşılama yoluyla değil, kişinin kendi tecrübeleriyle içerden öğrenmesi sürecidir³⁷⁹.

Teolojinin modası geçmiş bir bilim olmadığını söyleyen Rahner, onun, insanlığın anlamı ve sırrının derinliklerine doğru ilerleyen entellektüel bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, ateizm, insanın ve insan şuurunun kötü bir şekilde deforme olmasıdır. Mantıkla anlaşılmayan esrarlı şeylerin, aşkın olanın ve kutsal olanın inkarı; nihai anlamda, gerçek olanın ve gerçek insanın inkarı anlamına gelmektedir. Rahner'in “teolojik antropolojisi”, Tanrı'nın insanlıkla olan dinamik ilişkisine dayanmaktadır. Aynı zamanda Rahner, Hıristiyan dininin yeganeliğini ve Kilise'nin yeri doldurulamaz özelliğini de tasvip etmektedir. Ona göre Hıristiyanlık, Tanrı'nın insanlıkla ilişki kurma lütfunun doruğa ulaşmış halidir; Kilise ise, kurtuluşun mutlak vasıtası olan dinin kurumsal yapısıdır³⁸⁰.

Karl Rahner'in “İsimsiz Hıristiyanlar” teorisi de oldukça dikkat çekicidir. O, “Anonymous Christian” tabiriyle, vicdanının sesi ve rehberliğinde hareket eden kişileri kasetmektedir. Ona göre bu kimseler, Hıristiyan olduğunu açıkça ikrar etmedi diye

³⁷⁷ Karl Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, *Theological Investigations*, London 1966, V/118.

³⁷⁸ Karl Rahner, a.g.m., V/131.

³⁷⁹ Bkz. William V. Dych, *Karl Rahner*, Liturgical Press, New York 1992, 28-29.

Tanrı'nın sevgisi ve kurtarması dışında tutulamaz. Rahner'in bu teziyle birlikte, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" kavramının, Cizvit cemaatinin misyon faaliyetlerinde yavaş yavaş zayıfladığı ileri sürülmektedir. II. Vatikan Konsili'nin bazı ifadelerinde, 19. yüzyıla kadar Cizvitlerin de desteklediği "Hıristiyan olmayanları dışlayıcı" yaklaşıma bağlı kalındığı iddia edilse de, bilhassa "Lumen Gentium" ve "Gaudium et Spes" isimli dokümanlarda Rahner'in yaklaşımının etkisi tesbit edilmektedir³⁸¹.

Diğer taraftan Rahner'in tamamen Roma Katolik geleneğine bağlı ve Hıristiyanlığın Kilise'yle ilişkili tabiatına inanan bir Hıristiyan ilahiyatçı olduğu da kabul edilmektedir. Onun "Foundations of Christian Faith" isimli eserinde yer alan şu ifadeleri bu gerçeği ortaya koymaktadır:

"Mesih'in somutluğu, Kilise diye isimlendirdiğimiz şeyde karşına çıkmalıdır. Kilise benim oluşturduğum bir şey değildir ve sadece benim isteklerim ve dini ihtiyaçlarım nedeniyle tesis edilmez, fakat o daha ziyade, kurtuluş gerçeğini bana gerçek anlamda hazırlayan bir misyon, bir emir ve bir tebliğde karşına çıkar"³⁸².

II. Vatikan Konsili'ne, Viyana Başpiskoposu Kardinal Franz König ve Münih Başpiskoposu Kardinal Julius Döpfner tarafından, onların Konsil uzmanı olarak seçilen Rahner, konsil dokümanlarının hazırlanması ve değerlendirilmesinde rol oynamıştır. Kendisine atfedilen özel bir pasajın veya fikrin konsil metinlerine aynen girip girmediği tartışılrsa da, kendisinden etkilenmeyen çok az piskopos ve ilahiyatçının bulunduğu ifade edilmektedir³⁸³. Onun Roma Katolik Kilisesi'nin günümüzdeki görevi hakkındaki düşünceleri de yankı bulmuştur. Ona göre, Roma Katolik Kilisesi, adı gibi gerçekten evrensel bir Kilise olmalıdır. Katolik Kilisesi, Hıristiyan inancının kendi köklerini bulmasını ve kendini dünyanın bütün kültürlerinde ifade etmesini sağlamak için Avrupa kültürünün eseri olan harici tuzakları terketmelidir. O, bu dünyayı, hem ferdi hem de sosyal hayatta insani hale getirmek için daima faaliyet halinde olan Tanrı'nın Ruh'unu keşfetmelidir³⁸⁴.

II. Vatikan Konsili'nin "Lumen Gentium" isimli dokümanında "ruhban sınıfına mahsus olmayan bir Kilise anlayışının" vurgulanmasında da Rahner'in etkisi olduğu ileri

³⁸⁰ Douglas Letson-Michael Higgins, 216.

³⁸¹ Jean Lacouture, 489.

³⁸² Bkz. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, Trans. William V. Dych, New York 1987, 344.

³⁸³ Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, Trans. John Bowden, New York 1986, 100.

³⁸⁴ Douglas Letson-Michael Higgins, 218.

sürülmektedir. Bu konuda yine onun “Foundations of Christian Faith” isimli eserinde bulunan şu ifadeler referans gösterilmektedir:

“Biz bizzat kendimiz kiliseyiz, biz fakir, ilkel, korkak insanlar ve hep birlikte biz kiliseyi temsil ediyoruz. Eğer biz kiliseye, eskiden olduğu gibi, dışarıdan bakarsak, bu durumda kilise olduğumuzu kavrayamamış oluruz... Bir Hıristiyan, Tanrı'nın kilisesini ve İsa Mesih'in, eksiklikleriyle, tarihi tehlikeleriyle ve hatalı tarihi gelişmeleriyle bu somut kilisede temsil edildiğini kabul etmekle yükümlüdür”³⁸⁵.

Bir dönem, Roma'da otoriteler tarafından yazı yazması yasaklanan ve bir süre sessiz kalan Rahner'in duygu, eğitim ve ruhaniyet itibarıyla Cizvit olduğunu ve korkulacak birisi olmadığını Roma da kabul etmiştir. Rahner, bizzat Ignatius'un ruhaniyetinin kendisi için Cizvit tarikatı içinde ve dışında öğrendiği bütün felsefe ve teolojilerden daha önemli olduğunu ifade etmiştir³⁸⁶. Ignatius gibi, Rahner'in de “Tanrı'ya bütün eşyada keşfetme” prensibini, binanın teolojik temeli olarak gördüğü ifade edilmektedir³⁸⁷. Kilise'yi, Tanrı'nın sevgisini kavramak olarak açıklayan ve Tanrı ile Kilise arasındaki bu mistik birleşmede, Kilise'yi Tanrı'ya ve sonsuz sırta giden bir yol olarak tanımlayan Rahner³⁸⁸, bu görüşleriyle Ignatius'a benzetilmiştir.

Karl Rahner'in, Kilise'nin bölünmüşlüğü probleminde yönelik çözüm önerileri de oldukça dikkat çekicidir. Rahner, bir yandan Kilise'nin sayıca azaldığından bahsederken, diğer yandan “Dünya Kilisesi” olma yolunda ilerlemekten söz etmektedir. Onun kanaatine göre, Konsil sayesinde litürjide anadilin benimsenmesi, içinde ferdi kiliselerin kendi kültürel alanlarında serbestçe biraraya gelebileceği ve artık Avrupa çıkışlı olmayan bir dünya Kilisesi'nin habercisidir³⁸⁹.

Rahner'in görüşleri, Cizvit teolojisinin içinde bulunduğu değişimde önemli bir rol oynamıştır. Rahner, bütün teolojilerin mistik bir boyuta sahip olması ve ilahi inayete desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, “iç tecrübe”yi başlangıç noktası kabul ederek, skolastik teolojinin geleneksel tezine yeni bir alternatif getirmiştir. Yine o, yeni bir senteze ulaşarak, gerçek anlamda kavranan ilahi lütfun, inananlar arasında kurulacak dini diyalog için bir temel olabileceğini ileri sürmüştür. Rahner'in önem verdiği, kişisel sorumluluk,

³⁸⁵ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 390.

³⁸⁶ Karl Rahner, *Theological Investigations*, New York 1961-1991, Vol. 16, 130.

³⁸⁷ Douglas Letson-Michael Higgins, *The Jesuit Mystique*, 219.

³⁸⁸ Bkz. Karl Rahner, *Ignatius of Loyola*, Trans. Rosaleen Ockenden, London 1979, 26-27.

³⁸⁹ Alain Woodrow, 246.

mesleki yetenek ve temyiz kabiliyeti gibi özellikler, temelde, Ignatius'un, bir Hıristiyanın günümüzde Mesih'i nasıl takip etmesi gerektiğine ilişkin prensipleriyle uyum içindedir.

Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner gibi Cizvit ilahiyatçılar, 1950'lerde bazı fikirleri sebebiyle Roma otoritelerinden tepki görmelerine rağmen, Kilise'ye itaat etmeye devam etmişlerdir. Yeni yaklaşımlarıyla tanınan bu Cizvit ilahiyatçılar, fikirlerini II. Vatikan Konsili'nde dile getirme fırsatı bulmuşlardır. Bu üç ilahiyatçının görüşlerinin Konsil üzerinde etkili olduğu, genel kabul görmüştür.

c) "Mystici Corporis" İsimli Genelgenin Hazırlanmasında Cizvitlerin Rolü

II. Vatikan Konsili öncesinde, modernist fikirlerin ve yeni teolojik yaklaşımların etkisiyle yaşanan değişim, Kilise'nin resmi dokümanlarına da yansımıştır. Katolik anlayışta resmi anlamda meydana gelen bu değişimi, en açık biçimde papalık genelgelerinde görmek mümkündür³⁹⁰. Papalık genelgeleri, bazı fikirleri reddetmiş, bazılarına cevap vermiş ve bir kısmını da tasvip etmiştir. Bu anlamda, papalık genelgeleri, konsil öncesi yaşanan gelişmelerin bir nevi aynası niteliğindedir.

Papa XII. Pius tarafından 1943 yılında yayınlanan "Mystici Corporis" isimli genelge, II. Vatikan Konsili'nin en önemli dokümanı olan "Lumen Gentium"un hazırlanmasında örnek alınan bir doküman olması bakımından oldukça önemlidir. Papa XXIII. John'un emriyle 1960 yılında oluşturulan teoloji komisyonu, Kilise'nin tabiatı hakkında bir taslak hazırlamıştır. Bu taslak, Kilise'yi tanımlarken, teolojik ve doktrinel açıdan, daha önce Papa XII. Pius tarafından yayınlanan "Mystici Corporis" isimli genelgeyi esas almıştır. Komisyonun hazırladığı bu taslak, 1962'de başlayan konsilin ilk oturumunda, bir hafta tartışıldıktan sonra, "Kilise Hakkındaki Dogmatik Yasa"nın (Lumen Gentium), "Milan Kilise'nin Tabiatı Üzerine" isimli birinci bölümü olarak onaylanmıştır³⁹¹.

"Mystici Corporis" isimli bu genelgenin bir diğer önemli yönü ise, onun muhtevasıdır. Genelge, iki temel noktaya vurgu yapmıştır. Bunlardan birincisi, Roma Katolik Kilisesi'nin "Kilise" adını almaya layık tek kurum olduğu ve kurtuluş için gerekli olduğudur. İkincisi ise, kurtuluş için gerekli olan bu Kilise'ye kimlerin mensup olduğu veya nasıl bir ilişkiyle bağlı olduklarıdır. Genelge, önce, Tanrı tarafından Mesih aracılığıyla kurulmuş Katolik Kilisesi'ni bildiği halde, ona girmeyi reddedenlerin kesinlikle kurtuluşa ulaşamayacağını belirtir. Dahası, hiçkimsenin Kilise'ye vaftizle bağlanması haricinde

³⁹⁰ Richard McBrien, *Catholicism*, 648.

kurtulamayacağını ifade eder. Bununla birlikte, bu genelge, insanların Kilise'yle olan ilişkilerine getirdiği yeni tanımları şu ifadelerle açıklar:

“Sadece, Kutsal Ruh tarafından yönlendirilen katekumenler değil, Kilise'ye şuurlu ve açık bir niyetle girmek isteyenler de Kilise'ye 'arzu' vasıtasıyla (by desire) bağlıdır; fakat aynı zamanda, Mesih'in tek gerçek Kilisesi olan Katolik Kilisesi'ni bilmeyenler de, Tanrı'nın lütfü sayesinde, gizli ve bilinçsiz bir arzuyla benzer bir kurtuluşu elde edebilirler. Bu onların, bizzat Mesih'in istediği şeyi samimiyetle isteyip istememeleri veya Mesih'i bilmeden Yaratıcı Tanrı'nın iradesini yerine getirmeyi samimiyetle isteyip istememelerine bağlı bir durumdur. Zira, ilahi ışık vasıtasıyla yenilenmeyi samimi bir kalple isteyen ve arayanlar, tanrısal lütfün armağanlarından kesinlikle mahrum edilmeyecektir”³⁹².

Mystici Corporis isimli bu genelge, Katolik olmayanların kurtuluşa ulaşım ulaşılamayacaklarını açık bir şekilde ifade etmeyerek, yeni bir yaklaşım sergilemiştir. İnsanları Kilise'yle bir şekilde ilişkilendirmeyi veya varsaydığı bu ilişkiyi çeşitli derecelerde açıklamayı amaçlayan bu genelge, temelleri Cizvit Robert Bellarmine'e (1542-1621) dayanan bir izah tarzını yeniden kullanmıştır. Bellarmine, daha önce, Katolik Kilisesi'nin “Kilise dışında kurtuluş yoktur” şeklindeki geleneksel yaklaşımına, Kilise'yi “beden” olarak tanımlamak ve bu bedenin “ruh” boyutuna işaret etmek suretiyle yeni bir bakış açısı ortaya koymuştur³⁹³.

“Mystici Corporis” isimli bu genelge, adından da anlaşılacağı gibi, Kilise'yi “Mesih'in Mistik Bedeni” olarak tanımlama ve bu bedenin “ruh” boyutuna işaret etme amacını

³⁹¹ Francis A. Sullivan, *Salvation Outside The Church*, 141.

³⁹² Francis A. Sullivan, 142.

³⁹³ Matteo Ricci ve Robert de Nobili gibi meşhur Cizvit misyonerlerin öğrenciliği sırasında Roma Koleji'nde hocalık yapan Robert Bellarmine, Avrupa'da Katoliklerle Protestanlar arasında Kilise'nin tabiatı konusunda çıkan tartışmalarda önemli bir rol oynamıştır. Bellarmine, gerçek kilisenin sadece seçilmişlerden, kaderine önceden yazılanlardan ve iman yoluyla kurtuluş için gerekli inayeti elde edenlerden oluştuğunu iddia eden Protestanlara cevap vermek için, böyle bir kilisenin ancak görünmeyen kilise olabileceğini, çünkü ona kimin mensup olduğunu ancak Tanrı'nın bilebileceğini savunmuştur. Bu çerçevede Bellarmine, sadece bir tek kilisenin mevcut olabileceğini, onun da görülebilen kilise olduğunu ve ona kimlerin mensup olduğunu herkesin bilebileceğini ifade etmiştir. Bu düşünce onu, kiliseye üyelik için gerekli şartların görülebilir olması gerektiği sonucuna götürmüştür. Yani bir kimsenin kiliseye mensubiyetinin iman ikrarı, vaftiz ve papanın tanınması gibi somut kriterlerle olabileceğini savunmuştur. Francis A. Sullivan, Bellarmine'nin bazı konularda tam anlayamadığını söylemektedir. Ona göre, Bellarmine, kiliseye mensubiyet konusunda görünen unsurların (açık iman ikrarı, vaftiz, sakramentleri kabul, komünyon vb.) Kilise'nin “bedenini” oluşturduğunu; ancak Kilise'nin, Kutsal Ruh'un iman, ümit ve yardımseverlik gibi deruni armağanlarıyla bütünleşmiş bir “ruh”a sahip olduğunu ifade etmiştir. Bellarmine, açıkça, ruhu, Kilise'nin daha yüksek ve asil bir parçası olarak görmüştür. Bellarmine kiliseye mensubiyet konusunda bedeni oluşturan görünen unsurları şart koşarken, bunun üyeliği sağlayacağını fakat kurtuluş için yeterli olmadığını da savunmuştur. Diğer yandan o, Kilise'nin ruhuna inanç ve yardımseverlikle iştirak etmiş, fakat fiiliyatta üye olmamış bir kişinin kurtuluş imkanından bahsetmiştir (Bkz. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church*, 88).

taşımaktadır. Bu şekilde, kurtuluş için yine Kilise'nin aracılığına vurgu yapılmakta, fakat Kilise'ye mensup olanlar konusundaki düşünce genişletilmektedir. Bir başka ifadeyle, Kilise'nin sınırlarının görünür ve katı olmadığı fikri benimsenmektedir. Böylece, Katolik veya Hıristiyan olmamakla birlikte, Tanrı'nın davetine duyarlı olan inananların kendi deruni halleriyle, bir nevi gizli bir tarzda, bu cemaatin görünmeyen üyeleri olduğu ve onların kurtuluşunun mümkün görüldüğü kabul edilmektedir³⁹⁴.

Cizvitlerin bu genelge üzerindeki etkisini gösteren iki temel nokta vardır. Bunlardan birincisi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu genelgenin izlediği teolojik yaklaşımın temelleri, Kilise'yi "Mesih'in Mistik Bedeni" olarak tanımlayan ve onun "ruh" bayutuna işaret eden Cizvit Robert Bellarmine'e kadar uzanmaktadır. Bu yaklaşım daha sonra, Cizvit Francisco Suarez (1548-1619), Cizvit Juan De Lugo (1583-1660) ve Cizvit Emile Mersch (20. yy.) tarafından geliştirilmiştir. İkincisi ise, Roma Gregorian Üniversitesinde daha önce Kilisebilimi Profesörü olarak görev yapmış olan Cizvit ilahiyatçı Sebastian Tromp³⁹⁵, hem "Mystici Corporis" isimli genelgenin hazırlanmasında Papa XII. Pius'un başdanışmanlığını yapmış hem de Papa XXIII. John tarafından II. Vatikan Konsili'nin "Kilise" hakkındaki dokümanını hazırlayan teoloji komisyonunun sekreterliğine tayin edilmiştir³⁹⁶.

³⁹⁴ Miikka Ruokanen, 18.

³⁹⁵ Richard McBrien, "The Church (Lumen Gentium)", *Modern Catholicism: Vatican II and After*, Ed. Adrian Hastings, London 1991, 84.

³⁹⁶ Francis A. Sullivan, 141.

* John O'Malley, Kilise'nin bu dünyayla ilgili yeni yaklaşımının yeni bir ruhun eseri olduğunu fakat II. Vatikan Konsili'nin, "Kilise'yi günümüze adapte etme" fikrinin, daha önceki reform isteklerinden derin bir farkının olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte o, Katolik Kilisesi'ndeki reform arayışlarının uzun bir geçmişe dayandığını fakat zaman zaman bazı yeni yaklaşımların ortaya çıktığını ifade etmek için somut bir örnek vermektedir. O'Malley, V. Lateran Konsili'nin, "dinin insanlar vasıtasıyla değil; insanların din vasıtasıyla değişmesi gerektiğini" öngördüğünü, II. Vatikan Konsili'nin ise, "aggiornamento" ile, bunun tam tersini öngördüğünü söylemektedir. Çünkü bu konsilin, dinin, insanların ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için insanlar vasıtasıyla değişmesine karar verdiğini belirtmektedir. O'Malley daha sonra, "aggiornamento" nun derin anlamının, çağdaş tarih bilinci probleminde ayrı anlaşılamayacağını söylemektedir. Ona göre, reform fikrinin her çeşidinde olduğu gibi, II. Vatikan Konsili de reform anlayışında, geçmişle şimdiki zaman arasındaki bağ problemiyle ilgilenmek zorunda kalmıştır. Nitekim konsil esnasında söz konusu ilişkinin gündeme geldiği her anda, sağlam bir değişimin geçmişten intikal eden mirasla mümkün olamayacağı ima edilmiştir. O'Malley'e göre, Papa XXIII. John'un konsili açış konuşmasında söylediği sözler, II. Vatikan Konsili'nin "aggiornamento" kelimesiyle ne anlatmak istediğinin işaretlerini vermiştir. Papa bu konuşmasında, Kilise'de "uygun ıslahat yapmak"tan, hoşgörünün sınırlarından, zorluklardan, ihtiyaçlardan ve eski hakikatleri yeni kelimelerle ifade etmekten söz etmiştir. O'Malley'e göre Papa'nın kullandığı bu ifadeler, konsile hakim olan zihniyeti yansıtmaktadır. Yani Papa'nın sözlerindeki muhafazakarlık, I. Vatikan Konsili'nin muhafazakar tutumundan daha belirgindir. Sonuçta konsil, yenilenme ve reform arzusunu Hıristiyan hayatının kaynaklarına geri dönmekle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu geri dönüşün amacının modern dünyaya maneviyat getirmek, bu konuda "yeni formlar" kullanmak ve yenilikler keşfetmek olduğu anlaşılmıştır. Fakat bunların istenildiği şekilde gerçekleşmesinin imkansız olduğu da

Bu genelgenin, “Lumen Gentium” isimli konsil dokümanının teolojik çatısını oluşturması, bir yandan “Mystici Corporis” isimli genelgenin konsile etkisini ve önemini ortaya koyarken, bir yandan da Cizvit ilahiyatçıların bu gelişmelerdeki rolünü ve etkisini ortaya koymaktadır.

Böylece, 20. yüzyılın başlarında Kilise’yi derinden etkileyen modernizm probleminin, tesirini teoloji alanında da gösterdiğini görmekteyiz. Cizvitler, bir yandan cemaat olarak modernizme karşı Kilise’nin yanında yer almışlar; bir yandan da bazı modern görüşlü ve etkili ilahiyatçıları vasıtasıyla, bir nevi modernist düşüncenin Cizvit cemaatinde ve Kilise’de yaygınlık kazanmasına aracılık etmişlerdir. Yine modernist düşünceler, “Yeni Teoloji Hareketi”nin temel motivasyonlarından birini oluşturmuştur. Yeni teoloji hareketinde yer alan Cizvit ilahiyatçılar ise, II. Vatikan Konsili’ne görüşleriyle katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında özellikle Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner gibi Cizvit ilahiyatçılar, ortaya koydukları yeni teolojik yaklaşımlarla dikkat çekmişlerdir. Bu Cizvit ilahiyatçıların konsile yaptıkları en büyük katkı ise, Thomas Aquinas’a dayalı skolastik teolojiyi aşma denemelerine yardımcı olmalarıdır. Onların bu denemeleri, Cizvit kaynaklarına yeniden müracaat etmek suretiyle yapmaya çalışmaları, en orijinal yönlerini oluşturmaktadır. Yine onların Cizvit olması, Cizvit cemaatinin de geleneksel olarak Thomas Aquinas’ı teolojik akıl hocası olarak benimsemiş olması, onların durumunu daha ilgi çekici hale getirmektedir. II. Vatikan Konsili’nin skolastik anlayışın ötesine geçip geçemediğini anlayabilmek için, konsilin yeni yaklaşımlarını yakından incelemek gerekmektedir.

B. II. VATİKAN KONSİLİ’NİN ORTAYA KOYDUĞU

YENİ YAKLAŞIMLARDA CİZVİTLERİN ROLÜ

II. Vatikan Konsili’nin Hıristiyan dünyasına ve özellikle Katolik Kilisesi’ne yaptığı etki bütün ilahiyatçılar ve kilisebilimcileri tarafından kabul edilmektedir. Bir genel konsilden önce, bu konsilin neler getireceğini tahmin etmek zor olsa da, Papa XXIII. John’un konsilden önceki sözleri, yaklaşımları ve beklentileri, Kilise’nin yenilenme ve günümüz insanlarına yeni bir ruhla seslenme arzunu ortaya koymaktadır. Papa, bu yenilenme ruhunu ve arzusunu “aggiornamento”* kelimesiyle ifade etmiştir. Papa’nın, kısaca “Kilise’yi

daha sonra görülmüştür (Bkz. John W. O’Malley, “Reform, Historical Consciousness and Vatican II’s Aggiornamento”, *Theological Studies*, Vol:32, No:4, 1971, 573-601).

günümüze taşımak” anlamına gelen bu İtalyanca kelimeyi rastgele kullanmadığı anlaşılmaktadır.

Cizvit John O'Malley, Papa XXIII. John'un kullandığı “aggiornamento” kavramı üzerine bazı çalışmalar yapmıştır. O'Malley bu çalışmalarında, II. Vatikan Konsili'nin “bütün insanlara” seslenmek ve bütün dünya ile konuşmak istediğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu kavram, Katolik Kilisesi'nin “bu dünya” içinde yaşadığını farkederek, kendi sınırlarını aşan evrensel bir ufuk yakaladığına işaret etmektedir³⁹⁷. O'Malley, konsilin yakaladığı bu yeni ufkun dört noktada kendini gösterdiğini söylemektedir. Birincisi, bu konsil, önceki konsillerden farklı olarak “bu dünyayı” pozitif ve iyimser olarak değerlendirmiştir. Konsil'in sık sık sosyal, bilimsel, teknolojik ve eğitimle ilgili ilerlemeden bahsetmesi buna işaret etmektedir. İkincisi, bu dünyaya yönelik bu olumlu tavır, konsilin Kilise'yi bu dünyanın manevi hizmetinde görmek istediğini ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle, Kilise, Tanrı'nın şehrini inşa etme konusunda olduğu gibi, seküler bir toplumda insanoğlunun şehrini inşa etme konusunda da etkili olmak istemektedir. Üçüncüsü, bu konsil, Kilise ile Dünya arasındaki ilişkinin tek taraflı etkiye dayanmadığını farketmiştir. Yani, Kilise, kendisinin içinde bulunduğu kültürlerden derin bir şekilde etkilendiğini anlamıştır. Dördüncüsü ise, bu konsil, Papa XXIII. John'un, insanlığın yeni bir çağın eşliğinde bulunduğu düşüncesini benimsemiş ve Kilise'nin kendini bu “yeni dönemde etkili olacak şekilde hazırlamasını istemiştir³⁹⁸.

Herşeye rağmen II. Vatikan Konsili'nin Katolik dünyasına yeni bir ruh ve hava getirdiği kabul edilmektedir. Katolik Kilisesi'nin bu noktaya belli bir süreç içinde geldiğini ve bu süreçte Cizvit ilahiyatçıların büyük etkisi ve katkısı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Cizvitlerin, Kilise'nin daha önceki reform arayışlarında ve bunların somut denemeleri olan Trent ve I. Vatikan Konsilleri'nde oynadıkları rollerin benzerini, şartların gerektirdiği yeni yaklaşımlarla, II. Vatikan Konsili'nde oynadıkları görülmektedir. Hem Cizvitlerin bu konsile yaptığı katkıyı hem de bu konsilin Kilise'nin arzu ettiği reform ve güncelleşme formüllerini daha açık bir şekilde görebilmek için, konsilin sunduğu yeni yaklaşımlara bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda; Kilise'nin yeniden tanımlanması, Kilise'nin diğer dinlere ve Hıristiyan olmayanlara bakışı ve bu çerçevede Kilise'nin yeni misyon anlayışı olmak üzere üç yeni yaklaşım dikkat çekmektedir.

³⁹⁷ John W. O'Malley, “Reform, Historical Consciousness...”, 574.

³⁹⁸ John W. O'Malley, “Reform, Historical Consciousness...”, 575.

a) Kilise'nin Yeniden Tanımlanması

II. Vatikan Konsili'nin, getirdiği yeni yaklaşımlardan birini, "Kilise"yi yeniden tanımlama konusunda sergilediği görülmektedir. Konsil, bu yeni tanımını, Kilise hakkındaki dogmatik yasası "Lumen Gentium"da ortaya koymuştur. Konsil'in Kilise'yi tanımlamak için kullandığı kavramlar, "Mesih'in Mistik Bedeni", "Tanrı'nın Ailesi", "Sır", "Evrensel Sakrament" ve "Katolik" kavramlarıdır. Bu kavramların her biri, hem içerdiği anlamlar ve imalar bakımından hem de konsil sonrası ortaya çıkan gelişmelere ve yorumlara temel teşkil etmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

aa) Mesih'in Mistik Bedeni Kavramı

Konsil'in Kilise'yi tanımlamak için en çok kullandığı kavramlardan biri, "Mesih'in Bedeni" veya "Mesih'in Mistik Bedeni" kavramıdır. Bu kavram, konsilin diğer birçok dokümanında da kullanılmış olmakla birlikte, vurgulu biçimde esas kullanıldığı yer, Kilise'nin tabiatını açıklayan Lumen Gentium isimli dokümandır. Burada Kilise, "Mesih'in Bedeni" olarak tanımlanmakta ve şu ifadelerle yer verilmektedir:

"Tanrı'nın oğlu Mesih İsa, şahsında Tanrı ve insan tabiatını birleştirerek, ölümüyle ve dirilişiyle ölümü bile yenerek insanları kurtarmış ve onları yepyeni bir yaratığa dönüştürmüştür. Gerçekten de bütün uluslardan çağrılan kardeşlerine Ruh'unu yaklaştırarak onları kendi bedeni gibi gizemsel anlamda biraraya getirmektedir...Bu nedenle hepimiz bu Beden'in uzuvları olduğumuz gibi birbirimizin de uzuvlarını oluştururuz. Çünkü insan bedeninde bulunan çok sayıdaki uzvun tek bir bedeni biçimlendirmesi gibi, inananlar da Mesih İsa'da tek bir bütünlüğü oluşturmaktadır...Her bedende olduğu gibi Mesih İsa'nın manevi bedeninin yapısında da uzuvların ve ödevlerin ayırımı söz konusudur. Ama, Kilise'nin yararlılığı için görevlerin vazgeçilmezliğine ve zenginliğine uygun bir cömertlikle çeşitli armağanları dağıtan tek bir Ruh vardır...Bu beden başı Mesih İsa'dır...O, Kilise denilen Beden'in başıdır³⁹⁹.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, konsil, Kilise'nin tabiatını açıklayan ve onu yeniden tanımlayan "Lumen Gentium" isimli metni hazırlarken, Papa XII. Pius'un "Mystici Corporis" (Mistik Beden) isimli genelgesini esas almıştır. Bununla birlikte Kilise'yi "Beden" veya "Mesih'in Mistik Bedeni" olarak tanımlama düşüncesinin temelleri Pavlus'a kadar geri gitmektedir. Nitekim konsil, Pavlus'un Korintoslulara I. Mektubu'nda yer alan bu konuyla

³⁹⁹ Lumen Gentium (LG), n. 7.

ilgili ifadelerini referans göstermiştir⁴⁰⁰. Pavlus'un kullandığı bu benzetmenin daha sonraki dönemlerde, Kilise'nin sınırları ve gerçek mensuplarının kimler olduğuna dair yapılan teolojik tartışmalara da temel teşkil ettiği görülmektedir.

Bununla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kilise'yi "beden" olarak tanımlamak ve bu beden "ruh" yönüne işaret etmek suretiyle yeni bakış açısı getiren kişi, Cizvit ilahiyatçı Robert Bellarmine (1542-1621) olmuştur. Bellarmine, sadece bir tek kilisenin mevcut olabileceğini, onun da görülebilen kilise olduğunu ve ona kimlerin mensup bulunduğunu herkesin bilebileceğini ifade etmiştir. Bu düşünce onu, kiliseye üyelik için gerekli şartların görülebilir olması gerektiği sonucuna götürmüştür. O, bir kimsenin kiliseye mensubiyetinin iman ikrarı, vaftiz ve papanın tanınması gibi somut kriterlerle olabileceğini savunmuştur. Fakat, Francis A. Sullivan, Bellarmine'nin bazı konularda tam anlaşamadığını ifade etmektedir. Ona göre, Bellarmine, kiliseye mensubiyet konusunda, "görünen unsurların" (açık iman ikrarı, vaftiz, sakramentleri kabul, komünyon vb.) Kilise'nin "bedenini" oluşturduğunu; ancak Kilise'nin, Kutsal Ruh'un iman, ümit ve yardımseverlik gibi deruni armağanlarıyla bütünleşmiş bir "ruh"a sahip olduğunu ifade etmiştir. Bellarmine, açıkça, ruhu, Kilise'nin daha yüksek ve asil bir parçası olarak görmüştür. Bellarmine, kiliseye mensubiyet konusunda bedeni oluşturan görünen unsurları şart koşarken, bunun üyeliği sağlayacağını fakat kurtuluş için yeterli olmadığını savunmuştur. Bununla birlikte, Kilise'nin ruhuna inanç ve yardımseverlikle iştirak etmiş, fakat fiiliyatta üye olmamış bir kişinin kurtuluş imkanından bahsetmiştir⁴⁰¹.

Bellarmino'nun bu konuyla ilgili ifadelerini detaylı bir şekilde değerlendiren Francis A. Sullivan, Katolik Kilisesi'nin "Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur" doktrininin ilk defa, değişik bir şekilde yorumlandığını ve Kilise'ye aktif bir biçimde üye olmayan bir kişinin, ona "arzu ve istek" yoluyla mensup olarak kurtulabileceğinden bahsettiğini ifade etmektedir. Bellarmine'nin, İncil'in mesajını henüz işitmemiş olanlar için de benzer görüşlere sahip olduğunu söyleyen Sullivan, Bellarmine'nin kurtuluşun yegane yolunun iman olduğunu, fakat birçok insanın Tanrı'dan beklediği yardımı alamadığını, bu yüzden İncil'in bu insanlara ulaştırılması ve bu yolla desteklenmesi gerektiğini savunduğunu belirtmektedir⁴⁰².

⁴⁰⁰ Bkz. I. Kor., 12: 12-27.

⁴⁰¹ Francis A. Sullivan, 88.

⁴⁰² Francis A. Sullivan, 90.

Anladığımız kadarıyla Bellarmine, üstü kapalı, imalı ve dolaylı bir Kilise'ye mensubiyet arzusundan söz etmekte ve bunun Tanrı'nın yardımıyla kurtuluşa vesile olabileceğine işaret etmektedir.

Cizvit Bellarmine tarafından açıklanan bu görüşün Francisco Suarez (1548-1619) ve Juan De Lugo (1583-1660) gibi Cizvit ilahiyatçılar tarafından geliştirildiğini görüyoruz. Suarez, Yuhanna 1:9'da bahsedilen "iç aydınlanma"yı yorumlarken, Tanrı'nın İncil'i henüz duymayan insanlara bir öğütçü ve bir melek gönderme ihtiyacı hissettiğini, dolayısıyla İncil'i henüz duyma imkanı bulamayanların Kilise'ye duyduğu gizli arzu ile mensup olabileceğini söylemektedir⁴⁰³.

Juan De Lugo ise, bu yaklaşımları daha da ileri götürerek, sadece İncil'in mesajını almayanların değil, aynı zamanda Mesih hakkında bilgisi olup da ona inanmayan ya da doğru bilgiye sahip olmayan kişilerin de kurtuluş imkanından söz etmektedir. De Lugo, heretiklerin, Yahudilerin ve Müslümanların lanetlenmemesi gerektiğini, Floransa Konsili'nin de zaten onların kendi Tanrı inançları sayesinde kurtuluşa ulaşabileceğini ifade ettiğini belirtmektedir. De Lugo bu konu üzerine yaptığı yorumda şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Eğer Türkler ve Müslümanlar, Mesih ve onun ilahiliği ile ilgili hatalarında yılmaz bir şekilde devam ederlerse, tabiatüstü mükafat veren Tanrı ile ilgili gerçek tabiatüstü imana niçin sahip olamadıklarının gerekçesi yoktur, çünkü onların Tanrı ile ilgili inançları, tabii yaratılış gerçeğinden çıkarılmış argümanlara dayanmaz, fakat onlar bu inanca gelenekten sahip olurlar, bu gelenek inananların kilisesinden gelir ve hernekadar kendi mezheplerindeki hatalarla karışır da onlara intikal eder...Sonuç olarak onlar sahip oldukları inançla, mükemmel pişmanlık davranışına ulaşabilirler"⁴⁰⁴.

"Mistik Beden" üzerine yapılan en önemli çalışmalardan birini de Cizvit Emile Mersch yapmıştır. Mersch'e göre, kilisenin alışlagelmiş dilinde "Mistik Beden", Mesih'in hayatını çeşitli derecelerde yaşayan birçok insanın bulunduğuna işaret etmektedir. Halbuki "Kilise" kelimesi hukuki yetkiye sahip kimselerin yönetiminde organize olmuş vaftizlilerden oluşan bir cemaati temsil etmektedir. Mersch'e göre, bu iki gerçeklik birbiriyle yakından

⁴⁰³ Francis A. Sullivan, 94.

⁴⁰⁴ Francis A. Sullivan, 95; Floransa Konsili'nin Katolik Kilisesi dışındaki insanların kurtuluşu konusunda tamamen olumsuz olduğunu iddia eden görüşler de vardır. Bunlardan biri, Miikka Ruokanen'dir. Ona göre, bu konsil, Yahudileri, heretikleri ve ayrılıkçıları ebedi ateşin beklediğini ifade etmektedir. Ruokanen burada bir de yorum yaparak, Thomas Aquinas'ın bu konudaki olumlu fikirlerinin etkisinin henüz daha hissedilmediğini, bunun ancak Trent Konsili'nde görüldüğünü belirtmektedir (Bkz. Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, New York 1992, 15-16.

ilişkilidir. Bir kişi, Mesih'in istediği hayatı fiilen yaşamadığı için Mistik Beden'in mükemmel bir üyesi olamasa da, Kilise'ye bağlı görünen cemaatin bir üyesi olabilir; günaha batmış bir Katolığın durumu da böyledir. Benzer şekilde, bir kişi, görünen cemaat olan Kilise'ye fiilen bağlı olmaksızın Mesih'in istediği hayatı gerçek anlamda yaşayabilir. Kilise'nin farkında olmaksızın lütuf ve yardım alan bir putperest veya hevesli bir katekümen buna iyi bir örnektir⁴⁰⁵.

Böylece Cizvit Emile Mersch, bu karmaşık probleme yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu bakış açısına göre, Katolik olmayanlar, Kilise'nin görünen cemaatinin bir üyesi olamamaktadır. Çünkü bu Roma Katolik Kilisesi'yle bütünleşmek anlamına gelmektedir. Fakat onlar, Mesih'in istediği hayatı lütuf vasıtasıyla yaşarlarsa, mistik bedenün üyeleri olabilirler ve bu anlamda onlar Kilise'nin dışında değildir⁴⁰⁶.

Papa XII. Pius tarafından 1943 yılında yayınlanan "Mystici Corporis" isimli genelge ise ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu genelgenin temel konusu, Kilise, Kilise'ye mensubiyet ve kurtuluş doktrinidir ve "Mistik Beden" adını taşımaktadır. Papa bu genelgede, Kilise dışında kurtuluşun kesin olmadığından, fakat Kilise'ye bir nevi bilinçsiz arzu ve niyetle bağlı olanların da Mesih'in Bedeni'ne ait olduklarından söz etmiştir. Burada, kurtuluş için yine Kilise'nin aracılığına vurgu yapılmaktadır, fakat Kilise'ye mensup olanlar konusundaki düşünce genişlemiştir. Bir başka ifadeyle, Kilise'nin sınırlarının görünür ve katı olmadığı fikri benimsenmiştir. Böylece, Tanrı'nın davetine duyarlı Katolik olmayanlar ve Hıristiyan olmayanların, kendi deruni halleriyle, bir nevi gizli bir tarzda bu cemaatin görünmeyen üyeleri olduğu ve onların kurtuluşunun mümkün olduğu kabul edilmiştir⁴⁰⁷.

"Mystici Corporis"ın bu konuda ortaya koyduğu teolojik yaklaşım, konsil tarafından aynen benimsenmiştir. Bu genelgenin, Katolik olmayanların kurtulabileceğini de kurtulamayacağını da açıkça söylememesi, metod olarak, aynen konsil ifadelerine yansımıştır. Genelgenin ifade ettiği çok önemli iki noktadan biri, Katolik olmayanların kendi kurtuluşlarından emin olamayacaklarıdır. Sullivan'a göre bu, açıkça Katolik olmayanlar için kurtuluşu mümkün görmek anlamına gelmektedir. İkinci nokta ise, bu insanlar Katolik Kilisesi'nin, dolayısıyla Mistik Beden'in gerçek üyeleri olamasalar bile, "itimada şayan bir bilinçsiz arzu ve istek vasıtasıyla" bu mistik bedenle ilişkili olabilirler⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Francis A. Sullivan, 128.

⁴⁰⁶ Francis A. Sullivan, 129.

⁴⁰⁷ Bkz. Miikka Ruokanen, 18.

⁴⁰⁸ Francis A. Sullivan, 133.

ab) Tanrı'nın Ailesi Kavramı

Konsil'in Kilise'yi tanımlamak için kullandığı yeni kavramlardan biri de, "Tanrı'nın Halkı" veya "Tanrı'nın Ailesi" kavramıdır. "Lumen Gentium" isimli dokümanın ikinci bölümü, "Tanrı'nın Ailesi" adını taşır. Konsil metni, bu tabirle, Kilise'ye aktif şekilde bağlı ve onun misyonuna iştirak etmekle sorumlu bütün üyeleri kastedtiğini ortaya koymakta ve şu ifadelerle yer vermektedir:

"Adalet için çalışanlar ve Tanrı'ya hürmet edenler, hangi ulusa mensup bulunurlarsa bulunsunlar, ne zaman olursa olsun O'nun nezdinde kabul edilirler. Bununla birlikte Tanrı, insanları bireysel olarak ve aralarında herhangi bir bağ olmaksızın kurtarmayı ve kutsamayı değil, onlardan hakikatin içinde kendisini tanıyan ve imanla hizmet eden bir halkı inşa etmeyi istemiştir...Bu nedenle Mesih'in halkı fiilen bütün insanları kapsamamakla birlikte, kimi zaman küçük bir sürü görünümü veriyorsa da bütün insanlık için kurtuluşun, umudun ve birliğin en sağlam tohumunu oluşturmaktadır⁴⁰⁹...Vaftiz ile Kilise'de beden bulmuş olan inananlar, bu sakramentin karakterinden dolayı, Hıristiyan dininin kültürüne bağlanmışlar ve Tanrı'nın yeniden doğmuş oğulları Kilise aracılığıyla Tanrı tarafından verilmiş imanı bütün insanların önünde uygulama görevini yüklenmektedirler"⁴¹⁰.

Katolik Kilisesi'nin İlmihali'nde ise, "Tanrı'nın Halkı" şöyle tanımlanmaktadır:

"Bir kimse, fiziki bir doğumla değil, fakat yeniden doğmakla, su ve Kutsal Ruh sayesinde bir doğumla, yani Mesih'e iman ve Vaftiz'le bu halkın bir üyesi olur"⁴¹¹.

Konsil'in Kilise'yi tanımlamak için böyle bir kavramı kullanmayı tercih etmesi konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların ortak noktası, konsilin eskiden olduğu gibi Kilise'yi hiyerarşik bir yapı olarak tanımlamak istemediğidir. Örneğin Richard McBrien, konsilin bu kavramla, konsil öncesi Kilise'yi aşırı ve gereğinden fazla kurumsal ve hiyerarşik biçimde tanımlama hatasını düzeltmeye çalıştığını söylemektedir⁴¹².

Cizvit P. De Letter de, bu kavramın kullanılış sebebi konusundaki düşüncelerini ifade ederken, konsilin Kilise'yi artık eskiden olduğu gibi "hiyerarşik bir yapı" olarak tanımlamaktan vazgeçtiğini söylemektedir. Ona göre, daha önceden Papa, Piskoposlar ve diğer ruhbannın oluşturduğu hiyerarşik bir yapı olarak tanımlanan Kilise, bundan sonra laik halkın da her seviyede müşterek sorumluluk alacağı sosyal bir yapı olarak tanımlanmak

⁴⁰⁹ LG, n. 9.

⁴¹⁰ LG, n. 11.

⁴¹¹ Catechism of the Catholic Church, 206.

⁴¹² Richard McBrien, Catholicism, 683.

istenmektedir. Yine konsil, Kilise'yi oluşturan bütün üyelerin, onun bu dünyadaki sorumluluğunu yerine getirmesinde aktif ve müşterek rol almaları gerektiğini de ifade etmektedir⁴¹³.

Lumen Gentium'un "Laikler" başlığını taşıyan 4. bölümünde de, laik halkın konumunu açıklayan ifadeler yer alır: "Şimdiye kadar Tanrı'nın halkı için verilmiş bütün yönergeler, aynı derecede hem rahiplik mertebesinde olanlara hem din adamlarına hem de laik inananlara iletilmekle birlikte, zamanımıza özgü şartlar nedeniyle özen göstererek incelenmesi gereken temellere dayalı bazı konular, kadın ya da erkek, durumları ve görevleri dolayısıyla özel olarak yalnızca laik inananları ilgilendirmektedir"⁴¹⁴.

Konsilin, Kilise'yi tanımlayan ve onun tabiatını açıklayan bu ifadeleri, hem konsil esnasında hem de konsil sonrasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Tartışmaların ana kaynağını, laik halkın statüsü, yetkisi ve konumu oluşturmuştur. Konsil, bir yandan Kilise'yi hiyerarşik bir yapı olarak değil, sosyal bir yapı olarak tanımlamaya çalışırken ve laik halkı Hıristiyanlığın mesajını yaymada aktif görev almaya davet ederken; diğer yandan ruhban sınıfının ayrıcalıklı konumunu muhafaza etmiştir. Böylece, George Tyrrell'in dile getirdiği, "Öğreten Kilise-İnanan Kilise" ayrımı, konsil sonrasındaki tartışmalara konu olmaya devam etmiştir.

Cizvitlerin bu konudaki etkileri ile ilgili farklı görüşler vardır. Fakat bu görüşler içinde en makul olanı, Malachi Martin'in* ileri sürdüğü iddialardır. Martin, kitabında, "ileride birgün II.Vatikan Konsili üzerine araştırma yapacak olan tarihçiler, modernistlerin "periti" denilen uzman ilahiyatçılar, gizli yazılar ve siyaset vasıtasıyla Papa XXIII. John'u ne kadar etkilediklerini ortaya koyacaklardır" demektedir. Martin bu kitabında, konsilde uzman ve danışman olarak resmi görev yapan modernist ilahiyatçıların, Teilhard de Chardin ve George Tyrrell gibi Cizvit bilimadamlarından etkilendiklerini kanıtlamaya çalışmaktadır⁴¹⁵.

⁴¹³ P. De Letter, "The Spirit of Vatican II", *Sevartham*, India 1977, 127.

⁴¹⁴ LG, n. 30.

* Malachi Martin, önceden bir Cizvit olan fakat daha sonra tavırları nedeniyle cemaatten çıkarılan biridir. 1987 yılında yayınlanan "The Jesuits: The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church" isimli kitabın yazarıdır. Cizvitlerin, cemaat olarak karakterini, etkinliklerini ve Katolik Kilisesi'ndeki nüfuzlarını çarpıcı örneklerle ortaya koyan bu kitap, büyük yankı uyandırmıştır. George G. Higgins, *America* dergisinin 21 Mart 1987 tarihli sayısına yaptığı değerlendirmede, Malachi Martin'in bazı konuları fazla abarttığını ve Karl Rahner, Pierre Teilhard de Chardin ve Pedro Arrupe gibi Cizvit ileri gelenlerine haksız saldırılar yaptığını ifade etmektedir (Bkz. George G. Higgins, "Malachi Martin's The Jesuits: An Appraisal", *America*, March 21, 1987, 229-231).

⁴¹⁵ Malachi Martin, 321.

Martin'e göre, konsilde görev alan ve modernist düşüncelere sahip olan ilahiyatçılar, iki temel kavramı konsil metinlerine sokarak, Kilise'nin hiyerarşik yapısını parçalamayı hedeflemişlerdir⁴¹⁶. Bu kavramlardan birisi, "Tanrı'nın Halkı" kavramıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu kavram Kilise'yi oluşturan grupların ve sınıfların yetkilerinden ve konumlarından bahsettiği için, tartışmalara neden olmuştur. Nitekim bu kavram, konsil sonrasında Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan "Kurtuluş Teolojisi" hareketi için de temel dayanak noktası olmuştur⁴¹⁷.

Malachi Martin'e göre, modernistler ve kurtuluş teolojisi taraftarları, Kilise'nin tanımı, piskoposların rolü ve "Tanrı'nın Halkı" denilen laik Hıristiyanların konumu konusunda, konsil dokümanları arasındaki küçük ihtilafları büyütmüşlerdir. Üstelik onlar, daha da ileri giderek, bu konularda farklı yorumlara neden olabilecek bazı kavramları kasıtlı olarak ve sinsice konsil metinlerine sokmuşlardır. Martin'e göre, konsilde görev yapan piskoposlar, Kilise'nin ilahi ve insani unsurdan oluşan kompleks bir gerçeklik olduğunu, görünürdeki hiyerarşik organlar ile sosyal yapının ve İsa'nın mistik bedeninin bir tek Kilise'yi oluşturduğunu ısrarla ifade etmişlerdir. Konsil, sadece bir Kilise bulunduğunu ve onun da Roma Katolik Kilisesi olduğunu belirtmek için, Latince "subsist"(bulunmak) kelimesini defalarca kullanmıştır. Martin'e göre, bu kelime, modernistler ve kurtuluş teolojisi taraftarları tarafından kasıtlı olarak seçilmiş ve anlamı amaçlarına uygun olarak değiştirilmiştir. Buna göre, esasen Kilise Roma Katolik geleneği içinde bulunmakta iken, "periti" tarafından yapılan hatalı tercümeyle, "bulunmak" yerine "yaşamak" diye tercüme edilmiş ve böylece, Mesih'in Kilisesi'nin bazı özgün ve doğru unsurları bu geleneğin dışına çıkmıştır. Modernist düşünceli Alan Schreck'e göre, "kök salmış" veya "içine yerleşmiş ama sınırlı değil" anlamına gelen "sıc" kelimesi de özenle seçilmiştir. Böylece, İsa'nın Kilisesi Roma Katolik Kilisesi'nin içinde vücut bulur fakat onunla sınırlı değildir anlamı ortaya çıkmıştır⁴¹⁸.

Buna benzer şekilde, "Tanrı'nın Halkı" kavramı da, modernistler ve kurtuluş teologları tarafından farklı yorumlanmıştır. Martin'e göre, konsilde görev yapan piskoposlar, bu konuda oyuna getirilmiştir. Onlar, "Tanrı'nın Halkı" kavramıyla, bütün insanların "Tanrı'nın Halkı'na katılmaya çağrıldığını" düşünmüşlerdir. Onlara göre, bu kavramın

⁴¹⁶ Malachi Martin, 322.

⁴¹⁷ Thomas J. Maloney, "The Catholic Social Justice Tradition and Liberation Theology", *Thought*, Vol. 63, No. 249, June 1988, 131.

⁴¹⁸ Malachi Martin, 323.

anlamı açıktır ve bununla Kilise'yle bütünleşmiş, onun sistemini kabul etmiş ve İsa'ya bağlılığını beyan etmiş insanlar kastedilmektedir. Modernistler ve kurtuluş teolojisi taraftarları ise, bu kavramın anlamını kurnaz bir şekilde değiştirerek, bu kavrama Marksistlerin kendi analizlerinde kullandığı “proleterya” kavramıyla eşit sosyolojik bir anlam yüklemişlerdir. Böylece, “Tanrı'nın Halkı”nın Papa ve Kilise hiyerarşisinden bağımsız olduğu fikrini yaymaya başlamışlardır. Bu şekilde, “Tanrı'nın Halkı” denilen bu insanlar, dini inançta, ahlaki konularda ve sosyo-politik hayatta özerk bir konuma getirilmek istenmiştir⁴¹⁹.

Konsil sonrası yaşanan gelişmeler ve kurtuluş teolojisi konusunda Cizvitler ile Papalık arasında çıkan ihtilaflar gözönünde bulundurulursa, Martin'in iddialarında haklılık payının bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, konsilin Kilise'yi tanımlarken, sınırlarını kesin çizgilerle belirlemek istemeyen ve ilerideki gelişmelere açık kapı bırakan tavrı, hem “Mesih'in Mistik Bedeni” kavramında hem de “Tanrı'nın Ailesi” kavramında hissedilmektedir. Nitekim, George Tyrrell'le başlayan, Teilhard de Chardin'le devam eden ve Henri de Lubac'la olgunlaşan Kilise'yi hiyerarşik bir yapı olmaktan çıkarıp sosyal bir bünye olarak ifade etme fikri, II. Vatikan Konsili'nde akis bulmuştur.

ac) Kilise'yi Tanımlamak İçin Kullanılan Diğer Kavramlar

“Lumen Gentium” isimli dokümanın birinci bölümü, “Kilise'nin Sırrı” başlığını taşımaktadır⁴²⁰. Cizvit Walter M. Abbott, konsil metninde kullanılan “Mystery” (sır) teriminin, Kilise'nin tarihi karakterini ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, bu terim, tarihin içine sokulmuş ilahi bir hakikat olan Kilise'nin, insan düşüncesi ve diliyle tam olarak kavranamayacağına işaret etmektedir⁴²¹.

Bazı kilisebilimcileri de, bu dokümanın, gelenek ile ilerleme arasında bir sentez yaparak Kilise hayatına ve doktrinine yeni bir yaklaşım getirdiğini ifade etmektedir. Onlara göre “Kutuluş Tarihi” diye isimlendirilen bu tarihi gelişme süreci, kaynaklara geri dönmeyi, sır kavramı içinde bir sentez yapmayı, tarihi boyutu, cemaat ruhunu, açıklığı ve dinamizmi ima etmektedir Cizvit De Letter'e göre, burada, “tarih” kavramının Kilise hayatını ve doktrinini şekillendirmede belirleyici bir kavram olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir taraftan II. Vatikan Konsili öncesindeki soğukluğa ve kapalılığa karşı bir tepki ifade edilirken; diğer

⁴¹⁹ Malachi Martin, 324.

⁴²⁰ Bkz. *Lumen Gentium*, 1.

⁴²¹ Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II*, New Century Publisher, USA 1966, 14.

yandan tarihi gelişmelere duyarlı bir açıklık arzulanmaktadır⁴²². Kısacası burada, geleneğe saygılı ve sadık fakat yeniliğe ve değişen şartlara uyumlu bir yaklaşım kastedilmektedir.

Konsil'in Kilise'yi tanımlamak için kullandığı kavramlardan biri de, "sakrament" kavramıdır⁴²³. Kelime olarak "simge, işaret, aleni bağlılık işareti" anlamına gelen sakrament; kavram olarak, Kilise içinde Mesih'e ait özel faaliyetleri simgeleyen yedi olayı ifade etmektedir⁴²⁴. Abbott, bu kavramın konsil tarafından özel olarak seçildiğini ve Kilise'nin genel bir sakrament olduğunu vurgulamak için kullanıldığını söylemektedir⁴²⁵. Böylece Kilise, Tanrı ile birleşmenin ve bütün insanlar arasındaki birliğin bir sırrı, bir sakramenti⁴²⁶ ve bir vasıtası olarak tarif edilmiştir⁴²⁷.

Kilise'nin hem bir sır hem de bir sakrament oluşunun iki boyutundan söz edilmektedir. Birincisi, Kilise'nin dünyadaki bütün insanların kurtuluşunu simgeleyen evrensel bir sakrament; ikincisi ise, Kilise'ye bağlılığını açıkça ifade etmiş bütün insanların kurtuluşunu simgeleyen bir sakrament oluşudur⁴²⁸. Böylece bu kavram, Kilise'nin bütün insanları kucaklama amaçlı yaklaşımının bir ifadesi olarak kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi, konsilin Kilise'yi yeniden tanımlama arzusu, konsil öncesi meydana gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Konsilin bu amaçla kullandığı kavramlar, Kilise'nin sınırlarını oldukça daraltan, Katolik olmayanları dışlayan ve onu hiyerarşik bir yapı olarak tanımlayan geleneksel yaklaşımları aşmaya imkan hazırlamıştır. Bu gelişmeler, Katolik Kilisesi'nin geleneksel kurtuluş doktrinini yeniden yorumlamasına da vesile olmuştur. Kilise'nin diğer dinlere yaklaşımındaki esneklik de bu gelişmelerle yakından ilişkilidir. Cizvitler, bu gelişmelerde büyük rol oynamıştır.

b) Kilise'nin Hıristiyan Olmayanlara Bakışındaki Yenilik

II. Vatikan Konsili; Kilise'nin sınırlarını bütün insanları içine alacak kadar genişletmeye çalışırken, Hıristiyanların dışındaki insanların ve mensup oldukları din, kültür ve inançların durumunu açıklayan bir teoloji ortaya koymaktadır.

⁴²² Bkz. P. De Letter, "The Spirit of Vatican II", 126.

⁴²³ Bkz. LG, n. 1.

⁴²⁴ Gerald O'Collins-Edward G. Farrugia, 210.

⁴²⁵ Walter M. Abbott, a.g.e., 15.

⁴²⁶ Konsil kararının bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Kilise, insanları Tanrı'yla ve birbirleriyle olağanüstü bir şekilde birleştiren ilahi lütfun "işareti ve vasıtası"dır (Austin Flannery, Vatican Council II, 350.).

⁴²⁷ LG, n. 1.

⁴²⁸ Bkz. P. De Letter, "The Spirit of Vatican II", 130.

Konsil'in, Kilise'nin kurtuluş doktrinini ve diğer dinlerle ilgili görüşünü açıkladığı dokümanlar; Kilise'yi yeniden tanımladığı *Lumen Gentium*; Kilise'nin modern dünyadaki rolünü belirlediği *Gaudium et Spes*; Kilise'nin misyoner faaliyetlerini konu ettiği *Ad Gentes* ve Kilise'nin diğer dinlerle ilişkisini ele aldığı *Nostra Aetate* isimli dokümanlardır.

Konsil'in *Lumen Gentium* isimli dogmatik yasası, Kilise'yi merkeze alan ve diğer dinlerin ve inançların mensuplarını derece derece değerlendiren bir tablo ortaya koymaktadır. "Tanrı'nın Ailesi" bağlığını taşıyan bölümde yaptığı bu sıralamada, en merkezde Katolik Hıristiyanlar yer almaktadır⁴²⁹. Bunlar Mesih'in yegane kurtarıcı olduğuna ve bunu kendi bedeni kabul ettiği Katolik Kilisesi vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan Katolik Hıristiyanlardır. Daha sonra, Kilise'ye bağlılığı vaftiz gibi kriterlerle somutlaşmış olan Katoliklerin dışındaki Hıristiyanlar gelmektedir⁴³⁰. Bir sonraki sırada, Konsilin, "henüz İncil'le tanışmamak veya İncil'i kabul etmemekle beraber 'Tanrı'nın Ailesi'ne çeşitli yollarla bağlı" kabul ettiği ve Kilise'nin kurtuluş tasarısına dahil ettiği topluluklar gelmektedir. Bunlar arasında Yahudiler "Tanrı'yla yaptıkları Eski Ahid'den dolayı" ilk sırayı almakta; Hz. İbrahim'e nisbetle "Tek Tanrı'ya ve Ahiret Günü'ne inanan" Müslümanlar da daha sonra gelmektedir. Konsil, daha sonra, "putlar ve hayaletler içinde bilmedikleri bir Tanrı'yı arayan diğer insanların da kurtuluşun uzak olmadıklarını ifade etmektedir⁴³¹. Bunların Hindular ve Buddistler olduğu *Nostra Aetate* isimli dokümandan öğrenilmektedir⁴³².

Konsil, kurtuluş tasarısına, bir grup daha dahil etmektedir. Bunlar, "gerçekten de kendi suçları olmaksızın, Mesih İsa'nın İncil'inden ve Kilisesi'nden haberdar olmayan ama bütün bunlara karşın, içtenlikle Tanrı'yı arayanlar ve vicdanın sesi yoluyla tanınmış olan Tanrı'nın isteğini çalışmalarıyla yerine getirmeye, lütfun yardımıyla çaba gösterenler"dir⁴³³.

Konsilin, diğer dinlerin mensuplarına ve inançsızlara karşı geleneksel yaklaşımına kıyasla, daha esnek bir yaklaşım sergilemesinde de Cizvit ilahiyatçıların etkisinden sözedilmektedir. Hatta, II. Vatikan Konsili'nin teolojik açıdan getirdiği kapsayıcı yaklaşım, Henri de Lubac, Jean Danielou ve özellikle Karl Rahner gibi Cizvit ilahiyatçıların teolojik yaklaşımlarının etkilerine bağlanmaktadır.

Richard McBrien'e göre, Henri de Lubac ve Karl Rahner'in ortaya koyduğu yaklaşımlarda, insan ırkı, aralarından sadece bir kısmının kurtuluşa erdiği lanetli bir topluluk

⁴²⁹ LG, n.14.

⁴³⁰ LG, n.15.

⁴³¹ LG, n.16.

⁴³² Bkz. *Nostra Aetate* (NA), n.2.

değil; aksine aralarından bazılarının kendi hür iradeleriyle yaptıkları davranışlar sebebiyle kurtuluşu kaybettiği, temelde topyekün kurtuluşa ermiş bir topluluk olarak kabul edilmektedir. Böylece, Aziz Augustine'nin kötümser yaklaşımından daha evrensel ve iyimser yaklaşıma doğru bir değişimin yaşandığı bu süreçte, özellikle Karl Rahner'in çalışmalarının etkisine dikkat çekilmektedir⁴³⁴.

Miikka Ruokanen'e göre, bu yaklaşım örnekleri, Katolik ilahiyatçıların dinleri analiz ederken, Cizvitlerin üstad kabul ettiği Thomas Aquinas'tan etkilendiklerini göstermektedir. Ona göre, Bu durum, daha açık bir şekilde, 20. yüzyılın modern ilahiyatçılarında görülmektedir. Bu çerçevede, modern Katolik teolojide, dinlerle ilgili yapılan teolojik analizlerde, iki temel düşünce şekli dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, insan varlığının tarihiliğine önem verme ve dolayısıyla Tanrı'nın insanlığı kurtarma planının tarihiliğine vurgu yapmaktır. Diğeri ise, teolojik metodlarda, teolojik antropolojinin rolüne, hatta insanı kainatın merkezi kabul eden görüşe dikkat çekmektir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık dışındaki dinleri teolojik açıdan değerlendiren bütün Katolik modellerde, bu tarihi kurtuluş planını ve Kilise'nin evrenselliğinin ve mükemmelliğinin bir sakramenti olduğu fikrinin yer aldığı görülür. Bu düşünceler, ilahiyatçıları, Hıristiyanlık dışında da, önceden sezgi yoluyla, manevi ve ahlaki hakikatlerin nüvelerinin bulunabileceği fikrine ulaştırmıştır⁴³⁵.

Hıristiyanlık dışındaki dinlerin, çeşitli derecelerde, manevi ve ahlaki hakikatlerin nüvelerini içerdiği ve dolayısıyla Tanrı'nın kurtarıcı lütfuna belli oranda aracılık ettiği fikri, Cizvitlerin benimsediği "Tomistik Teoloji"ye dayanmaktadır. Nitekim Thomas Aquinas, Tanrı'nın bütün insanlara kendi lütfunu ilham ettiğini ve aştığını; tabiatüstü lütfun ise, halihazırda insan hayatında mevcut olan tabii iyiyi mükemmelleştirdiğini ifade etmiştir⁴³⁶.

Bu nedenle, öncelikle, yaklaşımları II. Vatikan Konsili'ne etki eden ve Thomas Aquinas'ın teolojisini daha esnek yorumlayan Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner gibi Cizvit ilahiyatçıların görüşleri üzerinde durmak gerekmektedir.

Bunlardan birincisi, Henri de Lubac'tır. O, bütün insanların Tanrı imajında yaratılmasından hareketle, onların sadece insan olmaları temelinde bile ilahi sırta "isimsiz bir şekilde" iştirak ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre, her insanın sahip olduğu bu tabiatüstü boyut, insanın tabiatında ve özünde mevcuttur. Miikka Ruokanen, Lubac'in insanlığı positif

⁴³³ LG, n. 16.

⁴³⁴ Richard McBrien, "The Church (Lumen Gentium)", 90.

⁴³⁵ Bkz. Miikka Ruokanen, 21.

⁴³⁶ Miikka Ruokanen, 22.

bir bakış açısıyla ele aldığı bu yaklaşımında, genel vahiy anlayışı ve tabii ahlaki hukuk anlayışının dışında bir teolojik antropoloji yaptığını söylemektedir. Lubac'e göre, Mesih bütün insanlık için ölmüştür; onun bedeni sadece Kilise'nin üyelerini değil, kurtardığı bütün insanlık ailesini içine almaktadır. O, "Mesih'in Bedeni" fikrini bütün insanlığı içine alacak kadar genişletmek suretiyle bu insanlığın kurtuluşundan bahsedebilmiştir. Çünkü ona göre, "Mesih'in Bedeni"nin kurtulmasıyla, onun bütün üyeleri kurtulmaktadır. Ancak Lubac'e göre, bütün insanlığın Mesih vasıtasıyla topyekün kurtuluşu mümkün olmakla birlikte, onun davetine cevap vermeyen fertler bu kurtuluşun dışında kalabilir⁴³⁷.

İkincisi, Jean Danielou'dur. O, orijinali Lubac tarafından ortaya konulmuş bazı fikirleri benimsemiştir. Danielou, Lubac tarafından yapılan yorumlarda, onun kurtuluş tarihi kavramına verdiğiinden daha fazla önem vererek, bazı düzeltmeler yapmaya çalışır. Ona göre, Hıristiyan vahyinin bilge tabiatı, burada ve şimdi aktüel olan tarihi olaylarla ilişkili bir vahiy olarak, kutsal kitabın getirdiği inancı, diğer inançlardan farklı kılan temel özelliştir. Tarihe olan ilgisi ile Danielou, Hıristiyanlıkla diğer dinler arasında, klasik tipoloji metodunu kullanarak, ilişki noktaları bulmaya gayret eder. Eski Ahid ile Yeni Ahid arasında birçok tipolojik köprünün bulunduğu gibi, Hıristiyan inancı ile bir başka din arasında da tipolojiler vardır. Örneğin, Danielou, Hinduların kozmik üçlü temasını zikretmekte ve Mesih'in Haç'a gerilişinin ön-figürü olarak yorumlamaktadır. Danielou'ya göre, Hıristiyanlık, diğer dinlerden değerli sembolleri alabilir ve bu sembollerin gerçek anlamını bozmadan onlara yeni bir gerçeklik verebilir⁴³⁸.

Modern Katolik ilahiyatçılar arasında çok tartışılan ve dinlerin teolojik analizini yapan bu model, daha önce Karl Rahner tarafından kullanılmıştır. Rahner, dinlerle ilgili teolojik teorisinde, Lubac ve yeni teoloji hareketiyle aynı çizgide yer almıştır. O, tabiata ait olan lütufla tabiatüstü olan lütuf arasındaki ayrılığı kapatmaya çalışmış ve tabiatüstü lütfü bütün insanlıkta mevcut olarak anlamaya gayret etmiştir. Bu amaca dayalı olarak, Rahner, Hıristiyanlığa ait geleneksel dışlayıcı kötümserliği terketmeye ve Tanrı ve onun kurtarıcı iradesi hakkında iyimser konuşmaya çalışmıştır⁴³⁹.

Rahner, dinlerle ilgili teolojisini bir varsayım üzerine bina etmektedir: Buna göre, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde yeterli miktarda mevcut olan bir lütuf, Hıristiyan dininde mükemmel hale gelmiş tabiatüstü lütufla aynıdır. Rahner, Mesih'in Bedeni olan Kilise'de

⁴³⁷ Miikka Ruokanen, 26.

⁴³⁸ Miikka Ruokanen, 28.

tam yeterlilikte mevcut olan Üçlü Tanrı'nın ilahi lütfü haricinde başka lütuftan söz etmemektedir⁴⁴⁰. Heinz Robert Schlette, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" kavramını, Hıristiyan olmayan bir kişinin de, istemese bile, ilahi lütfü tarafından sarıldığını ifade etmek için kullandığını belirtir. Rahner'e göre, bu terim, Kilise'nin kendi doktrinine göre, bir kişinin açıkça Hıristiyan inancını ifade etmese bile kutsayıcı lütfüyle sahip olur görüşünden başka bir şeye işaret etmez. Dolayısıyla bu terim, herşeyden önce, insana bağışlanma ve vaftizden önce de nasiplenme imkanı veren deruni lütfüyle işaret eder⁴⁴¹. Fakat, Miikka Ruokanen'e göre, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" anlayışı, Papa XII. Pius'a ait, Hıristiyan olmayan birinin Tanrı'nın iradesine uymak için "gizli arzu" hissetmesi şeklinde ifade edilen prensibe dayalı mantıki bir akıl yürütmedir⁴⁴².

Böylece, Rahner, klasik Tomizm'in, insan tabiatına ait olan lütfü ile kurtuluş sürecinde yardımcı olacak olan tabiatüstü lütfü arasında yaptığı ayrımı en aza indirmeye çalışmaktadır. Rahner'in modelinde, her türlü lütfü, tabiatüstü lütfüyle tanımlanır. Buna dayalı olarak o, Hıristiyanlık dışındaki dinlere yeni bir teolojik yaklaşım şekli için bir temel ortaya koymuştur.

Karl Rahner'in teolojik yaklaşımlarının II. Vatikan Konsili'nde akis bulduğu birçok ilahiyatçı tarafından kabul edilmektedir. Richard McBrien, Hıristiyan olmayanların kurtuluşu konusunda, Augustine'e dayanan kötümser yaklaşımdan daha evrensel ve iyimser yaklaşıma yönelişte, Karl Rahner'in büyük rolü olduğunu ifade etmektedir⁴⁴³. Bu konuda, Rahner'in özellikle "İsimsiz Hıristiyanlar" teorisinden söz edilmektedir. Bununla birlikte, ağırlıklı görüşe göre, Rahner'in bu teorisi, II. Vatikan Konsili tarafından tam olarak benimsenmemiştir. Fakat, Lumen Gentium'da yer alan, "gerçekten de kendi suçları olmaksızın, Mesih İsa'nın İncil'nden ve Kilisesi'nden haberdar olmayan ama bütün bunlara karşın, içtenlikle Tanrı'yı arayanlar ve vicdanının sesi yoluyla tanınmış olan Tanrı'nın isteğini çalışmalarlarıyla yerine getirmeye, lütfün yardımıyla çaba gösterenler de ebedi kurtuluşa erişebilmektedirler"⁴⁴⁴ ifadeleri, Rahner'in görüşlerini yansıtmaktadır⁴⁴⁵.

⁴³⁹ Miikka Ruokanen, 29.

⁴⁴⁰ Miikka Ruokanen, 30.

⁴⁴¹ Heinz Robert Schlette, "Anonymous Christianity: A Disputed Question", *Theology Digest*, Vol. 24, No. 2, 1976, 126.

⁴⁴² Miikka Ruokanen, 31.

⁴⁴³ Richard McBrien, "The Church (Lumen Gentium)", 90.

⁴⁴⁴ LG, n.16.

⁴⁴⁵ Karl Rahner, "Anonymous Christianity and The Missionary Task of the Church", *Theological Investigation*, Vol. XII, London 1974, 165.

Diğer taraftan, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" kavramına bazı tanınmış Cizvit ilahiyatçılardan tepki gelmiştir. Örneğin Henri de Lubac, bu kavramı reddetmiştir⁴⁴⁶. Çünkü Rahner'in teorisine göre, Kilise'ye duyulan gizli bir arzu bile kurtuluş için yeterli görülmektedir. Fakat bazılarınca, II. Vatikan Konsili'nin bu yaklaşımı kabul ettiği ileri sürülmektedir⁴⁴⁷. Konsilin "Din Hürriyeti Hakkındaki Deklerasyonu"nun kişiye din hürriyeti hakkı tanınması da⁴⁴⁸ bu konuyla ilişkilendirilmektedir. "Misyoner Faaliyetler Hakkındaki Karar"da "Tanrı'nın, İncil'den kendi suçu olmaksızın haberdar olmayanları imana sevk edebileceği"nin ifade edilmesi⁴⁴⁹, bu fikri desteklemek için örnek gösterilmektedir. Hans Küng de, Rahner'in bu kavramı reddetmekte ve Hıristiyan olmayanları potansiyel veya gizli Hıristiyan görmesinin onlara bir saldırı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu yaklaşım, geleneksel "Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur" doktrinin bir parçasıdır⁴⁵⁰. Bu konudaki tartışmaların kaynağı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insan tabiatına yaratılıştan verilen lütuf ile ilahi lütuf arasındaki ilişki veya ayırımıdır.

II. vatikan Konsili'nin diğer dinlere olumlu yaklaştığı görülmektedir. Bununla birlikte, konsil, diğer dini geleneklerde bulunan doğru değerleri ve ilahi lütfu ve hakikate ait unsurları tasvip etmekte, fakat bu dini geleneklere mensuplarını kurtuluşa ulaştırma konusunda bir rol vermemektedir⁴⁵¹. Karl Rahner de, Hıristiyan olmayan dinlerin kurtuluştaki önemi hakkında yazdığı bir makalesinde, "diğer dinler" terimini Yahudilik ve İslam haricindeki dinler için kullandığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, Eski Ahid, Hıristiyanlığın kabul ettiği şekilde ilahi vahyin bir kısmını içermektedir. İslam ise açıkça en azından bir bütün olarak Hıristiyan vahyiyle ilişkilidir⁴⁵². Miikka Ruokanen, konsilin diğer dinlere kurtuluşa bir rol verip vermediğini açıkça belirtmediğini, fakat bu dinlerin mensuplarına kıyasla İncil'den haberdar olmayanları kurtuluşa daha yakın gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre, bu durum adil değildir.

Karl Rahner'in çalışmaları, bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Çünkü Rahner'in, skolastik teolojinin geleneksel tezini kökten değiştirdiği ifade edilmektedir. İddia edildiğine göre o, yeni bir senteze ulaşmıştır. Bu sentez, hem inananlar hem de inanmayanlar arasında

⁴⁴⁶ Karl Rahner, "Anonymous Christianity...", 162

⁴⁴⁷ Bkz. Karl Rahner, "Anonymous Christianity...", 167.

⁴⁴⁸ Bkz. *Dignitatis Humanae (DH)*, n.2.

⁴⁴⁹ *Ad Gentes (AG)*, n.7.

⁴⁵⁰ Miikka Ruokanen, 33.

⁴⁵¹ *LG*, n.16-17; *NA*, n.3; *AG*, n.3, 7-9, 11; *Gaudium et Spes (GS)*, n.22.

⁴⁵² Karl Rahner, "On the Importance of the Non-Christian Religions For Salvation", *Theological Investigation*, Vol. XVIII, London 1984, 288.

dini diyalog için bir temel olarak, zayıf da olsa gerçek anlamda alınmış bir lütuf tecrübesini yeterli görmektedir⁴⁵³. Bir başka ifadeyle, Rahner, çalışmalarını “Tomizm”in ilahi lütuf ile tabii lütuf arasında yaptığı ayrımı ortadan kaldırmaya yöneltmiştir. Rahner’in bir Cizvit oluşu ve Cizvitlerin de “Tomizm”e bağlı oluşları onun durumunu ilginç hale getirmektedir.

Bazı ilahiyatçılara göre, II. Vatikan Konsili, kurtuluş teolojisi açısından skolastik yaklaşımları aşmamış ve geleneksel yaklaşımını yeni bir dille tekrarlamıştır. Bazılarına göre ise II. Vatikan Konsili, diğer din mensuplarının kendi inançları vasıtasıyla kurtuluşa ulaşip ulaşmayacağını açıklamamakla, konsil öncesi ortaya çıkan yeni teolojik yaklaşımları dikkate almıştır. Dolayısıyla, bu yaklaşım bile büyük bir gelişmedir ve ilerideki olumlu gelişmelere açık kapı bırakmaktadır. Bu konuda Cizvit ilahiyatçıların büyük bir etkisi olmuştur.

c) Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışı

II. Vatikan Konsili'nin yeni misyon anlayışı, yine 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan yeni teolojik yaklaşımlara bağlı olarak, Kilise'nin yeni tanımı ve diğer din mensuplarına bakışı çerçevesinde şekillenmiştir. Konsil dokümanları, bu yeni misyon anlayışını teolojik temelleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Konsil, Kilise'nin yeni misyon anlayışını açıklarken, temel bir yaklaşımı esas alır. Buna göre, Mesih'in Kilisesi ve onun Bedeni'ne ait bütün organlar (üyeler), insan hayatının bütün alanlarını, İncil'in lütfu ve ışığı ile doldurmak ve nüfuz etmek ve böylece insan hayatında tabii olarak bulunan iyi şeyleri temizleme, mükemmelleştirme ve yükseltme misyonuna sahiptir. Konsil, bu mükemmelleştirme ve görevi yerine getirme fikrini adapte ederek, “Thomistik Teoloji”ye ait lütuf teorisini uygulamaya koymuştur⁴⁵⁴.

Bu çerçevede Kilise'nin yeni misyon anlayışı üç temel düşünce üzerine oturmaktadır. Bunlardan birincisi, diğer dinlerde ve kültürlerde bulunan iyi ve doğru ne varsa, hepsi Kilise tarafından İncil'e hazırlık olarak değerlendirilmekte ve bütün insanlığı aydınlatsın diye kendisi tarafından verildiği kabul edilmektedir⁴⁵⁵. Konsilin “Misyoner Faaliyetler” hakkındaki dokümanı da bunu teyid ederek, dinlerdeki Tanrı'yı ve hakikati arama gayretini İncil'e hazırlık olarak tanımlamaktadır⁴⁵⁶. Böylece Konsil, Hıristiyanlık ile insanlığa ait hızlı sosyal, kültürel, bilimsel ve teknolojik gelişmeler arasında olumlu irtibat noktaları

⁴⁵³ Avery Dulles “Jesuits and Theology...”, 535.

⁴⁵⁴ Bkz. Miikka Roukanen, 105.

⁴⁵⁵ LG, n.1.

⁴⁵⁶ AG, n.3.

bulmaktadır. Ruokanen'e göre, II. Vatikan Konsili, hernekadar modern dünyadaki gelişmelere ve problemlere karşı beklenmedik derecede açıklık sergilemişse de, Katolik inancından taviz vermemiştir⁴⁵⁷.

İkincisi, Konsil, "inkarnasyon sırrı" inancına dayalı olarak, "tabiat" ve "lütf" veya bir başka ifadeyle "tabii lütf" ve "tabiatüstü lütf" kavramlarını kendi isteği doğrultusunda kullanarak, ilahi lütfün mahlukattaki iyi unsurları kötülüğün köleliğinden kurtardığını, onları arındırdığını ve mükemmelleştirdiğini ifade eder. Konsil, bu konuda, şu ifadeleri kullanır: "Tanrı, bütün tabii olanları ve bütün tabiatüstü olanları Mesih'te tek bir bütün olarak biraraya toplamayı istedi"⁴⁵⁸. Böylece Konsil, lütf teolojisi ile yaratılış teolojisini birleştirir ve onları Mesih'te biraraya getirir.

Bu ifadelerin anlamını yorumlayan Ruokanen; Kilise'nin insanlığı aydınlatma sorumluluğu çerçevesinde, insanların adalet, barış, kültürel, sosyal ve teknik ilerleme alanlarındaki arzularını gerçekleştirmek için daha aktif rol oynamaya karar verdiğini ve bu konuda bütün Hıristiyanları göreve davet ettiğini ifade etmektedir⁴⁵⁹.

Konsil ifadelerine göre, Kilise bütün mensuplarıyla, artık bir topluma ait sosyal, kültürel, ekonomik, ahlaki ve teknolojik her türlü gelişmede aktif rol almak ve yönlendirici olmak istediğini ortaya koymaktadır. Bu, "Lumen Gentium" isimli dokümanda şöyle ifade edilmektedir: "Dolayısıyla, dünyanın, Mesih İsa'nın ruhu ile dolması Tanrı'ya ve insanlara duyulan sevgi ve barış içinde adaletin, amacına daha etkili biçimde varabilmesi için laik inananlar, mahlukatın bütün iç doğasını, değerini ve O'nun Tanrı'yı övmesi için hazırlanışını tanımalı ve daha kutsal bir hayata yaklaşmak için dünyevi çalışmalarla da karşılıklı yardımlaşmayı öğrenmelidirler"⁴⁶⁰.

Konsilin misyoner faaliyetlerle ilgili kararı da, bu ifadeleri şöyle tamamlamaktadır: "Misyoner faaliyetler, insan tabiatına ve onun isteklerine samimi şekilde bağlıdır"⁴⁶¹. Konsile göre, Hıristiyan vahyinin ışığı, insanlığın modern gelişme yollarını en iyi şekilde aydınlatacaktır⁴⁶².

⁴⁵⁷ Miikka Ruokanen, 107.

⁴⁵⁸ *Apostolicam Actuositatem* (AA), n.7.

⁴⁵⁹ Miikka Ruokanen, 107.

⁴⁶⁰ LG, n.36.

⁴⁶¹ AG, n.8.

⁴⁶² GS, n.33.

Ruokanen, Konsilin, Kilise'nin veya laiklerin bu dünyayı temizlemesi, kutsallaştırması ve mükemmelleştirilmesi konusunda İncil'in etkisine vurgu yaptığını ve bunu anlatmak için "maya" kelimesini kullandığını belirtmektedir⁴⁶³.

Üçüncüsü ise, Konsil, yeni misyon anlayışının vazgeçilmez bir metodu olarak, "adaptasyon prensibi"nden söz etmektedir. Bu prensip, temel olarak İncil ile kültür arasında yakın bir ilişki kurmaya dayanmaktadır. Konsil, bu konuda, "inkarnasyon"un örnek alınmasını tavsiye etmekte ve Hıristiyan vahyinin kültüre, şartlara uydurmak suretiyle, sokulmasını öngörmektedir.

Şartlara uydurma veya inkültürasyon metoduyla İncil'in kültürlere sokulması, milli veya etnik kültür unsurlarının İncil potasında eritilmesini gerektiren bir yöntemdir. Konsil ifadelerine göre bu, "İncil'in ışığıyla aydınlatma" anlamına gelmektedir⁴⁶⁴. Bununla birlikte Kilise, bu metodu kullanırken, kendini kaptırabileceğinden, bozulabileceğinden ve sinkretizme kayabileceğinden çekinmektedir.

Kilise'nin yeni misyon anlayışında önemli bir yeri olan, "İncil ile kültür arasında irtibat kurma" metodu, Hıristiyan olmayan dinlerin bizzat kendilerine ait iyi ve kabul edilebilir unsurlara sahip olmadığı fikrine dayanmaktadır. Bu dinler bazı doğru unsurlar içerse bile, bunlar Tanrı'nın yaratılışla insanlığa ve kültürlere saçtığı hakikatlerin izleridir. Bu anlamda, insan kültürleri ile Hıristiyan olmayan dinler eşit seviyededir.

Konsilin günümüze uygun misyon metodu olarak en fazla kültürel adaptasyon üzerinde durması, oldukça dikkat çekicidir. Misyon alanlarında tavsiye edilen yöntem, çeşitli milletlerin ve ırkların sahip olduğu iyi değerleri ve kabiliyetleri desteklemek ve onlara saygı göstermektir. Fakat bu konuda, batıl inançlardan ve hatalardan ayrılmaz nitelikte olanların litürjiye girmesine izin verilmemesi tavsiye edilmektedir⁴⁶⁵. Buna ilaveten misyon ülkelerinde, başlangıç ve alıştırma olsun diye bazı yerel törenlere Hıristiyanlığa aitmiş gibi izin verilebileceği⁴⁶⁶ ve milli musiki geleneğinin ayinde kullanılmasına mücadele edilebileceği⁴⁶⁷ belirtilmektedir.

Laik Hıristiyanların misyoner faaliyetlere katılmasını öngören konsil dokümanı, onların bu dünyada "maya" vazifesi görmesini tavsiye etmektedir. Buna göre onlar, hem insanların İncil'le tanışması hem de bu dünyanın kutsallaşması için çalışmak

⁴⁶³ Bkz. Miikka Ruokanen, 109.

⁴⁶⁴ AG, n.22.

⁴⁶⁵ Sacrosanctum Concilium (SC), n.37.

⁴⁶⁶ SC, n.65.

durumundadır⁴⁶⁸. Konsil ifadelerine göre, misyoner faaliyetlerde laik Hıristiyanların bir “maya” olarak rolü, Hıristiyan olmayanlar arasında İncil’i bizzat yaşamak ve ona tanıklık etmek bakımından çok önemlidir⁴⁶⁹. Laik halk, içinde yaşadığı kültürle tanışık ve ona aşina olmalıdır. Onlar bu kültürü saflaştırmalı, korumalı ve Mesih’le mükemmel hale getirmelidir. Bu öyle bir şekilde olmalıdır ki, Mesih inancı ve Kilise’nin hayat tarzı, onların içinde yaşadığı topluma yabancı gelmesin, aksine bu topluma nüfuz etsin ve onu içten deęiştirsin⁴⁷⁰.

Bütün bu örnekler, Kilise’nin yeni misyon anlayışında, toplumların ve milletlerin sosyal, kültürel, ahlaki, ekonomik ve hatta siyasi değerlerini hedef aldığını ortaya koymaktadır. Bu yeni yaklaşım, Papa VI. Paul’in de ifade ettiği gibi, dünyaya açılmayı ve onunla diyaloga girmeyi gerektirmektedir.

Cizvitlerin bu konuda konsile yaptığı katkı, “Thomas Aquinas”ın skolastik yaklaşımlarını benimseyen Katolik Kilisesi’ne, günümüz şartlarına uygun yeni teolojik yaklaşımlar sunmuş ve yeni ufuklar açmış olmasıdır. Buna göre onlar, genel olarak, vahyin mükemmel şeklinin Hıristiyanlık’ta bulunduğunu kabul etmekle birlikte, diğer dinlerin eksik te olsa ilahi vahyin parçalarını içerdiğini tanımının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı, Cizvitlerin esas üzerinde durduğu nokta, insanlığın aydınlatılması konusunda diğer dinlerde ve kültürlerde bulunan unsurların kullanılması, desteklenmesi ve yenilenmesidir. Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner’in çalışmaları bu yönde olmuştur.

Jean Danielou, “misyon” kavramının “kültürel” boyutuna dikkat çekmektedir. Danielou’ya göre, bir ülkede Hıristiyanlığın yerleşebilmiş olması için sadece Kilise kurumlarına sahip olmak yeterli değildir. Hıristiyanlığın o ülkenin kültür gelenekleriyle bütünleşmesi, o ülkede Hıristiyan ilhamlı yerli eserler meydana getirebilen insanlar (laikler) ortaya çıkarmış olması da gereklidir. Aksi takdirde Hıristiyanlık, o ülkede, yabancı bir fenomen gibi görünür ve vatansever aydınlara ulaşmayabilir.

Karl Rahner ise, bir “Dünya Kilisesi”nin ancak İncil’in değerlerinin kültürlere uygun tarzda sokulmasıyla mümkün olacağını ifade etmiştir. Bundan dolayı o, dünyayı “Hıristiyan Alemi” ve “Diğerleri” diye ikiye bölmeyi bir fayda sağlamayacağına dikkat çekmiştir. Bütün bu düşüncelerin II. Vatikan Konsili üzerinde etkili olduğu ileri sürülmektedir.

⁴⁶⁷ SC, n.119.

⁴⁶⁸ AA, n.2, 4, 5, 14.

⁴⁶⁹ AG, n.15.

⁴⁷⁰ AG, n.21.

III. BÖLÜM

II. VATIKAN KONSİLİ SONRASI DÖNEMDE CİZVİTLER'İN DURUMU VE KATOLİK KİLİSESİ'NİN YENİ MİSYON ANLAYIŞINA KATKILARI

Katolik Kilisesi'nin günümüz dünyasında daha etkili bir rol oynamak ve bunun için gerekli olan yeni bir misyon anlayışını takip etmek istemesinde, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ortalarına kadar olan zaman diliminde, dünyada meydana gelen gelişmelerin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Aydınlanmanın bir ürünü olan modernizm, Üçüncü Dünya ülkelerinin problemleri, sömürge altındaki ülkelerin bağımsızlıklarına kavuşması, bilimsel ilerlemeler, teknolojik gelişmeler, yeni keşifler, hızlı sanayileşme, hızlı iletişim, hızlı nüfus artışı ve bütün bunların etkisiyle ortaya çıkan sosyal problemler, ahlaki çöküntü, sekülerleşme ve dine olan ilginin iyice azalması gibi faktörler, Katolik Kilisesi'ni, yeni bir misyon anlayışı geliştirmeye sevk etmiştir⁴⁷¹.

II. Vatikan Konsili, Katolik Kilisesi'nin dünyaya açılma ve dünyayla bütünleşme konusundaki kararlılığını ilan eden bir konsil olmuştur. Bu Konsil, Katolik Kilisesi'nin yeni yaklaşımlarını teolojik temelleriyle birlikte ortaya koyarken, üç aşamalı bir metod takip etmiştir. Bunlardan birincisi, Kilise'nin yeniden tanımlanmasıdır. İkincisi, Kilise'nin diğer kültürlerde, inançlarda ve dinlerde bulunan doğru unsurları tanımasıdır. Üçüncüsü ise, Kilise'nin İncil'in tebliğini esas alan yeni misyon anlayışını, bu iki yaklaşım üzerine bina ederek diyaloga önem vermesidir. Daha önceki bölümde ortaya koyduğumuz gibi, Kilise'nin yeniden tanımlanması, kendi iç problemleriyle doğrudan ilgilidir. Kilise'nin yeniden tanımlanması girişimi, bir yandan, onun çok eleştiri alan hiyerarşik yapısı ve iyice merkezleşen tavrıyla ilgili eleştirileri bertaraf etmeyi, diğer yandan da ruhban sınıfı dışındaki Hıristiyan halkı yeni misyon faaliyetlerinde devreye sokmayı amaçlamaktadır. Konsil sonrasında sosyal adalet çalışmalarıyla İncil'in tebliği arasında irtibat kurulması bu düşüncenin eseridir. Kilise'nin diğer dinleri ve kültürleri tanıması ise, onun Hıristiyan olmayan toplumların kültürlerine nüfuz etme planının bir parçasıdır. Bu aşamanın en önemli noktası, Kilise ile diğer kültürler arasında temas kurmaktır. Bir başka ifadeyle, Hıristiyanlığın

⁴⁷¹ Bkz. Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara 1997; Giacomo Martina, "The Historical Context...", Vol. I., 3-57;

mesajının diğer kültürlere uygun tarzda sokulmasıdır. Kilise'nin yeni misyon anlayışını, bu iki temel yaklaşım üzerine bina etmesi ise, onun, "zamanın işaretlerini iyi okumak" olarak ifade ettiği stratejidir. Bir başka ifadeyle, Kilise'nin günümüz dünyasıyla diyalogun bu iki önemli projenin vazgeçilmez bir önşartı olduğunu kavramasıdır.

Cizvitler, Katolik Kilisesi'nin günümüzdeki misyonunu oluşturan bu üç alanda; yani, sosyal adalet çalışmaları, inkültürasyon ve dinlerarası diyalog faaliyetlerinde en aktif cemaat olarak dikkat çekmektedir. Cizvitlerin bu aktif tutumu, konsil sonrası dönemde, bir yandan Kilise'nin yeni misyon anlayışına büyük katkılar sağlarken, diğer yandan Papalıkla olan ilişkilerinde bazı gerginliklere sebep olmuştur. Dolayısıyla, konsil sonrası gelişmeleri, iki açıdan ele almak gerekmektedir. Gelişmelerin birinci boyutu, Cizvitlerin, modern düşünceli bazı ilahiyatçıların etkisiyle, hem Kilise'nin merkezîyetçi tavrını eleştirme anlamına gelen hem de siyasi ve ekonomik boyutu olan sosyal adalet çalışmalarında fazla aktif olmaları ve bu yüzden uyarı almalarıyla ilgilidir. Bundan daha önemlisi, Cizvitlerin "Kurtuluş Teolojisi" hareketine, Kilise'ye rağmen destek vermesi ve bunun Kilise tarafından bir itaatsizlik olarak algılanmasıdır. Gelişmelerin ikinci boyutu ise, Cizvitler gibi donanımlı, tecrübeli ve aktif bir cemaatin, Kilise'nin hem sosyal öğretilerine hem de sosyal adalet çalışmaları ile İncil'in mesajının irtibatlandırılması misyonuna katkı sağlaması, hatta daha da önemlisi Kilise'yi buna sürüklemesidir. Bu sebeple, Katolik Kilisesi'nin sosyal adalet projesini ortaya koyarken, önce "Kurtuluş Teolojisi"nin mahiyeti ve Kilise'yi rahatsız eden tarafları üzerinde durmak, daha sonra Kilise'nin bu hareket karşısındaki tavrını ele almak ve en sonunda da, Cizvitlerin bu konuyla ilgili resmi tutumunu ifade eden "32. Genel Kongre" bağlamında onların yaklaşımlarını ortaya koymak faydalı olacaktır.

A) SOSYAL ADALET PROJESİ VE CİZVİTLER

Katolik Kilisesi'nin, II. Vatikan Konsili vasıtasıyla ortaya koyduğu yeni misyon anlayışında öne çıkan alanlardan biri, Kilise'nin Üçüncü Dünya ülkeleriyle acilen kurmak ihtiyacı hissettiği yakın ilişki ve diyalog problemi olmuştur. Kilise, dünyanın geri kalmış olan ve dünyanın yarısından fazla nüfusunu barındırmasına rağmen, dünya nimetlerinin adaletsiz paylaşımından dolayı açlık, fakirlik ve sefalet içinde yaşayan ülkelerin içinde bulunduğu durumdan faydalanma yoluna gitmiştir. Kilise, söz konusu ülkelerde yaşayan insanların sosyal ve ekonomik problemleriyle ilgilenme adına, bu faaliyetleri İncil'i yayma projesiyle irtibatlandırmış ve yeni bir misyon stratejisi geliştirmiştir. II. Vatikan Konsili'nin Kilise'yi

tanımlarken kullandığı “Tanrı’nın Ailesi”⁴⁷² kavramı içine giren bu insanlar, bundan sonra yeni bir misyon anlayışının en önemli vasıtaları haline gelmiştir. Kilise’nin bundan sonraki öncelikli misyonu, bu fakir insanlarla diyaloga geçerek, onların sosyal ve ekonomik problemlerini çözmek, hatta gerekirse bu olumsuz durumun başlıca sebeplerinden biri olan siyasi proplemlerle bile ilgilenmek olmuştur. Dolayısıyla Kilise, yeni misyon anlayışının en önemli parçasını, “sosyal adaleti temin çalışmaları”nın oluşturduğunu ilan etmiştir.

Konsilden önce ve konsil esnasında, Üçüncü Dünya ülkelerinde görevli papazların halkın problemleriyle ilgilenmek adına, Marksistlerle bazı ortak faaliyetlere giriştikleri bir gerçektir. Hatta bu amaçla bazı papazların siyasi hareketlere dahi destek verdikleri duyulmuş ve bu sebeple Kilise tarafından uyarılmıştır⁴⁷³. Bu gerçekler karşısında Kilise, kurtuluş teolojisi adı altında geliştirilen teolojilerden, onların kullandıkları kavramlar ve analizler yüzünden rahatsızlık duysa da, bunlara açıktan karşı çıkamamanın sıkıntısını yaşamıştır. Bu teolojilerin, halkın sıkıntılarına eğilmek adına Marksist analizi kullanmaktan çekinmemeleri Kilise’yi iyice zor durumda bırakmıştır⁴⁷⁴.

Cizvitlerin “Kurtuluş Teolojisi” gibi Kilise’nin önceleri iyi bakmadığı bir harekete tam destek vermelerini, hatta bu hareketin en önünde yer almalarını, kendi geleneksel çizgilerinden bir sapma olarak değerlendirenler olmuştur. Nitekim Cizvitlerin II. Vatikan Konsili esnasında yaptıkları 31. Genel Kongre’yle başlayan ve 32. Genel Kongre’de doruğa ulaşan değişiklikler, Cizvitlerin değişim adına, geleneksel kimliklerini ve Kilise’ye olan geleneksel sadakatlarını terkettikleri düşüncesini bile ortaya çıkarmıştır⁴⁷⁵. Cizvit tarikatında yaşanan bu değişim sürecinin en etkili şahsiyeti ise, 1965 yılında yapılan 31. Genel Kongre’de tarikatın genel başkanı seçilen Pedro Arrupe* olmuştur.

⁴⁷² Bkz. LG, n.9.

⁴⁷³ Bkz. Thomas J. Maloney, “The Catholic Social Justice Tradition...”, *Thought*, June 1988, Vol:63, 125 vd.

⁴⁷⁴ Bkz. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation (History, Politics and Salvation)*, London 1988.

⁴⁷⁵ Malachi Martin, 303.

* Pedro Arrupe, Cizvit cemaatinin kurucusu Ignatius Loyola gibi, İspanya’nın kuzeyinde, Bask’ta doğmuştur. Ignatius gibi, başta rahip olmak gibi bir düşüncesi olmayan Arrupe, Madrid Üniversitesi’nde tıp öğrenimi sırasında yaşadığı olaylardan sonra rahip olmaya karar vermiştir. Hollanda’da teoloji ve psikoloji öğrenimi gördükten sonra tarikat onu Japonya’ya misyoner olarak göndermiştir. II. Dünya savaşı sırasında 1942 yılında Cemaat’in Japonya’daki yeni üyelerinin eğitimiyle görevlendirilen Arrupe, Japonca dahil 7 dili konuşabilen birisidir. Arrupe’nin Japonya’da edindiği tecrübe, Batılıların diğer kültürlerle hitap edebilmeleri için sadece dilin yeterli olmadığını ortaya koymuştur. Kilise’nin, misyonda başarılı olmak için “kültürleme” ve “kültürlenme” (İnkültürasyon) sürecinden geçmesi gerektiğini söyleyen Arrupe, 1965 yılında Cizvit cemaatinin başına geçmiştir (Bkz. Vincent T. O’Keefe, “Pedro Arrupe”, *America*, February 16, 1991, 142-146).

Cizvit tarikatında yaşanan bu gelişmeler, Papa VI. Paul'ü çok rahatsız etmiştir. Bu sebeple papa Pedro Arrupe'yi uyarmış ve hem Kilise'ye hem de Cizvit cemaatine zarar verecek davranışlardan uzak durmaları gerektiğini ifade etmiştir⁴⁷⁶. Cizvit tarikatı ile Papalık arasında ortaya çıkan bu ilk büyük gerginlik, Cizvitlerde yaşanan köklü bir tavır değişikliğine bağlanmaktadır. Bazılarına göre, Cizvitler daha önce Pierre Teilhard de Chardin ve George Tyrrell gibi modernist olmakla suçlanan ilahiyatçıları vasıtasıyla başlattıkları değişim sürecini, II. Vatikan Konsili'nin yenilenme havasını fırsat bilerek zirveye çıkarmışlardır⁴⁷⁷. Bunların düşüncelerine göre, Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner gibi ilahiyatçıların yeni bir teoloji hareketi başlatarak çalışmalarını Kilise'de değişim ve yenilenme üzerine yoğunlaştırmaları da bu sürecin bir parçasıdır⁴⁷⁸. Bu ilahiyatçıların konsil üzerinde etkili olmuş olması, Cizvitlerin kuruluşlarından beri Katolik Kilisesi'ne kayıtsız şartsız destek verme tercihlerini bu defa değişimden yana kullandıkları düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Üstelik bu değişim, Cizvitlerin modernist düşünceden etkilenmelerine bağlanmıştır. Cizvitlerin konsil esnasında modernist düşünceye sahip ilahiyatçıları vasıtasıyla bazı kavramları konsilin gündemine, hatta ifadelerine soktukları bile ileri sürülmektedir⁴⁷⁹. Bu tarihi olay, hem Kilise hem de Cizvitler açısından büyük bir önem taşımaktadır. Cizvitlerin

⁴⁷⁶ Bkz. Douglas Letson-Michael Higgins, 66-67.

⁴⁷⁷ Malachi Martin, 304-305.

⁴⁷⁸ George G. Higgins, "Malachi Martin's The Jesuits: An Appraisal", *America*, March 21, 1987, 229-230.

⁴⁷⁹ Malachi Martin, modernist fikirlerin Cizvitler vasıtasıyla konsil dokümanlarına hakim kılınmaya çalışıldığını iddia etmektedir. Ona göre, konsilin kullandığı Latince "subsistit" kelimesi, Mesih'in Kilisesi'nin Roma Katolik Kilisesi'nde bulunduğunu ifade etmektedir. Modernist ilahiyatçılar buna, İngilizce'deki anlamını da gözönünde bulundurarak, kurnazca bir yanlış tercümeyle, hem görünen (insani) hem de görünmeyen (Baba-Oğul-Kutsal Ruh'tan oluşan ilahi) boyutuyla Mesih'in Kilisesi'nin eşdeğere sahip diğer sahih ve gerçek unsurlarının, Roma Katolik Geleneği dışında da bulunduğu anlamını vermeye çalışmışlardır. Martin'e göre, modernistlerin anlamını saptırdığı buna benzer bir kavram da, Tanrı'nın Ailesi kavramıdır. Konsil, bu kavramı, Kilise'yi ifade etmek için sıkça kullanmıştır. Konsil'e göre, bu kavramla bütün insanlar, "Tanrı'nın Ailesi"ne dahil olmaya çağrılmaktadır. Konsil'e göre, sadece Kilise ile birleşmiş, onun sistemini kabul etmiş, onun görünür yapısıyla bütünleşmiş ve onu piskoposlar ve Papa vasıtasıyla yöneten Mesih'e inanmış kimseler, Tanrı'nın Ailesi'nin gerçek üyeleridir. Buna rağmen, modernist Kurtuluş Teologları "Tanrı'nın Ailesi" kavramına, geleneksel ve hiyerarşik Kilise'ye ters bir anlam yüklemişlerdir. Onlar, Tanrı'nın Ailesi terimine, Marksistlerin kullandığı "proleterya" kelimesinin anlamına eş sosyolojik bir anlam katarak, konsilin diğer sıradan insanları da bu ailenin içine soktuğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, "Tanrı'nın Ailesi" kavramının Papa ve Kilise hiyerarşisinden bağımsız olduğu fikrini yaymaya başlamışlardır. Martin'e göre, bu yaklaşım, Kilise'nin hiyerarşik yapısını parçalamaya yönelik bir harekettir. Ona göre, Kurtuluş Teologlarının ortalığa yaydığı modernist yorumlardan biri de, piskoposların yetkileriyle ilgilidir. Geleneksel öğretiye göre, piskoposların yetkisi Roma piskoposuna bağlı oldukları müddetçe geçerlidir. Modernist ilahiyatçılar, Konsil'in, piskoposları Papalığın totaliterliğinden kurtardığını yaymaya başlamışlar ve onların inanç ve ahlak konusunda kendi kararlarını verebileceğini ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yorum piskoposların hoşuna gitmiştir. Martin'e göre ise, bu tip çift anlama gelebilecek kavramları özel olarak seçmek ve konsil ifadelerinde

“Kurtuluş Teolojisi” gibi bazı yeni teoloji hareketlerine destek vermeleri de modernist düşüncelere bağlanmakta ve daha da ileri gidilerek, Cizvitlerin bu ve benzeri hareketlere destek vererek ve dolayısıyla halka inerek, Papalık merkezi idaresindeki merkeziyetçi tavrı parçalamayı düşündükleri iddia edilmektedir⁴⁸⁰.

a) Kurtuluş Teolojisi (Liberation Theology)

“Kurtuluş Teolojisi”, insandan, insan tecrübesinden ve somut hayat gerçeklerinden hareket edilerek geliştirilmiş halka ait bir teoloji denemesidir⁴⁸¹. Bu teoloji girişiminin en büyük özelliği, Eski Ahid ve Yeni Ahid’den aldığı dini motif ve kavramlar ile, fakirlik, baskı ve sıkıntı içinde yaşayan insanların durumuna çözüm önerileri sunan çeşitli sistemlerin kullandığı kavramları birleştirerek ve onların analizlerini kullanarak, halka ait, teorilere dayalı geleneksel teolojiden farklı, yeni bir teoloji biçimi ortaya koymasındır.

Kurtuluş Teolojisi’nin ortaya çıkışını, 1960’larda Avrupa’da gelişen “politik teoloji” denemelerine dayandıranlar vardır. Bu düşüncede olanların öncülüğünü, Alman İlahiyatçı Johannes B. Metz yapmıştır. Ancak, bu görüşe katılmayanların sayısı da az değildir⁴⁸².

Kurtuluş Teolojisi’nin ortaya çıkışıyla ilgili iddialar ne olursa olsun, bu teolojinin, tabiatı ve menşei bakımından, Latin Amerika’nın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve siyasi şartların bir ürünü olduğu kabul edilmektedir⁴⁸³. Nitekim bu teolojinin, en başta Üçüncü Dünya Ülkeleri’nin sıkıntı içinde yaşayan insanlarına hitap ettiğini ve tamamen insan ve toplum gerçeklerinden hareket ettiğini bizzat bu teolojinin teorisyenleri ve uygulayıcıları açıkça ifade etmektedir. Daha somut bir ifadeyle belirtmek gerekirse, Latin Amerika’daki insanların 1960’larda içinde bulunduğu sıkıntılı durum, fakirlik, sefalet ve ezilmişlik, bu yeni teoloji hareketinin temel hareket noktası olmuştur⁴⁸⁴. İlk önceleri Latin Amerika’da revaç bulan bu girişim, daha sonraları Asya, Hindistan, Güney Kore, Tayvan ve Afrika’ya yayılarak birçok insanın umudu haline gelmiştir. 1970’lerin başında, Amerika ve

kullanmak, modernist fikirlere sahip ilahiyatçıların bir tuzağıydı. Amaç Kilise merkezi idaresinin hiyerarşik yapısını parçalamaktı (Bkz. Malachi Martin, 322-326.).

⁴⁸⁰ Malachi Martin, 322.

⁴⁸¹ Mathew Vattathara, “The Method of Liberation Theology”, *Jeevadhara*, September 1994, XXIV/ 415.

⁴⁸² Alfred T. Hennelly, “The Theology of Liberation: Origins, Content and Impact”, *Thought*, Vol. 63, No. 249, June 1988, 147.

⁴⁸³ Bkz. Gustavo Gutierrez M., “Notes for a Theology of Liberation”, *Theological Studies*, June 1970, Vol. 31, 248-250.

⁴⁸⁴ Gustavo Gutierrez, “Notes for a Theology of Liberation”, 248-250.

Avrupa'daki teoloji seminerlerinin en önemli konusunu, bu teoloji girişimi oluşturmuş ve bu teşebbüs kısa zaman içinde siyasi hareketlerin ilgi alanına girmiştir⁴⁸⁵.

Kurtuluş Teolojisi'nin başlangıcı ile ilgili olarak daha somut bir olaydan söz edilmektedir. 1960'larda Latin Amerikalı ilahiyatçılar, insanların problemlerini ele alan bir teoloji geliştirmeye çalışmışlar, fakat 1968'de yapılan Medellin Konferansı'na kadar somut bir gelişme gösterememişlerdir. 1968'de Medellin'de yapılan ve Güney Amerika'da görevli olan piskoposların katılımıyla gerçekleşen bu teoloji konferansı, "Kurtuluş Teolojisi"ni geliştiren ilahiyatçılara ilham kaynağı olmuştur. Bu konferansta uzman ilahiyatçı olarak görev yapan papazlardan biri olan Perulu Cizvit Gustavo Gutierrez, "Kurtuluş Teolojisi"ni ilk defa sistemli olarak ortaya çıkaran kişi olmuştur⁴⁸⁶. Gutierrez'in "Teologia de la Liberation" isimli kitabı, bu teolojinin tanınmasına ve yayılmasına imkan tanımıştır⁴⁸⁷.

"Kurtuluş Teolojisi"nin savunucuları olan Gustavo Gutierrez ve Luis Segundo gibi Cizvitler, teolojinin "yukarıdan" yani Kilise hiyerarşisinden değil, "aşağı"dan yani "Tanrı'nın Ailesi"nden gelmesi gerektiğini iddia eden George Tyrrell'i örnek almışlardır. Cizvitler de, Ignatius'un savaş ideali yerine sosyalist/marksist idealler gibi sosyopolitik idealleri tercih ederek bu tür fikirleri desteklemişlerdir.

aa) Kurtuluş Teolojisi'nin Mahiyeti

Kurtuluş Teolojisi'nin en önemli özelliklerinden biri, Eski Ahid'den ve Yeni Ahid'den aldığı dini motifleri, kavramları ve olayları, bugünün sosyo-ekonomik şartları altında ezilen insanların durumlarına uygulaması ve çözüm önerileri sunmasıdır. Bu teolojinin, Eski Ahid'den ilham aldığı olay, "Çıkış" bölümünde yer almakta ve Hz. Musa, İsrailoğulları ve Firavun arasında geçen hadiseleri anlatmaktadır. Kurtuluş teologları, bu bölümde geçen "Musa İsrailoğullarına böyle söyledi; fakat onlar can sıkıntısı ve ağır esirlik sebebiyle Musa'yı dinlemediler"⁴⁸⁸ cümlesini temel almışlar, bunu yorumlamışlar ve İsrailoğulları'nın aslında nimetleri tepmedikleri, bu duruma, onların içinde buldukları ağır şartların sebep olduğu sonucuna varmışlardır. Bir başka ifadeyle onlar, İsrailoğullarının kurtuluş ümidini bu ağır şartlar sebebiyle kaybettiklerini ileri sürmüşlerdir.

⁴⁸⁵ Malachi Martin, 307.

⁴⁸⁶ Thomas J. Maloney, a.g.m., 131.

⁴⁸⁷ Bkz. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation (History, Politics and Salvation)*, SCM Press Ltd., London 1988.

⁴⁸⁸ Çıkış, 6:9.

Bu teolojinin Yeni Ahid'den aldığı motif ise, İsa Mesih'in hayatı ve çektiği sıkıntılardır. Kullanılan kavramlar, Yeni Ahid'de de yer alan "kurtuluş" ve "fakirlik" kavramlarıdır. Eski Ahid'deki kurtarıcı Tanrı Yahova, kurtuluş teologlarına göre, dünyada baskı, zulüm ve köleliğin arttığı bir dönemde, insanlığı bu vahşetten kurtarmak üzere oğlu "Kurtarıcı İsa"yı göndermiştir. İncil'de geçtiğine göre, İsa, fakirleri övmekte⁴⁸⁹ ve onlara müjdelere vermektedir⁴⁹⁰. İsa, komşuyu sevmeyi emretmekte ve gerçek komşu kimdir sorusuna, haydutların eline düşen, soyulan ve vurulan kişilerin halini anlatarak cevap vermektedir⁴⁹¹. Matta İncili'nde ise, dünyada yardıma muhtaç olanlara yapılan yardımların ve verilen yiyeceklerin ahirette fazlasıyla karşılığının alınacağından bahsedilmektedir⁴⁹².

Kurtuluş Teolojisi'ni geliştiren ilahiyatçılar, İncil'den aldıkları bu örnekleri, Latin Amerika'daki somut duruma uygulamak için "Fakirlik" kavramını seçmişlerdir. Antropolog ve sosyologların tarifini yapmakta zorlandıkları bu kavram, oldukça görecelidir⁴⁹³. Ekonomik geliri toplum içindeki diğer tüm insanlardan daha az olan ve dolayısıyla temel ihtiyaçlarını karşılayamayan bir kimse, aynı toplumda başka bir zaman dilimi baz alındığında veya aynı zamanda başka toplumlarla karşılaştırıldığında fakir sayılmayabilmektedir. Ayrıca fakirlik, sadece ekonomik zayıflık anlamında değil, pasiflik, güçsüzlük ve etkisizlik anlamında da kullanılmaktadır. "Fakir" kavramıyla gerçekten kimlerin kastedilmesi gerektiği konusunda bir fikirbirliğine ulaşmak zor olmuştur. Bununla birlikte fakirliğin sadece ekonomik yoksulluk ve sosyal düzensizlik sonucu ortaya çıkan bir durum olmadığı, kendine mahsus özellikleri ve yapısı olan bir hayat tarzı geliştirdiği kabul edilmiştir⁴⁹⁴. Latin Amerika'da yaşayan fakir insanlar, bu teoloji hareketinin ilham kaynağı olmuşlardır.

Kurtuluş Teologlarının kullandığı bir diğer kavram da "kurtuluş" kavramıdır. Gutierrez ve onun gibi düşünener, "kurtuluş"u bir Katolik terimi olarak temel almamışlardır. Bu terimi, Tanrı'nın rızasına ve ebedi hayata ulaşmaya engel olan ahlaki bozukluklardan kurtarma anlamında da almamışlardır⁴⁹⁵. Geleneksel Katolik öğretiyeye göre, İsa, bu "kurtuluşu" acı çekmesi, ölümü ve yeniden dirilişi ile sağlamıştır⁴⁹⁶. Diğer bir ifadeyle, geleneksel yaklaşımda "kurtuluş" kişilerin, grupların, milletlerin, ırkların ve tüm

⁴⁸⁹ Luka, 6:20.

⁴⁹⁰ Luka, 7:22.

⁴⁹¹ Luka, 10:25-30.

⁴⁹² Matta, 25:31-46.

⁴⁹³ Mathew Vattathara, "The Method of Liberation Theology", 401-403.

⁴⁹⁴ Leonardo Boff-Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Kent 1986, 29-31.

⁴⁹⁵ Malachi Martin, 309.

⁴⁹⁶ Leonardo Boff-Clodovis Boff, 1-4.

insanlığın manevi kurtuluşu anlamına gelmektedir. Böylece herkes ölümden sonraki ebedi hayatta Tanrı ile buluşabilecektir. “Kurtuluş Teolojisi”nin kullandığı “kurtuluş” kavramı ise, siyasi baskılardan, ekonomik zorluklardan ve dünyadaki sefaletten kurtulma anlamına gelmektedir. Daha açık anlamıyla bu kavram, dünyadaki kapitalist güçlerin oluşturduğu siyasi sömürgeci kurtuluşu ifade etmektedir⁴⁹⁷. Bu dünyada sıkıntılı durumdan kurtuluş, sonunda inanca ve İncil’e yabancılaşmayı ortaya çıkaran engelleri ortadan kaldıracak ve uhrevi kurtuluşa imkan tanıyacaktır.

Kurtuluş Teolojisi’nde, dini motiflerin ve kavramların somut durumlara uygulanması, bazılarının göre, Marksistlerin sosyo-ekonomik analizleri ile; bazılarının göre de sosyalizmin teorileri ve kavramları ile sağlanmıştır⁴⁹⁸. Nitekim kurtuluş teolojisi, Latin Amerika’da sınıf ayırımının bulunduğunu varsaymaktadır. Yine bu teolojinin taraftarları, fakirlerin üzerine adaletsizce gidildiğinde şiddet kullanımını mübah saymaktadır. Onlar bu konuda, Kilise’nin yüzyıllarca yasal nefsi müdafayı kabul ettiğine dikkat çekmektedir⁴⁹⁹.

Kurtuluş Teolojisi, Üçüncü Dünya ülkelerinin ekonomilerini kontrol eden ve onların varlıklarını sömüren elitleri eleştirerek ve bu ülkelerdeki kapitalizmi reddederek sömürü teorisini kullanmakta ve böylece Marksist terminolojiyi kullanmakla eleştirilmektedir⁵⁰⁰. Bu teoloji hareketi, güçlü devletlerin siyasi sömürgeleri ve tekelci tavırları ile Latin Amerika’nın sefaletinin tek suçlusunun kapitalizm olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden, bu teolojinin, Latin Amerika ülkelerini Amerikanın kapitalist sömürgesinden kurtarmayı özel amaç edindiğini ileri sürenler olmuştur. Hatta Cizvit Gutierrez’in “A Theology of Liberation” isimli kitabını yazmadan önce de bu fikrin mevcut olduğu ve Karl Marx’ın “işçi dünyası” diye tanımladığı sosyo-ekonomik ve siyasi durum üzerine yaptığı analizleri kullandığı belirtilmektedir. Bazıları, Marx’ın, işçi sınıfının tek görevini, kapitalistlere karşı mücadele etmek ve insanları bunların baskısından kurtarmak olarak tanımlayan yaklaşımı ile kurtuluş teolojisinin misyonu arasında da benzerlik görmüştür⁵⁰¹. Bunun tam tersini düşünen ve kurtuluş teolojisinin Marx’ın “işçi sınıfı” teorisine açıklamanın hata olduğunu ifade edenler bulunmaktadır⁵⁰². Örneğin, kurtuluş teolojisini, insan tecrübesine dayalı, dini eleştiren ve

⁴⁹⁷ Malachi Martin, 309.

⁴⁹⁸ Bkz. Peter Burns, “The Problem of Socialism in Liberation Theology”, *Theological Studies*, 1992, Vol. 53, 493-516.

⁴⁹⁹ Thomas J. Maloney, a.g.m., 133.

⁵⁰⁰ Thomas J. Maloney, a.g.m., 132.

⁵⁰¹ Malachi Martin, 310.

⁵⁰² Leonardo Boff-Clodovis Boff, 3.

kapitalizmi eleştiren bir teoloji olarak Marksizmle aynileştirenler, aynı zamanda Marksizmin din konusundaki eksik analizini de eleştirmişlerdir⁵⁰³. Kurtuluş teologları ise, kendi teolojilerinin Marksizmle aynı veya benzer olmadığını ispatlama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Dolayısıyla, kurtuluş teolojisinin Marksizmi sadece vasıta olarak kullandığı söylenebilir.

Kurtuluş Teolojisi'nin Hıristiyan sosyal öğretilerine atf yapan ve zaman zaman onun eksikliklerini gösteren özelliği de vardır. Örneğin bu teoloji, Kilise'nin Latin Amerika konusundaki sosyal öğretilerini yetersiz bulmuştur. Çünkü bu teoloji taraftarları, kurtuluş için köklü bir değişimi zorunlu görürken, Kilise, sadece belli oranda reformdan söz etmiştir. Kurtuluş Teolojisi'nin Kilise'nin sosyal öğretilerinde gördüğü bir diğer eksik de, onun kapitalizme hoşgörüle bakmasıdır. Bu yüzden o, sosyalizmin analizlerini tercih etmiştir. Kurtuluş Teolojisi, öncelikle Hıristiyan inancının tamamıyla adil bir topluma ihtiyacı olduğunu ileri sürmüş ve laik dünyanın sosyo-politik programları ve ideolojileri ile acilen bağ kurulması gerektiğini savunmuştur⁵⁰⁴. Kurtuluş teolojisinin, sosyalizmi tercih etmesindeki en önemli sebeplerden biri de, siyasi bir tercih olarak, adil bir toplum için, inançtan ilham alan bir teolojiye ihtiyaç duyulduğunu düşünmesidir. Bu teolojiye göre, vahiy ve teoloji kendi başlarına böyle bir seçeneği sunamayacakları için, laik dünyadan destek alan uzlaştırıcı bir siyasi ideolojiye ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir⁵⁰⁵.

ab) Kurtuluş Teolojisi'nin Metodu

“Kurtuluş Teolojisi”nin üç temel boyutu vardır. Bunlardan birincisi, İsa Mesih'le ilgili boyuttur. İsa Mesih gibi, kurtuluş teolojisi de, Tanrı'nın krallığının yakın olduğunu ilan etmekte ve Tanrı'nın insanlar için yarattığı iyi şeylerden faydalanmayı ve toplumu tesis etmeye katılmayı engelleyen kötülükleri ve yapıları açıkça suçlamaktadır. Ağlayıp inlemenin ve yas tutmanın duanın şekilleri olduğunu kabul eden kurtuluş teolojisi, fakirlerin bu durumunu övmektedir. Kurtuluş teologları, İsa'nın davranışlarından ve sözlerinden örnekler vererek, onun fakirleri şuurlandırdığından söz etmektedir. Onlar, İsa'nın fakirlerle ilgili tercihinde politik davrandığını ileri sürmektedir⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Arthur F. McGovern, “Marxism, Liberation Theology and John Paul II”, *Theology Digest* 32:2 (Summer, 1985), 104.

⁵⁰⁴ Peter Burns, a.g.m., 494.

⁵⁰⁵ Peter Burns, a.g.m., 498.

⁵⁰⁶ Michael Sievernich, “Liberation Theology in Intercultural Dialog”, *Theology Digest*, Summer 1987, 121.

Kurtuluş Teolojisi'nin ikinci boyutu, onun pratik boyutudur. Bu boyut, bir mekan değişikliğini içermekte, yani, teolojinin ve Kilise'nin, fakirlerin hayatla ölüm arasında bir nevi eli kolu bağlı kaldığı bu dünyanın içine girmesini ifade etmektedir. Bu değişiklik, kötülüklerle kaplı dünyada yeni bir Kilise hayat tarzı tesis etmeye teşvik etmektedir. Bu şekilde oluşturulacak cemaatlere, "üs komünler", "küçük gruplar" veya "ana cemaatler" denilmiştir. Bunlar, Kurtuluş Teologlarının "Eski Hiyerarşik Kilise"ye karşı öne çıkardığı "Yeni Kilise" veya "Halk Kilisesi"nin temelleridir⁵⁰⁷. Papa VI. Paul, bunları, "evrensel kilisenin umudu" olarak tanımlamış, bunların Üçüncü Dünya denilen bölgelerde yaygın olduklarını ifade etmiş ve onları bu dünyanın fakirleri arasında Kilise'nin yeniden varoluşunun bir işareti olarak değerlendirmiştir. Kurtuluş teolojisine göre de, bu küçük gruplar, inanılması gereken hususları öğretmek yetkisine sahiptir ve bu yetki bizzat Kutsal Ruh tarafından verilmiştir.

Üçüncüsü ise, onun teorik boyutudur. Bu boyutta, kurtuluş teolojisinin, teolojinin klasik tiplerine, ruhani bilgeliği ve sistematik bilimi ilave ettiği görülmektedir. Bu unsurlara daha sonra insanı merkez alan tarihi kurtuluş motifi eklenmiştir. Bir başka ifadeyle "Kurtuluş Teolojisi", teolojinin genel çatısı içinde "uygulamaya dayalı bir teoloji" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada kurtuluş teologlarının, aslen Yunanca "yapmak" demek olan "Praxis"* kelimesini kullandıkları görülmektedir⁵⁰⁸. Marksist teoride bu kavram, objektif bilginin düşünmeyle değil ancak pratik aksiyon sonucu elde edilebileceği manasında kullanılmaktadır. Bu şekilde kurtuluş teolojisinin, kurtuluş anlayışının yeni bir boyutunu ortaya çıkardığı, yani, hem uhrevi hem de dünyevi kurtuluşu öngördüğü, daha doğrusu dünyevi kurtuluşun uhrevi kurtuluşun asli bir parçası olduğunu öngördüğü anlaşılmaktadır⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Thomas J. Maloney, a.g.m., 134.

* Praxis; pratik, uygulama, eylem anlamında Marksist bir kavramdır. Marx'ın ileri sürdüğü bu kavram, bütün olarak insan faaliyetlerini dile getirir. Praxis; Yunanca "yapmak" anlamına gelen "Prag" kökünden gelir. Bilimsel çalışmalardan sanat ve politika çalışmalarına kadar her çeşit insan faaliyeti Praxis kavramı içine girer. Karl Marx'a gelinceye kadar gerçeklik, mantığa vurularak ölçülür ve ispatlanırdı. Marx, tersine düşüncenin pratikle doğrulanıp ispat edileceğini ileri sürdü...Praxis, insanın düşüncesi ile faaliyetini bir arada kapsar (Aclan Sayılğan, Ansiklopedik Marksist Sözlük, İstanbul 1976, 141.).

⁵⁰⁸ Kurtuluş Teologları tarafından kullanılan "praxis" kelimesinin, tasvir edici, somut ve pratik olmaktan uzak; spekülatif, soyut ve akademik bir kavram olduğunu düşünenler de mevcuttur (Bkz. Michael Novak, "Liberation Theology in Practice", Thought, June 1984, Vol. 59, 139.).

⁵⁰⁹ Michael Sievernich, a.g.m., 121.

ac) Kurtuluş Teolojisi'nin Hedefleri

Kurtuluş Teolojisi, Katolik anlayışı geçmişin bozukluklarından ve teolojik kalıntılarından temizlemeyi vaatmektedir. Yine bu teoloji, skolastik teolojiye karşı çıkmış, mantık sistemini papalık öğretilerine, Kilise'nin tarihi ve geleneksel teolojisine ve Ökumenik konsillerin kararlarına dayandırmamıştır. Tam tersine, teolojiye bu noktalardan başlamayı reddetmiştir. Kurtuluş Teolojisi'nin temel hareket noktası "insanlar" veya "Tanrı'nın insanları" olmuştur⁵¹⁰. Bu anlayışa göre, insanlar bir nevi ruhani varlık ve dini otorite olarak görülmüştür. Bundan dolayı, burada, insan tecrübesinin, teolojinin kaynağı olduğu fikri temel alınmıştır. Bu yüzden kurtuluş teolojisi, Tomistik mantığın katı kurallarını, Roma'nın otoriter kavramlarını ve dogmaları reddetmektedir⁵¹¹. Aslında kurtuluş teolojisinin, Roma Katolik anlayışına göre, bir teoloji sayılmadığı, en azından Roma'nın geleneğine uyan bir teoloji olmadığı iddia edilmektedir⁵¹². Çünkü bu teoloji, Tanrı, Tanrı'nın kuralları, Tanrı'nın kurtarışı ve Tanrı'nın vaatleri gibi konularla ilgilenmemiş; Tanrı'yla, bugün baskı altında olan insanların durumuyla ilişkisi çerçevesinde ilgilenmiştir⁵¹³. İkincisi, bu teoloji, 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir dönemde, yeni bir dünyada yaşayan yeni bir insanlık oluşturmaya davet etmiştir. Bu, insanlığı kökten değiştirecek bir temel değişimi teklif etmektedir. Bazıları bunu, Tyrrell ve Teilhard gibi modern fikirlere sahip Cizvitlerin yaklaşımlarının hayata geçirilmesi olarak değerlendirmiştir⁵¹⁴.

. Kurtuluş Teolojisini geliştirenlerin esas amacının, Papalığın Avrupa merkezli Kilise anlayışına ve hiyerarşik yapısına karşı, tamamen insanların durumlarından hareketle bir "Halk Kilisesi" oluşturmak olduğunu ileri sürenler de vardır. Onlara göre, II. Vatikan Konsili bu konuda gereken ruhu vermiştir. Nitekim konsil, "Tanrı'nın Halkı"ndan söz etmiştir. Halka ait bir kilise ve halka ait bir teoloji oluşturmak için Hıristiyanlığın kendi kavramlarından hareket etmek, bu kavramları iyi anlamak ve kullanmak yeterlidir. Örneğin Gutierrez'e göre, Hıristiyanlığın fakirlik anlayışı, fakirlerle sevgi dayanışmasının ve fakirliğe karşı protestonun bir ifadesidir⁵¹⁵.

"Kurtuluş Teolojisi"nin hareket noktası, argümanları, kullandığı analizler ve kavramlar, nihai hedefi ve vaadettikleriyle ilgili iddialar ne olursa olsun, bu teolojinin, II.

⁵¹⁰ Thomas J. Maloney, a.g.m., 131.

⁵¹¹ Malachi Martin, 308.

⁵¹² Douglas Letson-Michael Higgins, 115.

⁵¹³ Malachi Martin, 308.

⁵¹⁴ Malachi Martin, 309.

⁵¹⁵ Bkz. Michael Sievernich, a.g.m., 120.

Vatikan Konsili'nden sonraki gelişmelerde çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Temelde, fakir, baskı altında bulunan, ezilmiş, kullanılan ve sömürülen insanların problemleriyle ilgilenerak onları harekete geçiren, onlara sosyal adalet vaadeden ve onlara içinde buldukları durumun bir kader olmadığını, kendi kurtuluşlarının kendi fiili gayretlerine bağlı olduğu şuurunu veren bu teoloji, Kilise'nin tepkisine rağmen kabul görmüş ve kısa zamanda bütün dünyanın ilgisini çekmiştir. Fakir ve sömürülen insanları, "Halk Kilisesi"nin kurucuları olmaya, İncil'e göre yeniden tesis edilecek olan toplumun oluşturulmasında söz sahibi olmaya ve bunun için eylem yapmaya davet eden kurtuluş teolojisi, daha sonra Katolik Kilisesi'nin de ufkunu açmış ve onun sosyal öğretilerine katkı sağlamıştır. Cizvitlerin bu teolojiye, Katolik Kilisesi'ne rağmen destek vermeleri de konunun bir başka önemli boyutunu oluşturmuştur.

b) Katolik Kilisesi'nin Tepkisi

Vatikan'ın "Kurtuluş Teolojisi"ne karşı tutumu, bu hareketin ortaya çıkışından beri tartışma konusu olmuştur. Papa VI. Paul, bu teoloji hakkında isim vermeden uyarılarda bulunmuş, bu tür hareketlerin tehlikesine işaret eden bildirimler yayınlamıştır. Bu uyarılar genellikle, Marksizmin ve şiddetin kınanması olarak algılanmıştır⁵¹⁶. Papa II. John Paul de aynı şekilde bu konuda denge politikası izleyen bildirimler yayınlamıştır. Fakat bazıları, Papa II. John Paul'ün "On Human Work" isimli genelgesinde, "Komünizm"e karşı fazla yumuşak davrandığını açıkça söyleyemeseler de, bu genelgenin Marksist analizin etkilerini açıkça gösterdiğini ifade etmişlerdir. Bu düşüncede olanlar, genelgede, "çalışmanın önceliği", "kendini gerçekleştirme", "yabancılaşma" ve "sınıf çatışması" gibi kavramların kullanılmasını, Marksist analizle benzerlik noktaları olarak göstermişlerdir. Bu konuda II. John Paul'ün, Fransız Katolik filozofu Emmanuel Mounier'in kişiliğinden etkilenmiş olabileceğini düşünenler vardır. Bu düşüncede olanlar, Mounier'in "A Personalist Manifesto" isimli eserinin, çalışmanın sermaye karşısındaki önceliğine vurgu yaptığını hatırlatmaktadır. Herhalukarda, Polonya Kilisesi'nde hakim olan, kapitalizm ile sosyalizm ve Batı materyalizmi ile Doğu Avrupa Komünizmi arasında orta bir alan arayışının papaya da etki ettiği sonucuna varılmaktadır⁵¹⁷.

Bununla birlikte, bugüne kadar, Katolik Kilisesi'nin veya Vatikan'ın, "Kurtuluş Teolojisi" üzerine yayınladığı tek resmi belge, bu konuda ilan ettiği 1984 tarihli talimattır.

⁵¹⁶ Thomas J. Maloney, a.g.m., 135.

Vatikan'ın İnanç Doktrini Kutsal Kurulu'nun yayınladığı bu belge, "Kurtuluş Teolojisi'nin Bazı Yönleri Üzerine Talimat" adını taşımaktadır⁵¹⁸. Bu kurulun başkanı Kardinal Joseph Ratzinger, talimata, kurtuluşun aslında günahın radikal köleliğinden kurtuluş olduğunu ve kültürel, ekonomik, sosyal ve politik alanlardaki köleliğin gühantan kaynaklandığını belirterek başlamaktadır⁵¹⁹. Talimatta, "Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın" (Tekvin, 1:26-27) sosyo-politik ve irksal baskı altında yaşamasının, onun bu temel özelliğine de aykırı olduğu, fakat bu baskıdan kurtulmanın başka ideolojilerden alınmış kavram ve mücadele yollarıyla mümkün olamayacağı ifade edilmektedir⁵²⁰.

Ratzinger, kurtarıcı Mesih'in insanlığı günah ve nefse olan köleliğinden kurtardığı için, "kurtuluş teolojisi" teriminin kullanılmasının geçerli olduğunu ifade etmiştir. Fakat o, Kitab-ı Mukaddes'in Çıkış bölümünde kullanılan hürriyet (liberation) kelimesinin birçok yerde halas (redemption) manasına geldiğine de dikkat çekmiştir⁵²¹. Ratzinger, maddi fakirlik ve onun sebep olduğu açlık gerçeğine alternatif olarak, Yeni Ahid'de bulunan "İsa da cevap verip dedi: İnsan yalnız ekmekle yaşamaz, fakat Tanrı'nın ağzından çıkan her bir sözle yaşar"⁵²² cümlesiyle cevap vermektedir⁵²³. Bu belgeye göre, Kilise'nin "Kurtuluş Teolojisi"ne en çok karşı çıktığı nokta, bu yeni teoloji hareketinin Marksist analizi ve kavramları kullanmasıdır. Çünkü, Marksizm ve özellikle onun insanlar arasında nefret ve düşmanlığa sebep olan "sınıf mücadelesi" fikri Hıristiyan öğretisi ile uyumsuzdur⁵²⁴. Kilise, bir siyasi teorinin önce faydalı görülen bazı unsurlarının alınmasının, daha sonra bu siyasi düşüncenin tümünün benimsenmesine yol açacağı görüşündedir.

Kilise'nin, "Kurtuluş Teolojisi"ni eleştirdiği noktalardan biri de, bu teolojinin şiddeti meşru görmesidir. Bu durum, İncil'in "komşunu seveceksin" emriyle çelişmektedir. Çünkü, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "komşu" kavramı ayırım yapmaksızın bütün insanlığı içine almaktadır. Marksizm'den alınan "praxis" kavramı da, zenginin fakiri ezmesine karşı bir şiddet hareketini ifade etmektedir. Halbuki bu, Hıristiyan ahlakına aykırıdır⁵²⁵. Bundan dolayı Kilise, kurtuluş teologlarına, sınıfsız bir toplum yaratma mitine kendilerini

⁵¹⁷ Arthur F. McGovern, a.g.m., 105-107.

⁵¹⁸ Joseph Ratzinger, *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, Vatican Translation, St. Paul Editions, Boston 1984.

⁵¹⁹ Joseph Ratzinger, 3.

⁵²⁰ Joseph Ratzinger, 5.

⁵²¹ Joseph Ratzinger, 8-9.

⁵²² Matta, 4:4.

⁵²³ Joseph Ratzinger, 15.

⁵²⁴ Joseph Ratzinger, 17-18.

kaptırmamalarını ve bu konuda Marksizm'in uygulandığı ülkelerde halkın çektiği fakirlik ve eziyeti görmelerini tavsiye etmektedir⁵²⁶.

Ratzinger, Kurtuluş Teolojisi'nin "fakirlik" kavramını özellikle seçtiğini ve bununla "Halk Kilisesi"ni oluşturmayı vaadettiğini, fakat bunun iki açıdan Kilise'ye ters olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, birincisi, İncil'den alınan "fakir" kelimesi Marksizm'deki "işçi sınıfı" kavramıyla karıştırılmıştır. İkincisi ise, "Halk Kilisesi" terimi, bizzat İsa tarafından kurulan hiyerarşik Kilise yapısına muhalefeti ima eder şekilde kullanıldığı için ters düşmektedir⁵²⁷.

Vatikan tarafından yayınlanan bu talimatname, bazılarına göre, 1970'li ve 1980'li yıllarda Kilise tarafından yapılan üstü kapalı uyarıların esasında "Kurtuluş Teolojisi"ni hedef aldığını ortaya koymaktadır⁵²⁸. 1984 yılında yayınladığı bu belgeyle, önce Kurtuluş Teolojisi'ni eleştiren Vatikan, daha sonra 1986 yılında yayınladığı, Ratzinger imzalı bir başka talimatnamede, Kilise tarafından kabul edilebilir bir kurtuluş teolojisinin geliştirilebileceği sözünü vermiştir. Ratzinger imzasıyla, "Hıristiyan Özgürlüğü ve Kurtuluşu Üzerine Talimatname" adıyla 1986'da yayınlanan bu belge, Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisinin Kilise'ye uygun düşen yönlerini açıklamış, Kilise'nin fakirlere olan ilgisini doğrulamış ve bu bölgede oluşturulan "temel Hıristiyan birlikleri"ni, Kilise'nin hiyerarşik yapısına bağlı kaldıkları sürece destekleyeceğini ilan etmiştir. Bu belgede, Marksizm ve Leninizm üzerinde özel olarak durulmasa da, ferdiyetçilik, materyalizm, ateizm, sınıf ayrımı, şiddet, devrim ve insanların kültürlerine uymayan bütün ithal ideolojileri kınamıştır⁵²⁹.

Katolik Kilisesi'nin "Kurtuluş Teolojisi" adı altında geliştirilen bu teoloji hareketine karşı çıkışının veya onu ihtiyatla karşılamasının ardında iki temel nedenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, Kilise'nin bu hareketi, modernist fikirlerin etkisiyle gelişmiş, Kilise'nin hiyerarşik yapısını yıkmayı ve merkezi idaresini parçalamayı hedef alan bir hareket olarak değerlendirmesidir. İkincisi ise, Kilise, bu teolojinin, kendisinin yıllardır eleştirdiği Marksizm gibi sosyalist sistemlerin analizlerini ve kavramlarını kullanmasından rahatsız olmasıdır. Kısacası Kilise, insanların uzun vadede kendilerini bu sistemlere kaptırabileceklerini düşünmüştür.

Katolik Kilisesi, bu rahatsızlığına rağmen, "Kurtuluş Teolojisi"nde ileriye dönük çok önemli bir ışık görmüştür. Bir başka ifadeyle, II. Vatikan Konsili'nin "Tanrı'nın Ailesi" diye

⁵²⁵ Joseph Ratzinger, 19-22.

⁵²⁶ Joseph Ratzinger, 32.

⁵²⁷ Joseph Ratzinger, 25.

⁵²⁸ Thomas J. Maloney, a.g.m., 135.

isimlendirdiği insanların, Kilise'nin çağdaş misyon anlayışında önemli bir rol oynayabileceğini farketmiştir. Papa VI. Paul'un 1967 ve 1971 yılında yayınladığı genelgelerde, Katolik vatandaşlara, "emir ve direktif beklemeden özgür bir şekilde içinde yaşadığımız toplumun düşünüş şekline, geleneklerine, yasalarına ve yapılarına Hıristiyan ruhunu yayın"⁵³⁰ demesi, bu yaklaşımın bir sonucudur.

c) Cizvitlerin Sosyal Adalet Projesindeki Rolü

Cizvitlerin sosyal adalet anlayışının fikri temellerinin II. Vatikan Konsili öncesindeki gelişmelere dayandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Cizvit tarikatının sosyal adalet çalışmalarına hız kattığı ve Kurtuluş Teolojisi gibi hareketlere tam destek verdiği dönem, tarikatın papalıkla ilişkilerinde de bazı gerginliklere sahne olan konsil sonrası dönemdir. Cizvitler, 1965-66 tarihleri arasında 31. Genel Kongrelerini* gerçekleştirmişler ve Pedro Arrupe'yi "Genel Başkan" olarak seçmişlerdir. Pedro Arrupe, bu dönemdeki gelişmelerin en etkili ismi olmuştur.

ca) Pedro Arrupe'nin Rolü

12 Aralık 1966'da, Latin Amerika piskoposlarına bir mektup gönderen Arrupe, bu mektubunda, sosyo-ekonomik yapıların birbiriyle yakın ilişkisinden dolayı, global ve sosyal bir sistemin oluşturulması için çalışmak gerektiğini ifade etmiştir. Bu noktada mevcut sistemlerin yetersizliğinin ortada olduğunu belirten Arrupe, Cizvit cemaatinin ahlaki sorumluluk gereği olarak, bütün hizmet anlayışını ve görev şeklini yeniden gözden

⁵²⁹ Thomas J. Maloney, a.g.m., 136.

⁵³⁰ Thomas J. Maloney, a.g.m., 143.

* 7 Mayıs-15 Temmuz 1965 ile 8 Eylül-17 Kasım 1966 tarihleri arasında yapılan 31. Genel Kongre, oy verme hakkına sahip 225 katılımcıyla gerçekleşmiştir. Pedro Arrupe'nin genel başkan seçildiği bu kongre, daha önceki genel başkan John Baptist Janssens'in ölümü üzerine toplanmıştır. Cizvitler, Papa VI. Paul tarafından 6 Ağustos 1966 tarihinde cemaate gönderdiği "Motu Proprio Ecclesiae Sanctae" isimli yazının davetine uyarak, "dini hayatın yenilenmesi ve günümüze adaptasyonu"yla ilgili düzenlemeleri gündeme almışlardır. Bu çerçevede, 31. Genel Kongre'nin temel tartışma konularını, Cizvit Cemaati'nin Kilise'deki rolü, Papalığın ateizmle ilgili buyruğu, cemaatin ruhani ve entellektüel eğitimi, yeminlerle ilgili düzenlemeler, dini hayat, ibadet, cemaat hayatı, dini disiplin, Kilise tarafından verilen görevlerin taksimi, eğitim, bilimsel çalışmalar, misyoner faaliyetler, ökümenizm ve sosyal iletişim vasıtalarının kullanımı gibi konular oluşturmuştur. Kısacası 31. Genel Kongre, II. Vatikan Konsili'nin dini tarikatlardan istediği yenilenme ve adaptasyonlar için düzenlemelerin yapıldığı bir kongre olmuştur. Cizvitler bu anlamda, misyon anlayışlarını ve bunun için gerekli olan eğitimi, zamanın en güncel konuları olan, ruhban sınıfı dışındaki halkın havariliği, ökümenizm ve sosyal problemlere göre düzenlemişler ve kararlar almışlardır (Bkz. Pedro Arrupe, "The Thirty-First General Congregation", *The Month*, January 1967, 37/3-5.).

geçireceğini açıklamıştır. Dolayısıyla en öncelikli görevlerinin adalet, sosyal adalet ve dürüstlük için gayret göstermek olduğunu belirtmiştir⁵³¹.

Arrupe, Cizvitlerin sosyal hizmetler konusunda pasif kaldığını ve özellikle siyahlara yapılan ırkçı ayrımlara tepki göstermede yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Arrupe bu konuda cemaat mensuplarına hitaben yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir: “Birçok Cizvit fakir insanların yaşadığı hayat tarzından uzaklaşmıştır, bu yüzden siyahların çoğundan da uzaktır...Biz, Cemaat’in özellikle Mesih’in fakirlerinin hizmetinde olduğunu henüz daha tam anlayamadık”⁵³².

Bu sırada Amerika’nın çeşitli yerlerinde görevli olan Cizvitlerden, bu konularda genel başkanı uyaran 8000’den fazla mektup gelmiştir. Bunların bir çoğunun üniversitelerde idareci olarak görev yapmakta olması ve sosyal ve kültürel problemlere daha vakıf olmaları Arrupe’nin bu konuya ciddiyetle eğilmesine sebep olmuştur. Nitekim o, birkaç ay sonra, 14 Nisan 1968’de cemaatin bütün mensuplarına hitaben bir başka mektup daha göndermiştir. Arrupe bu mektubunda, fakirlik, iş hayatı ve toplumsal hayat konularına temas etmiş ve cemaat içinden bazılarının finansal işlerle ilgilenmesini şiddetle eleştirmiştir⁵³³.

Bunun yanında 1970’lerden beri Cemaat’in, Kilise’de ve dünyada yaşanan köklü değişiklikler nedeniyle uygulanacak yeni apostolik hizmetler konusunda bir genel kongre toplamaya ihtiyaç duyduğu çeşitli platformlarda dile getirilmiştir. Cemaat, ileride karşılaşılması muhtemel yeni tehditlere, manevi, entelektüel ve yapısal şartlar açısından hazırlanmanın yollarını aramaya devam etmiştir. Cemaat, günün şartlarına uyum sağlamanın zaruretini iyice anlamıştır. Karl Rahner, cemaatin artık değişmek zorunda olduğunu, çeşitli konuşmalarında, değişik uyarılarla dile getirmiştir. Kongre delegeleri de, bu dünyayı değiştirmek için dikkatleri diğer dünyaya, yani Hıristiyan aleminin dışına çevirmek gerektiğini kabul etmişlerdir⁵³⁴. Kısacası, Cizvit cemaatindeki temel değişiklik, Hıristiyanlığın geleneksel kurtuluş planıyla insani ve dünyevi kurtuluşu ilişkilendirmek olarak özetlenebilir.

⁵³¹ Pedro Arrupe, *Faith and Justice: The Social Dimension of Evangelization*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1991, 27.

⁵³² Alain Woodrow, 221.

⁵³³ Alain Woodrow, 222.

⁵³⁴ Alain Woodrow, 223.

cb) 32. Genel Kongre (2 Aralık 1974- 7 Mart 1975)

1974-1975 tarihleri arasında, Roma’da gerçekleşen 32. Genel Kongre, Cizvit cemaatinin yeni misyon anlayışını ve yeni çalışma alanlarını tartıştığı bir kongre olması bakımından önem taşımaktadır. Daha somut bir ifadeyle, bu kongre, evangelizasyon ile adaletin sağlanması arasında ilişki kurmanın, Kilise’ye ve insanlığa nasıl hizmet anlamına geldiğini açıklamıştır. 32. Genel Kongre’nin bir diğer önemli yönü, genel olarak, genel kongreler, genel başkan seçmek için toplanırken, bu defa bir genel kongre, güncel bir problemi tartışmak için toplanmış olmasıdır.

Kongre’nin birinci oturumu, “Cizvit Cemaati’nin Günümüz Problemlerine Cevabı” adını taşımaktadır. Bu genel başlık altında; “Günümüzde Cizvitler”, “Papalığa ve Kilise Öğreti Otoritesine Sadakat”, “Günümüzde Cizvitlerin Misyonu: Hıristiyan İnancına Hizmet ve Adaleti Teşvik” ve “Hıristiyan İnancının İnkültürasyonu ve Hıristiyan Hayatının Teşviki Çalışmaları” olmak üzere dört ayrı konuda kararlar alınmıştır⁵³⁵. Kongre’nin diğer oturumlarında, Cemaat’in yeni misyonu ve çalışmaları için gerekli idari düzenlemeler ve üyelerin eğitimi ile ilgili yenilikler ele alındığı için, bizi öncelikle birinci oturumda alınan kararlar ilgilendirmektedir.

32. Genel Kongre’nin birinci oturumu, önce, günümüzde Cizvit olmanın ne anlama geldiği üzerinde durmuş ve bunu tarikatın kuruluş amacına atıflarda bulunarak açıklamıştır. Bu kısımda yapılan açıklamaya göre, Ignatius’un zamanında İsa’ya verdiği söz çerçevesinde, bugün Cizvit olmak, Haç sancağı altında günümüzün en önemli problemleriyle mücadele etmek anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Cizvit cemaati, 32. Genel Kongre’de, kuruluş amacına uygun olarak, Tanrı’nın daha büyük şerefi için insanlara hizmet etmek amacıyla biraraya gelmiştir⁵³⁶. Bu açıklamanın devamında, Cizvitlerin, inancı korumak ve adaleti desteklemek konusunda yetersiz kaldıklarının farkında oldukları ve günümüzde Cizvitlerin kimliğine yaraşır biçimde ne yapmaları gerektiğini sorguladıkları görülmektedir⁵³⁷.

Bu bölümde, “Günümüzde Cizvitler” altbaşlığı altında alınan kararın gerekçesi açıklanırken, insanlığın üçte ikilik kısmına henüz İsa Mesih’le kurtuluşa ulaşacakları

⁵³⁵ Bkz. Documents of 31-32. GC, 395-440.

⁵³⁶ Documents of 31-32. GC, 401.

⁵³⁷ 32.GC, n.13. (Bir önceki dipnotta geçen “Documents of 31-32. GC” isimli karar metni tek kitaptır ve hem 31. hem de 32. Genel Kongre’nin kararlarını içermektedir. Daha önce bu kitabı sayfa numarası vererek kaynak gösterirken, “Documents of 31-32.GC” kısaltmasıyla vermiştik. Aynı kitapta yeralan 32. Genel Kongre’ye ait kararları, sayfa ile değil de numarayla gösterirken 32.GC kısaltmasını kullandık).

inancının verilemediği ifade edilir⁵³⁸. Daha sonraki paragrafta, İncil'in bazı insanlar tarafından bilinmediği, bazıları tarafından da reddedildiği ve bunun günümüz dünyasında çok yaygın olan ciddi adaletsizliklerle yakından ilişkili olduğu belirtilir. Daha sonra, yine de insanların, adaletsizliklerin kişisel ve kollektif günahahtan kaynaklandığını ve birçok insanın dünya çapında ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel kurumların ve iktidarların bunaltıcı baskıları altında ezilmesinden ileri geldiğini, İncil'in ışığında açıkça görecekları belirtilir⁵³⁹. Aynı kısımda, insanların birbirlerine muhtaç olduğu ve birçok şeyi paylaştığı bir dünyada adaletsizliğin yaygın oluşu, inancın önündeki en büyük engellerden biri olarak değerlendirilir⁵⁴⁰. Bundan dolayı inanca giden yolla adalete giden yol birbirinden ayrılmaz yollar olarak görülmektedir. Karar metni, bu düşüncüyü, İncil'de yeralan, "inanç gücünü sevgiyle hissettirir" (Gal., 5:6) cümlesiyle destekleyerek, Cizvitlerin amaçlarında, faaliyetlerinde ve hayatlarında inanç ve adaletin birbirinden ayıramayacağına dikkat çeker⁵⁴¹. Bu kısmın son paragrafında, inanca hizmet ile adaleti sağlamanın Cizvitler için diğerleri gibi bir görev olmadığı, bunun diğer bütün görevleri kaynaştırıcı bir faktör olması gerektiği belirtilir⁵⁴². Daha sonra, Cizvitlerden, bütün gayretlerini inanca ışık tutmak ve adaleti uygulamak üzerine yoğunlaştırmaları istenir⁵⁴³.

32. Genel Kongre'nin, "İnanca Hizmet ile Adaleti Sağlama" çalışmalarını, Cizvitlerin günümüzdeki en önemli misyonu ilan eden kararı 4. karardır. Burada önce, bu kararın, Cemaat'in bütün kesimlerinden gelen istekler dikkate alınarak hazırlandığı belirtilir⁵⁴⁴. Daha sonra şu ifadelere yer verilir:

"Günümüzde İsa Cemaati'nin misyonu, inanca hizmettir ve bunun için adaletin tesisi mutlaka gereklidir. Zira Tanrı ile yakınlaşmak insanların birbiriyle yakınlaşmasını gerekli kılar...Şu veya bu şekilde, bunu gerçekleştirmek daima bu Cemaat'in misyonu olacaktır; fakat bu misyon, günümüz insanların istekleri ve ihtiyaçları ışığında yeni bir anlam ve aciliyet kazanmaktadır ve biz bunu bu ışık altında yeniden ele almaktayız. Biz aslında günümüzde bir dizi yeni problemle karşı karşıya bulunmaktayız"⁵⁴⁵.

⁵³⁸ 32.GC, n.15.

⁵³⁹ 32.GC, n.16.

⁵⁴⁰ 32.GC, n.17.

⁵⁴¹ 32.GC, n.18.

⁵⁴² 32.GC, n.19.

⁵⁴³ 32.GC, n.36.

⁵⁴⁴ 32.GC, n.47.

⁵⁴⁵ 32.GC, n.48, 49.

32. Genel Kongre’de, Cizvitlerce, Kilise’nin misyonunu tehdit eden üç temel faktörün tesbit edildiğini görmekteyiz. Bunlardan birinin, insanların giderek dinden uzaklaşması veya insanların dine ilgisizlikleri olduğu şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

“Günümüzde apostolik misyonumuzu tehdit eden yeni bir tehlike, iki milyardan fazla insanın, Baba Tanrı’ya ve Oğlu İsa’yı gönderdiğini bilmemesidir, ama yine de O’nu açıkça tanımadan kalplerinin derinliklerinde taptıkları Tanrı’ya olan açlıkları artmaktadır”⁵⁴⁶.

Cizvitlerin ikinci bir tehlike olarak tesbit ettikleri durum, insanların akla fazla değer vermeleri ve bilimsel verileri herşeyin üstünde tutmalarıdır. Karar metni bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir:

“Bir diğer tehlike, insan aklının başarılarının birçok çağdaş insanın gözünü kamaştırması ve onları etkisi altına almasıdır. Bu durum insanın nihai anlamının sırrını unutturmakta veya inkar ettirmekte ve böylece Tanrı anlamını kaybetmektedir”⁵⁴⁷.

32. Genel Kongre’nin en çok tartışılan kararı ise, her türlü adaletsizliğin sadece kişisel olmadığını ve bunun kurumsal bazda çeşitli boyutlarının bulunduğunu ifade eden cümleleridir. Bu konuyla ilgili karar metni şu ifadeleri içermektedir:

“Birbirine bağlı ve muhtaç, fakat adaletsizlikler sebebiyle parçalanmış insanların yaşadığı bir dünyada apostolik misyonumuzu tehdit eden yeni bir problem vardır: adaletsizlik yalnızca kişisel değil fakat aynı zamanda kurumsaldır: milletlerin ve uluslararası cemaatlerin hayatına egemen olan ekonomik, sosyal ve siyasi yapılara dayanır”⁵⁴⁸.

32. Genel Kongre’nin meşhur dördüncü kararı, yani, Hıristiyan inancına hizmet ile adaletin tesisini ilişkilendirmek, Cizvit cemaatinin günümüz misyonuna ait temel bir tavrını yansıtmaktadır. Bu kararın hazırlanması esnasında yaşanan zorluklar, Cizvitlerin yeni yaklaşımlarını, tarzlarını ve önceliklerini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Herhangi bir şekilde adaletsizliğin kurbanı olmuş insanlarla ilgilenmek ve onlarla dayanışmadan söz etmek, temel bir tavır değişikliği ve fedakarlık olarak değerlendirilebilir. Bunu, kongre karar metinlerine geçen şu ifadelerden anlamak mümkündür:

“Bizim köklerimiz, çalışmalarımız ve geçmişimiz bizi çoğu zaman fakirlikten ve hatta günlük hayatın endişelerinden korumuştur. Biz, diğerlerinden esirgenen gücün çeşitli

⁵⁴⁶ 32.GC, n.50.

⁵⁴⁷ 32.GC, n.51.

⁵⁴⁸ 32.GC, n.52.

şekillerine ulaştık...Bu yüzden biz adaletsizliğe neden olan ve baskı yapılarını devam ettiren fikirleri ve davranışları değiştirmeye çalışmalıyız”⁵⁴⁹.

Genel başkan Arrupe, 1973’te yaptığı bir konuşmada, Cizvit cemaatinin kendine özgü karakterinin, Trent Konsili döneminde olduğu gibi yenilenme ruhuna uyum sağlaması olduğunu ifade etmiştir. Kongre’ye katılan Cizvitler, aynı tavrın, şiddete dayalı, siyasi ve sosyal baskıların yoğun olduğu günümüzde de gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Onların, kişisel değişimle yapısal reformu birleştirmek isteyen tavırları şu ifadelerde daha açık bir şekilde görülmektedir:

“Eğer kötü eğilimlerimize ve günahın etkilerine karşı mücadele etmemiz gerekliyse, niçin aynı şekilde sosyal yapılanmalar vasıtasıyla hepimizi etkileyen ‘kurumsal’ günahlara karşı da mücadele etmeyelim? Ayrım yapmak için ciddi bir teolojik neden yoktur”.

Bu yaklaşımlar sonucunda, 32. Genel Kongre’nin dördüncü kararı sadece teoride kalmamıştır. Cizvitler Latin Amerika’daki mücadelelere ve çatışmalara girmişler ve Filipinler’deki Markos rejimine karşı direnmişler; aynı zamanda Cizvitlerin seçkin sınıflara sempatiyle bakan geleneksel tavrını yeniden gözden geçirmeyi de düşünmüşlerdir. Bunun sonucunda, ekonomi, siyaset ve sosyal bilimler alanındaki çalışmalar, Cizvit cemaatine mensup genç üyelerin eğitiminin en temel parçası haline gelmiştir. Bu tavır kısaca, mantıkla uygulamanın birleştirilmesi olarak yorumlanmıştır⁵⁵⁰.

Bu düşünce ve yaklaşımlar kongre karar metinlerine şöyle geçmiştir:

“Bizim İsa Mesih’e inancımız ve İncil’i duyurma misyonumuz, bizim adaleti tesis çalışmalarına ve susturulmuş ve güçsüz insanlarla dayanışma hareketlerine girişmemizi gerektirmektedir. Bu girişim kendimizi bu insanların hayatlarında karşılaştığı karmaşık problemlere doğru ciddi olarak yönelmeye sevkedecek ve böylece topluma karşı sorumluluklarımızı belirlememize ve yerine getirmemize vesile olacaktır”⁵⁵¹.

Cizvitlerin, politik analizlerle Cemaat’in amaçlarını birleştirerek harekete geçme fikri, Arrupe’nin tecrübelerine bağlanmaktadır. Onun mültecilere ilgi göstermesi de buna dayandırılmaktadır. 32. Genel Kongre’nin, inanca hizmetle adaletin tesisi arasında ilişki kuran 4. kararı, Arrupe’nin mülteciler konusundaki yaklaşımına da meşru bir dayanak teşkil etmiştir. Arrupe’nin bu konuda şu ifadeleri kullandığı nakledilmektedir:

⁵⁴⁹ Alain Woodrow, 223.

⁵⁵⁰ Alain Woodrow, 224.

⁵⁵¹ 32.GC, n. 91.

“Fakirlere tercih hakkı tanımak bizi, aramızda en az nasipli olan mültecilere götürür... Biz heryere gitmeye hazır olmalıyız...Biz çoğu zaman Hıristiyan inancını sokmaktan sözederiz- işte size bunu uygulamak için mükemmel bir fırsat!”⁵⁵².

Cizvitlerin sosyal adalet stratejisi, Kilise'nin çağdaş misyonunu, bu dünyada bu dünya için varolmak olarak açıklayan bir yaklaşımın ürünüdür. Bu yaklaşım, toplumları ve onların sahip olduğu dini, sosyal, kültürel ve ekonomik değerleri Kilise'nin ilgi alanına sokması yönüyle orijinaldir. Bundan daha orijinal olan tarafı, Cizvitlerin bu konularda insanların kurtuluşu adına siyasi hareketlere dahi girişmede bir sakınca görmemesidir. Tam tersine onlar, bu problemlerin temelinde geleneksel kollektif günaha ilaveten kişisel ve kurumsal hatalardan kaynaklanan günahı görmektedirler. Bu yüzden Cizvitlere göre, gerektiğinde siyasi hareketlere destek vermek, uhrevi kurtuluşun önşartı olan dünyevi kurtuluş için gerekli bir faaliyettir.

Cizvit cemaatinin halihazırdaki genel başkanı Peter-Hans Kolvenbach, kendisine, Cizvitlerin fakirlerle birlikte adaletin tesisi için hangi noktaya kadar siyasi faaliyetlere girişebileceği sorulduğunda, şöyle cevap vermiştir:

“Adaletin sağlanması mücadelesi, İncil'in gerçekleşmesi uğruna yapılmaktadır. İşçi papazların misyon tarzları göstermiştir ki, adalet için çalışıldığında şartlar hemen değişmektedir. Burada temel motivasyon Hıristiyanlıktaki sevgi anlayışıdır. Bu sevgi papazları ve dindarları doğrudan politik ve ticari mücadelelere girmekten uzak tutar”⁵⁵³.

Bunun üzerine kendisine, Cizvit papazlarının Güney Amerika'daki faaliyetleri sorulduğunda, Kilise'nin herhangi bir hareketin uç kanadında asla yer alamayacağını; tam tersine, Kilise'nin İncil'in uğruna bütün partilerin eleştirilerine maruz kalması gerektiğini söylemiştir. Papa'nın bu konuda en iyi örnek olduğunu ifade eden Kolvenbach, II. John Paul'un “Sollicitudo rei socialis” isimli genelgesinde, hem Marksist kollektivizme hem de liberal kapitalizme karşı ifadeler kullandığını belirtir⁵⁵⁴.

Cizvit tarikatının şimdiki genel başkanı Kolvenbach'ın bu sözleri, Pedro Arrupe dönemindeki yaklaşımların değiştiğini ortaya koymaktadır. Çünkü, Pedro Arrupe döneminde, Cizvit papazlarının Latin Amerika ülkelerinde ve özellikle Nikaragua'da, sosyal adaleti tesis etmek adına, fakirlerle veya Marksist gerillalarla yanyana siyasi hareketler içinde

⁵⁵² Alain Woodrow, 227.

⁵⁵³ Peter-Hans Kolvenbach, *Men of God: Men for Others (Interviewed by Renzo Giacomelli)*, St. Paul Publications, Milano 1990, 74.

⁵⁵⁴ Peter-Hans Kolvenbach, a.g.e., 76.

nasıl mücadele ettikleri tarihi bir vakıadır. Cizvitlerdeki bu değişim, Papa II. John Paul'ün politikasıyla yakından ilişkilidir. Papa II. John Paul'ün göreve geldiği sıralarda Pedro Arrupe ile aralarında yaşanan gerginliği ve Cizvitlerin papalığa özel itaat yeminlerinin kapsamının tartışılmasını göz önünde bulundurursak, Kolvenbach döneminde bir uyum politikasının izlendiği söylenebilir. Kolvenbach'ın "Kurtuluş Teolojisi" ile ilgili şu sözleri bu tutumu yansıtmaktadır:

"Herşeyden önce belirtmeliyim ki, Kilise kurtuluş teolojisini asla kınamamıştır. Çünkü kurtuluş, Hıristiyanlığın kurtuluş tarihinden ayrı olmayan temel bir olaydır. Eğer Kilise, kurtuluş teolojisinin bazı yönlerini kınamışsa, bunu, İncil'in mesajının sadece bir sosyo-kültürel ve politik duruma indirgenme tehlikesine karşı yapmıştır. Kilise'nin kınadığı kurtuluş teolojisi sevgiye değil, sınıf çatışmasına dayanan bir kurtuluş teolojidir"⁵⁵⁵.

Diğer taraftan Papa II. John Paul'ün Marksizm'e ve Kapitalizm'e karşı dengeli bir politika izlemesi ve Cizvitleri politik hareketlere destek verme konusunda uyarması, Kilise'nin bu konularda masum olduğunu göstermemektedir. Örnek vermek gerekirse, Üçüncü Dünya ülkelerinden bazı ilahiyatçılar, Kilise'nin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, siyasi ve sosyo-ekonomik baskıları kullandığını ve bu amaçla ortaya çıkan hareketlerle gizlice anlaştığını iddia etmektedir. Bunlardan biri Jean-Marc Ela'dır. Ela, Katolik Kilisesi'nin sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere, adil olmayan bir şekilde, ancak, Batı ile Üçüncü Dünya arasındaki ilişkileri karakterize eden istismar ve hakimiyet açısından yaklaştığını ileri sürmektedir. Ela'nın eleştirdiği bir diğer nokta ise, yerel kiliselerin, yetkileri tanınmış olmasına rağmen, kendilerini Roma'ya devamlı bağımlı hissetmeleridir. Ela, bu durumu evrensellik anlamında bir handikap olarak görmektedir⁵⁵⁶.

Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili'nden sonra Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan ve Cizvitlerin de aktif destek verdiği bir hareket olan "Kurtuluş Teolojisi"ne başlangıçta büyük tepki göstermiştir. Bu tepkinin ardında iki temel neden bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan kurtuluş teolojisinin, Kilise'nin yıllardır lanetlediği Marksizm ve Komünizm gibi sistemlerin analizlerini ve kavramlarını kullanmasıdır. Kilise bu teolojinin uzun vadede çeşitli tehlikelere yol açacağını düşünmüştür.

İkincisi ve daha önemli olanı ise, Kilise'nin, kurtuluş teolojisi hareketini modernist fikirlerin etkisiyle ortaya çıkmış bir hareket olarak görmesidir. Bazılarının iddia ettiği gibi,

⁵⁵⁵ Peter-Hans Kolvenbach, a.g.e., 67-68.

⁵⁵⁶ Aylward Shorter, 249.

Kilise, bu teoloji hareketinde, onun halka ait bir kiliseden sözetmesi nedeniyle, Kilise'nin hiyerarşik yapısını parçalamaya yönelik bir tehdit görmüştür.

Temel bir neden olmamakla birlikte, Kilise'nin, kurtuluş teolojisine destek veren papazların siyasi ve ekonomik hareketlere filen girişmelerini hoş karşılamaması da bir üçüncü neden olabilir. Bununla birlikte, Kilise'nin İncil'i yayma uğruna sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi şartları kullanmaktan çekinmediğini gözönünde bulundurursak, bunun göstermelik bir neden olduğunu söyleyebiliriz.

Kilise, kurtuluş teolojisine başlangıçta gösterdiği sert tepkiyi zamanla yumuşatmış, hatta tehlikeli bulunduğu bazı yönleri haricinde bu hareketi desteklemeye başlamıştır. Kilise'nin bu tavır değişikliğinde iki temel faktörün etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi, Kilise'nin uyarılarına rağmen Cizvitlerin topyekün bu teolojiye destek vermeleri, başarılı olmaları ve halk tarafından takdir görmeleridir. Bu konuda Pedro Arrupe'nin kişisel vizyonu ve gayretleri çok etkili olmuştur. Daha önemli olan diğer faktör ise, Kilise'nin kurtuluş teolojisi hareketinde ileriye dönük bir ışık keşfetmiş olmasıdır. Bunda da Papa VI. Paul'un vizyonu ve gayretleri etkili olmuştur. Papa VI. Paul, kurtuluş teolojisinin çok değer verdiği sosyo-ekonomik sıkıntı içinde ve siyasi baskı altında yaşayan fakir insanların oluşturduğu "küçük cemaatler" in, İncil'in insanlara ulaştırılması, açıklanması ve bir hayat tarzı olarak benimsetilmesinde önemli bir rol üstlenebileceğini farketmiştir. Bu noktadan hareket eden Papa VI. Paul, İncil'in tebliği ve Hıristiyanlığın mesajının yayılması ile sosyal adalet çalışmaları arasında acilen bir irtibat kurulabileceğini keşfetmiştir. Kilise'nin bu gerçeği anladıktan sonra sosyal adaleti tesis etme faaliyetlerine ağırlık verdiğini, hatta "adaleti destekleme çalışmalarını" çağdaş misyon anlayışının en önemli parçası haline getirdiğini görmekteyiz.

Papa VI. Paul'un 1975 yılında yayınladığı "Evangelii Nuntiandi" (Toplumların Evangelizasyonu) isimli genelgesinde, sözünü ettiğimiz "küçük cemaatler" e veya "küçük taban birlikleri" ne ayrı bir yer vermesi, onun kurtuluş teolojisine olumlu baktığını ortaya koymaktadır. Papa, bu genelgesinde, gerekçelerini sıraladıktan sonra, bu "küçük kilise birlikleri" nin (communautes de base), Kilise'nin evangelizasyon misyonunda temel bir fonksiyon üstleneceklerini; önce İncil'i dinleyeceklerini ve nasipleneceklerini, kısa süre sonra da İncil'in bizzat duyurucuları olacaklarını ifade etmektedir⁵⁵⁷. Daha sonra, Papa II. John

⁵⁵⁷ Bkz. *The Evangelization of the Men of Our Time, Apostolic Exhortation of H. H. Pope Paul VI (Evangelii Nuntiandi)*, Vatican Polyglot Printing Press, 1975, n. 58.

Paul'un, yayınladığı "İnsan Emeği Üzerine" isimli genelgesinde, Marksist analizin kavramlarını kullanması ve 1984 yılında Kardinal Ratzinger aracılığıyla yayınlattığı "Kurtuluş Teolojisi'nin Bazı Yönleri Üzerine Talimatname" isimli dokümanda, bu teolojiyi ihtiyatla karşılamasına rağmen onu reddetmemesi, Kilise'nin bu teolojiye Cizvitlerin etkisiyle olumlu bakmaya başladığını ve çağdaş misyon metodu olarak kullandığını göstermektedir.

B) İNKÜLTÜRASYON PROJESİ VE CİZVİTLER

Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili vasıtasıyla açıkladığı yeni misyon anlayışının ikinci temel alanını "İnkültürasyon" veya "İncil'in Mesajını Kültürlere Sokma" çalışmaları oluşturur. Bir başka ifadeyle, Kilise'nin kuruluşundan beri yürüttüğü kültürlere nüfuz etme sürecinin, yeni teolojik yaklaşımlar ve zamanın getirdiği bazı yeni prensiplerle desteklenmiş yeni bir versiyonu olan Hıristiyanlığın mesajını ve hayat tarzını diğer kültürlere uygun şekilde adapte etme çalışmaları, Kilise'nin çağdaş misyonunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Kilise ile diğer milletler ve kültürler arasındaki irtibat, onun kuruluşuna kadar geri gider. Pavlus'un Hıristiyanlığı Yahudi olmayanlara da ulaştırmaya karar vermesi, İncil ile diğer kültürler arasındaki ilişkinin başlangıç noktasıdır. Bundan sonra Kilise, ilişkinin adı, metodları ve şekli değişik olmuş olsa da, kültürlere nüfuz etme sürecini başlatmış ve devam ettirmiştir. Bu süreçte Cizvitlerin çok önemli bir rol oynamıştır. Zira onların 16., 17. ve 18. yüzyıllarda, Çin'de, Japonya'da ve Hindistan'da misyoner olarak görev yaptıkları sıralarda, Hıristiyanlığın mesajını yerli kültürlere onların kavramlarını kullanarak adapte etme çalışmaları, "İnkültürasyon"un ilk metodlu denemeleri olarak kabul edilmektedir. Bu konuda arkalarında Kilise'nin desteğini bulamamalarına rağmen, ısrarla yaptıkları çalışmalar, onların bu alanda büyük tecrübe kazanmasına sebep olmuş ve 20. yüzyılda yeni metodlar ve prensiplerle yeniden ivme kazanan inkültürasyon çalışmalarında öncü rol oynamışlardır.

Bu çerçevede, Cizvitlerin, Kilise'nin yeni misyon anlayışının önemli bir parçasını oluşturan inkültürasyon çalışmalarındaki rolünü ortaya koyabilmek için, önce İnkültürasyon kavramı ve diğer ilgili kavramları açıklamak gerekmektedir. Daha sonra bir süreç halinde gerçekleşen bu uygulamanın Kilise'nin çağdaş misyonundaki yeri üzerinde durmak faydalı olacaktır. Son olarak Cizvitlerin inkültürasyon faaliyetlerindeki yerini, önemini ve onların bu alana katkısını ortaya koyabilmek için, tarihteki katkıları ve günümüzdeki çalışmaları olmak üzere iki aşamada ele almak yerinde olacaktır.

a) İnkültürasyon Kavramı ve Diğer İlgili Kavramlar

İnkültürasyon (inculturation) kavramı, teoloji sözlüklerinde, Hıristiyan mesajının ve hayat tarzının, dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan toplumların kültürlerine uygun tarzda sokulması olarak tanımlanır⁵⁵⁸. Etimolojik olarak, kültür (culture), dikme, yetiştirme (cultivate) ve tapınma, merak, moda (cult) kelimeleriyle yakından ilişkili olan bu kavram, oldukça karmaşık ve anlaşılması zor bir terimdir⁵⁵⁹.

Aslında bu kavram, oldukça yeni olmasına rağmen, Kilise'nin, kuruluşundan beri uyguladığı eski bir yöneme işaret etmektedir. Bu yöntem, kültürel değerlerin Hıristiyanlığa uydurulması; Hıristiyanlığın da çeşitli kültürlerle uygun tarzda sokulmasıdır. Böylece sonuçta bir değişimin yaşanması beklenir⁵⁶⁰. Kilise'nin bir kültüre giriş sürecine ve Hıristiyan hayat tarzının bu kültürde tezahür etmesine de işaret eden bu kavram, mahalli değerleri kullanan ve değişimi Hıristiyanlığın ölçülerine göre gerçekleştiren bir yöntemi ifade etmektedir⁵⁶¹.

İnkültürasyon kavramını daha iyi anlayabilmek için bu kavramla ifade edilmek istenen süreci benzer fakat değişik boyutlarda anlatan diğer terimlere bakmak gerekir. Kültür kavramı bu terimlerin ortak noktası olduğu için önce bunun üzerinde durmak yerinde olacaktır. Zira ister inkültürasyon sürecinde olsun isterse diğer terimlerin ifade ettiği süreçlerde olsun, bir yanda "inanç"(Hıristiyan inancı), diğer yanda "kültür" söz konusudur.

Kültürün çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Fakat bu tanımlardan en meşhuru Sir Edward Tylor'a aittir. Taylor, kültürü, herhangi bir topluma mensup bir kişinin sahip olduğu bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, görenek ve diğer kabiliyetler ile alışkanlıkları içeren karmaşık bir yapı olarak tanımlar⁵⁶². Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, toplum, kültürün kriteridir. Buna göre kültür, toplumun bir üyesi olarak insanın hem öğrendiği veya elde ettiği hem de ürettiği şeydir. Daha modern tanımlara göre, toplumlar sadece bir kültüre sahip olmazlar, aynı zamanda bununla diğer toplumlardan ayrılırlar⁵⁶³.

İnsanların birbirini önceden edindikleri zihni kalıplara göre etkilediklerini ve bunu devamlı dile getirdiklerini gözönünde bulundurarak, kültürün basitçe davranıştan ibaret olmadığını, aynı zamanda düşünceleri de içine aldığı düşününler vardır. Örneğin Clifford

⁵⁵⁸ Gerald O'Collins and Edward G. Farrugia, 104.

⁵⁵⁹ Francis Raymond Podgorski, *Toward A Catholic Theology of Missionary Dialogue and Dialogical Mission with Other Religions*, Roma 1987, 182.

⁵⁶⁰ Arji A. Roest Crollius, "Inculturation", *Following Christ in Mission*, Ed. Sebastian Karotemprel, Nairobi 1995, 110.

⁵⁶¹ Arji A. Crollius, "Inculturation", 113-114.

⁵⁶² Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. 2, 1891 London, 1.

Geertz, kültürü, insanların kendisiyle iletişim kurdukları, korudukları ve hakkında bilgilerini geliştirdikleri sembolik formlarda ifade edilmiş ve kendilerine miras kalmış kavramlardan oluşan bir sistem olarak tanımlar⁵⁶⁴.

Bu yüzden kültür, sembollerde somutlaşmış ve öncelerden geçmiş anlam kalıpları olarak görülür. Bu kalıplar gelişmeye, değişmeye açıktır ve bizzat insanlığın anlayışına aittir. Din de insani bir fenomen veya insani bir faaliyet olarak ele alındığında, kültürü etkilemesi ve kültürden etkilenmesi normal karşılanmalıdır.

İnkültürasyon kavramının yakından ilişkili olduğu bir disiplin de kültürel antropoloji alanıdır. Antropologlar, insanın kendi kültürü içine girme sürecini “enkültürasyon” kavramıyla tanımlamaktadır⁵⁶⁵. Onlara göre, “enkültürasyon”, ferdin kültürel anlamda öğrenme sürecine işaret eder. Bu süreç, kişinin kendi kültürü içine sokulduğu veya kişiye kendi kültürünün tanıtıldığı süreçtir. Bu anlamda bu kavram “sosyalleşme” kavramıyla yakından ilişkili olmaktadır. Sosyal bilimciler bu kavramı, bir ferdin toplum tarafından eğitilmesi sürecini ifade etmek için de kullanırlar⁵⁶⁶. Bu durumda, benzer süreçleri sosyolojik açıdan ifade etmek için “enkültürasyon” kavramının; teolojik açıdan ifade etmek için de “inkültürasyon” kavramının kullanıldığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, bir ferdin kendi kültürüne sokulması süreci “enkültürasyon” terimiyle; Hıristiyanların daha önce içinde yaşamadığı bir kültüre Hıristiyan inancının sokulması süreci de “inkültürasyon” terimiyle tanımlanmaktadır. Fakat inkültürasyon süreci bir inancın bir kültüre sokulmasından ibaret değildir.

“Akkültürasyon” terimi de, teolojik bir kavram olan inkültürasyonla yakından ilişkilidir. Bazıları bu iki kavramın birbiri yerine kullanılabileceğini söylese de, “akkültürasyon” tamamen sosyolojik bir kavramdır. Bu kavram daha çok, bir kültürün bir başka kültürle karşılaşmasını veya kültürler arasındaki karşılaşmayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle bu kavram, iki kültürün karşılaşması sonucunda bunlardan birinde meydana gelen değişmeye de işaret etmektedir⁵⁶⁷. Bu terim ayrıca, bir kişinin kendi kültüründen başka bir kültürle karşılaşmasını, kültürler arasındaki temasları ve bu temasların ortaya çıkardığı değişimleri de ifade etmektedir⁵⁶⁸.

⁵⁶³ Aylward Shorter, 4.

⁵⁶⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1975, 89.

⁵⁶⁵ Podgorski, 182.

⁵⁶⁶ Shorter, 5.

⁵⁶⁷ Shorter, 7.

⁵⁶⁸ Podgorski, 183.

Bazıları, ferdi ve kollektif anlamda, kültürel seviyede ortaya çıkan, bu hem sosyolojik hem de teolojik gerçekliği beraberce anlatmak için “interkültürasyon” terimini kullanmanın daha doğru olacağını söylemişlerdir⁵⁶⁹. Fakat “inkültürasyon”un uygulanma biçimi, onun daha özel bir anlama sahip olduğunu ortaya koymuştur. Uygulamalara bakıldığında, inkültürasyonun bir süreç olduğu ve bu süreçte Hıristiyanlığın mesajının ve hayat tarzının belli bir kültüre, planlı şekilde ve yerli halk aracılığıyla enjekte edildiği görülmektedir. Bu yüzden kullanılan kavramlar arasındaki nüanslara dikkat etmek gerekmektedir. Bu nüansları en iyi şekilde ortaya koyanlardan biri, Arji Roest Crollius’tur. Crollius, inkültürasyon kavramının detaylı bir analizini yaptığı makalesinde, Kilise ile kültürler arasındaki dinamik ilişkiyi anlatan bu terimin oluşmasını sağlayan diğer terimlere dikkat çekmektedir. Örneğin Crollius’a göre, daha önce bu süreci ifade etmek için “adaptasyon” kelimesi kullanılıyordu. Anlamı ve kullanımı itibarıyla bu kelime, “accommodation” (yerleştirme, uzlaştırma, intibak, bağdaştırma) kelimesiyle hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte bu iki kelime, Hıristiyanlığın mesajı ile bir kültür arasında daha çok harici bir irtibatı ifade etmekteydi. Aynı durum, “contextualisation” (şartlara uydurma) kelimesi içinde geçerliydi. Yine “indigenisation” (yerlileştirme) terimi de oldukça sınırlı bir anlama sahip olduğu için kabul görmemişti⁵⁷⁰.

Kilise ile kültürler arasındaki dinamik ilişkiyi anlatmak için kullanılan bu kavramlar ve aralarındaki nüanslar dikkatle incelendiğinde, “inkültürasyon” kavramının özel bir anlam taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bundan daha önemlisi, inkültürasyonun bir süreç olduğu ve bir tecrübe şeklinde gerçekleştiğidir. İnkültürasyonun herşeyden önce bir teori olmadığı ve belli bazı ilkeleri olmakla birlikte, herkes tarafından kabul edilen bir kuralının da bulunmadığı ifade edilmektedir⁵⁷¹.

İnkültürasyon’un Katolik Kilisesi tarafından kullanılan özel bir kavram olduğunu ve bunu çağdaş misyon anlayışının önemli bir parçası olarak gördüğünü gözönünde bulundurursak, en kapsamlı tanımını yine Arji Roest Crollius’ta bulmaktayız. Crollius inkültürasyon sürecini şöyle tanımlamaktadır:

“Kilise’nin inkültürasyonu, yerel bir kiliseye ait Hıristiyan tecrübesinin, o bölge toplumunun kültürüyle bütünleşmesi, kaynaşmasıdır. Bu yolla bu tecrübe kendisini sadece

⁵⁶⁹ Shorter, 13.

⁵⁷⁰ Arji Roest Crollius, “What is so New about Inculturation”, *Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures V*, Pontifical Gregorian University, Rome 1991, 3-4.

⁵⁷¹ Crollius, “What is so...”, 1.

bu kültürün unsurlarıyla ifade etmekle kalmaz, yeni bir birlik ve cemaat meydana getirecek şekilde, aynı zamanda evrensel Kilise'ye ait bir zenginlik olarak bu kültürü canlandıran, yönlendiren ve yenileştiren bir güç olur"⁵⁷².

Kilise, kendisi ile bir kültür arasındaki ilişkiyi, kültürler arasındaki ilişki ile aynı görmemektedir. Kilise kendini, kendi misyonu ve tabiatı gereği, kültürün herhangi bir özel formuna da bağlı görmemektedir. En önemlisi de, Kilise inkültürasyon sürecini, bir tür irtibat değil, kendisini bir toplumun parçası haline getiren ve bu toplumu derinden etkileyen bir zerk (injection) ve aşılama olayı olarak görmektedir. Bu yaklaşım, Kilise'nin bu kavramı niçin tercih ettiğini açıklamaktadır.

b) Katolik Kilisesi'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri

"Hıristiyanlığın çeşitli kültürlerle adaptasyonu" süreci için "inkültürasyon" kavramının kullanılmaya başlanması oldukça yenidir. Bu kavramı ilk defa ortaya çıkaran ve benimsenmesini sağlayanlar Cizvitlerdir. Nitekim "inkültürasyon" kavramını teolojik anlamda ilk kullanan kişi, Gregorian Üniversitesi'nde profesör olan Cizvit Joseph Masson olmuştur⁵⁷³. Masson, II. Vatikan Konsili'nin 1962'de açılışından kısa bir süre önce yazdığı bir makalesinde şu ifadeleri kullanmıştır: "Günümüzde, çeşitli formlarda kültürlerle sokulmuş (inculturated) bir Katolikliğe daha şiddetle ihtiyaç vardır"⁵⁷⁴.

1974'de Roma'da "Evangelizasyon" üzerine yapılan bir toplantıda Afrika Piskoposları, inkültürasyon terimini kullanmasalar da, bu metodun önemi üzerinde çok durmuşlardır. Aynı yılın Nisan ayında yapılan Asya Piskoposları Konferansı'nda ise bu kavram kullanılmış, "yerli (indigenous) ve kültüre uygun şekilde sokulmuş (inculturated) bir Kilise"den bahsedilmiştir⁵⁷⁵.

Cizvitler, 1974-1975 tarihleri arasında gerçekleştirdikleri 32. Genel Kongre'de bu kavramı resmen kullanmışlardır. Bu kongrede, inkültürasyon teriminin karar metinlerinde birkaç yerde kullanılması yanında, "inkültürasyon" üzerine müstakil bir karar da alınmıştır⁵⁷⁶. Cizvit cemaatinin genel başkanı Pedro Arrupe, daha sonra 15 Nisan 1978 tarihinde, bütün cemaat temsilciliklerine inkültürasyon konusunda bir yazı göndermiştir⁵⁷⁷. Bu gelişmelerden

⁵⁷² Crollius, "What is so...", 15-16.

⁵⁷³ Bkz. Raymond Podgorski, 184.

⁵⁷⁴ Aylward Shorter, 10.

⁵⁷⁵ Aylward Shorter, 10.

⁵⁷⁶ Documents of the 31.-32. GC, 439.

⁵⁷⁷ Raymond Podgorski, 185.

sonra, Gregorian Üniversitesi'nde (1977), Kudüs'te (1981) ve Yogyakarta'da (1983) inkültürasyon üzerine seminerler düzenlenmiştir⁵⁷⁸.

İnkültürasyon terimi, ilk defa, bir papalık genelgesinde, Papa II. John Paul tarafından, 1979 yılında yayınlanan "Catechesi Tradendae" isimli genelgede kullanılmıştır. Bundan sonra, inkültürasyon teriminin teoloji alanında daha sık kullanıldığı görülmektedir. Daha sonra bu kavram, İncil ile çeşitli kültürlerin değerleri arasındaki ilişkiyi ifade eden özel teolojik bir terim haline gelmiştir⁵⁷⁹.

Görüldüğü gibi "inkültürasyon" terimi, bugünkü anlamında, II. Vatikan Konsili sonrası döneme aittir. Konsil sonrası yayınlanan papalık genelgeleri, bu kavramı daha sık ve açık bir şekilde kullanmıştır. Bununla birlikte, Kilise açısından bir genel konsil kararı, bir papalık genelgesine göre daha bağlayıcıdır. Aşlında ikisi arasında bir ayrılığın varolması da beklenmez. Çünkü, konsil ifadelerinde muğlak kalan konular, papalık genelgelerinde daha açık ifade edilir. Genelge, Konsil kararının bir şerhi, bir yorumu niteliğindedir. Herşeye rağmen bütün dogmatik, doktrinel ve teolojik konuların temelini önce bir genel konsil ifadesinde aramak gerekir.

ba) II. Vatikan Konsili Dokümanlarında İnkültürasyon

II. Vatikan Konsili kararlarına bakıldığında, "inkültürasyon" kavramının kullanılmadığı görülür. Bunun yerine Konsil, Kilise'nin veya İncil'in çeşitli kültürlerle giriş sürecini ve bunun ilkelerini anlatmak için değişik kavramlar kullanmıştır.

Bu kavramlardan biri "inkarnasyon"(hulül, bedenlenme, tecessüm) kavramıdır. Shorter, Konsil'in bu kavramı tercih etmesini, onun, İncil'in bir kültüre giriş sürecini belığ bir tarzda anlatmak istemesine bağlamaktadır. Ona göre, bu sürecin İsa Mesih'in (logos) bedenlenmesini ifade eden bu kavramla benzerlik kurularak anlatılması, bir "kültürel bedenlenme"ye işaret etmektedir⁵⁸⁰.

Bu konuyla ilgili olarak, Konsilin misyoner faaliyetlerle ilgili "Ad Gentes" isimli dokümanında şu ifadeler yer almaktadır: "Tanrı'nın kelamı olan çekirdek (öz), ilahi çığla sulanmış iyi toprakta büyür, bu suyu emer, onu değiştirir ve kendisinin bir parçası yapar, böylece sonunda çok meyve verir. Gerçekten, inkarnasyon olayında olduğu gibi, kökü Mesih'te olan ve havarilerin kuruluşu üzerine bina edilen yeni kiliseler, Mesih'e bir miras

⁵⁷⁸ Arji Roest Crollius, "What is so ...", 1-18.

⁵⁷⁹ Paymond Podgorski, 185.

⁵⁸⁰ Aylward Shorter, 197.

olarak verilmiş olan milletlerin bütün zenginliklerini teslim alır. Onlar, içinde yaşadıkları toplumlara ait adetleri, gelenekleri, irfanı, öğretiyi, sanatsal değerleri ve bilimleri, Yaratıcı'nın şanını yüceltmek, Kurtarıcı'nın lütfunu göstermek veya Hıristiyan hayat düzenine katkı sağlamak için kullanılacak herşeyi ödünç alırlar"⁵⁸¹.

Konsil'in kullandığı bir diğer kavram, "aşılama" (implant) kavramıdır. Ad Gentes, bu konuda, aşılama süreci sonunda yerli halkın kendi papazlarını kendi içinden çıkaracak noktaya geleceğini belirterek şu ifadelerle yer vermektedir:

"Kilise'yi belli bir insan topluluğuna aşılama çalışması, önceden bu toplumun sosyal hayatına kök salmış ve belli bir dereceye kadar onun kültürüne uymuş inananlar topluluğu bir süreklilik ve istikrara sahip olduğunda, belirli bir noktaya ulaşmış olur; bu toplum kendi papazlarına ve yetersiz de olsa kendi dindar ve laik insanına sahip olunca, kendi piskoposlarının liderliğinde Tanrı'nın Ailesi'nin hayat tarzının yaygınlaşması ve rehberlik etmesi için gerekli olan kurumlara ve hizmetlere sahip olur"⁵⁸².

Konsil'in, ibadet usulü hakkındaki "Sacrosanctum Concilium" isimli kararı ise, "akkültürasyon" (acculturation) kelimesini kullanmaktadır. Shorter, bu terimi kullanmanın anlamının, misyon bölgelerine has daha radikal bir adaptasyon (acculturation) olduğunu söylemektedir⁵⁸³. Konsil dokümanı bu konuda şu ifadeleri içermektedir:

"Misyon memleketlerinde, Hıristiyan geleneğinin sağladığı donanımına ilaveten, insanlar Hıristiyan ibadet usulüne uyabilsin diye, halihazırda kullanılan bazı dini alışkanlıklara başlangıçta izin verilebilir"⁵⁸⁴.

Konsil bir başka kararında bazı uyarılarda da bulunmaktadır. Buna göre, Kilise, bütün insanlara ve zamanlara hitap ettiği için, herhangi bir ırka, millete veya özel bir hayat tarzına münhasıran bağlanamaz denilmektedir⁵⁸⁵.

İlk dönem Kilise Babalarının kullandığı bir kavrama dikkat çekmek istiyoruz. Latince "Praeparatio evangelii" kelimeleriyle ifade edilen bu kavram, "İncil'e hazırlık" olarak tercüme edilmiştir. Bu kavramla, insanların, daha önceden İncil'in kendilerine duyurulmasına, bir lütf olarak Tanrı tarafından hazırlandıkları ve bu insanların kültürlerinde bulunan unsurların, İncil'in öğretisini anlamaları ve anlatmaları için faydalı olduğuna dikkat

⁵⁸¹ Austin Flannery, **Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents**, (AG, n. 22), Vol. 1, New Revised Edition, New York 1992, sf. 839.

⁵⁸² AG, n.19.

⁵⁸³ Aylward Shorter, 193.

⁵⁸⁴ SC, n.65.

⁵⁸⁵ GS, n.58.

çekilmek istenmektedir⁵⁸⁶. Konsil'e göre, bu hazırlık devam eden bir süreçtir. Örneğin "Lumen Gentium" isimli dogmatik yasaya göre de, İncil'in duyurulması bu insanları vaftize hazırlar⁵⁸⁷.

Bütün bu örnekler, II. Vatikan Konsili'nin, "inkültürasyon" kavramını kullanmamış olsa da, Kilise'nin çeşitli kültürlerle uygun tarzda giriş sürecinin temel prensiplerini, vasıtalarını ve metodunu ortaya koyduğunu göstermektedir. Görüldüğü gibi konsil kararları misyoner bir karakter taşımaktadır. Konsil, Kilise'nin günümüzdeki ve gelecekteki misyon anlayışının, Kilise ile kültürler veya İncil ile kültürler arasındaki dinamik ilişki üzerine bina edileceğini açıklamıştır.

bb) Papalık Genelgelerinde İnkültürasyon

II. Vatikan Konsili dokümanları, Kilise'nin kültürlerle giriş sürecini anlatmak için "inkültürasyon" terimini kullanmazken, konsil sonrası yayınlanan bazı papalık genelgeleri bu kavramı açıkça kullanmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "inkültürasyon" kelimesi ilk defa bir genelgede, Papa II. John Paul tarafından kullanılmıştır.

Papa II. John Paul, konsil sonrası 35 yıllık dönemde görev yapan iki papadan biridir. Diğeri, konsil esnasında papa seçilen ve 1978 yılına kadar görev yapan Papa VI. Paul'dür. Bu papanın konumuzla ilgili genelgesi "Evangelii Nuntiandi" (1975) adını taşır. Bu isim Batı dillerine "Günümüz İnsanlarının İncil'le Tanıştırılması" veya "Günümüz İnsanlarının Hıristiyanlaştırılması" diye çevrilmiştir. Papa bu genelgesinde "inkültürasyon" terimini kullanmamış, fakat bu sürecin temel prensiplerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır⁵⁸⁸. 1978'de papa seçilen fakat ani ölümü üzerine bu görevi sadece bir kaç ay yürüten Papa I. John Paul'ün bu konuda bir genelgesi yoktur.

Aynı yıl papa seçilen II. John Paul ise, hem genelgelerinde "inkültürasyon kavramını kullanmış hem de inkültürasyon üzerine müstakil bir genelge yayınlamıştır. Biz konumuzla ilgili olarak, onun üç genelgesinden örnekler vermek istiyoruz.

Daha önce de ifade edildiği gibi, "inkültürasyon" teriminin teolojik bir terim olarak ilk kullanıldığı genelge, Papa II. John Paul'ün "Catechesi Tradendae" (Günümüzde İlmihal Öğretimi) isimli genelgesi olmuştur. Papa bu genelgesinde inkültürasyonla ilgili olarak şu

⁵⁸⁶ Aylward Shorter, 188.

⁵⁸⁷ LG, n.17.

ifadeleri kullanmaktadır: “Son zamanlarda kullanılan ‘akkültürasyon veya inkültürasyon terimleri yeni deyimler olabilir, fakat inkültürasyon büyük İnkarnasyon sırrının bir faktörünü çok iyi açıklamaktadır’. Diyebiliriz ki ilmihal öğretimi, genel olarak evangelizasyon gibi, İncil’in gücünü kültür ve kültürlerin tam kalbine götürmektir. Bu hedef için ilmihal öğreticileri bu kültürleri ve onların asli unsurlarını tanımaya çalışacaktır. Onlar bu kültürlerin en önemli ifadelerini öğrenecekler ve onların özel değerlerine ve zenginliklerine saygı göstereceklerdir”⁵⁸⁹.

Papa II. John Paul tarafından, inkültürasyon üzerine yayınlanan genelge ise, “Slavorum Apostoli” adını taşımaktadır. Papa, 2 Haziran 1985 tarihinde yayınladığı bu genelgede inkültürasyondan özel bir model olarak söz etmekte ve Slavların Hıristiyanlaştırılması için 9. yüzyılda başarılı çalışmalar yapan Aziz Cyrill ve Methodius’u örnek göstermektedir⁵⁹⁰. Bu genelge inkültürasyonla ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

“Slav ırkının yaşadığı topraklarda öncü olarak bu iki misyonerin icra ettiği Hıristiyanlaştırma (evangelization) çalışmaları, günümüzde ‘İnkültürasyon-yerli kültürlerde İncil’in tecessümü’ denilen bir modeli ve aynı zamanda ‘bu kültürlerin Kilise’nin hayatına girişini’ içine almaktadır”⁵⁹¹.

Papa II. John Paul’un 1991 yılında yayınladığı “Redemptoris Missio” isimli genelgesinden söz etmek yerinde olacaktır. Papa, bu genelgesinin giriş kısmında, genelgeyi niçin yayınladığını açıklarken, II. Vatikan Konsili’nden sonra, dinlerarası diyalog gibi konulardaki tartışmaların Kilise’nin misyoner faaliyetlerindeki canlılığı zayıflattığından şikayet etmektedir⁵⁹². Papa’nın, Kilise’nin misyoner vekaletinin devam ettiğini vurgulamak için yayınladığı bu genelge, “inkültürasyon” hakkında da önemli ifadeler kullanmaktadır. Bu genelge önce inkültürasyonun tanımını şöyle yapmaktadır:

“Kilise’nin Hıristiyan olmayan kültürlerle girme süreci oldukça uzun bir yoldur. Bu sadece dışarıdan bir adaptasyon olayı değildir. Çünkü inkültürasyon, hakiki kültürel

⁵⁸⁸ Bkz. *The Evangelization of the Men of Our Time, Apostolic Exhortation of H. H. Pope Paul VI (Evangelii Nuntiandi)*, S. Congregation for the Evangelization of Peoples, Vatican Polyglot Printing Press, Rome 1975.

⁵⁸⁹ John Paul II, *Catechesi Tredandae*, n.53.

⁵⁹⁰ Raymond Podgorski, 188.

⁵⁹¹ John Paul II, *Slavorum Apostoli*, n.21.

⁵⁹² John Paul II., *Redemptoris Missio (RM)*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1991, n.2.

değerlerin Hıristiyanlıkla bütünleşmek suretiyle asli bir değişime uğraması ve Hıristiyanlığın çeşitli insan kültürlerine sokulması anlamına gelir⁵⁹³.

Bu genelge daha sonra, inkültürasyonun fonksiyonunu şöyle açıklar:

“Kilise inkültürasyon vasıtasıyla İncil’i çeşitli kültürlerde canlandırır ve aynı zamanda insanları kendi kültürleriyle kendi cemaatine sokar. Kilise bu insanlara kendi değerlerini aktarır ve aynı zamanda onlarda mevcut olan iyi unsurları alır ve onları içerden tekrar yeniler. İnkültürasyon vasıtasıyla Kilise’nin ne ve neyin işareti olduğu daha iyi anlaşılır ve bu suretle Kilise, misyonunda daha etkili olur⁵⁹⁴.

Aynı genelge, inkültürasyonun uygulanış biçimiyle ilgili bazı tavsiyelerde bulunur ve misyonerlere, kendi kültürlerini aşarak, gönderildikleri çevreye iyi uyum sağlamalarını önerir. Onlara içinde buldukları toplumun dillerini iyi öğrenmelerini, yerel kültürün önemli ifadelerini tanımalarını ve değerleri yaşayarak keşfetmelerini tavsiye eder. Son olarak, Mesih’in mesajını insanlara ancak bu şekilde güvenilir ve verimli bir yolla taşıyabileceklerini belirtmeyi ihmal etmez⁵⁹⁵.

Konsil sonrası yayınlanan papalık genelgelerinde yer alan bu ifadeler, hem en temel prensipleriyle bir model olarak inkültürasyonu açıklamakta hem de bu modelin, Katolik Kilisesi’nin çağdaş misyon anlayışındaki yerini ortaya koymaktadır. İster genel konsil kararları ve papalık genelgeleri olsun, isterse bu konuyla ilgili yapılan diğer toplantı ve kongre kararları olsun, tarihi seyir içinde incelendiğinde, Kilise ile diğer toplumlar ve kültürler arasında kurulmak istenen ilişkinin daha bilimsel çalışmalarla ve yeni teolojik yaklaşımlarla desteklendiğini göstermektedir. Kilise’nin bu konuda yaptığı yoğun çalışmalar, bir yandan kendisine geleceğe yönelik ümit verirken; diğer yandan, bir kısmı, anahtar bir kavram olan “kültür”ün özelliğinden, bir kısmı da Kilise’nin Avrupa karakterli yapısından kaynaklanan engeller nedeniyle onu karamsarlığa itmektir.

c) Cizvitlerin İnkültürasyon Çalışmalarındaki Yeri

Cizvit misyonerlerinin, 16., 17. ve 18. yüzyıllarda Çin, Japonya ve Hindistan gibi ülkelerde uyguladıkları metodlar, hem misyonerlik tarihi açısından hem de inkültürasyonun etkili uygulamalarından biri olması bakımından oldukça önemlidir. Bazı bilimadamları, Papa XIV. Benedict’in, 18. yüzyılın ortalarında, Hıristiyan inancının Batılı olmayan

⁵⁹³ RM, n.52.

⁵⁹⁴ RM, n.52.

⁵⁹⁵ RM, n.53.

sembollerle, sistemlerle ve sosyal yapılarla adaptasyonunu yasaklamasının, Kilise'nin tarihi ve evrensel anlamda bir "Dünya Kilisesi" haline gelmesini engellediğini iddia etmiştir⁵⁹⁶. Nitekim daha sonra 1939 yılında Papa XII. Pius tarafından yayınlanan ve bu tür uygulamalara izin veren genelge, Cizvitlerin haklı olduğunun delili sayılmıştır⁵⁹⁷.

Cizvitler, Katolik Kilisesi'nin özellikle Karşı-Reform dönemindeki misyon anlayışına ve misyoner faaliyetlerine önemli bir katkı sağlamışlardır. Bu konuda birisi Cizvitlere; diğeri diğer misyonerlere ait iki temel stratejinin karşı karşıya geldiği görülmüştür. Bunlardan birisi, bir kişinin Tanrı'yı, vahiy olmaksızın, hür irade fiili ile öğrenebileceği görüşüdür. Buna göre, bir putperest birçok gerçeği sadece aklını kullanarak keşfedebilirdi. Bu yüzden Kilise, yerel kültürlerde iyi olan ne varsa inşa etmeli ve korumalıydı. Ayrıca Katoliklik Avrupa merkezli tabiatı referans gösterilerek öğretilmemeliydi. Cizvitler bu düşünceleri ve yaklaşımları savunarak bu yönde çalışmışlardır. Onlar, günümüzdeki çalışmalarında da aynı yaklaşımı devam ettirmektedir.

Diğer yaklaşım ise, ferdin vahye ve ilahi inayete olan ihtiyacını vurgulamıştır. Buna göre bir pagan ikisine de sahip değildir. Yerel kültür daimi geçerliliği olan bir değeri haiz değildir. Bu yüzden silinmeli ve değiştirilmelidir. Bu yaklaşım, Katoliklik ile Avrupa medeniyetinin birbirinden ayrılamayacağını öngörür.

Bazı Hıristiyan bilimadamları her iki stratejiyi de tatmin edici bulmamıştır. Çünkü onlara göre, birinci strateji, Hıristiyanlığı, mesajını bozacak şekilde sulandırmayı gerektirmektedir. İkinci strateji ise, sosyal hayatı ve toplumları bölmeyi gerektirmektedir. İncil ile toplumun uzlaştırılıp uzlaştıramayacağı ve Kilise'nin dünyaya taviz verip vermeyeceği konusundaki tartışmalar esas problemi oluşturmuştur. Bu konuda Katolik Kilisesi'nin yaşadığı tecrübeler, Hıristiyan öğretisi ile Hıristiyan olmayan toplumları biraraya getirmenin zorluğunu ve bu zorluğun her iki stratejiyi de bozduğunu ortaya koymuştur.

Cizvitlerin inkültürasyon çalışmalarındaki şöhretleri, onların tarihi tecrübelerine, teolojilerine ve yaklaşım tarzlarına dayanmaktadır. II. Vatikan Konsili'yle gelen yeni hava, Cizvitleri de etkilemiş ve onların zaten tecrübeli oldukları bu alanda, daha da aktif olmalarını sağlamıştır.

Cizvitlerin inkültürasyona bakışını ve bu alanda oynadıkları etkin rolü ortaya koyabilmek için, önce 1974-75 tarihlerinde gerçekleştirdikleri 32. Genel Kongre'nin

⁵⁹⁶ Malachi Martin, 211.

⁵⁹⁷ Malachi Martin, 212.

inkültürasyon konusunda aldığı kararları, genel başkan Pedro Arrupe'nin bu konudaki kişisel gayretini ve rolünü ele almak, daha sonra, Cizvit ilahiyatçıların teolojik yaklaşımları ve görüşleri üzerinde durmak gerekmektedir.

ca) 32. Genel Kongre'nin Kararları ve Pedro Arrupe'nin Rolü

1974-75 tarihlerinde gerçekleştirilen 32. Genel Kongre'nin "inkültürasyon" konusunu müstakil bir başlık altında ele alması, Cizvitlerin bu metoda ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bu kongrenin 5. kararı inkültürasyonla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

"32. Genel Kongre, Mesih'in Kilisesi'nin kurulması ve evangelizasyon misyonunun daha ileriye götürülmesi için günümüzde, hem Hıristiyan inancının hem de hayat tarzının, dünyanın bütün kıtalarına, fakat özellikle Afrika, Asya ve bazı Latin Amerika ülkelerinde yerli kültürün içine sokulması (inculturation) çalışmalarına katılmanın ne kadar önemli olduğunun farkındadır. Cizvit cemaati bunu dikkate alarak, uzun bir süredir inkültürasyon çalışmalarını destekleyerek kutsal misyonerlik geleneğini yerine getirmektedir. Bu kongre, günümüzde büyük bir kararlılıkla inkültürasyon çalışmalarının peşine düşülmesi ve Cemaat'in giderek artan bir dikkatle ilgi göstermesi gerektiğini düşünmektedir. Bundan dolayı, Kongre, bütün Cizvitlerden, Kilise'nin sahih öğretisine ve aklına uygun olarak bu konuda gayret göstermelerini rica etmektedir. Böylece cemaat sadece yerli kiliselere değil, fakat özellikle Mesih'in yeryüzündeki vekilinin yönetiminde evrensel Kilise'ye ve bütün milletlerin ve toplumların İsa Mesih'te birleşmesi hedefine büyük yardımda bulunmuş olacaktır⁵⁹⁸.

32. Genel Kongre'nin bu kararı, Cizvitleri, inkültürasyon konusunda bir komisyon oluşturmak, genel başkana özellikle Afrika, Doğu Asya ve Hindistan gibi ülkelerden yardımcıları seçmek, Cemaat'in bütün kurumlarını ve merkezlerini bilgilendirmek, teolojik çalışmalara girişmek, yayınlar yapmak ve projeler üretmek gibi faaliyetlere sevk etmiştir⁵⁹⁹.

Kongrenin inkültürasyon hakkındaki karar metni fazla uzun olmamakla birlikte, bu uygulamanın önemini özlü bir şekilde açıklamakta ve Kilise'nin misyonundaki yerini belirtmektedir. Buna ilaveten karar, Genel Başkan'a, inkültürasyon uygulamasının ve sürecinin teolojik anlamını açıklayan bir mektubu bütün cemaate göndermesini tavsiye

⁵⁹⁸ 32.GC, n.131.

⁵⁹⁹ Documents of the 31st- 32nd GC, 440.

etmektedir⁶⁰⁰. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu terimin böyle bir kongrede resmen kullanılması bile ayrı bir öneme sahiptir.

Cizvitlerin inkültürasyon konusuna bu kadar ilgili olmasının ardında, 31. Genel Kongre’de (1965-66) Genel Başkan seçilen Pedro Arrupe’nin kişisel tecrübesi ve gayretlerinin bulunduğu söylenmektedir⁶⁰¹. Gerçekten Arrupe, sosyal adalet konusunda olduğu gibi, inkültürasyon konusunda da kendi özel girişimleri ile ön plana çıkmıştır. Bunda onun uluslararası tecrübesinin ve vizyonunun büyük rolü olduğu ifade edilmektedir. Buna ilaveten, onun hem Doğu’yu hem de Batı’yı, özellikle de Asya ve Afrika’yı görmüş tecrübeli bir misyoner oluşunun etkilerinden söz edilmektedir. Özellikle Japonya’da uzun yıllar görev yapmış birisi olarak, Hıristiyanlığın mesajını ve Kilise’nin hayat tarzını çeşitli kültürlerle adapte etme çalışmalarında tecrübeli olması, Arrupe’yi farklı bir konuma getirmiştir⁶⁰².

Pedro Arrupe, 32. Genel Kongre’yi toplamadan önce, dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan bütün Cizvitler arasında, inanç ile kültür arasındaki ilişki konusunda bir araştırma yaptırır⁶⁰³. II. Vatikan Konsili’nin “Gaudium et Spes” (Modern Dünya’da Kilise) isimli dokümanını, Papa VI. Paul’un “Evangeliü Nuntiandi” isimli genelgesini ve 1977 yılında yapılan “Piskoposlar Toplantısı”nın kararlarını kullanarak Arrupe, “kültür”ün bir tanımını yapar⁶⁰⁴. Bu dokümanlarda vurgulanan ortak konu, insanların kendi kültürlerini geliştirme hakkına ve sorumluluğuna sahip olduğudur⁶⁰⁵.

Arrupe, bu dokümanların ışığında inkültürasyonu şöyle tanımlar: “İnkültürasyon, Hıristiyan hayatının ve Hıristiyan mesajının özel ve yerli bir kültürel durum içinde inkarnasyonudur. Böyle bir tarzda, Hıristiyan tecrübesi sadece bu kültüre uygun unsurlar vasıtasıyla ifadesini bulmaz (bu, yüzeysel bir adaptasyondan daha fazla bir şey olamazdı), fakat bir kültürü canlandırır, yönlendirir ve bütünleştirir, “yeni bir yaratılış” hasıl edecek şekilde onu değiştirir ve yeniden ifade eder”⁶⁰⁶.

⁶⁰⁰ 32.GC, n.132.

⁶⁰¹ Bkz. Francis X. Murphy, “Pedro Arrupe A Redemptoris Appraisal”, *America*, February 16, 1991,174-78.

⁶⁰² Vincent T. O’Keefe, “Pedro Arrupe”, 143.

⁶⁰³ Carl F. Starkloff, “Inculturation and Cultural Systems”, *Theological Studies* (55), 1994, 68.

⁶⁰⁴ Burada Arrupe, Gaudium et Spes’in tanımına uygun bir tarif yapmaktadır: “Kültür kelimesi, genel anlamıyla, insanoğlunun kendi manevi ve maddi kabiliyetlerini ortaya çıkardığı ve saflaştırdığı bütün faktörleri belirtir. Bu kavram, insanoğlunun bizzat bu dünyayı, bilgisi ve çalışmalarıyla kendi kontrolü altında tutma gayretini ifade eder” (Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II*, 259.).

⁶⁰⁵ Carl F. Starkloff, “Inculturation and Cultural Systems”, 68.

⁶⁰⁶ Carl F. Starkloff, a.g.m., 69.

İnkültürasyon konusundaki tartışmaların odak noktasını, Hıristiyanlığın mesajının evrenselliği ile bu mesajın alındığı her bir durumun kendine has karakteri arasındaki ilişki problemi oluşturur. Bu yüzden, Kilise'nin endişesi, farklı şekillerde anlaşılan inkültürasyon sürecinin prensipleri tam oturmamış veya yanlış yorumlanan bir uygulama olmasından kaynaklanmaktadır⁶⁰⁷. Bir başka problem, mesajın gireceği kültürel sistemlerin farklılığıdır. Örneğin, Cizvit Starkloff'a göre, Clifford Geertz, din, ideoloji, topluma ait anlayış ve sanat olmak üzere dört çeşit kültürel sistemden söz eder. Geertz burada, dinin bir kültür olarak yaşandığını dikkate alarak, sembollerin, ritlerin, inançların, anlamlı nesnelerin öneminden söz eder. Yani sosyal olarak hazır bulunan bir değerler sistemine dikkat çeker⁶⁰⁸. Starkloff, daha sonra, meşhur fenomenolog Gerardus Van der Leeuw'un din ile sanat arasında yaptığı senteze dikkat çeker. Van der Leeuw'a göre, ilkel düşüncenin yapısında, pratik dinin, ekonominin ve estetiğin daima bir diğerine bağlı olduğunu belirtir. Bunların hepsinin en geniş anlamda din vasıtasıyla birbirine bağlandığını ifade eder. Böylece dinin hareket noktası ile şiirin hareket noktasının aynı olduğunu söyler. Van der Leeuw'un, sanatın kutsalın bir ifadesi mi yoksa kutsala ait bir hareket mi sorusunu sorduğunu, eğer ikincisi doğruysa, kutsalın modern insanla ilkel insanı ortak bir arayışta birleştirdiğini, yani hepsinin ilkel toplumlarda aşikar olan din ile sanat arasındaki birliği aradığını ifade eder⁶⁰⁹.

Starkloff, sonuç olarak, Geertz'in kültürel sistemlerle ilgili tartışmasının, bütün bu sistemlerin bir noktada birleştiğini gösterdiğini ifade eder. Yani, inkültürasyon çalışmalarının parçalara ayırma değil bütünleştirme görevini yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bütün kültürel sistemler sosyal olarak toplumda bütünleştirici bir fonksiyon icra eder. Bunun anlamı, inkültürasyon teolojisinin bu sistemleri, İncil'in toplumun bütün boyutlarını etkileyecek şekilde bir yön çizerek kullanılması gerektiğidir⁶¹⁰.

Anlaşıldığına göre, Cizvit Starkloff, Pedro Arrupe'nin yaptığı inkültürasyon tanımından hareketle, Cizvitlerin bu uygulamaya yaptığı katkıyı ortaya koymaktadır. Toplumun bütün kültürel değerlerini adeta yeniden yaratan bir inkültürasyon süreci, Cizvitlerin üzerinde durduğu bir konudur. Arrupe'nin "inkarnasyon" kelimesini kullanması da bunun bir göstergesidir. Cizvitlere göre, yerli Hıristiyan kimseler veya bütün topluluklar,

⁶⁰⁷ Carl F. Starkloff, a.g.m., 66.

⁶⁰⁸ Carl F. Starkloff, a.g.m., 70.

⁶⁰⁹ Carl F. Starkloff, a.g.m., 80.

⁶¹⁰ Carl F. Starkloff, a.g.m., 81.

kendi gelenekleriyle ilgili bir “dahili baskı”ya maruz kalmaktadır. Onlara göre bunun sebebi, onların kendi geleneklerine uyum sağlamalarına izin verilmemesidir.

Cizvitlerin inkültürasyon çalışmalarında hassas oldukları bir diğer nokta, İncil geleneğinin ve Hıristiyanlığa ait dogmaların her bir kültüre onları yok etmeden nasıl aşılacağıdır. Bir başka ifadeyle, bir kimsenin kendi kültüründen dışarı çıkarılmaksızın nasıl Hıristiyan yapılacağıdır⁶¹¹.

Cizvitlerin bu alana bir diğer katkısı, kültürel değerlere bakışlarında ortaya çıkmıştır. Geleneksel misyoner yayılma ve bir kültüre önem vermeyi reddetme, davranışları değiştirmeye başlamıştır. 32. Genel Kongre’den sonra Arrupe, hiçbir kültürel değerini gözardı edilmemesi veya yokedilmemesi; her birinin değerlendirilmesi ve kabul edilmesi gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bu bakış açısı ve metod oldukça yenidir. Arrupe bunu, kendini üstün görme huyundan ve tekelci ifade şekillerinden vazgeçmek olarak açıklamaktadır. Ona göre, Avrupa artık bütün dünyaya damgasını vuramamaktadır. Ağırlık merkezleri değişmiştir. Dahası, çeşitliliğe değil de tek biçimliliğe zorlamak bölünmelere neden olmaktadır. Bu bölünmeler sert karşılaşmalara götürmese bile, tedirgin edici gerginliklere neden olmaktadır. Merkezîyetçi eğilimler karşısında çoğulcu talepler, Latin geleneğine karşı milli hassasiyetler, eski medeniyetler ile aşırı Batılılaşmış olanlar arasındaki çatlak, Katolik inancının babalık taslayan bir tavırla sunulması ile mütevazî bir şekilde sunulması arasındaki fark ve son olarak küstah denemeler ile Kilise’yi bölmekten sakınmayı gerektiren sabırlı davranış arasındaki gerilimler bunun örnekleridir. Arrupe’ye göre, inkültürasyon, her kültüre kendisini Kilise içinde ifade etme imkanı veren kılavuz prensiptir⁶¹².

Cizvit cemaati burada stratejisinde önemli bir değişiklik yapmıştır. Onlara göre inkültürasyon çağdaş bir evangelizasyon (Hıristiyanlaştırma) olmalıdır. Elit tabakanın Hıristiyanlığa döndürülmesi önceki yüzyıllarda kalmıştır. Arrupe, 1978 yılında bütün Cizvitlere gönderdiği bir mesajda, inkültürasyonun, geleneksel kültürlerin keşfedilmesi veya yeni düşünce tarzlarına ait teorik bir bilgi olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu uygulama, toplumdaki atılanlar, yabancılar, memleketin yerlileri, aydınlar, öğrenciler ve sanatçılar gibi çalışmakta olan grupların hayat tarzlarının tecrübi bir şekilde asimilasyonudur. Birçok Cizvit, özellikle gelişmiş ülkelerde yaşayanlar, gençler arasında inanç ile kültürü ayıran

⁶¹¹ Alain Woodrow, 224.

⁶¹² Alain Woodrow, 225.

uçurumun farkında değildir. Arrupe'ye göre bu durum, evangelizasyon ile toplum arasındaki uçurumu azaltmak için hesaplanması gereken riskleri keşfetmenin diğer bir alanıdır⁶¹³.

Bu gelişmeler, II. Vatikan Konsili sonrası dönemde inkültürasyon alanındaki değişiklikleri ve Cizvitlerin bundaki rolünü ortaya koymaktadır. Cizvitler bu alandaki etkin rollerini Genel Başkanları Pedro Arrupe'ye borçludur. Arrupe'nin kişisel tecrübeleri ve vizyonu Cizvit cemaatini önemli bir noktaya taşımıştır. Onun Papa VI. Paul ve II. John Paul'e rağmen bazı girişimler yapması ise, cesaretini göstermektedir. Arrupe'nin inkültürasyon alanında getirdiği yeniliklere, Cizvit ilahiyatçılar da destek olmuştur. Bu konuda özellikle Michael Amaladoss ve Karl Rahner orijinal yaklaşımlar ortaya koymuştur.

cb) Cizvit İlahiyatçıların Yaklaşımı

Cizvit ilahiyatçıların inkültürasyon konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymak için, orijinal olması bakımından iki isim üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri, Evangelizasyon, Ökumenizm, İnkültürasyon ve Dinlerarası Diyalog alanlarında çeşitli merkezlerin danışmanlığını yapmış olan ve ilahiyatçı ve dilbilimci olarak tanınan Hindistanlı Cizvit Michael Amaladoss'tur.

Amaladoss'un inkültürasyon alanına katkısı, İncil'in sokulacağı kültürün kendine has yapısından ve özelliklerinden kaynaklanan problemlere dikkat çekmekle ilgilidir. O, bu konuda şunları söylemektedir:

“İnkültürasyon hakkında çok konuşmak, bir kültüre sokulması gereken İncil'in bu kültüre bütün saflığı içinde girmediğini unutturmaktadır. Asıl problem, gerçekten İncil'e ait olan şeyle, onun tarihi ve kültürel şartlardaki ifadeleri arasındaki farktır. Buna karşılık bir kültürü kendi saflığı içinde bulmak da mümkün değildir”⁶¹⁴.

Amaladoss, Kilise'nin de endişe ettiği gündemdeki bir problemi dile getirdikten sonra, bir diğer probleme dikkat çekmektedir. O, daha karmaşık gördüğü bu problemi şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Dünyanın her yerinde bizzat kültürlerin kendileri bilim ve teknolojinin etkisiyle bir kriz içindedir. Bu etkiye farklı kültürlerin farklı tepkileri olsa bile, Üçüncü Dünya ülkeleri dahi bu krizden kaçamamaktadır. Daha önce sömürge altında yaşamış olan toplumlar, sömürge kültürünün ve onun sosyo-politik kurumlarının başka etkisiyle yüzyüze gelmiştir. Örneğin Asya'da halka ait, sözlü ve daha eğitilmiş kültürler bu etkiye değişik şekillerde tepki

⁶¹³ Alain Woodrow, 226.

göstermiştir. Kilise buralarda bütünleşmesi gereken değil, tepki gösterilmesi gereken birşey olarak görülmektedir. Çünkü halk Kilise'yi yabancı olarak tutmaktan ve ondan çıkar sağlamaktan memnundur; fakat Kilise'nin kendisini yerli kültürde somutlaştırmasından korkmaktadır. Bu gibi teşebbüsler yanıltıcıdır ve samimi değildir⁶¹⁵.

Amaladoss, günümüzde, inkültürasyon teriminin İncil ile kültür arasındaki kompleks ilişkiyi tam olarak ifade edemediğini düşünür. Ona göre, modernleşme ve sekülerleşme süreci nedeniyle, toplumun unsurları olan din ile kültür arasında bir ayırım mevcuttur. Kùltürler giderek sekülerleşmektedir. Din hala toplumların hayatında, nihai bakış açısının verdiği ufuk içinde bir motivasyon ve ilham unsuru olarak rol oynamaktadır. Fakat kùltürler, kendi alanları içinde bir özerkliğe sahiptir. Bu yüzden İncil, mükemmel bir Hıristiyan toplumu içinde olduğu şekliyle, bir kùltüre orijinal olarak asla giremez⁶¹⁶.

Bu uyarıları yaptıktan sonra Amaladoss, inkültürasyonun bir inkarnasyon süreci içinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder. Böylece Arrupe'nin tanımını destekler⁶¹⁷. Amaladoss'a göre eğer inkültürasyon, bir inkarnasyon süreci ise, bu süreç kendini boşaltmayı gerektirir. Eğer inkültürasyonun uygulayıcıları buna hazır değilse, inkültürasyonla kastedilen şey, İncil'in çeşitli kùltürel terimlere tercümesidir. Hıristiyanlığın mesajının duyurulması ve kùltürler arası iletişim içinde misyon sürecini düşünmek, bunun anlaşılmasını kolaylaştırır⁶¹⁸.

Amaladoss'un bu alana esas katkısı, İncil ve kültür hakkında konuşmaktan ziyade, II. Vatikan Konsili'nin yaptığı gibi, Kilise ve Dünya hakkında, daha dorusu bu dünya içinde bu dünya için varolan Kilise hakkında konuşmayı önermesidir. Ona göre böylece, sadece İncil'in mesajı, litürji, Kilise mimarisi ve ruhban elbiseleri değil; kurumları, organize yapıları, teolojik düşünceleri, ruhaniyeti ve sosyo-kùltürel faaliyetleri ile Kilise'nin tamamı düşünölmüş olur⁶¹⁹.

İnkültürasyon konusunda orijinal düşünceler ortaya koyan diğeri önemli Cizvit ilahiyatçı Karl Rahner'dir. Karl Rahner, bir yandan Kilise'nin sayıca azaldığından söz ederken, diğeri yandan Kilise'nin bir "Dünya Kilisesi" olma yönünde ilerlediğini ileri

⁶¹⁴ Michael Amaladoss, *Mission Today: Reflections from An Ignatian Perspective*, Rome 1989, 152.

⁶¹⁵ Amaladoss, *Mission Today*, 153.

⁶¹⁶ Michael Amaladoss, "Inculturation and Ignatian Spirituality", *The Way Supplement* (79), 1994, 40-41.

⁶¹⁷ Bkz. Starkloff, a.g.m., 69.

⁶¹⁸ Amaladoss, *Mission Today*, 153.

⁶¹⁹ Amaladoss, *Mission Today*, 154.

sürmektedir⁶²⁰. II. Vatikan Konsili'nin Kilise'ye bu yolu açtığını düşünen Rahner, bu konuda şunları söylemektedir:

“Ayinlerde yerli dilin kullanılmasına Konsil tarafından izin verilmesi, içinde özel kiliselerin kendi kültürel alanlarıyla müstakilen varolacağı ve artık Avrupa ihracı olmayan bir “Dünya Kilisesi”nin müjdecisidir”.

Rahner, böyle bir inkültürasyonun daha ileriye götürülmesi gerektiğini fakat bunun önünde bazı engellerin bulunduğunu ifade etmektedir. Rahner, bu konuda Kilise'nin Avrupa kültürüyle özdeşleşmiş karakterini, daha doğrusu kültürel kibirliliğini gerçek bir inkültürasyona engel olarak görmekte ve şöyle demektedir:

“Kilise'nin, Avrupa dışındaki dünyaya yönelik somut faaliyetleri, aslında, bir Avrupa dinini, gerçekte değişmesi istenmeyen, fakat, üstün görülen kültür ve medeniyetlerin rahatı için bütün dünyaya bir mal gibi ihraç etmek isteyen bir ihracat firmasının faaliyetidir”⁶²¹.

Görüşlerine yer verdiğimiz bu iki Cizvit ilahiyatçı, inkültürasyonun başarıya ulaşabilmesi için gerekli olan şartları ortaya koymaktadırlar. Bu çerçevede, Cizvitlerin bu alana yaptıkları katkının temelinde iki önemli fikir dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birisi, İnkültürasyonun, kültürü adeta yeniden yaratırcasına bütün boyutlarıyla kavrayarak bir inkarnasyon şeklinde gerçekleştirilmesi gerektiğidir. Diğeri ise, onun bir “Dünya Kilisesi” oluşturmaya vesile olacak şekilde kullanılması gerektiğidir.

C) DİNLERARASI DİYALOG VE CİZVİTLER

Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili vasıtasıyla açıkladığı yeni misyon anlayışının üçüncü temel alanını da “Diyalog” veya “Dinlerarası Diyalog” faaliyetleri oluşturur. Diyalog sürecinin, hem sosyal adalet çalışmaları ile İncil'in tebliği arasında hem de İncil ile kültürler arasında kurulacak irtibatın vazgeçilmez bir vasıtası olması bakımından, Kilise'nin yeni misyon anlayışında ayrı bir yeri vardır. Bir başka ifadeyle, hem Kilise'nin toplumları İncil'e göre yeniden inşa etme süreci hem de kültürlerle girme süreci, bir diyalog süreci içinde gerçekleşmektedir.

⁶²⁰ Karl Rahner'in “Dünya Kilisesi” teorisi, dini tecrübenin ortak bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesi fikrine dayanır. Bu, hem fenomenolojik bir gözlem hem de Kilise'nin daha geniş bir ufka sahip oluşunun işaretleri olarak, tümevarım metodunun benimsenmesi anlamında bir başlangıç noktasıdır. Karl Rahner, Kilise tarihinde ilk defa, ileride gerçekleşecek kuvve halinde bir olgu olarak gördüğü bu olayı “Dünya Kilisesi” olarak ifade etmiştir (Bkz. Karl Rahner, “Towards A Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, *Theological Studies* (40), 1979, 716-727.

⁶²¹ Eugene Hillman, “Inculturation”, *The New Dictionary of Theology*, Ed. J. A. Komonchaak, Wilmington 1989, 511.

Cizvitler, günümüzde diğer iki alanda olduğu gibi “dinlerarası diyalog” alanında da etkili roller üstlenmektedirler. Onlar her zaman olduğu gibi, bu alanda da kendilerine özgü yaklaşımlarını ortaya koymakta ve bu çerçevede faaliyet göstermektedirler. Cizvit tarikatının bu alana en önemli katkısı, kuruluşundan beri Hıristiyan olmayan toplumlarla ve kültürlerle en fazla karşılaşan hareketli bir cemaat olmalarının kazandırdığı birikimi bu alana yansıtması olmuştur. Onların her konuda olduğu gibi diyalog alanında da teolojik çalışmalara önem vermeleri, yaptıkları katkının bir diğer boyutunu oluşturmaktadır.

“Diyalog” kavramı, II. Vatikan Konsili vasıtasıyla, Katolik Kilisesi’nin resmi literatürüne girmiş bir kavramdır. Konsil dokümanlarında, mahiyeti ve fonksiyonu itibarıyla biraz kapalı kalan bu kavram, konsil sonrası yayınlanan papalık genelgeleri, yapılan teolojik toplantılar ve Kilise’nin bu konuda yayınladığı diğer açıklamalar vasıtasıyla daha anlaşılır hale gelmiştir. Diyalog kavramının, Kilise’nin misyon anlayışı ve misyon teolojisi içindeki yerinin açıklığa kavuşması, konsil sonrası dönemde ve belli bir süreç içinde olmuştur.

Diyalog kelime olarak, iki veya daha fazla kişinin karşılıklı konuşması anlamına gelmektedir. Kavram olarak diyalog, farklı inançlara ve kültürlerle sahip insanların bir fikir birliğine ulaşmak veya en azından buna yaklaşmak için karşılıklı olarak konuşması ve görüş alış verişinde bulunmasıdır⁶²².

Farklı kanaatlere sahip iki veya daha fazla kişinin medeni ölçüler içerisinde konuşması anlamına gelen diyalog, karşıt düşünceleri ifade etme yolu olarak da anlaşılabilir.

Dini alanda “diyalog”; hem aynı dinden kaynaklanan grupların kendi aralarında hem de farklı dinlere mensup insanların, inanç ve düşüncelerini birbirlerine zorla kabul ettirme yoluna gitmeden, birbirlerine sıcak ve hoşgörü ile bakabilmesi, ortak meseleler etrafında konuşabilmesi, tartışabilmesi ve işbirliği yapabilmesi anlamına gelmektedir⁶²³.

Teoloji sözlüklerinde, Katolik Kilisesi’nin Hıristiyan olmayan dinlerin mensuplarıyla yaptığı diyalog, “dinlerarası diyalog” veya “inançlararası diyalog”; diğer Hıristiyanlarla yaptığı diyalog için de “ökümenik diyalog” olarak tanımlanmaktadır⁶²⁴. Bununla birlikte, hem Hıristiyanlık ile Hıristiyan olmayan dinler arasındaki diyalogu, hem de Hıristiyan kiliseleri arasındaki diyalogu “ökümenik diyalog” olarak tanımlayan ilahiyatçılar vardır⁶²⁵.

⁶²² Gerald O’Collins-Edward Farrugia, 55.

⁶²³ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 426.

⁶²⁴ Gerald O’Collins-Edward Farrugia, 55.

⁶²⁵ Ökümenik diyalog kavramının sınırlarını iyice genişleterek, Kilise ile diğer dinlerin mensupları arasındaki diyalogu da bu kavramla ifade eden bazı ilahiyatçılar, Hıristiyan kiliselerinin kendi aralarındaki diyalogu “ad intra” (dahili); Hıristiyan kiliseleri ile diğer dinlerin mensupları arasındaki

Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası tarafından 1984 yılında yayınlanan “Kilise’nin Diğer Dinlerin Mensuplarıyla İlgili Tutumu” isimli doküman, “dinlerarası diyalog”un dört formundan söz etmektedir. Bunlardan birincisi, insanların komşuluk ruhu içinde, insanlığın ortak problemlerini beraberce tartıştıkları “Hayat Diyalogu”dur. İkincisi, Hıristiyanların ve diğer din mensuplarının, insanların kurtuluşu ve insanlığın gelişimi için beraberce çalıştığı “Ortak Faaliyet Diyalogu”dur. Üçüncüsü, diyaloga giren uzmanların kendi dini mirasları hakkında kendi anlayışlarını derinleştirmeye ve diğerlerinin manevi değerlerini anlamaya çalıştığı “Teolojik Diyalog”dur. Dördüncüsü ise, kişilerin, kendi dini geleneklerine dayanarak, kendi manevi zenginliklerini diğerleriyle paylaştığı “Dini Tecrübe Diyalogu”dur. Bu son diyalog şeklinde tarafların Tanrı, inanç, ibadet, ahlak ve tefekkür konularında kendi sahip oldukları kanaatleri diğerlerine aktarması söz konusudur⁶²⁶.

a) Katolik Kilisesi’nin Resmi Dokümanlarında Diyalog Kavramı

Diyalog kavramının konsil dokümanlarına girişi, Papa VI. Paul’un “Ecclesiam Suam” (1964) isimli genelgesiyle olmuştur⁶²⁷. Dolayısıyla Kilise ile dünya ve Kilise ile diğer din mensupları arasındaki diyalogun mahiyeti ilk defa bu belgede açıklanmıştır.

Papa VI. Paul, “Ecclesiam Suam” isimli bu genelgede, Kilise ile dünya arasındaki mesafenin kapatılması gerektiği üzerinde durmuş ve diyalogu, Kilise’nin apostolik misyonunu yerine getirme metodu ve manevi iletişim sanatının bir örneği olarak açıklamıştır⁶²⁸. Papa burada Kilise’nin dünya ile diyaloga, söyleceği bir sözü ve vereceği bir mesajı olduğu için girmesi gerektiğini ifade etmiş⁶²⁹, dünyayı Kilise’nin arzu ettiği şekilde

diyalogu “ad extra” (harici) olarak isimlendirirler (Angelo Amato, “Jesus Christ, Lord and Savior, and The Encounter with Religions”, *Bulletin* 1992-XXVII/2, 217-218). II. Vatikan Konsili esnasındaki tartışmalarda da, Hindistan’dan Kardinal Gracias, “ökümenizm”in daha geniş ve evrensel olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu yorumların temel dayanağı, bütün insanların hayatın sırrına nihai anlamda cevap bulma arayışı konusunda ortak olmaları fikridir. Yani bütün insanları ortak dini tecrübe fikri temelinde birleştirme düşüncesidir (Francis Raymond Podgorski, *Towards A Catholic Theology of Missionary Dialogue...*, 34). Bununla birlikte, Hıristiyan dini literatüründe “ökümenizm” kavramı daha spesifik bir anlama sahip olup, Hıristiyanların birlik arayışlarını ifade etmektedir (Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Ökümenizm: Hıristiyanların Birlik Arayışı*, (Doçentlik Takdim Çalışması), Ankara 2000).

⁶²⁶ Bkz. *The Attitude of the Church Towards the Followers of the Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, Secretariat Pro Non Christianis, Citta Del Vaticano, Pentecost 1984; *Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ, PCID and CEP*, Vatican City, Pentecost 1991, 227-228.

⁶²⁷ Bkz. Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York 1991, 209.

⁶²⁸ Odile M. Liebhard (Ed.), *Catholic Official Teachings VIII (Ecclesiam Suam (ES))*, Wilmington 1978, 114.

⁶²⁹ ES, n.365.

değiştirmek için onunla biraraya gelmenin ve konuşmanın zaruretine dikkat çekmiştir⁶³⁰. Papa'nın "kurtuluş diyalogu" olarak isimlendirdiği bu diyalog, Hıristiyanlığın mesajının, zorlama olmadan, kişisel hürriyete saygı duyarak, ikna gücüyle ve olağan bir değişimle sonuçlanacak şekilde iletilmesini öngörmektedir⁶³¹. Papa, sonuçta bu diyalogun, Kilise'nin apostolik misyonunu başarıyla icra edebilmesinin bir metodu olduğunu ifade etmekte⁶³² ve dünyayı dışarıdan değiştirmenin mümkün olmadığını, dolayısıyla mesajın iletilebilmesinin en iyi yolunun, diğerlerini dinlemekle, yakından tanımakla, onları anlamakla ve diyalogla olduğunu belirtmektedir⁶³³. Papa daha sonra, İncil'in bütün insanlara ulaştırılması ve açıklanmasının, Kilise'nin temel misyonu olduđunu⁶³⁴ ve diyalogun bunda çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir⁶³⁵.

Dinlerarası Diyalog'un Kilise'nin çağdaş misyon anlayışındaki yeri, konsil sonrasında yapılan teolojik toplantılarda daha açık bir şekilde tartışılmıştır. Bu toplantılardan biri, 1969'da, Roma'da, "Günümüzde Misyon Teolojisi" üzerine yapılmıştır. Bu toplantıda, "dinlerarası diyalog", Hıristiyanlık dışındaki dinlerde bulunan hakiki değerlerin keşfedilmesi ve Mesih'in İncili'nin onların içine sokulması suretiyle temizlenmesi ve yükseltilmesi için bir vasıta olarak açıklanmıştır. Böylece Mesih, Hıristiyan olmayan dinlerde bir yabancı olarak değil; beklenen birisi olarak açığa çıkacaktır⁶³⁶.

Bu konuyla ilgili bir başka toplantı da, 22-27 Nisan 1974 tarihlerinde, Tayvan'da gerçekleştirilmiştir. Bu toplantının sonuç bildirgesinde ise şu ifadeler yer almaktadır:

"Dinlerarası diyalog, Kilise'nin İncil'in mesajını bütün insanlara ulaştırma amaçlı misyonunun dışında görülmemelidir...Bu diyalogun bizzat kendisi zaten Kilise'nin misyonunun somut bir ifadesidir. Kilise'nin mensupları, diyalog sayesinde, diğerlerinin arasında faaliyet halinde olan Kutsal Ruh vasıtasıyla, Hıristiyanlığa ait kendi tecrübelerini onlarla paylaşır. Dinlerarası diyalog, geliştirici ve akıllandırıcıdır, bu yüzden Kilise'nin misyonuna ait bir faaliyet olarak teşvik edilmelidir"⁶³⁷.

⁶³⁰ ES, n.369.

⁶³¹ ES, n.377.

⁶³² ES, n.384.

⁶³³ ES, n.392.

⁶³⁴ ES, n.398.

⁶³⁵ ES, n.403.

⁶³⁶ Jacques Dupuis, "Jesus Christ...", 213.

⁶³⁷ Jacques Dupuis, a.g.e., 216.

Bu iki toplantıdan çıkan sonuçlara göre, dinlerarası diyalog, misyon için faydalı bir başlangıç, İncil'i duyurmanın bir vasıtası, Kilise'nin evangelizasyon amaçlı misyonunun bir ifadesi ve Hıristiyanlığın mesajının açıklanması için uygun bir vasıta olarak görülmektedir.

Papa VI. Paul'un, dinlerarası diyalog konusunda konsile ve diğer toplantılara etki eden yaklaşımı, Papa II. John Paul'un genelgelerine de yansımıştır. Papa II. John Paul, Ocak 1991 tarihinde yayınladığı "Redemptoris Missio"(RM) isimli genelgesinde, dinlerarası diyalogun, Kilise'nin evangelizasyon amaçlı misyonunun bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Papa'ya göre, bu diyalog, misyona zıt değil, aksine misyonun şekilleriyle özel irtibatlıdır. Kilise, hernekadar Budizm, Hinduizm ve İslam gibi dini geleneklerde bulunan doğru ve kutsal unsurları kabul ediyorsa da, bu durum Kilise'nin Mesih'i ilan etme görevini ve bundaki kararlılığını zayıflatmaz. Papa'ya göre, diğer dinlerin mensupları, diğer sıradan vasıtaları bırakarak Mesih vasıtasıyla kurtuluşa ulaşabilirler. Bu sebeple Kilise, insanları imana ve vaftize davetten vazgeçmez. Diyalog da, Kilise'nin kurtuluşun tabii yolu olduğu kanaatiyle yönlendirilmeli ve ikmal edilmelidir⁶³⁸.

Papa II. John Paul'un bu genelgesi, diyalog-misyon ilişkisi konusunda, konsil sonrası ortaya çıkan tartışmalara bir cevap teşkil edecek mahiyettedir. Nitekim papa, genelgenin giriş kısmında, bu genelgeyi yayınlamasının temel nedenini şöyle açıklamaktadır:

"Konsil, misyoner faaliyetler konusunda oldukça faydalı bir alan ortaya çıkarmıştır... Ruhban sınıfı dışındaki halk da, evangelizasyon çalışmalarına katılmaktadır...Yerel Kiliseler, diğer Hıristiyan kiliseleriyle ve diğer dinlerle biraraya gelmeye çalışmakta ve onlarla diyaloga girmektedir...Bununla birlikte, tam Hıristiyanlığın bu 'yeniden sıçrama zamanında', inkar edemediğimiz olumsuz bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu genelge bunu ortadan kaldırmak için hazırlanmıştır. Özel olarak 'Hıristiyan olmayanlara' yönelik olan misyoner faaliyetler, zayıflamış görünmektedir ve bu eğilim, kesinlikle II. Vatikan Konsili'nin direktiflerine ve Kilise'nin öğretisi otoritesinin (Magisterium) konsil sonrası yayınlanan ifadelerine uygun değildir. Hem iç hem de dış kaynaklı zorluklar, Kilise'nin Hıristiyan olmayanlara yönelik misyoner motivasyonunu zayıflatmıştır. Bu, Mesih'e inanan bütün herkesin ilgilenmesi gereken bir gerçektir. Zira, Kilise tarihinde misyoner faaliyetlerin güç kazanması nasıl daima onun canlılığının bir işareti olmuşsa, bu faaliyetlerin azalması da inanç krizinin bir işaretidir"⁶³⁹.

⁶³⁸ RM, n.55.

⁶³⁹ RM, n.2.

Redemptoris Missio isimli genelgeye göre, Tanrı'nın Krallığı'nın hizmetinde olan Kilise'nin özel rolü, herşeyden önce ve temel olarak, İncil'in din değiştirmeye davet edilen insanlara tebliğ edilmesidir; ikinci olarak, yeni özel kiliselerin kurulmasıdır. Kilise aynı zamanda bu "Krallık"a, dünyanın her yerine "İncil'in değerlerini" yaymak suretiyle hizmet eder⁶⁴⁰. Yine aynı genelgeye göre, bütün insanlığın kurtuluşunun sakramenti olan Kilise'nin faaliyetleri, onun mesajını kabul edenlerle sınırlı değildir. Onun sakrament oluşu, diyalog, insanlara yardım vb. yollarla İncil'in değerlerini tanıtmayı gerektirmektedir⁶⁴¹.

Redemptoris Missio'nun bir yandan dinlerarası diyalogla İncil'in tebliğini, Kilise'nin İncil'i yayma amaçlı misyonunun parçaları olarak gösterirken ve birbirlerinin yerine geçebileceğini ifade ederken; diğer yandan bunları birbirine karıştırılmaması gereken ayrı faaliyetler olarak açıklaması⁶⁴², bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat genelgenin ifadeleri bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, evangelizasyon (İncil'in değerleri ışığında yapılan bütün faaliyetler) ile proklamasyon (muhatapı Hıristiyan yapmak amacıyla İncil'in tebliği faaliyeti) arasında gizli bir aynılık ortaya çıkmaktadır⁶⁴³.

Diğer taraftan, "Papalığa Bağlı Dinlerarası Diyalog Konseyi" ile "Toplumları Hıristiyanlaştırma Kongregasyonu" tarafından ortaklaşa olarak, 20 Haziran 1991 tarihinde, yayınlanan "Dialogue and Proclamation"(DP) (Diyalog ve İncil'in Tebliği) isimli bir doküman bu tartışmalara açıklık getirmeyi amaçlamaktadır. Bu doküman önce, evangelizasyon, diyalog ve proklamasyon terimlerinin açık bir tanımını yapmaktadır. Buna göre, daha geniş bir terim olan evangelizasyon terimi, diyalog ve İncil'in tebliği kavramlarından oluşmuş bir terim olarak göze çarpmaktadır. Bir başka ifadeyle, her ikisi ayrıdır, fakat ilişkilidir ve Kilise'nin misyonunun önemli parçalarıdır. Adı geçen doküman bu iki terim arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

"Dinlerarası diyalog ve İncil'in tebliği, hernekadar aynı seviyede olmasa da, ikisi de Kilise'nin İncil'i yayma amaçlı misyonunun geçerli unsurlarıdır. Her ikisi de meşrudur ve gereklidir...Bu iki faaliyet farklıdır, fakat tecrübeler göstermiştir ki, bir ve aynı yerel kilise, bir ve aynı kişi, değişik şekillerde her ikisini birleştirebilir"⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ RM, n.20.

⁶⁴¹ RM, n.20.

⁶⁴² RM, n.55.

⁶⁴³ Jacques Dupuis, "Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents", *Bulletin* (80), Pontificium Concilium pro Dialogo Inter Religiones, 1992-XXVII/2, 169.

⁶⁴⁴ *Dialogue and Proclamation (DP)*, Pontifical Council for Interreligious Dialogue-Congregation for the Evangelization of Peoples, Vatican City, Pentecost 1991, n.77.

Jacques Dupuis, “Redemptoris Missio” isimli papalık genelgesi ile “Dialogue and Proclamation” isimli diyalog konseyi dokümanı arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre, papalık genelgesi, diğer dini geleneklerin kendi mensuplarını kurtarmak için İsa Mesih’le kurtuluş sırrında rol oynadıklarına vurgu yapmaktadır. Bu genelgeye göre, Kutsal Ruh, sadece kişiler üzerinde değil, onların mensup oldukları dini gelenekler üzerinde de daima faaldir⁶⁴⁵.

Dupuis, “Dialogue and Proclamation” isimli dokümanın ise, tam tersine, II. Vatikan Konsili’nin, “İsa Mesih’le kurtuluşun diğer insanlara kendi vicdanlarının emirlerine uymaları suretiyle ulaştığını”⁶⁴⁶ belirten ifadelerinin ötesine geçtiğini belirtmektedir. Buna göre, bu doküman, “kurtuluş sırrının diğer insanlara Kutsal Ruh’un gizli faaliyetleri vasıtasıyla ulaştığını” söylemekle papalık genelgesiyle mutabık kalırken; “diğer dini geleneklerin kendi mensuplarını İsa Mesih’le kurtuluşa ulaştırmada rol oynadıklarını” söylemekle bir adım daha ileriye gitmektedir⁶⁴⁷.

Jacques Dupuis, söz konusu iki doküman arasında önemli bir farka daha dikkat çekmektedir. Ona göre, Redemptoris Missio isimli genelgenin amacı, İncil’in tebliğinin zorunluluğunu ve aciliyetini vurgulamaktır. “Dialogue and Proclamation” isimli dokümanın öncelikli amacı ise, Kilise misyonunda diyalogun değerinin küçümsenemeyeceğine dikkat çekmektir⁶⁴⁸.

Bu gelişmeler ışığında bir değerlendirme yapmak gerekirse, II. Vatikan Konsili’nin diğer dini geleneklerle diyalogu teşvik ettiğini⁶⁴⁹, fakat bu diyalogu Kilise’nin İncil’i yayma amaçlı misyonunun bir parçası olarak açıkça ifade etmediğini söylememiz gerekir. Bu diyalogun Kilise misyonundaki yerini vurgulayan dokümanlar, konsil sonrası yayınlanan “Redemptoris Missio” ve “Dialogue and Proclamation” isimli dokümanlardır. Bir başka ifadeyle, bu konudaki kapalılık, söz konusu iki belgeyle açıklığa kavuşturulmuştur. Bu belgelere göre, dinlerarası diyalog, sadece İncil’i tebliğ etmenin bir vasıtası değildir. Bu tür bir yaklaşım onu indirgemek anlamına gelir. Bununla birlikte, dinlerarası diyalogun İncil’in tebliğinde belli bir değere ve fonksiyona sahip olduğunu gözardı etmek de, yanılığa düşmek anlamına gelir.

⁶⁴⁵ RM, n.28.

⁶⁴⁶ LG, n.16.

⁶⁴⁷ Jacques Dupuis, “Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents”, 169-170.

⁶⁴⁸ Jacques Dupuis, “Dialogue and Proclamation...”, 170.

⁶⁴⁹ NA, n.2; GS, n.92.

20 Haziran 1991 tarihinde yayınlanan “Dialogue and Proclamation” isimli doküman, önce, Kilise’ye mensup bütün Hıristiyanları ve yerel kiliselerin mensuplarını kendi aralarında bir diyaloga davet etmektedir⁶⁵⁰. Daha sonra, diyalogun insanlığın ilerlemesi, sosyal adaletin tesisi ve insanların kurtuluşu için önemini vurgulamaktadır. Bu noktada, yerel kiliseleri, adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için aktif faaliyet göstermeye çağırılmaktadır⁶⁵¹. Bu dokümanın en önemli yönlerinden biri, dinlerarası diyalogun kültür alanındaki yerine dikkat çekmesi ve onun Hıristiyanlığın mesajının çeşitli kültürlerle sokulmasındaki önemi üzerinde durmasıdır⁶⁵².

Bu doküman, Kilise’nin çağdaş misyon anlayışının üç temel alanını ortaya koymakta ve bunların arasındaki zorunlu ilişkiyi kurtuluş doktrini bağlamında açıklamaktadır. Bu alanlar sosyal alan, kültürel alan ve bu ikisini tamamlayan diyalogsal alandır. Konsil sonrası yayınlanan bütün resmi dokümanlarda, “insani kurtuluş” (human liberation) kavramının kullanıldığı görülür. Bunun temel sebebi, Kilise’nin, geleneksel kurtuluş anlayışını konsilden sonra daha farklı yorumlamaya başlamasıdır. Buna göre, Kilise artık dünyevi kurtuluşla uhrevi kurtuluşu bir bütün olarak algılamaktadır. Kilise, insanların dünyevi kurtuluşlarını, uhrevi kurtuluşları için bir önşart olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle, insanlar önce bu dünyada içinde buldukları sıkıntılı durumdan kurtarılır ve İncil’in mesajıyla tanıştırılırlarsa, uhrevi kurtuluşları mümkün olabilecektir. Bu yüzden, Kilise’nin günümüzdeki misyonu, insanların dini, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi olmak üzere her türlü problemiyle ilgilenmek ve bu konuda yapılacak bütün faaliyetleri İncil’in mesajı ile ilişkilendirmek olarak belirlenmiştir.

Katolik Kilisesi’nin dinlerarası diyaloga bakışını ortaya koyan en son dokümanlardan biri de, Papa II. John Paul’un onayıyla, 6 Ağustos 2000 tarihinde yayınlanan “Dominus Iesus” isimli deklarasyondur. “Kilise’nin İman Doktrini Ofisi” tarafından yayınlanan bu belgede, dinlerarası diyalogla ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

“Kilise’nin Hıristiyan olmayanlara yönelik misyonu, dinlerarası diyalogda bile, sürekli olduğu gibi bugün de, bütün gücünü ve zarureti korumaktadır”⁶⁵³.

⁶⁵⁰ DP, n.43.

⁶⁵¹ DP, n.44.

⁶⁵² DP, n.45; n.46.

⁶⁵³ Bkz. Declaration Dominus Iesus (DI) on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, Congregation for the Doctrine of the Faith, 6 August 2000, n.22.

Aynı deklarasyon, dinlerarası diyalogun, Kilise'nin misyoner faaliyetlerinden sadece birisi olduğunu belirttikten sonra, diyaloga giren tarafların pozisyonunu şöyle ifade etmektedir:

“Dinlerarası diyalogda ön şart olarak aranan ‘eşitlik’, diyaloga giren tarafların kişisel açıdan eşit değerde olduğuna işaret eder; yoksa ne doktrinel muhtevaya, hatta ne de İsa Mesih'in diğer dinlerin kurucularıyla aynı pozisyonda olduğuna”⁶⁵⁴.

Yayınlanma tarihi itibarıyla dikkat çeken bu genelge, dinlerarası diyalog konusundaki tartışmaların Katolik Kilisesi'nin çeşitli kesimlerinde hala tartışılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu nedenle Papalık, bu konudaki tartışmalara açıklık kazandırmak için, genelgeler yayınlamaya devam etmektedir. Bu son genelgenin, Kilise'nin, diyaloga giren tarafların eşitliğinden ne anladığını açıkça ifade etmesi, onun dinlerarası diyalog anlayışının da özünü ortaya koymaktadır.

b) Cizvitlerin Dinlerarası Diyaloga Bakışı

Cizvitlerin diğer alanlarda olduğu gibi dinlerarası diyalog alanında da aktif rol oynadıklarını daha önce ifade edilmişti. Cizvitlerin bu alanda Kilise'ye yaptıkları katkıyı, genel kongre kararları ve Cizvit ilahiyatçıların yaklaşımları olmak üzere iki açıdan ele almak faydalı olacaktır. Cizvitler, dinlerarası diyalog konusunu ve bunun kendi çağdaş misyon anlayışlarındaki yerini, müstakil bir bölüm ayırarak 34. Genel Kongre'de ele almışlardır. Bundan dolayı önce bu genel kongrenin kararları incelenecektir. Daha sonra Cizvit ilahiyatçıların dinlerarası diyaloga bakışı ve bunu nasıl temellendirdikleri üzerinde durulacaktır.

ba) 34. Genel Kongre'nin Dinlerarası Diyalogla İlgili Kararları

Cizvitler, 34. Genel Kongrelerini, 5 Ocak-22 Mart 1995 tarihleri arasında, Roma'da gerçekleştirmişlerdir. Cemaat'in günümüzdeki misyonuyla ilgili kararlar “Misyonumuz” başlığı altında yer almıştır. Kongre, bu başlık altında; Cemaat'in misyonunu oluşturan adalet, kültür ve dinlerarası diyalog alanında yapılacak çalışmalarını bir bütünlük içinde ele almıştır. Katolik Kilisesi'nde, II. Vatikan Konsili sonrasında gelişen yeni misyon anlayışının üç temel alanını, 34. Genel Kongre'nin karar metinlerinde de aynen görmek mümkündür⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ DI, n.22.

⁶⁵⁵ Bkz. Documentsof the Thirty-Forth General Congregation of the Society of Jesus (34. GC), Ed. John L. McCarthy, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1995, 39-67.

Dinlerarası diyalog konusu, 34. Genel Kongre'nin 5. kararı olarak oylanmış ve ilan edilmiştir. "Misyonomuz ve Dinlerarası Diyalog" başlıklı 5. kararın giriş kısmında, yeryüzünde bulunan çeşitli dinlere mensup insanların sayıları hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, bu etnik, kültürel ve dini çoğulculuğun Cizvitlerin evangelizasyon misyonu açısından ne ifade ettiği ve ne gibi fırsat ve sorumlulukları ortaya çıkardığı sorulmaktadır. Burada sorulan bir diğer önemli soru, ırkçılık, kültürel önyargı, dini fundamentalizm ve hoşgörüsüzlük gibi bugünün dünyasının en temel problemleri konusunda Cizvitlerin neler yapacağıdır⁶⁵⁶.

Karar metni, dinlerarası diyalog konusunda, II. Vatikan Konsili'ni esas alan bir teolojik çerçeve çizer. Bu noktada iki temel yaklaşımı esas alır. Birincisi, diğer dinlerde bulunan manevi ve ahlaki iyilikleri ve onlara mensup toplumlarda ve kültürlerde bulunan değerleri tasvip etmek, korumak ve desteklemektir⁶⁵⁷. İkincisi ise, diğer dinlerin mensuplarıyla, barış, hürriyet, sosyal adalet ve ahlaki değerler için beraberce çalışmaktır⁶⁵⁸. Bu kısımda daha sonra, Papa II. John Paul'un, Cizvitlerden, dinlerarası diyalogu üçüncü bin yılın en öncelikli apostolik görevi haline getirmelerini istediği ifade edilir. Aynı yerde, diyalogun asla din değiştirmeye yönelik bir strateji olarak icra edilmemesi gerektiği de vurgulanır⁶⁵⁹.

Kongre kararı, Cizvitlerin, dinlerarası diyalogu, Tanrı'nın istediği bir çalışma ve Kilise'nin evangelizasyon misyonunu tamamlayan bir unsur olarak, Hıristiyan inancına hizmette ve adaleti teşvikte ifadesini bulan bir faaliyet olarak gördüğüne dikkat çeker⁶⁶⁰. Buradaki ifadelerle göre, Cizvitler, dinlerarası diyalog vasıtasıyla, İsa Mesih'le ilgili kendi tecrübelerini diğer dinlerin mensuplarıyla paylaşmak istemektedirler⁶⁶¹.

⁶⁵⁶ 34. GC, n.128.

⁶⁵⁷ NA, n.2.

⁶⁵⁸ NA, n.3.

⁶⁵⁹ 34. GC, n.130.

⁶⁶⁰ 34. GC, n.132.

⁶⁶¹ 34. GC, n.134.

* Bazılarına göre, "Papalığa Bağlı Dinlerarası Diyalog Konseyi"nin yayınladığı, "The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions"(1984) ve "Dialogue and Proclamation"(1991) isimli dokümanlar, daha genel bir kavram olan ve bütün Hıristiyan dindarların İncil'in ruhu ışığında faaliyet göstermesi anlamına gelen "Evangelizasyon" terimi, daha özel bir terim olan ve Hıristiyanlığın mesajını işitenleri Hıristiyan yapmak için vaaz etmek anlamına gelen "Proklamasyon" terimi ve "dinlerarası diyalog" terimi arasında ayırım yapmıştır. Redemptoris Missio isimli papalık genelgesi ise, İncil'in duyurulması ve açıklanmasını (proclamation), misyonun daima öncelikli aşaması olduğunu ve diyalogun kendine has önemli bir yerinin ve buluşma ortamının bulunduğunu vurgulamıştır (Redmond Fitzmaurice, "The Roman Catholic Church and Interreligious Dialogue", *Islam and Christian-Muslim Relations*, I.C.M.R., Vol. 3, No.1, June 1992, 95.).

Cizvitlere göre, dinlerarası diyalog ile İncil'in tebliği (proclamation)* birbirine zıt faaliyetler değildir. Onlara göre, biri diğerinin yerine konulabilir. Her ikisi de Kilise'nin İncil'in ışığında gerçekleştirdiği bir misyonun vecheleridir⁶⁶². Bu iki unsur, hem aralarındaki yakın ilişkiyi hem de farklılıklarını korumaktadır; bu yüzden bu kavramlar, sanki biri diğerinin yerine değiştirilebiliyormuş gibi, birbirine karıştırılmamalı, anlamı saptırılmamalı veya aynı kabul edilmemelidir⁶⁶³.

Kongre, Cizvitlere, diyalogun bir hazırlığı gerektirdiğini, zira diyalogun kendi kimliğine vakıf taraflar arasında gerçekleştiğini ve bu yüzden İsa Mesih'in kişiliğini ve sırrını açıklamak için felsefi ve teolojik temellere ihtiyaç duyacaklarını hatırlatır⁶⁶⁴. Daha sonra, Cizvitlere, İncil'i tebliğ ettikleri kimselerin dini ve kültürel geçmişlerine duyarlı olmaları gerektiğini hatırlatır⁶⁶⁵.

34. Genel Kongre'nin, Genel Başkan'a yaptığı tavsiyeler, Cizvitlerin dinlerarası diyalog alanındaki ciddiyetlerini ve onların orijinal yönünü ortaya koymaktadır. Kongre'nin 155 nolu kararı, Genel Başkan'a Cemaat bünyesinde dinlerarası diyalog için bir sekreteryaya kurmasını önerir. Bu sekreteryaya diyalogla ilgili organizasyonlar konusunda Cizvitlerin eğitimini sağlamalıdır. Yine kongre, Genel Başkan'a Cizvitlerin bu alandaki tecrübelerini ve teolojik düşüncelerini ortaya koyabileceği bir bülten yayınlamasını tavsiye eder⁶⁶⁶.

Kongre'nin Genel Başkan'dan istediği bir diğer konu, Gregoryan Üniversitesi bünyesinde "Dinlerle İlgili Araştırmalar" için bir bölüm kurmasını ve bu bölümde, Yahudilik, İslam, Hinduizm, Buddizm ve diğer dinler üzerine akademik kurslar düzenlemesini ve dinler teolojisi çalışmaları yaptırmasını önerir. Kongre'nin Genel Başkan'dan bir başka isteği de, dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan ve dini araştırmalar yaptıran merkezler ve üniversiteler ile akademik işbirliği tesis etmesidir⁶⁶⁷.

34. Genel Kongre'de alınan dinlerarası diyalogla ilgili kararlar, Cizvitlerin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlerin

⁶⁶² Kongre karar metninin 14 numaralı dipnotunda şu açıklama yer almaktadır: "İncil'in ışığında gerçekleştirilen misyon veya daha basit bir şekilde 'evangelizasyon', Kilise'nin misyon faaliyetlerinin tamamına işaret eder...Proklamasyon ise...çoğu zaman kendisiyle benzer anlamda kullanılan evangelizasyon içinde önemli bir yer işgal eder, fakat yine de o evangelizasyonun sadece bir yönüdür...Diyalog, müşterek anlayışa yönelmiş diğer inançlara mensup fertler ve cemaatlerle yapıcı ve pozitif anlamda bütün dinlerarası ilişkiler anlamına gelir" (Documents of Thirty-Fourth General Congregation of the Society of Jesus, 71.).

⁶⁶³ 34. GC, n.135.

⁶⁶⁴ 34. GC, n.139.

⁶⁶⁵ 34. GC, n.141.

⁶⁶⁶ 34. GC, n.155.

mensuplarıyla ilişkiler konusunda çizdiği teolojik çerçeveyi koruyan Cizvitler, bazı tanınmış ilahiyatçıların yaklaşımlarıyla bu konudaki çalışmalarını ilerletmişlerdir. Cizvitlerin dinlerarası diyalog alanındaki başarıları, kendilerine özgü bazı özelliklere dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, onların diğer dinlerin mensuplarıyla en fazla karşılaşan cemaat olmanın avantajlarını iyi kullanmalarıdır. Cemaat'ın bilhassa Karşı-Reform döneminde elde ettiği tecrübeleri günümüze taşımaları, onları bu alanda öne çıkarmıştır. Örneğin diğer dinlerin kendi manevi ve kültürel değerlerini gözardı eden bir misyoner yaklaşımın başarılı olamayacağı fikri Cizvitlere aittir.

İkincisi, Cizvitlerin diğer dinlerle ilgili teolojik yaklaşımları, ne onları dışlayıcı ne de onlara kurtuluş için tekbaşına yetki veren çoğulcu bir yaklaşımdır. Onların yaklaşımı, diğer dinlere kurtuluşa giden yolda rol veren fakat bu konuda İsa Mesih'in kurtarıcılığını zorunlu gören kapsayıcı yaklaşımdır. Bu kapsayıcı yaklaşım, II. Vatikan Konsili'ne de etki etmiştir.

Üçüncüsü ise, Cizvitlerin diğer konularda olduğu gibi, dinlerarası diyalog alanında da, tarikatın kurucusu Ignatius'un tavsiyelerini uygulamalarıdır. Örneğin, Ignatius'un “zamanın gereklerine göre davranmak”, “zamanın işaretlerini iyi okumak” ve “zamana, zemine ve kişilere göre konuşmak” prensipleri, Cizvitlere bu alanda büyük avantajlar sağlamıştır.

bb) Cizvit İlahiyatçıların Yaklaşımları

Cizvit ilahiyatçıların dinlerarası diyalog konusundaki yaklaşımları, II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlere bakışında çizdiği teolojik çerçeveyi aşmamaktadır. Bununla birlikte, Katolik Hıristiyanların konsil ifadelerinden çıkardığı sonuçlar ve teolojik yorumlar bazı farklılıklar gösterebilmektedir. Hatta bu teolojik yorumlar, daha ileri seviyede, derin tartışmalara da neden olabilmektedir. Cizvitlerin bu alana katkıları, dinlerarası diyalogu, hem sosyal ve kültürel hem de teolojik ve misyoner açıdan temellendirme biçimlerinde ortaya çıkmaktadır.

Cizvitlerin bu konudaki perspektiflerini, diğer konularda olduğu gibi, liderleri Ignatius'un yaklaşımları şekillendirmektedir. Onlara göre, Ignatius, diğer dinlerin mensupları ve putperestlerin “Tanrı'nın Kurtarma Planı”ndaki teolojik statüleri hakkında fazla birşey söylememiştir. Fakat o, bütün bu insanların Mesih'in kanıyla kurtulmuş oldukları ve Hıristiyanların yardımına muhtaç insanlar oldukları konusunda açık ifadeler kullanmıştır.

⁶⁶⁷ 34. GC, n.156.

Michael Amaladoss, Ignatius'un kendi dönemindeki yaygın kanaate uyararak, John Nunes Barreto'ya, Habeşistan Kralı'nı ikna etmesi için şu satırları yazdığını söylemektedir:

“Habeşistan Kralı'nı, Roma Katolik Kilisesi dışında kurtuluş ümidi olmadığına ve eğer birisi kurtulmak istiyorsa, Kilise'nin inanç ve ahlak esasları olarak belirlediği şeylere inanması gerektiğine ikna et”⁶⁶⁸.

Bununla birlikte günümüzün Cizvit ilahiyatçıları, Ignatius'un yazılarına dayanarak, dinlerarası diyaloga temel teşkil edecek bazı yeni bakış açıları yakalamaktadırlar. Buna göre onlar, diyaloga girmenin, ona Hıristiyan inancı çerçevesinde anlam vermekle mümkün olabileceğini düşünmektedirler. Hıristiyan inancına göre, Mesih yegane kurtarıcıdır. Fakat onun kurtarıcılığı insanların bilmediği yollarla diğer insanlara da ulaşır. Günümüzde Kilise'nin dışında kurtuluş olmadığını düşünenler oldukça azdır. Fakat kurtuluş olayına insanlar açısından değil de, Tanrı açısından ve onun insanlara ulaşma hürriyeti ve kabiliyeti açısından bakmak gerekir. Eğer konuya bu açıdan bakılırsa, Tanrı'nın hürriyetine ve cömertliğine sınır konulamayacağı anlaşılmış olur. Tanrı kendisini insanlara Mesih'le vahyetmiştir. Dolayısıyla, Tanrı insanlar tarafından Kilise'de ve Kilise vasıtasıyla tecrübe edilir. Böylece Tanrı, diğer insanlara bizim bilmediğimiz yollarla ulaşır⁶⁶⁹.

Bu temel bakış açısıyla Cizvitler, bir “kurtuluş diyalogu”ndan söz etmektedirler. Onlar, günümüzde kurtarıcı diyalogun sadece insanların kalplerinde bir sır olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini veya insanlığın tabiatı gereği sahip olduğu görülebilen sosyal formların bunda bir rolünün olup olmadığını düşünmektedirler. Bir başka ifadeyle onlar, Tanrı'nın insanların kurtuluşunda ve kendisiyle iletişimde çeşitli dinlere bir rol verebileceğine inanmaktadırlar. Fakat onların düşüncesine göre, İsa bu kurtuluş planında önemli bir yere sahiptir ve Tanrı insanlığın kurtuluşu için onu seçmiştir. Kilise ise, bu dünyada Tanrı'nın Krallığı'nın bir sakramenti olarak bulunmaktadır. Fakat Kilise, Tanrı'nın bu dünyadaki faaliyetleri konusunda bir tekele sahip değildir. Bu kurtarma planında diğer inananlar düşman değil, işbirlikçi konumundadırlar⁶⁷⁰.

Cizvitler, insani ve manevi değerlerin desteklenmesi ve sosyal adaletin sağlanması konusunda diğer dinlerin mensuplarıyla yapılacak işbirliği esnasında, İncil'in değerlerini mevcut duruma uygulamanın en geçerli evangelizasyon olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden Cizvitlerin yegane evangelizasyon modeli, bir gün bütün dünyanın Hıristiyan olacağı

⁶⁶⁸ Michael Amaladoss, *Mission Today*, 113.

⁶⁶⁹ Amaladoss, a.g.e., 109.

bir değişimi öngörmektedir. Dolayısıyla, günümüzde Cizvitler için zamanın işaretlerini iyi okumak, bütün dünyayı fethetmek ve parçalamak değil, bu dünyadaki herşeyi içten değiştirmek ve bunun meyvesi olan birliği desteklemek için bu dünya içinde varolmak anlamına gelmektedir⁶⁷¹.

Cizvitlere göre, diyalog esnasında ortaya çıkan problemlerden biri, Mesih'in yegane kurtarıcılığı ile alakalıdır. Cizvitler, bazı diyalog taraftarlarının, Mesih merkezli bir yaklaşımdan Tanrı merkezli bir yaklaşıma doğru gidilmesini savunmalarını yadırgamakta ve bunun Mesih'i onun niteliklerinden birine indirgemek anlamına geleceğini düşünmektedirler. Ayrıca, böyle bir yaklaşımda "inkarnasyon"un anlamını yitireceğini savunan Cizvitler, Teslis'i anlamada ve Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi anlatmada, "aynı-fakat aynı zamanda-farklı" ifadesinin anahtar ifade olduğunu belirtmektedirler⁶⁷².

Cizvitlere göre, Hıristiyanlar, diğer dini geleneklerin mensuplarıyla diyaloga girmek suretiyle, Tanrı'nın bu dini geleneklerde meydana getirdiği biçimi görmeye ve İncil'in onlara girmesini sağlamaya çalışmaktadırlar. Onların bu geleneklerle ilgilenmesinin sebebi de, Tanrı'nın faaliyetlerinin bu geleneklerde bütün mükemmelliği ile sonuç vermesini sağlamak içindir⁶⁷³. Bu nedenle, dinlerarası diyalog, en derin anlamda daima bir kurtuluş diyalogudur. Çünkü bu diyalog, Tanrı'nın insanlıkla uzun süredir devam ettirdiği diyalogun işaretlerini daha iyi anlamak, açıklamak ve keşfetmek amacını taşımaktadır. Bu anlamda, açık ve samimi bir şekilde yapılan dinlerarası diyalog, insanlıkla devamlı diyalog halinde olan Tanrı'ya yardımcı olmak demektir. Cizvitler, bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadırlar:

"Diyalog vasıtasıyla Tanrı'nın aramızda bulunmasını sağlamalıyız, çünkü kendimizi bir başkasına açarken, kendimizi Tanrı'ya açarız"⁶⁷⁴.

Dinlerarası diyalog konusu, aslında Katolik teolojisinde son zamanlarda ortaya çıkan tartışmalarla yakından ilişkilidir. Geçmiş dönemlerde, bu teoloji, Hıristiyan olmayanların kurtuluşu problemini çözmeye çalışırken, günümüzde, diğer dinlerin evrensel kurtuluş planındaki yeri, anlamı ve değeriyle meşgul olmaktadır. Bu çerçevede, hem "büyük dinler" diye isimlendirilen hem de "geleneksel dinler" diye isimlendirilen diğer dinlerin, ne derece meşru ve kurtuluşun etkili yolları oldukları tartışılmaktadır. Bir diğer tartışma konusu, kutsal kitapların, Hıristiyanlık dışındaki vahiylerin ve onların Mesih ve Kilise ile ilişkileri

⁶⁷⁰ Amaladoss, a.g.e., 110.

⁶⁷¹ Amaladoss, a.g.e., 111.

⁶⁷² Amaladoss, a.g.e., 112.

⁶⁷³ The Jesuit Mission Today, Editorial Comment, *The Month*, May 1995, 172.

çerçevesinde gerçekliklerinin değeridir. Bu tartışmalar dinlerarası diyalogun muhtevasını ve metodlarını belirlemektedir.

Bu konudaki tartışmaların 1960'lı yılların ilk yarısında başladığını söyleyebiliriz. Bu anlamda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım, diğer dinlerin insanları kurtuluşa ulaştırma değerine sahip olduğunu inkar etmekte ve diğer dinlerde bulunması muhtemel yararlı unsurları Mesih olayına bağlamaktadır. Bu fikri savunuların en başında Karl Barth gelmektedir. Ona göre, diğer bütün dinler geçersizdir ve sadece Hıristiyanlık gerçek dindir⁶⁷⁵.

İkinci yaklaşımın önde gelen savunucusu ise, tanınmış ilahiyatçı Cizvit Jean Danielou'dur. Danielou, Hıristiyanlık dışındaki dinlere ihtiyatlı yaklaşmakta ve onları Hıristiyanlığa götüren bir eğitim vasıtası olarak görmektedir⁶⁷⁶. Danielou, ilk dönem Kilise Babalarından Irenaeus'a işaret ederek, kurtarıcı vahyin iki boyutunu birleştirmeyi amaçlamaktadır. Yani o, vahyin "dramatik" ve "tarihi" boyutunu birleştirerek, her ikisini de kurtuluşu gerçekleştirme veya mükemmelleştirme vasıtası olarak görür. "Dramatik" boyutla Danielou, Hıristiyanlığın içerdiği hakikatın, diğer dinlerde görülebilir olan hakikatın nüvelerini mükemmelleştirdiğine işaret eder; Hıristiyanlık, bu dini tekamülün en yüksek noktasının işareti olarak, diğer dinleri ve diğer medeniyetleri tamamlar. Hıristiyanlık dışındaki dinlerin yerini daha ileri dinler almalıdır ki bu din Hıristiyanlıktır. Danielou, Hıristiyan inancının diğer inançlar arasına şartlara uygun şekilde yerleştirilmesini ima eden bir teklif yapmaktadır. Bu teklif, Hıristiyan olmayanların kurtuluş imkanıyla ilgili teoriye oldukça yeni bir anlayış sunmaktadır⁶⁷⁷. Bu yaklaşım daha sonra, hem Katolik hem de Protestan düşüncesinde ağırlık kazanmış ve daha da ileri götürülmüştür. Bu anlamda, Cizvit Karl Rahner'in çalışması, Hıristiyan olmayan dinlerin kesinliği ve insanları kurtarma konusundaki meşruluğuna olumlu yaklaşan tek bilimsel örneği temsil etmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlerle ilgili dokümanı "Nostra Aetate", teolojik açıdan Karl Rahner'in yaklaşımını benimsemiştir⁶⁷⁸.

⁶⁷⁴ The Jesuit Mission Today, Editorial Comment, 173.

⁶⁷⁵ Redmond Fitzmaurice, "The Roman Catholic Church...", 91.

⁶⁷⁶ Angelo Amato, "Jesus Christ, Lord and Savior, and the Encounter with Religions", *Bulletin*, 1992, XXVII/2, 218.

⁶⁷⁷ Miikka Ruokanen, 28.

⁶⁷⁸ Angelo Amato, a.g.m., 218.

Katolik teolojisinde diğer dinlerle ilgili beş çeşit yaklaşım dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, Mesih'i merkeze alan ve diğer dinleri dışlayan yaklaşımdır⁶⁷⁹. Buna geleneksel yaklaşım da denir. İkincisi, diğer dinlere kurtuluş konusunda değer veren, kurtuluşun sadece Mesih'le olacağına ısrar etmeyen, fakat Mesih'i bütün dinlerin üzerinde ve belirleyici gören modeldir⁶⁸⁰. Hans Küng bu modeli savunmaktadır. Üçüncüsü, Mesih'in kurtarıcılığı ile diğer dinlerin kurtuluştaki değerini eşit gören "çoğulcu model"dir. Raymond Panikkar, bu modeli benimsemektedir. Dördüncü yaklaşım, kurtuluş teolojisi taraftarları ile dinler teolojisiyle meşgul olanların ortaklaşa savunduğu, Mesih'i devre dışı bırakan ve kurtuluşu insanların doğru davranışlarına bağlayan "kurtuluş" (liberation) modelidir. Bu görüşü savunanlar, dinleri Kilise ile ilişkisi çerçevesinde ele alan modası geçmiş yaklaşımları reddetmektedir. Onlara göre dinler arasındaki farklılıklar doktrinel değil, pratikle ilgilidir. Beşinci ve son model ise, diğer dinlerde Mesih'in varlığını ve etkinliğini savunan "kapsayıcı" yaklaşımdır⁶⁸¹.

Bu son yaklaşımın en tanınmış savunucusu Cizvit Karl Rahner'dir. II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlerle ilgili ifadelerine yer veren dokümanları⁶⁸², teolojik açıdan bu modeli benimsemiştir. Bu model, diğer dinlerin manevi değerini ve etkileyciliğini kabul etmekte; fakat, onların kurtuluşun mutlak yolu oldukları iddiasını reddetmektedir. Bu model, aslında tam olarak diğer dinlerin yetersizliği üzerine odaklanmıştır. Bir başka ifadeyle, Hıristiyan olmayan dinlerin kurtuluşu sağlama değerini kısmen onaylamaktadır⁶⁸³. Bu yaklaşımın kutsal kitaptaki referansları, Pavlus'un Timoteosa birinci mektubunda⁶⁸⁴ ve Resullerin İşleri⁶⁸⁵ bölümünde bulunmaktadır.

⁶⁷⁹ Bu yaklaşımın kutsal kitaptaki referansı, Resullerin İşleri bölümünde yer almakta ve şu cümleleri içermektedir: "Ve başka hiçbirinde kurtuluş yoktur, çünkü gök altında adamlar arasında verilmiş başka bir isim yoktur ki, onunla kurtulabilelim" (Resullerin İşleri, 4: 12).

⁶⁸⁰ Bu modelin kutsal kitaptaki referansı şu cümleleri içermektedir: "Ey sevgililer, birbirimizi sevelim, çünkü sevgi Allah'tandır ve her seven adam Allah'tan doğmuştur ve Allah'ı bilir. Sevmeyen adam Allah'ı bilmez, çünkü Allah sevgidir. Allah'ın sevgisi bizde şununla izhar olundu: Onun vasıtası ile yaşayalım diye, Allah biricik Oğlunu dünyaya gönderdi. Sevgi bundadır, biz Allah'ı sevdik değil, ancak o bizi sevdi ve günahlarımıza kefarete olarak Oğlunu gönderdi..." (I. Yuhanna, 4:7-10).

⁶⁸¹ Angelo Amato, a.g.m., 218-223.

⁶⁸² NA, n.1-5; LG, n.16; GS, n.22.

⁶⁸³ Angelo Amato, a.g.m., 219.

⁶⁸⁴ I. Timoteus, 2: 4-6. Bu bölümde şu ifadeler yer alır: "O istiyor ki bütün insanlar kurtulsunlar ve hakikat bilgisine gelsinler. Çünkü bir Allah ve Allah ile insanlar arasında bir meyancı vardır. İnsan olup cümle için kendisini fidiye vermiş olan Mesih İsa'dır, şahadeti kendi vakitlerinde verilecekti".

⁶⁸⁵ Resullerin İşleri, 17: 23. Bu bölümde şu ifadeler yer alır: "Çünkü ben dolaşıp tapındıklarınıza baktığım zaman, şu yazı ile bir mezbah da buldum: Mechul Allah'a. İmdi tanıyarak tapındığınızı ben size ilan ediyorum".

Bu yaklaşım modeli, kesin kurtuluşun Mesih'le olacağı fikrinde ısrar etmekte fakat insanlığın aynı zamanda Mesih'ten açıkça söz etmeden kurtuluşa ulaşabileceğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre, Mesih sadece Hıristiyanlara özel bir kurtarıcı olmayabilir fakat kurtuluşun aracı unsurudur, bu suretle Mesih'in inkarnasyonu vasıtasıyla kurtuluşun gerekliliğini tekrarlamaktadır. Bu modeli savunan Katolik İlahiyatçılar, Mesih'in lütfunun Kilise dışında da mevcut ve faal olduğunu açıklamak için, Cizvit Karl Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar"⁶⁸⁶ teorisini kullanmaktadır. Hıristiyan olmayan insanları, Hıristiyanlığı öğrenme aşamasında olan kimseler olarak gören ve "gizli kilise"den bahseden görüşler de bu modeli açıklamak için kullanılmaktadır⁶⁸⁷. Bu model, Mesih'in diğer dinlerde sırlı bir şekilde kurtarıcı olarak var olduğu fikrine dayanmaktadır. Tanrı'yı samimiyetle arayanlar ve kendi vicdanının emirlerine uyanlar, Mesih'e bu gizli referans vasıtasıyla kurtuluşa ulaşabilirler⁶⁸⁸.

Sonuçta, Mesih-merkezli bir evreni varsayan ve onun bütün insanlığın kurtuluşuna aracı olduğunu öngören bu yaklaşım, hem II. Vatikan Konsili dokümanlarında⁶⁸⁹ hem de Papa II. John Paul'un "Redemptoris Missio" isimli genelgesinde kullanılmıştır. Bu durum, bir taraftan Cizvitlerin II. Vatikan Konsili'ne etkilerini ortaya koyarken; bir taraftan da onların, Katolik Kilisesi'nin diğer din mensuplarıyla gerçekleştirmek istediği diyalog faaliyetlerine katkısını ortaya koymaktadır.

⁶⁸⁶ Karl Rahner'in bu teorisi, üç temel görüşü içermektedir. Birincisi, bu teori, teolojik olarak kurtarıcı lütfü bütün insanlığa sunmaktadır, zira Kutsal Metinler Tanrı'nın kurtarıcı iradesinin evrenselliğini ortaya koymaktadır. İkincisi, Kilisebilimi açısından, bu lütfun hem zaman hem de tarih itibariyle inanan bir cemaatte vuku bulmasını öngörmektedir. Üçüncüsü, Mesih'in rolü açısından, Mesih'in lütfunun bütün insanlığın kurtuluşu için daima tesis edici sebep olduğunu savunmaktadır (Angelo Amato, a.g.m., 220).

⁶⁸⁷ Angelo Amato, a.g.m., 219.

⁶⁸⁸ Angelo Amato, a.g.m., 220.

⁶⁸⁹ LG, n.16; GS, n.22.

SONUÇ

Hıristiyanlık'ta eski ve yeni olmak üzere iki tip tarikat vardır. Eski tip tarikatlar, inziva hayatına, derin tefekküre, fakirliğe ve bekarlığa önem veren ve temelde ruhani hayatı daha derinden yaşamayı amaçlayan tarikatlardır. Yeni tip tarikatlar ise, bu unsurlara önem vermekle birlikte, onları daha sistemli ve fonksiyonel hale getiren ve aktif hizmet alanına uyarlayan tarikatlardır. Aziz Benidict'le sistemli hale gelen bu yeni tip tarikatlar, Batı tarzı dini tarikatlar olarak da bilinir. Dominikenler, Fransiskanlar ve Cizvitler bu tarz tarikatların temsilcileridir.

Cizvitler, Batı tarzı dini tarikatlar arasında ayrı bir yere sahiptir. Onları Dominikenler ve Fransiskanlar'den ayıran bir takım özellikler vardır. Bunlar; Cizvitlerin, hiçbir zaman manastır hayat tarzını uygulamamaları, inziva hayatını bir nevi sembolik hale getirmeleri ve derin tefekkürü aksiyonda derin tefekküre çevirmeleridir. Bu anlamda Cizvitler, Hıristiyan dini hayatına ait geleneksel unsurları yenileyen, sistemleştiren ve bu şekilde onları misyon hizmetlerine uyarlayan en aktif cemaattir.

Cizvitler, kurucuları Ignatius'un kişiliğine, tecrübelerine, eğitimine, dünya görüşüne ve ideallerine göre şekillenmiş olan ruhanîyetleri, mistik görüşleri, itaat anlayışları, dünya görüşleri, ahlak anlayışları, felsefi ve teolojik yaklaşımları ve eğitim anlayışlarıyla kendilerine has bazı özelliklere sahiptir. Onlar bu özelliklerini, hem Trent Konsili hem I. Vatikan Konsili hem de II. Vatikan Konsili döneminde Katolik Kilisesi'nin hizmetine sunmuşlardır.

Cizvitler, Katolik Kilisesi'ne, Trent Konsili döneminde (1550'lerden 18. yüzyılın sonlarına kadar) en büyük katkıyı, bu dönemde Katolik Kilisesi'ni derinden sarsan Protestan reformuna karşı, içerden başlatılan "Karşı- Reform"a destek vererek yapmıştır. Onların, bu dönemde Protestanlara karşı verdikleri mücadelenin en önemli iki alanı, misyoner faaliyetler ve teolojik tartışmalar alanı olmuştur. Cizvitler, bu dönemde, Papalığa özel itaat yeminleri çerçevesinde, dünyanın en uzak bölgelerinde Katolik Hıristiyanlığı yayma hizmetini üstlenmişlerdir. Onlar, misyon memleketlerinde edindikleri tecrübeleri ve çeşitli kültürlerle karşılaşmanın sağladığı birikimleri Katolik Kilisesi'nin hizmetine sunmuşlardır. Bu noktada,

Cizvit eğitim sistemi ve kurumları büyük bir rol oynamıştır. Dönemin hümanist eğilimlerini gözönünde bulunduran Cizvit eğitim modelinin ve müfredatının, en önemli unsuru “teoloji eğitimi” olmuştur. Cizvitler, teolojide Thomas Aquinas’ın skolastik düşüncesini esas almışlar ve Protestanlarla yaptıkları teolojik tartışmalarda da bunu kullanmışlardır. Thomas Aquinas’ın skolastik düşüncesini kendilerine has yorumlarla daha etkin hale getiren Cizvitler, bu marifetlerini “ahlak felsefesi” alanına taşımışlar ve “günah itirafı” müessesesinde kullanmışlardır. Böylece Cizvitlerin adı bu dönemde “günah itirafı dinleme” faaliyetiyle özdeşleşmiştir. Onlar, elit tabakanın çocuklarına kaliteli eğitim hizmeti vererek bu tabakaya ulaşırken; günah itirafı dinlemedeki aktiflikleri ile de, saraylara nüfuz etmişlerdir.

Cizvitlerin I. Vatikan Konsili döneminde (19. yüzyılın başından 20. yüzyılın başına kadar) Katolik Kilisesi’ne yaptıkları en önemli katkı ise, Descartes, Leibniz ve Kant gibi Cizvit eğitimi almış veya Cizvitlerden etkilenmiş, fakat Protestan düşüncelere sahip filozofların fikirlerine, “yeni skolastik düşünce”yi canlandırarak cevap vermiş olmalarıdır. Onların bu dönemde, iyice Roma merkezli bir karakter kazanan Katolik Kilisesi’ne “Papanın Yanılmazlığı” doktrini konusunda destek vermiş olmaları, onların “Papanın Militanları” olarak vasıflandırılmalarına yol açmıştır. Cizvitler aynı dönemde, Kilise’ye, modernizmle yaptığı mücadelede de destek vermişlerdir.

II. Vatikan Konsili dönemi ise (20. yüzyılın başlarından günümüze), hem Cizvitler hem de Katolik Kilisesi açısından bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde, Kilise’yi rahatsız eden en büyük akım, Aydınlanma’nın etkisiyle ortaya çıkan “modernizm” olmuştur. Katolik Kilisesi bu harekete sert tepki göstermiş ve yayınladığı genelgelerle onu mahkum etmiştir. Bununla birlikte, bütün gayretlerine rağmen Kilise, modernist düşüncelerden etkilenmiştir. 1962-65 yıllarında gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili, modernist düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkan yeni teolojik yaklaşımların akis bulduğu bir konsil olmuştur. Katolik Kilisesi, bu konsil vasıtasıyla, bir yandan geleneksel doktrinini günümüz dünyasına yeni bir dille sunmayı amaçlarken; bir yandan da dünyaya açılmanın yollarını araştırmıştır.

Cizvitlerin bu dönemde ortaya çıkan gelişmeler karşısındaki tavırları, tarihi bir öneme sahiptir. Onlar, önceleri, Katolik Kilisesi’ne, modernist düşüncelere karşı verdiği mücadelede destek olurlarken; daha sonra, George Tyrrell ve Pierre Teilhard de Chardin gibi modern görüşlü Cizvit ilahiyatçıların etkisinde kalarak tavrı değiştirmişlerdir. Cizvitler, bir yandan cemaat olarak modernizme karşı Kilise’nin yanında yer almışlar; bir yandan da

bazı modern görüşlü ve etkili ilahiyatçıları vasıtasıyla, bir nevi modernist düşüncenin Cizvit cemaatinde ve Kilise’de yaygınlık kazanmasına aracılık etmişlerdir. Cizvitlerin bu noktada en orijinal tarafı, modernist düşüncelere saf bir şekilde kapılmak değil, gerekiyorsa Katolik inancını bütün dünyaya yaymak için modernist düşünceleri bile kullanmak olmuştur. Henri de Lubac, Jean Danielou ve Karl Rahner gibi tanınmış Cizvit ilahiyatçıların ortaya koyduğu bütün teolojik yaklaşımlar bu amaca hizmet etmiştir. Bu anlamda, adı geçen Cizvit ilahiyatçıların bazı Dominiken ilahiyatçılarıyla birlikte yürüttükleri “yeni teoloji hareketi”, bu yaklaşımın hem dile getirilme hem de uygulama alanı olmuştur. Cizvitlerin hem II. Vatikan Konsili öncesi gelişmelerdeki hem de konsil esnasındaki aktif rolleri, modernist düşüncelyi Kilise için tehlike olmaktan çıkararak yenilenme vasıtası haline getirmesi bakımından tarihi bir öneme sahiptir. Cizvitlerin bu dönemdeki rolleri, Kilise’nin devam ettirdiği skolastik ve yeni skolastik düşüncelyi, yeniden yorumlayarak onun hizmetine sunmak olmuştur.

Cizvitlerin II. Vatikan Konsili’ne teolojik katkıları, George Tyrrell ve Pierre Teilhard de Chardin’le başlayan, Jean danielou ve Henri de Lubac’la devam eden ve Karl Rahner’le doruğa ulaşan yeni düşüncelerin, Kilise’yi yeniden tanımlama, Kilise’nin diğer dinlere bakışını gözden geçirme ve Kilise’nin yeni misyon anlayışı gibi yaklaşımlarda kendini göstermesi olmuştur. Bir başka ifadeyle, adı geçen ilahiyatçıların Kilise’nin hiyerarşik yapısına, diğer dinleri dışlayıcı yaklaşımına ve geleneksel metodları öngören tavrına yönelttiği eleştiriler sonuç vermiştir. Bu anlamda, Kilise’nin sosyal bir yapı olarak tanımlanmasında, diğer dinlere pozitif yaklaşımda ve çağdaş misyon anlayışının ortaya çıkışında Cizvitlerin büyük bir rolü olmuştur.

Cizvitlerin Katolik Kilisesi’ne II. Vatikan Konsili sonrası dönemdeki katkıları, Kilise’nin yeni misyon anlayışının uygulama alanları olarak ortaya çıkan; sosyal adalet, inkültürasyon ve dinlerarası diyalog çalışmaları ile İncil’in tebliğini ilişkilendirme konusunda olmuştur. Cizvitlerin, Kilise’nin, başlangıçta, Marksist analizleri ve kavramları kullanması nedeniyle tehlike olarak gördüğü “Kurtuluş Teolojisi Hareketi”ne ısrarla destek vermeleri, Cemaat ile Papalık arasında tarihin en büyük ihtilafının yaşanmasına sebep olmuştur. Fakat Papalık daha sonra bu harekette ileriye dönük bir ışık görmüş ve sosyal adalet çalışmalarının İncil’in tebliğinde kullanılabileceğini farketmiştir. Böylece, toplumun ahlaki, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi her türlü problemiyle ilgilenerek, bu problemlere İncil’in mesajı temelinde çözüm bulma düşüncesi, Kilise’nin en çağdaş misyon metodu haline gelmiştir. Kilise’nin Hıristiyanlığın mesajını yaymada laik halkı devreye sokması, bu düşüncenin bir

parçasıdır. Gerektiğinde Latin Amerika ülkelerinde Marksist gerillalarla yan yana sosyal adalet mücadelesi verilebileceğini gösteren Cizvitler, bu konuda Kilise'ye büyük bir ufuk vermişlerdir.

Cizvitler, Katolik Kilisesi'ne, İncil'in mesajının çeşitli kültürlerle uygun tarzda sokulması anlamına gelen inkültürasyon çalışmalarında da büyük katkı sağlamışlardır. Onlar, birçok kültürle ve toplumla karşılaşmanın kazandırdığı tarihi birikimi, bu alana aktarmışlardır. Hıristiyan olmayan kültürlerde doğru unsurların bulunabileceğini ve bunların İncil'in benimsenmesinde rol oynayabileceğini, dolayısıyla Hıristiyan mesajın kültürlerle sokulmasında kullanılabileceğini ilk defa savunanlar Cizvitlerdir.

Cizvitlerin dinlerarası diyalog faaliyetlerindeki aktif rolleri ve başarılarının ardındaki sır da, bu yaklaşımla ilgilidir. Dünyayı "Hıristiyan Alemi" ve "Diğerleri" diye ikiye ayırmanın faydasızlığını savunanlar onlardır. Diğer dinlerin mensuplarını dışlamak yerine, onları ve kültürlerini yakından tanımak ve kültür unsurlarını kullanmak suretiyle, İncil'in mesajıyla tanıştırmak ve dolayısıyla onları içerden değiştirmek fikri de Cizvitlere aittir.

Cizvitler, Katolik Kilisesi'nin ihtiyaç duyduğu yenilenmeyi sağlama konusunda, Karşı-Reform ve I. Vatikan Konsili dönemlerinde oynadıkları tarihi rollerin ve katkıların modern dünyaya uygun bir başka örneğini II. Vatikan Konsili döneminde göstermiştir. Cizvitlerin, modern dünyanın tehditleri karşısında, temel Cizvit kaynaklarına sadık, fakat gelişmelere açık kalarak yenilenme ve güncelleşme yöntemleri, Kilise'ye yön vermiştir.

Katolik Kilisesi yeni misyon anlayışını ve bunun metodlarını II. Vatikan Konsili vasıtasıyla ortaya koymuştur. Cizvitler, hem bu yeni misyon anlayışının teolojik temellerini oluşturmada hem de bunları uygulamada, Katolik Kilisesi'ne büyük katkı sağlamışlardır. Hatta bu konuda Cizvitler, Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan ve daha sonra bütün Üçüncü Dünya ülkelerine yayılan "Kurtuluş Teolojisi" örneğinde olduğu gibi, sosyal ve kültürel alandaki çalışmalarda, Kilise'den daha ileride yer almışlar ve yeni yaklaşımların uygulanmasında sürükleyici rol oynamışlardır.

KAYNAKÇA

ABBOTT, Walter M., **The Documents of Vatican II**, New Century Publisher, USA 1966.

AMALADOSS, Michael, "Inculturation and Ignatian Spirituality", **The Way Supplement** (79), 1994.

AMALADOSS, Michael, **Mission Today: Reflections from An Ignatian Perspective**, Rome 1989.

AMATO, Angelo, "Jesus Christ, Lord and Savior, and The Encounter with Religions", **Bulletin**, Vol. XXVII/2, 1992.

ARRUPE, Pedro, "The Thirty-First General Congregation", **The Month**, January 1967.

ARRUPE, Pedro, "The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism", **The Trinity in the Ignatian Charism** (Roma'da bulunan Ignatius Ruhaniyeti Merkezi'nde bir araya getirilmiş makalelerden oluşan bir koleksiyon), Roma 1982.

ARRUPE, Pedro, **Faith and Justice: The Social Dimension of Evangelization**, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1991.

AUMANN, Jordan, **Christian Spirituality in the Catholic Tradition**, London 1985.

AYDIN, Mehmet, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Konya 1991.

AYDIN, Mehmet, **Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık**, TDV Yayınları, Ankara 1995.

BOFF, Leonardo-Clodovis BOFF, **Introducing Liberation Theology**, Kent 1986.

BRODERICK, J. F., "Jesuits", **New Catholic Encyclopedia (NCE)**, The Catholic University of America, Vol. VII, Washington 1967.

BRODRICK, James, **The Origin of the Jesuits**, London 1943.

BRODRICK, James, **The Progress of the Jesuits**, London 1946.

BUCHER, Raymond J., "Francis of Assisi", **The Encyclopedia of Religions**, Ed. Mircea Eliade, Vol. V, New York 1986.

BURNS, Peter, "The Problem of Socialism in Liberation Theology", **Theological Studies**, Vol. 53, 1992.

CAMPBELL, Thomas J., **The Jesuits**, New York 1921.

CARAMAN, Philip, **Ignatius Loyola**, London 1990.

- CATECHISM of the Catholic Church**, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1994.
- CESAREO, Francesco C., “Quest for Identity: The Ideas of Jesuit Education in the Sixteenth Century”, **The Jesuit Tradition in Education and Missions (A 450-Year Perspective)**, Ed. Christopher Chapple, London and Toronto 1993.
- CLANCY, Thomas H., **An Introduction to the Jesuit Life**, St. Louise 1976.
- COSTELLO, Jack, “Ignatian Spirituality: Finding God in All Things”, **Grail: An Ecumenical Journal**, March 1992.
- COUSINS, Ewert H., “Franciscan Roots of Ignatian Meditation”, **Ignatian Spirituality in a Secular Age**, Ed. George P. Schner, Canada 1984.
- CROLLIUS, Arji A. Roest, “Inculturation”, **Following Christ in Mission**, Ed. Sebastian Karotemprel, Nairobi 1995.
- CROLLIUS, Arji Roest, “What is so New about Inculturation”, **Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures V**, Pontifical Gregorian University, Rome 1991.
- DALMASES, Candido, **Ignatius of Loyola Founder of the Jesuits: His Life and Work**, St. Louis 1985.
- DANIELOU, Jean, “Kilisede Misyoner Düşüncesi”, Çev. Abdurrahman KÜÇÜK, **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XXXVII, Ankara 1997.
- DAVIDSON, N.S., **The Counter Reformation**, London 1987.
- De GUIBERT, Joseph, **The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice**, St. Louis 1972.
- DECLoux, Simon, **Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St Ignatius Loyola**, Roma 1982.
- De LETTER, P., “The Spirit of Vatican II”, **Sevartham**, India 1977.
- DECLARATION “Dominus Iesus” on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church**, Congregation for the Doctrine of the Faith, 6 August 2000.
- DEMİRÇİ, Kürşat, “Engizisyon”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 11, İstanbul 1995.
- DIALOGUE and Proclamation (DP)**, Pontifical Council for Interreligious Dialogue- Congregation for the Evangelization of Peoples, Vatican City, Pentecost 1991.
- DIALOGUE and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ**, PCID and CEP, Vatican City, Pentecost 1991.

- DOCUMENTS of the Thirty-Forth General Congregation of the Society of Jesus**, Ed. John L. McCarthy, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1995.
- DOCUMNETS of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus**, Ed. John W. Padberg, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1977.
- DOCUMENTS of the 33rd General Congregation of the Society of Jesus, An English Translation of the Official Latin Texts of the Gneral Congregation and of Related Documents**, Ed. Donald R. Campion-Albert C. Louapre, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1984.
- DONOHUE, John W., **Jesuit Education (An Essay on the Foundations of Its Idea**, New York 1963.
- DULLES, Avery, "Jesuits and Theology: Yesterday and Today", **Theological Studies**, Vol. 52, 1991.
- DULLES, Avery, "St. Ignatius and the Jesuit Theological Tradition", **Studies in the Spirituality of Jesuits**, March 1982.
- DUPUIS, Jacques, "Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents", **Pontificium Concilium pro Dialogo Inter Religiones, Bulletin- XXVII/2**, 1992.
- DUPUIS, Jacques, **Jesus Christ at the Encounter of World Religions**, New York 1991.
- DYCH, William V., **Karl Rahner**, Liturgical Press, New York 1992.
- EGAN, Harvey D. Egan, "Ignatian Spirituality", **The New Dictionary of Catholic Spirituality**, The Liturgical Press 1993.
- ELLARD, Augustine G., "Ignatian Spirituality", **Review for Religious** 50, No:1, January/February 1991.
- ERDEM, Mustafa, **Hz. Adem (İlk İnsan)**, TDV Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1999.
- ERKAL, Mustafa E., **Sosyoloji (Toplumbilim)**, Der Yayınları, İlaveli 4. Baskı, İstanbul 1991.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, **Ökümenizm: Hıristiyanların Birlik Arayışı**, (Doçentlik Takdim Çalışması), Ankara 2000.
- EVENNETT, H. Outram, **The Spirit of Counter-Reformation**, London 1968.
- FATULA, Mary Ann, "Dominican Mission and Apostolic Common Life", **Review for Religious**, Vol:34, St. Louis/Missouri, 1975.
- FELDHAY, Rivka, **Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue**, New York 1995.

- FITZMAURICE, Redmond, "The Roman Catholic Church and Interreligious Dialogue", **Islam and Christian-Muslim Relations**, I.C.M.R., Vol. 3, No.1, June 1992.
- FLANNERY, Austin, **Vatican Council II (More Post Conciliar Documents)**, New York 1982.
- FLANNERY, Austin, **Vatican Council II (The Conciliar and Post Conciliar Documents)**, New Revised Edition, New York 1992.
- FOSS, Michael, **The Founding of the Jesuits**, New York 1969.
- FÜLÖP-MILLER, Rene, **The Power and Secret of the Jesuits**, Trans. F.S. Flint-D.F. Tait, New York 1930.
- GANSS, George E., **Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works**, New York 1991.
- GANSS, George E., **Saint Ignatius of Loyola The Constitutions of the Society of Jesus**, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1970.
- GANSS, George E., **St. Ignatius' Idea of a Jesuit University**, Milwaukee 1954.
- GANSS, George E., **The Jesuit Educational Tradition and Saint Louis University**, St. Louis 1969.
- GARAUDY, Roger, **Afaroşdan Diyaloga**, Çev. Sadık Kılıç, İstanbul 1996.
- GEERTZ, Clifford, **The Interpretation of Cultures**, New York 1975.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- GÜNGÖR, Ali İşra, **Vatikan, Misyon ve Diyalog**, Töre Yayınları, Ankara 1997.
- GUTIERREZ, Gustavo, "Notes for a Theology of Liberation", **Theological Studies**, Vol. 31, June 1970.
- GUTIERREZ, Gustavo, **A Theology of Liberation (History, Politics and Salvation)**, SCM Press Ltd., London 1988.
- HAAS, Adolf, "The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary", **Ignatius of Loyola: His Personality and His Spiritual Heritage**, Friedrich Wulf (Ed.), St. Louis 1977.
- HANNAH, Ian C., **Christian Monasticism**, New York 1925.
- HENNELLY, Alfred T., "The Theology of Liberation: Origins, Content and Impact", **Thought**, Vol. 63, No. 249, June 1988.
- HIGGINS, George G., "Malachi Martin's The Jesuits: An Appraisal", **America**, March 21, 1987.

- HILLMAN, Eugene, "Inculturation", **The New Dictionary of Theology**, Ed. J. A. Komonchaak, Wilmington 1989.
- HINNEBUSCH, W. A., "Dominicans", **New Catholic Encyclopedia (NCE)**, The Catholic University of America, Vol. IV, Washington 1967.
- HOLLIS, Christopher, **A History of the Jesuits**, London 1968.
- HOLMES, J.-Bernard W. BICKERS, **A History of the Catholic Church**, Great Britain 1983.
- HUGHES, Gerard W., "Parables of the Spirit", **The Tablet**, October 8, 1994.
- JEDIN, Hubert, **History of the Church**, Vol. VIII, London 1981.
- JENKINSON, William-Helene O'SULLIVAN, **Trends in Mission Towards the 3rd Millennium (SEDOS)**, New York 1991.
- JOHN PAUL II., **Redemptoris Missio (RM)**, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1991.
- JOHN PAUL II., **Catechesi Tradendae (CT)**, London 1979.
- KILIÇ, Recep, **Ahlakın Dini Temeli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- KLEY, Dale Van, **The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France**, London 1975.
- KOLVENBACH, Peter-Hans, **Men of God: Men for Others (Interviewed by Renzo Giacomelli)**, St. Paul Publications, Milano 1990.
- KUDÜS, İslam Konferansı Teşkilatı Komitesi, Terc. Acar Tanlak, Cidde 1988.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, **İslam ve Günümüz Meseleleri**, Yeni Düşünce Yay., Ankara 1991.
- LACOUTURE, Jean, **Jesuits A Multibiography**, London 1996.
- LEONARD, Ellen, **George Tyyrell and The Catholic Tradition**, London 1982.
- LETSON, Douglas-Michael HIGGINS, **The Jesuit Mystique**, London 1995.
- LIEBHARD, Odile M. (Ed.), **Catholic Official Teachings VIII (Ecclesiam Suam)**, Wilmington 1978.
- LONSDALE, David, "The Spiritual Exercises: A Popular Path to Personal Wholeness", **International Minds: The Quarterly Journal of Psychological Insight into International Affairs** 2, No:2, (Winter 1990-91).
- LUTHER, Martin, **The Bondage of the Will**, Trans. James I. Packer- O. R. Johnston, New Jersey 1957.

- LYNCH, C. J., "Franciscans", **New Catholic Encyclopedia (NCE)**, The Catholic University of America, Vol. VI, Washington 1967.
- MAKOWER, Frances, **Call and Responce: Jesuit Journeys in Faith**, London 1994.
- MALONEY, Thomas J., "The Catholic Social Justice Tradition and Liberation Theology", **Thought**, Vol. 63, No. 249, June 1988.
- MARTIN, Malachi, **The Jesuits: The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church**, London 1987.
- MARTINA, Giacomo, "The Historical Context in which the Idea of a New Ecumenical Council was Born", **Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-Five Years After (1962-1987)**, Ed. Rene Latourelle, Vol. I, New York 1988-1989.
- McBRIEN, Richard, **Catholicism**, Third Edition, London 1994.
- McBRIEN, Richard, "The Church (Lumen Gentium)", **Modern Catholicism: Vatican II and After**, Ed. Adrian Hastings, London 1991.
- McDERMOTT, Eric, "Jesuits", **The Encyclopedia Americana**, Vol:16, USA 1957.
- McELRATH, Damian (Ed.), "St. Francis of Assisi and the Christocentric Character of Franciscan Life and Doctrine", **Franciscan Christology**, Franciscan Institute Publications, USA 1980.
- McGINN, Bernard, "Christian Monasticism", **The Encyclopedia of Religions**, Ed. Mircea Eliade, New York 1986.
- McGONIGLE, Thomas, "Dominic", **The Encyclopedia of Religions**, Ed. Mircea Eliade, Vol. X, New York 1986.
- McGOVERN, Arthur, **Liberation Theology and Its Critics**, Maryknoll:Orbis, 1989.
- MEISSNER, W.W., **Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint**, New Haven 1992.
- MICHEL, Thomas, **Hristiyan Tanrıbilimine Giriş**, İstanbul 1992.
- MITCHELL, Nathan D., "Christian Religious Orders", **The Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York 1986.
- MONTI, Dominic V., "Franciscans", **The Encyclopedia of Religions**, Ed. Mircea Eliade, New York 1986.
- MURPHY, Francis X., "Pedro Arrupe A Redemptoris Appraisal", **America**, February 16, 1991
- NOVAK, Michael, "Liberation Theology in Practice", **Thought**, Vol. 59, June 1984.

- O'COLLINS, Gerald-Edward G. FARRUGIA, **A Concise Dictionary of Theology**, New York 1991.
- O'KEEFE, Vincent T., "Pedro Arrupe", **America**, February 16, 1991.
- O'MALLEY, John W., "Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento", **Theological Studies**, Vol:32, No:4, 1971.
- O'MALLEY, John W., **The First Jesuits**, London 1993.
- PADBERG, John W., **Together as a Companionship (A History of the Thirty-First Thirty-Second and Thirty-Third General Congregations of the Society of Jesus)**, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1994.
- PARIS, Edmond, **The Secret History of The Jesuits**, Chick Publications, Chino/ USA 1975.
- PODGORSKI, Francis Raymond, **Toward A Catholic Theology of Missionary Dialogue and Dialogical Mission with Other Religions**, Rome 1987.
- RAHNER, Hugo Rahner, **Ignatius the Theologian**, Trans. Michael Barry, London 1990.
- RAHNER, Hugo, **The Spirituality of St. Ignatius Loyola: An Account of Its Historical Development**, Trans. Francis John Smith, Chicago 1980.
- RAHNER, Karl (Ed.), "Mysticism", **Encyclopedia of Theology**, New York 1975.
- RAHNER, Karl, "Anonymous Christianity and The Missionary Task of the Church", **Theological Investigation**, Vol. XII, London 1974.
- RAHNER, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", **Theological Investigations**, Vol. V, London 1966.
- RAHNER, Karl, "On the Importance of the Non-Christian Religions For Salvation", **Theological Investigation**, Vol. XVIII, London 1984.
- RAHNER, Karl, "Towards A Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", **Theological Studies** (40), 1979.
- RAHNER, Karl, **Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity**, Trans. William V. Dych, New York 1987.
- RAHNER, Karl, **Ignatius of Loyola**, Trans. Rosaleen Ockenden, London 1979.
- RANDEL, Keith, **The Catholic and Counter Reformation**, London 1990.
- RATZINGER, Joseph, **Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation**, Vatican Translation, St. Paul Editions, Boston 1984.

- ROSS, Andrew C., **A Vision Betrayed (The Jesuits in Japan and China 1542-1742)**,
Edinburg University Press, Edinburg 1994.
- RUOKANEN, Miikka, **The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions**, New York
1992.
- RYNNE, Xavier, **Letters From Vatican City (Vatican Council II, First Session)**,
London 1963.
- SACHS, John R., "Ignatian Mysticism", **The Way Supplement** (82), 1995.
- SAYILGAN, Aclan, **Ansiklopedik Marksist Sözlük**, Otağ Yayınları, İstanbul 1976.
- SCHULTENOVER, David G., **A View from Rome: On the Eve of the Modernist Crisis**,
New York 1993.
- SCLETTE, Heinz Robert, "Anonymous Christianity: A Disputed Question", **Theology
Digest**, Vol. 24, No. 2, 1976.
- SHEAD, R. B., **Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II- An
Historical and Theological Study**, New York 1987.
- SHORT, William J., **The Franciscans**, Wilmington 1986.
- SHORTER, Aylward, **Toward A Theology of Inculturation**, New York 1995.
- SIEVERNICH, Michael, "Liberation Theology in Intercultural Dialog", **Theology Digest**,
Summer 1987.
- STARKLOFF, Carl F., "Inculturation and Cultural Systems", **Theological Studies** (55),
1994.
- SULLIVAN, Francis A., **Salvation Outside the Church**, New York 1992.
- TANNER, Norman P., **Decrees of the Ecumenical Councils**, Vol. I-II, London 1990.
- THE ATTITUDE of the Church Towards the Followers of the Other Religions:
Reflections and Orientations on Dialogue and Mission**, Secretariat Pro Non
Christianis, Citta Del Vaticano, Pentecost 1984.
- THE EVANGELIZATION of the Men of Our Time**, Apostolic Exhortation of H. H.
Pope Paul VI. (**Evangelii Nuntiandi**), S. Congregation for the Evangelization of
Peoples, Vatican Polyglot Printing Press, Rome 1975.
- THE JESUIT MISSION TODAY**, Editorial Comment, **The Month**, May 1995.
- THURSTON, Herbert, "Jesuits", **The Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)**, Ed.
James Hastings, New York 1951.

TROLL, Christian W., “Modernitenin Çağdaş Hıristiyan İlahiyat Araştırmaları Üzerindeki Etkisi”, Çev. Osman Taştan, (Bu yayınlanmamış yazının muhtevası, Prof. Dr. Christian W. Troll’ün, 20 Aralık 1994 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde İngilizce olarak olarak verdiği “**The Impact of Modernity on Current Christian Theological Research**” isimli konferanstır).

TUGWELL, Simon, **Dominic**, London 1997.

TÜMER, Günay - Abdurrahman KÜÇÜK, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1997.

TÜMER, Günay, “Cizvitler”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 8, İstanbul 1993.

TYLOR, Edward B., **Primitive Culture**, Vol. 2, London 1891.

ÜNAL, Asife, **Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ve İslam’da Evlilik**, Kültür Bak.Yay., Ankara 1998.

VATTATHARA, Mathew, “The Method of Liberation Theology”, **Jeevadhara**, September 1994.

VORGRIMLER, Herbert, **Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought**, Trans. John Bowden, New York 1986.

WATSON, Philip S., **Luther and Erasmus: Free Will and Salvation**, Philedelphia 1975.

WOODROW, Alain, **The Jesuits: A Story of Power**, New York 1995.

WOODS, Richard, **Christian Spirituality**, Chicago 1989.

WOODS, Richard, **Mysticism and Prophecy The Dominican Tradition**, London 1998.

ÖZET

Güngör, Ali İsrâ, Cizvitler ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, 196s.

Tezin temel konusu, Cizvitlerin Katolik Kilisesi'ndeki yeri, özellikle onların II. Vatikan Konsili'ne ve Kilise'nin, Konsil sonrası yeni misyon anlayışına katkılarıdır.

Tezin Giriş kısmında; Hıristiyanlıkta dini tarikat anlayışı ve gelişim süreci ortaya konulmuş, Batı Hıristiyanlığı'nın ve Karşı-Reform'un temsilcisi olan dini tarikatlar hakkında bilgi verilmiştir. Özellikle, aynı geleneğin temsilcileri olan Dominikenler, Fransiskanlar ve Cizvitlerin en temel özellikleri üzerinde durulmuştur.

Birinci Bölüm'de; Cizvitler, dini ve organize bir cemaat olarak ele alınmıştır. Bu bölümde, önce, İsa Cemaati'nin kuruluşuna temas edilmiştir. Bu bağlamda, cemaatin hiyerarşik ve idari yapısı, tarikata üyelik usulleri, ruhani ve mistik yaklaşımları, itaat anlayışı, eğitim sistemleri ve onların felsefi, teolojik ve ahlak görüşleri ortaya konulmuştur.

İkinci Bölüm'de; Cizvitlerin II. Vatikan Konsili'nin getirdiği yeni teolojik ve kilisebilimsel fikirlere katkısı ele alınmıştır. Bu bağlamda, Cizvitlerin Konsil öncesi gelişmelerdeki rolüne, özellikle onların modernizme yaklaşımlarına ve yeni teoloji hareketindeki yerlerine temas edilmiştir. Daha sonra Cizvitlerin Konsil'e; Kilise'yi sosyal bir yapı olarak yeniden tanımlamak için yeni kavramlar kullanmada, Hıristiyan olmayanlara yeni yaklaşımda ve Kilise'nin yeni misyon anlayışındaki rolü ortaya konulmuştur.

Üçüncü Bölüm'de; Cizvitlerin Konsil sonrası dönemde Katolik Kilisesi'nin yeni misyon anlayışına katkıları ele alınmıştır. Bu bölümde,, Katolik Kilisesi'nin yeni misyonunda önemli yeri olan Sosyal Adalet, İnkültürasyon ve Dinlerarası Diyalog projeleri ortaya konulmuştur. Daha sonra, Cizvitlerin bu projelerdeki rolü ve katkısı ele alınmıştır. Bu bağlamda, Cizvit ilahiyatçıların, Kilise'nin yeni misyon metodlarının vasıtaları olması bakımından adı geçen uygulamalar hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir.

Sonuç kısmında, Cizvitlerin dini bir cemaat olarak, Katolik Kilisesi'nin 20. yüzyılda, modern dünyadaki yeni misyon anlayışının ortaya konulmasında önemli bir rol oynadıklarına dair tesbitler özetlenmiştir.

ABSTRACT

Güngör, Ali İsmail, *The Jesuits and Their Role in the Catholic Church*, Ph.D. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, 196p.

This thesis investigates the role of the Jesuits in the Catholic Church, particularly their contribution to the Second Vatican Council and to the Church's new mission understanding following the Council. It is composed of an introduction, three chapters and a conclusion.

The introduction explains the concept of religious order in Christianity, and gives information about the development process of this understanding, about the new understanding of order in Latin Christianity, and about the orders which are agents of Counter-Reformation. It particularly exposes the main characteristics of the Dominicans, the Franciscans and the Jesuits as representatives of the same tradition.

The first chapter studies the Jesuits as a religious society and an organization. It first focuses on the founding of the Society of Jesus. It then examines the hierarchical and administrative structure of the Society, its system of membership, spiritual and mystical ideas, concept of obedience, educational system, and finally its philosophical, theological and ethical considerations.

The second chapter examines the contribution of the Jesuits to the recent theological and ecclesiological ideas of the Second Vatican Council. It first investigates the role of the Jesuits in the developments preceding the Council, especially by focusing on their approach to modernism and their place in the new theology movement. It then examines the role of the Jesuits in the Council; particularly their role in employing the new concepts to redescribe the Church as a social structure, in developing a new approach to non-Christians, and in the new mission understanding of the Church.

The third chapter studies the contributions of the Jesuits to the new mission understanding of the Catholic Church after the Council. It examines the places of the projects of Social Justice, Inculturation, and Interreligious Dialogue in the Catholic Church's new mission. And then, it deals with the role of the Jesuits in these projects and their contributions to it. In this context, it analyzes the ideas of the Jesuit theologians about the aforementioned projects as means of the new mission methods of the Church.

The conclusion shows that the Jesuits as a religious order have played a considerable role in producing the new mission understanding of the Catholic Church in the modern world of the twentieth century.