T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

I. HAÇLI SEFERİ'NİN MEŞRUİYET SAVUNUSU

DOKTORA TEZİ

Serpil ÇILĞIN

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

I. HAÇLI SEFERİ'NİN MEŞRUİYET SAVUNUSU

DOKTORA TEZİ

Serpil ÇILĞIN

Doç. Dr. Meryem GÜRBÜZ

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

I. HAÇLI SEFERİ'NİN MEŞRUİYET SAVUNUSU

(DOKTORA TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Serpil ÇILĞIN

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 21.06.2023/18

KOCAELİ 2023

ÖNSÖZ

Bu çalışmada dünya tarihindeki önemli kitlesel şiddet hareketlerinden biri olan I. Haçlı Seferi'nin (1096-1099) meşruiyet savunusu incelenmiştir. I. Haçlı Seferi'nin meşruiyet savunusunu ele alma nedenimiz hem ülkemizde hem de dünyada bu konuda yapılmış çalışmaların az sayıda oluşu ve bu çalışmayla Haçlı seferleri tarihi çalışmalarına katkıda bulunacağına olan inancımızdır. Ayrıca, sosyo psikolojik bir olgu olarak I. Haçlı Seferi'nin meşrulaştırma süreçlerinin incelenmesinin kitlesel şiddet eylemlerinin anlaşılması hususuna farklı bir bakış açısı getireceği kanısındayız.

Çalışmamızın coğrafi kapsamı: Bugünkü Avrupa kıtasının batı, güney ve doğusu, Balkanlar, Anadolu, Kuzey Suriye Filistin ve günümüz İsrail sınırları içinde yer alan bölgedir. Çalışmanın tarihsel kapsamı ise, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla, on birinci yüzyılın sonuna kadarki zaman dilimini içermektedir. I. Haçlı Seferi'nin meşruiyet savunusu sefer için yola çıkış sürecine kadarki zaman diliminde işlenmiştir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Haçlı ideolojisinin oluşum süreci: Barış müessesesi, manastır reformu (kilise reformu), papalık liderliğindeki Katolik Kilisesi'nin Roma'nın çöküşünün ardından günümüz Avrupasındaki milletlerin liderliği rolünü üstlenme adımları ve toplumun militarize oluşu incelenmiştir. İkinci bölümde ise I. Haçlı Seferi çağrısını yapan Papa II. Urbanus'un kişiliği; çağrıyı yaptığı toplumsal düzlem, kitlelerin yanıtı ele alınmış; üçüncü ve son bölümde ise seferi meşrulaştırmakta kullanılan dini ve siyasi söylemler işlenmiştir.

Çalışma süresince, değerli katkılarını, zamanını, anlayışını esirgemeyen, her daim bana destek olan, muhteşem enerjisiyle beni bu uzun tez yolculuğunda motive ederek bu eserin doğumunda büyük katkısı olan Kıymetli Hocam, Sayın Doç. Dr. Meryem Gürbüz'e içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca Yüksek Lisans Tez danışmanım, doktora aşamasına kadar gelmemde büyük emeği geçen değerli Hocam Sayın Prof. Dr. Hacı Veli Aydın'a şükranlarımı sunarım.

Bu tezin hazırlanmasında emeği geçen tüm arkadaşlarım, ailem ve mesai arkadaşlarıma ve her zaman ilham kaynağım olan kızım Ada'ya minnettarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ…… I

İÇİNDEKİLER……III

ÖZET…… IV

ABSTRACT……VII

KISALTMALAR…… VIII

GİRİŞ……. 1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BARIŞIN GÖRÜNTÜSÜ……9

1.1. TANRI BARIŞI VE ATEŞKESİ……. 9

1.1.1. Tanrı Barışı……9

1.1.2. Barış Konsilleri……. 18

1.1.3. Tanrı Ateşkesi……28

1.1.4. Tanrı Barışı ve Azizler Kültü……...35

1.1.5. Kutsal Ateşkesten Kutsal Şiddete Gidiş……. 44

1.2. KLUNİ MANASTIRI VE YÜKSELEN REFORM DALGASI…… 52

1.2.1. Kluni Manastırı'nın Kuruluşu…… 52

1.2.2. Kluni Manastırı ve Reform…… 60

1.2.3. Kluni Manastırı ve Kutsal Savaş…… 68

1.2.4. Kluni Manastırı ve I. Haçlı Seferi ……. 77

1.3. PAPA VII. GREGORY……... 82

1.3.1. Atama Uyuşmazlığı (*Investiture Contest*) …… 89

1.3.2. Papa VII. Gregory ile Kral IV. Henry'nin Hristiyan Dünyasının Hâkimiyeti Kavgası……. 98

1.3.3. Papa VII. Gregory'nin Reformları……... 110

1.3.4. Gregory ve Kutsal Savaş…… 122

İKİNCİ BÖLÜM

2. KARDEŞLİK ÇAĞRISI: I. HAÇLI SEFERİ……. 132

2.1. PAPA II. URBANUS VE KLERMONT KONSİLİ……. 132

2.1.1. Papa II. Urbanus……. 132

2.1.2. Klermont Konsili (1095) …… 144

2.1.3. Eskatoloji ve Haçlı İdeolojisi……. 156

2.1.4. Haçlı Çağında Eskatolojik Bir Savaş Kurgusu……... 163

2.2. SON İMPARATOR EFSANESİ VE ŞARLMAN'IN DÖNÜŞÜ…… 168

2.2.1. Şarlman Efsanesi…… 169

2.2.2. Şarlman ve I. Haçlı Seferi……. 181

2.3. BATI AVRUPA HRİSTİYAN TOPLUMUNUN MİLİTARİZE OLUŞU 187

2.3.1. Kilise ve Şiddet…… 197

2.3.2. Milites Christi: Mesih'in Askerliği…… 203

2.3.3. Hristiyanlık ve Kutsal Savaş…… 210

2.3.4. Haçlı Kutsal Savaşı…… 217

2.3.5. Kutsanan Şiddet: Kılıçların Kutsanması……. 223

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÖZGÜRLÜĞÜN GÖRÜNTÜSÜ: HAÇLI ÇAĞRISI……228

3.1. SEÇİLMİŞLİK ……... 228

3.1.1. Ötekiler: Haçın Düşmanları……. 228

3.1.2. Tanrı'nın Seçimi…… 240

3.1.3. Tanrı'nın Seçilmiş Halkına Mirası: Kudüs Şehri …….…… 248

3.1.4. Tanrı'nın Yeni Seçilmiş Halkı Hristiyanlar……. 259

3.2. HRİSTİYAN BİRLİĞİ ve KARDEŞLİĞİ…….……... 266

3.3. HAC VE HAÇLILAR……..…… 278

3.3.1. Kefaret Haccı…….……..... 288

3.3.2. Haçlı Yemini…… 301

3.3.3. Şehitlik…… 310

3.3.4. Diriliş…… 320

3.3.5. Bir Adayış Eylemi olarak Haçlı Seferi…… 329

SONUÇ……... 336

KAYNAKÇA……. 340

ÖZGEÇMİŞ…….. 359

ÖZET

Papa II. Urbanus (1035 – 29 Temmuz 1099) tarafından ilan edilen I. Haçlı Seferi (1096 – 1099), kalabalık halk kitlelerini yaklaşık üç yıl süren kanlı savaşlara sürükledi. Kan dökmek Hristiyan inancına aykırı olmasına rağmen sefer kampanyası sırasında kullanılan argümanlarla savaş meşrulaştırıldı. Seferin meşrulaştırılmasında özgürlük kavramı, ümmet kardeşliği ve barışı tesis etme gerekliliğinin savunulması etkili oldu. Kıyametten önce Tanrı'nın planını gerçekleştirecek ilâhi savaşçılar Haçlılardı. Bu bir hacdı: Sürgünlerin kutsal vatanlarına dönüşüydü. Haçlı kampanyasıyla Eski Ahit'te sözü geçen İsrailoğulları Frenklere dönüştü. Seferin sembolü haç hem zaferin garantörü hem de İsa'yı takip etmenin ifadesi olacaktı. Haçlılar, tıpkı İsa gibi haçlarını kuşanıp Kutsal Kabir Kilisesi'ne yürüyeceklerdi. Hristiyan yardımseverliği doğudaki kardeşlerine yardımı gerektiriyordu. Bu silahlı hac seferi günahlarına kefaret olacak; Haçlılar sonsuz yaşamla ödüllendirileceklerdi. Sefer sırasında ölenler şehitlik ve dirilişle mükafatlandırılacaklardı. Savaş barışı getirecek, kan huzuru tesis edecekti. Sonuç olarak binlerce Batı Avrupalı doğuya doğru silahlı bir hac yolculuğuna bir diğer deyişle Haçlı Seferi'ne çıktılar.

Anahtar Kelimeler: Barış, Haçlı, kardeşlik, meşruiyet, özgürlük, Tanrı Savaşı.

ABSTRACT

The First Crusade (1096 – 1099), proclaimed by Pope Urban II (c. 1035 – 29 July 1099), plunged large masses of the population into bloody wars that lasted nearly three years. Although bloodshed was contrary to the Christian faith, the war was justified by the arguments used during the campaign. The legitimization of the expedition was influenced by the concept of freedom, the fraternity of the Ummah and the defense of the necessity of establishing peace. The Crusaders were the divine warriors who would carry out God's plan before the Apocalypse. It was a pilgrimage: the return of the exiles to their sacred homeland. With the Crusade, the Israelites mentioned in the Old Testament became Franks. The cross, the symbol of the expedition, would be both the guarantor of victory and the expression of following Jesus. The Crusaders, like Jesus, would don their crosses and march to the Church of the Holy Sepulchre. Christian benevolence required help to their brethren in the east. This armed pilgrimage will be an atonement for their sins; The Crusaders would be rewarded with eternal life. Those who died during the campaign were to be rewarded with martyrdom and resurrection. War would bring peace, blood would establish peace. As a result, thousands of Western Europeans embarked on an armed pilgrimage eastward, in other words, a crusade.

Keywords: Brotherhood, Crusader, freedom, God’s War, legitimacy, peace.

KISALTMALAR

C.: Circa.

Çev.: Çeviren.

Ed.: Edited.

Fasc.: Fasciculus.

Km.: Kilometre.

KJV: King James Version (Bible).

MÖ.: Milattan Önce.

MS.: Milattan Sonra.

Ö.: Ölüm.

P.: Page.

Pp.: Pages.

St.: Saint.

Terc.: Tercüme.

Trans.: Translated.

TTK.: Türk Tarih Kurumu.

UK.: United Kingdom.

USA: United States of America.

Vol.: Volume.

Vs.: Vesaire.

GİRİŞ

"Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrıydı, Tanrı sözdü" (Başlangıç, 1: 1). İncil'e göre İsa Tanrı'nın sözünün vücut bulmuş haliydi. İsa'yı takip etmek, Tanrı'nın sözünü takip etmekti. İsa'nın cennetin anahtarlarını teslim ettiğini ifade ettiği Havari Petrus'un temsilcisi Papa'nın sözü Tanrı'nın sözüydü. Papanın emirlerine itaat Petrus'a, İsa'ya ve dolayısıyla Tanrı'ya itaatti. Papa II. Urbanus, İncil'deki "*Öldürmeyecek*sin!"[1] emrine rağmen savaşı ve öldürmeyi meşrulaştıran I. Haçlı Seferi kampanyasını (1095) başlattığında, seferi Tanrı'nın arzusunun tezahürü biçiminde savunarak; geniş halk kitlelerini, sonu belli olmayan kanlı bir maceraya sürükledi. Yüzbinlerce insanı ikna etmesinin arkasında, savaşı meşrulaştırmada kullandığı argümanlar, olduğu kadar, zamanlaması, savunuş biçimi de etkili oldu. Urbanus'un yanı sıra, manastır teşkilatları özellikle Fransa'daki Kluni Manastırı vaazlar yoluyla kalabalık insan kitlelerine sefer haberinin ulaştırılmasında ve de benimsetilmesinde önemli rol oynadılar.

Sefer, Doğu'daki Hristiyanların ve doğuya seyahat eden Hristiyan hacıların Müslüman zulmüne maruz kaldıkları; kutsal toprakların Müslüman varlığıyla kirletildiği argümanlarıyla gerekçelendirilerek; savaş bir zorunluluk olarak gösterildi. Ayrıca, dünyanın sonu yaklaşmıştı ve İsa'nın Mesih olarak ikinci gelişinden evvel kutsal toprakları paganlardan temizlemek gerekiyordu. Urbanus Katolik Kilisesi'nin başı olarak Havari Petrus'tan aldığı yetkiyle sefere katılanlara, tüm günahlarından bağışlanmayı ve sonsuz yaşamı vaat ediyordu. Çağrısının yankıları olağanüstüydü. Her sınıftan çok sayıda insan Tanrı'nın topraklarını kurtarmaya yemin ederek, haçlarını kuşanıp yollara döküldüler.

Onuncu yüz yılın başında Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Viking saldırıları kuzeyden gelen istilalar, devlet otoritesinin olmayışı nedeniyle Batı Avrupa bir kaos ortamına sürüklendi. Devlet denetiminin neredeyse tümüyle ortadan kalktığı bu döneme feodal düzen hakimdi. Avrupa'nın her yanında derebeylikler kuruldu. Soylu ve derebeyleri kendi aralarında sürekli savaşıyorlardı. Kanun, düzen ortadan kalkmıştı. Artık hiçbir yer güvenli değildi (Rosenwein ve Little, 1974: 8- 9).

[1] Exodus (Çıkış), 20: 13, KJV.

Avrupa'nın o dönemki resminde en sık rastlanan şey, yüksek duvarlarla çevrili kaleler ve her yana yayılmış manastırlardı. Şövalye ve soyluların özel savaşları esnasında sivil halk ve din adamları yaralanıyor, hatta öldürülüyor; özel mülkler, kilise mülkleri yakılıp yıkılıyordu. Hem kilisenin hem de halkın malları gasp ediliyordu. Devlet otoritesinin olmadığı, asayiş ve düzenden yoksun feodal Avrupa'da giderek daha çok insan kurtuluşu dinde, saf tapınmada aramaya başladı. Bu dönemde, Batı Avrupa'da çok sayıda manastır inşa edildi (Tierney, 1988: 26).

Dönemin kan ve şiddet dolu dolu atmosferini değiştirmek; toplumsal huzuru sağlama yolunda ilk adımı kilise attı. Tanrı Barışı '*Pax Dei'* olarak adlandırılan bu girişim Fransız topraklarında Akitanya'da başladı (Fried, 2015: 119). Fransa'nın dört bir yanında birbiri ardınca toplanan barış konsillerinde toplumun ileri gelenleri, halk ve din adamları bir araya gelerek; azizlerden kalma kutsal emanetler üzerine barış yeminleri ediyorlardı (Brunel, 1951: 32). Barış yeminleri sırasında düzenlenen ayinlerde artık zamanın sonuna gelindiği, Mesih'in ikinci kez gelişinin yakınlığı savunuluyordu. İsa'nın Mesih olarak ikinci kez geleceği, deccalı yenerek kötülükleri ortadan kaldırıp barış ve huzuru tesis edeceği yer yeryüzündeki Kudüs şehri olacaktı (Callahan, 2016: 90). Şehrin barış hareketinde merkezi bir rolü vardı. Artık kilise ve manastırlar Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'nin modelinde inşa ediliyordu. Kilise ve manastır duvarlarını İsa'nın çarmıha gerilişi; hesap günü ve Armageddon'u tasvir eden resim ve freskler süsledi. Giderek daha çok insan kutsal toprakları ziyaret ederek; hacı olmak üzere doğuya doğru yola koyulmaya başladılar.

Barış hareketinin şiddeti tümüyle sonlandıramadığı görülünce barış konsilleri programlarını değiştirerek; dini kutsallık atfedilen belirli zamanlarda savaşmayı yasaklayan Barış ateşkesini '*Truga Dei'* ilan ettiler (Mackinney, 1929: 578). Yavaş yavaş barışı ihlal edenlere karşı yaptırımlar gündeme gelmeye başladı. Aforozun yeterli olmadığı yerde şiddet kullanılması bir gereklilik biçiminde savunuldu. Bu yeni meşru düzlemde rahipler, piskoposlar liderliğinde barış milisleri oluşturarak; ellerinde kutsal sancaklarla barışı ihlal ettiği iddia edilenlere karşı savaşlara koşmaya başladılar (Moore, 1980: 52- 53). Böylece kan dökülmesini sona erdirmek; şiddeti bitirmek için başlatılan barış hareketi şiddeti sonlandırmak yerine ivmesini artırdı.

Onuncu yüzyılda başlayan Barış hareketiyle yaklaşık aynı dönemlerde Akitanya, Kluni'de piskoposluk denetimden bağımsız Aziz Benedikt'in öğretilerini benimseyen bir manastır kuruldu. Soyluların cömert bağışları Kluni'deki bu manastıra aktarılıyordu. Kluni Manastırı, Hristiyan yaşamının arındırılması ilkesinden yola çıkarak; kilise reformunun başını çekti. Kluni Manastırı, döneminin düşünce iklimini etkileyen meselelerde önemli rol oynadı. Nitekim I. Haçlı Seferi çağrısını yapan II. Urbanus ve selefi Papa VII. Gregory, her ikisi de Kluni Manastırı'nda yetişmiş rahiplerdi. Kluni ve bağlı manastırlar, reformcu papalarla paralel bir çizgide hareket ettiler. Simoni ve Nikolaitizmi yasaklayan kanunlar çıkartarak; dini yaşamı arındırmak, suistimalleri ortadan kaldırmak için çabaladılar (Tierney, 1988: 45). Manastır zamanla tüm Avrupa'ya yayılan Kluni modelinde kurulmuş diğer kardeş manastırlar zincirinin başı haline geldi. Papa IX. Leo (1002-1054), Papa II. Aleksandr gibi on birinci yüzyıl papaları reform hareketlerini desteklediler. Aynı zamanda İspanya'daki yeniden fetih savaşlarını destekleyerek; savaşçıları kutsadılar (Taylor, 1999: 34- 35; Flori, 1998: 222- 223).

Kluni Manastırı, döneminin siyasi gelişmeleriyle yakından ilgileniyordu. İspanya'da Müslümanlara karşı savaşlara doğrudan yardım ettikleri hususunda kesin bir kanıt yoktur. Ancak kâfirlere karşı yapıldığı için bu savaşların kutsal olduğu iddiasıyla; savaşçıları kutsadılar (Constable, 1997: 185). Kluni modelindeki kardeş manastırlardan birinde yetişen Hildebrand, VII. Gregory adıyla papalık makamına gelince Kluni'nin önderlik ettiği kilise reformu zirveye taşındı ve Katolik Kilisesi'nin kâfir olarak nitelendirdiği kişi ve topluluklara karşı savaş kutsallaştırıldı.

Papa VII. Gregory'nin, Kutsal Roma İmparatoru IV. Henry ile çatışması döneminin önemli gelişmelerinden biriydi. Kilisenin laik otoritelerin denetiminden çıkarak bağımsızlaşması yolunda en önemli gelişmelerden biri Gregory'nin çıkardığı '*Dictatus Papae'* yasalarıydı. *Dictatus* ile dünyevi iktidarı ele geçirme kavgasında kiliseden yana büyük bir adım atılmış oldu. *Dictatus* yasalarına göre papa imparatorları dahi tahtından indirebilecekti. Ayrıca, Roma papalığına karşı çıkan herkes kâfir ilan edilecekti (Ullman, 2010: 94- 95).

Eski Ahit'in savaş ve şiddeti destekler tarzdaki ayetlerini sık sık konuşmalarında alıntılayan VII. Gregory, Henry ile savaşında soylulardan Kontes Matilda ve Norman Kont Robert Guiscard'ın desteğini arkasına aldı. Bizans'ın Türklere karşı büyük yenilgisi Malazgirt Savaşı'ndan (1071) birkaç yıl sonra Bizans'tan yardım talebi gelmişti. VII. Gregory, doğuya düzenlenecek kutsal bir askerî seferin hayalini kurdu (Runciman, 1989: 77). Ancak Papa, IV. Henry ile mücadelesinin hazin sonu nedeniyle bu hayalini gerçekleştiremedi. VII. Gregory'nin papalığı kilisenin seküler otoritelerin denetim ve baskısından bağımsızlaştırılması; kutsal savaş söylemlerinin dillendirilmesi bakımından Haçlı ideolojisinin toplumda kök salması yolunda önemli bir kilometre taşı oldu.

Papa VII. Gregory'nin ardından yine bir Klunili olan Odo Lagery'nin II. Urbanus adıyla papalık makamına gelişi tarihte bir dönüm noktası oldu. Papa II. Urbanus'un mimarı olduğu I. Haçlı Seferi, birinci bölümde ayrıntılı olarak incelenen, birkaç asırlık bir oluşum sürecinin ardından ortaya çıktı. Aristokrat bir aileden gelen Urbanus, Kluni Manastırı'nda yetişmiş, bir dönem Kluni başrahipliği görevini yürütmüştü. Fransız kökenli olduğu için barış hareketini yakından takip etmişti. Ayrıca halefi Papa VII. Gregory'nin reformlarının sadık takipçilerindendi. Urbanus, papalık makamına gelişinin ardından Şizma (Büyük Ayrılık, 1054) nedeniyle ilişkilerin koptuğu Doğu (Konstantiniyye) ve Batı Kiliselerini birleştirmek amacıyla Bizans ile diplomatik ilişkiler kurdu. Roma'da ise itidalli davranarak hem kilisenin hem de soyluların desteğini aldı. Piacenza Konsili'nde (Mart 1095) ilk olarak doğuya silahlı bir askerî seferi dillendiren Urbanus; Klermont Konsili'nde I. Haçlı Seferi'nin çağrısını alenen yapacaktı. Papa olduğu dönemde Avrupa'daki her iki kral da (Alman IV. Henry ve Fransa Kralı I. Filip) Gregory döneminde aforoz edilmişti. Bu durumda sefer kralların değil, papalığın önderliğinde gerçekleştirilecekti.

II. Urbanus'un Fransa gezisi Klermont Konsili'nin organizasyonu ve aynı zamanda sefer planlamasını içeriyordu. Le Puy Piskoposluğu bu organizasyonda önemli bir rol üstlendi. Sonunda Auvergne eyaletindeki Klermont'da, yüzlerce piskopos, çok sayıda din adamı, rahip, soylu ve halktan oluşan büyük bir kalabalığın katılımıyla bir konsil gerçekleştirildi. Oldukça iyi bir hatip olan Urbanus konsilde etkileyici bir konuşma yaptı. Papanın konuşmasına göre son günler yaklaşmıştı.

Kutsal kitap kehanetleri kendi zamanlarında gerçekleşiyordu. Kutsal topraklar belirlenen vakte kadar paganlar tarafından çiğnenecekti. Ancak Batılı Hristiyanların çabalarıyla bu topraklar pagan zulmünden kurtarılacak; şeytanın hizmetkârı deccalın gelip Zeytin Dağı'nda İsa'nın tahtına oturacağı Kudüs'ü, Hristiyanlar savaşla özgürleştirecek; böylece Tanrı'nın arzusunu yerine getirmiş olacaklardı (Nogenti, 1997: 29).

Afet, savaş ve felaketlerin vuku bulması kıyamet alametleri bir diğer deyişle son günlerin işaretleri biçiminde yorumlandı. Bin yılın bitimi sona işaret ediyordu. Artık hesap gününün dehşeti Hristiyanların kâbusları olmuştu (Pellat, Y ve Pellat, C., 1965: 10). İkinci binyılın başlangıcından itibaren sonun yakınlığı Orta Çağ Hristiyanlarının gündemine giderek daha çok yerleşti. Hristiyan kıyametbilimciliğine göre, Kudüs İsa'nın Mesih olarak ikinci kez geleceği yer olacaktı. Kötülere karşı son büyük savaş Armageddon'dan önce, Kudüs pagan kirliliğinden arındırılmalıydı (McGinn, 1994: 88- 89). Urbanus'un Klermont Konsili'ndeki konuşmasındaki ifadesiyle I. Haçlı Seferi Mesih'in gelişinden evvel kutsal toprakları pagan zulmünden özgürleştirmenin bir vesilesi olacaktı. Bin yılın başından beri Batı Avrupalı Hristiyanların gündemine yerleşen, kıyametten evvel hüküm sürecek Hristiyan bir son dünya imparatoru inancı daha çok konuşulmaya başlandı. Frenk İmparator Şarlman '*Son İmparator'* efsanesiyle diriltildi.

Kilise ve manastırlar Haçlı ideolojisinin yaklaşık iki yüz yıl süren oluşum sürecinde olduğu gibi hem sefer kampanyası hem de hazırlıklar esnasında etkin bir rol üstlendiler. Sefer çağrısı, Kluni ve diğer manastırlar ağı içinde yayıldı. Din adamları, papanın talimatıyla cemaatlerindeki insanlara seferin kutsallığını; savaşın Tanrı'nın arzusu olduğunu anlattılar. Her ne kadar Urbanus'un planında sadece şövalye ve askerlerin sefere katılması öngörülmüş olsa da çok sayıda rahip sefere katılmak istedi. Seferde savaşçıları motive etmek, manevi desteği sağlamak için belli sayıda din adamı, papalık tarafından görevlendirilmişti. Manastırlardaki rahiplerin sadece piskoposlarının izniyle katılabileceklerini Urbanus mektup yazarak ifade etti (Robert the Monk, Peters, 1998: 29).

Seferin sembolü haç ilk kez Klermont Konsili'nde Urbanus tarafından tanıtıldı. Papa, sefere çıkacakların göğüslerine kıyafetlerinin üzerine kumaştan haçlar dikilmesini emretti. İsa'nın çarmıhtaki zaferini simgeleyen Haç, Tanrı savaşının sembolü olacaktı. Matta ayetlerini alıntıladı: "*Her kim beni seviyorsa haçı kuşansın ve beni takip etsin"* (Rahip *Robert*, Peters, 1998: 29). Seferin katılımcıları Haçlı yemini ederek üzerlerinde haç sembolünü taşıyacaklardı. Haçı alanlar Kudüs'e gitme yükümlülüğünü üstlenmiş oluyorlardı. Ancak yemin etmiş olmasına rağmen Kudüs'e dek gitmeyip yoldan geri dönenler veya sefere katılmaktan vazgeçenler aforozla cezalandırılacaklardı (Demirkent, 1997: 9). Hristiyan inancına göre İsa'nın tüm insanlığın kurtuluşu için kendini kurban olarak sunarak can verdiği çarmıhın sembolü olan ve nesiller boyu ayinlerle aşina olunan haçın seferin sembolü olarak tanıtılması Haçlı Seferi sırasında gerçekleşecek şiddet olaylarının meşrulaştırmasında önemli bir etken oldu.

Toplumu bir grup veya bir millete karşı savaşmaya ikna etmek için önemli hususlardan biri olan hedef düşman belirleme yöntemi Haçlı Seferi'nin meşruiyet savunusunda etkin bir biçimde kullanıldı. Dönemin ikliminde düşmanlar Hristiyanlığa karşı çıkanlardı. Kendi inançlarıyla örtüşmeyen farklı inanç mensupları şeytani insanlar deccallar yok edilmesi gereken düşmanlar olarak belirlendi. Böylece sefer kampanyası sırasında Hristiyanlarca kutsal sayılan toprakları[2] elinde tutan Müslümanlar, deccalla kişileştirildiler (Robert the Monk Peters, 1998: 28).

Kitlesel şiddet hareketlerinin yıkıcı sonuçlarının engellenebilmesi için şiddete götüren etkenlerin analiz edilmesi büyük önem taşır. Bu çalışmayla Avrupa ve Orta Doğu coğrafyasında derin izler bırakan I. Haçlı Seferi'nin Roma Katolik Kilisesi tarafından nasıl meşrulaştırıldığı, hangi söylemlerle Haçlıların ikna edildiği, seferin başlangıcına kadarki süreçte incelendi. Haç gibi dini kutsallık atfedilen sembollerin şiddeti meşrulaştırmadaki rolü ayrıca üstün millet, seçilmiş halk ve seçilmiş topraklar söylemlerinin kullanılma biçimi irdelendi.

[2] Başta Kudüs, Filistin olmak üzere, Kuzey Suriye ve Antakya Hristiyanlarca kutsal kabul edilen topraklardı.

Çalışmada ilk Haçlı Seferi'nin meşruiyet savunmasının ele alınma nedeni, daha ziyade siyasi sonuçları incelenmiş olan bu seferin ideolojik oluşum sürecinde rol oynayan kavramlar, söz konusu bu kavramların amaçlar doğrultusunda hedef kitleyi etkilemekte harekete geçirmekteki merkezi işlevidir. Bu sebeple tezin içeriğinde Hristiyan bakış açısı incelendi. Mevcut literatür taranarak, dönemin kaynakları ve tetkik eserler kullanıldı. Tezde kullanılan yabancı karakterli isimler mümkün olduğunca Türkçe harflerle (William, Villiam gibi) yazıldı.

Bu çalışmada kullanılan kaynaklar, dönemin olaylarını aktaran vakayinamelerdir. Bunları üç gruba ayırabiliriz: Birinci grupta Haçlı Latin vakayinameleri; ikinci grupta Bizans ve Ermeni vakayinameleri üçüncü grupta ise Müslüman vakayinameleri yer almaktadır. Çalışmanın muhtevası nedeniyle daha ziyade Latin Haçlı vakayinamelerine ağırlık verilmiştir. Latin Haçlı vakanüvisleri olayları aktarma ve yorumlama biçimleri bakımından birbirleriyle paralellik gösterirken; Bizans ve Ermeni vakanüvislerinden farklılıklar gösterirler.

Yararlandığımız Haçlı vakayinamelerinden bir kısmı yazarlarının kendi gözlemlerine dayalıdır. Diğer bir bölümü ise kendileri bizzat olayların görgü tanığı olmamalarına rağmen görgü tanıklarının ifadelerinden yola çıkarak yazmışlardır. İlk kısımdakiler Gesta Francoforum (Anonim Haçlı Kroniği), Peter Tudebode, Fulcherious Carnotensis, Raimundus Aguilers, Ralph Caen, Baldric Dol ve Rahip Robert görgü tanığı vakanüvislerdir. İkinci kısımdakiler ise Orderic Vitalis, Vilermus Tyrensis, Albert Aachen ve Guibert de Nogent'tir.

Çalışmada yararlandığımız Bizans kaynağı, Anna Komnenos tarafından yazılan '*Aleksiad*' isimli vakayinamedir. Anna hem olayların görgü tanığı olması hem de Bizanslıların bakış açısını yansıtması bakımından önem taşır. Latin Haçlı vakanüvislerinin çoğu rahip kökenlidir. Dolayısıyla anlatımlarında dini ilke ve değerlerin kullanımı baskındır. Latin Haçlı vakanüvislerinden rahip Fulcherious Carnotensis Haçlı prenslerinden Kont Badovin'in yanında Haçlı Seferi'ne katılmıştır. Raimundus Auguillers ise yine Haçlı Seferi'ne iştirak etmiş bir rahiptir. Gesta Tancredi'nin yazarı Ralph Caen, Norman Kont Bohemond'un yeğeni Tankred'in yanında sefere katılmıştır.

Anonim Haçlı Vakayinamesi Gesta Francoforum'un yazarı, kimliği tespit edilemeyen muhtemelen Haçlı Seferi'ne katılmış bir askerdir. Peter Tudebode ise büyük olasılıkla Norman Haçlı ordusunda bir asker olarak olaylara tanıklık etmiş ve tanıklıklarını vakayinamesine aktarmıştır. Ermeni kroniği Urfalı Mateos'un eseri hem seferi hem de o dönemde Anadolu'nun dokusunu yansıtması bakımından değerli bir kaynaktır. Ayrıca vakanüvis Ibn-ül'Esir'in *El-Kamil'ül Fit-Tarih* adlı eserinden faydalanılmıştır. Tüm bu sayılanlara ek olarak Hristiyan kutsal kitabının (Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Kitap, İncil) Katolik versiyonundan, *King James Version* (KJV), yararlanılmıştır.

Tez çalışmamızda kullandığımız tetkik eserler, yirminci ve yirmi birinci yüzyılda yazılmış eserlerdir. Bu eserlerin bir bölümü Avrupalı tarihçi, ilâhiyatçı ve sosyologların çalışmalarıdır. Ayrıca Türk Haçlı tarihi incelemeleri yapan tarihçilerin eserlerinden de faydalanılmıştır. Türkçe dışında yazılmış tetkik eserlerin tercümesi tarafımızca yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BARIŞIN GÖRÜNTÜSÜ

1.1. TANRI BARIŞI VE ATEŞKESİ

Tanrı Barışı ve ateşkesi Orta Çağ'da Batı Avrupa'da yerlerin ve insanların korunması; özel savaşların sınırlandırılması amacıyla 10-13. Yüzyıllar arasında uygulamaya konuldu. Barış hareketi Fransa topraklarında Auvergne'de (Le Puy, 975 civarı) ve Akitanya'da (Charrouks, 989) doğdu. Tanrı Barışını yaymak için onuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren düzenlenen barış konsilleri Batı Avrupa'ya yayılarak kutsal yerlerin, din adamlarının ve silahsız sıradan halkın korunması için yasal bir çerçeve oluşturdu. Başlangıçta Barış müessesesinin amacı yoksulların, din adamlarının ve kilise mallarının korunmasıydı, daha sonraları konsil ve barış meclisleriyle yayınlanan kanunlarda kutsal yerlerin korunmasına da yer verildi (Gergen, 2004: 304-305). Tanrı barışı toplumsal şiddetin sona erdirilmesi için yeterli olmayınca, belli günlerde (kutsal sayılan günler, dini bayramlar vs.) savaşmayı yasaklayan Tanrı Ateşkesi yürürlüğe kondu (Mackinney, 1929: 578). Ancak ateşkes dahi şövalyelerin kendi aralarındaki çatışmaları ve arada halkın zarar görmesini engellemeye yetmeyince şiddet dışarıda düşman ilan edilen Müslümanlara yöneltildi. Şiddete kutsal bir pelerin giydirilerek kutsal savaş çığırtkanlığı yapıldı. Böylece Tanrı Barışı müessesesi Tanrı Ateşkesi'yle birlikte Hristiyan olmayanlara yönelik şiddetin meşrulaştırılması için kutsal bir çerçeve oluşturdu ve bu çerçeve Haçlı çağrısı için önemli dayanak noktalarından biri haline getirildi.

1.1.1. Tanrı Barışı

İncil'deki barış vizyonunu dayanak noktası alan Tanrı Barışı hareketi, barış söylemiyle başlayarak Haçlı şiddetine götüren yolda kilometre taşlarını döşeyen bir araç işlevini gördü. Kudüs (Yeruşalim) barışın görüntüsü olarak betimlenirken, Papa II. Urbanus'un Haçlı çağrısıyla özgürleştirilmeyi beklediği iddia edilen şehir, kutsal şiddetin nesnesi haline getirildi. Haçlı ideolojisinin temel taşı barış iken ötekilere (özellikle Müslümanlara) yönelik katliamların meşrulaştırılmasında temel

argümanlardan biri olarak kullanıldı. Bu bağlamda Avrupa'da ilk binyılın sonlarında başlayan barış hareketini incelemek, I. Haçlı Seferini ortaya çıkartan koşulları, fikri dayanakları anlamak bakımından önem taşır.

Haçlı kroniği Guibert de Nogent'in ifadesiyle Kudüs şehri Mesih'in imanına gönülden bağlı olduğu için uzun zamandır özlenen göksel barış vizyonunun yeniden inşa yeriydi (De Nogent, 1997: 87). Barış Tanrı'nın barışıydı ve kutsaldı. Barış, güneş, yağmur ve yaşamın diğer vazgeçilmez kaynakları gibi Tanrı'nın insanlara bağışıydı (St. Augustine, 2014: 99). Fulcherius'a göre Avrupa'nın her yerinde barış, iyilik ve inanç, kiliselerin içinde ve dışında toplumun hem üst hem de alt tabakaları tarafından zorla çiğnendiğinden, Hristiyan toplumunun üyeleri acıdan bitkin düşmüştü. Ancak Papa Urbanus'un uyarısıyla tüm bu kötülüklerden vazgeçilince, Hristiyanlar arasındaki savaşların yerine paganlara karşı savaşın geçirilmesi gerekliliği kendini gösterdi (Fulcher of Chartres, 1941: 20- 21).

Tanrı Barışı (*Pax Dei)* Hareketi, onuncu yüzyılda Batı Avrupa'da artan şiddete son vermek; kamu otoritesinden yoksun bir topluma düzen getirmek amacıyla kilisenin girişimiyle başlatıldı. Hareketin orijinal biçimindeki amacı, keşişler, din adamları ve fakirler gibi toplumun belirli sınıflarındaki insanları özel dini koruma altına almaktı ve kilise binaları, kilise mülkü ve fakir insanların geçim kaynakları gibi belirli maddi şeyler koruma kategorisindeydi (Cowdrey, 1970: 42). Onuncu yüzyılın sonlarında Güney Fransa ve on birinci yüzyılda Normandiya hariç tüm Fransa'yı kapsayacak şekilde yayılan harekete, toplumda yaygınlaşan kıyamet beklentileri hızlı bir ivme kazandırdı. *Pax Dei* hareketinin en eski kararlarından biri, hiç kimsenin barış içinde olmadan Tanrıyı göremeyeceğiydi (Fried, 2015: 119).

Hippolu Aziz Augustinus '*Tanrı'nın Şehri'* adlı eserinde iki farklı şehirden bahseder. Birisi kötülerin yaşadığı dünyevi şehir; diğeri ise iyilerin, adil insanların barış içinde yaşadığı şehir Kudüs'tür. Bu şehir Tanrı'nın şehridir. Bu şehirde sonsuz yaşam, iyilik ve mükemmellik vardır. Bu bağlamda Tanrı'nın bağışı barış Tanrı'nın şehrinin (St. Augustine, 1909: 215) sakinlerinin hepsi dünyevi barışın korunmasına eğilimlidir. Söz konusu göksel Kudüs şehrinde ikamet edenler, yeryüzündeki barışı koruyarak; dürüst ahlaklı vicdanlı bir biçimde hareket ederek, ölümü sürgün ederler.

O zaman yaşam hakikate uygun; ruhanileşmiş mükemmelleşmiş ve tamamen iradenin egemenliğine tabii olur (St. Augustine, 1909: 232- 233).

İlk olarak Akitanyalı rahip Adhemar de Chabannes'nın (988- 1034)[3] yazılarıyla öne sürdüğü barış fikri Akitanya Dukalığı'nda doğduğu için önceleri Akitanya Barışı (950-1030) biçiminde adlandırıldı (Callahan, 1987: 446). I. Haçlı Seferi'ne katılanların çoğunun Tanrı Barışı hareketinin beşiği Akitanya bölgesinden olması dikkat çekicidir. Haçlı hareketinin dayanak noktası Tanrı Barışı idi. Papa II. Urbanus Haçlı Seferi çağrısı yaparken Tanrı'nın barışını tesis etmenin önemini vurgulamış; konuşmasının sonunda kalabalık dinleyici grubundan "*Tanrı bunu istiyor" (Deus le volt)* çığlıkları yükselmişti (Robert the Monk, Peters, 1998: 28- 29).

Çıkış noktası barış olan Tanrı Barışı hareketinin fikri hazırlığı sırasında dönemin Hristiyan düşünürleri arasında farklı görüşler mevcuttu. Bazı Orta Çağ yazarları savaşın barışı dayatmanın veya yeniden kurmanın bir yolu olduğu fikrini savundular. Isidore Seville yedinci yüzyılda barışın savaşın dört aşamasından biri olduğunu yazdı. Ona göre adalet barışçıl bir biçimde gereksiz her tür şiddetten kaçınmaktı. Bu bağlamda, Hristiyan barışının kâfirlere karşı savaşmayı mümkün kılması vaizler tarafından öne sürülen haçlı seferleri için gerekçe oluşturdu. Aziz Augustinus (354- 443)[4] barışı Tanrı'nın yaratış uyumunun yeniden sağlanması biçiminde tanımladı. Barışın tesisi, aslında savaşın basit bir şekilde kesilmesinden çok daha fazlasını, adil düzenin yeniden tesisini, yaşanan adaletsizliğin tazminini gerektiriyordu (Richard; Strobbe, 2013: 13).

Yeni Ahit'te bir yanağa vurulduğu zaman diğer yanağı göstermek gerektiği yazar. Bu ifade alegorik olarak yorumlanabilir. Aziz Augustinus, bu ifadeyi, zalim bir ruhla savaş ya da intikam peşinde koşmak yerine, sevgiyle hareket etmenin

[3] Adhemar (Ademar) de Chabannes Fransız bir vakanüvis rahiptir. En önemli eserlerinden biri Frankların tarihini kral Pharamond'dan itibaren yazdığı '*Chronicon Aquitanicum et Francicum'* (Akitanya ve Fransa Vakayinamesi) dir. https://www.britannica.com/biography/Adhemar-de-Chabannes.

[4] Aziz Augustinus (Aurelius Augustinus): Hippolu Augustinus olarak da bilinen Augustinus günümüz Cezayir topraklarındaki Numidya'da doğmuştur. Önemli bir Hristiyan düşünür olarak klasik düşünceyi Hristiyanlığa uyarlayan önemli bir Hristiyan düşünürdür. En önemli eserlerinden biri Kutsal Savaş kavramını incelediği '*Tanrı'nın Şehri'* ve '*İtiraflar*' dır. https://www.britannica.com/biography/Saint-Augustine.

emredildiği biçiminde yorumladı. Bu ifade karmaşık görünmekle birlikte, birkaç duyunun aynı anda aktifliği anlamına gelebilir. Bir çatışma hem ahlaki hem de alegorik anlamlar içerebilir (Buc, 2015: 89- 90).

İsa'nın şiddetten sakınma konusundaki katı öğretileri, Romalıların zulmüne maruz kalan takipçileri için sınandıkları, uygulamada zorluklar barındıran bir meseleydi. İsa'nın ölümünden dördüncü yüzyıla kadar, binlerce Hristiyan, inançları nedeniyle Romalı yetkililer tarafından öldürüldü. Bununla birlikte, bu Hristiyanların çoğu şehitliği neşeyle karşılayarak, İsa'nın ölümüyle kendi ölümlerini özdeşleştirdiler. Antakya Piskoposu Ignatius, Roma'da idam edilmeden önce, diğer Hristiyanları onu kurtarmaya çalışmaktan caydırdı. Ona göre kendisinin ölümü İsa'nın tutkusunun bir taklidi olacaktı. Zulüm görmüş küçük bir Yahudi mezhebi olan Hristiyanların Roma makamlarına boyun eğmekten başka seçenekleri yoktu. Şiddetli direniş girişimleri daha da şiddetli saldırılarla karşılaştı (Krueger, 2013: 243-244). Artık şiddetin failleri ve kurbanları değişiyordu. Konstantin'in Hristiyanlara özgürlük tanımasından sonra kovuşturulmaktan kurtulan giderek büyüyen bu yeni dinin mensupları zamanla şiddetin uygulayıcıları haline geldiler.

İsa dağdaki vaazında barışı sağlayanlara Tanrı'nın çocukları denileceğini (Matta 5: 9) beyan etmişti. O, pasifist bir yaklaşımla kendilerine kötülük yapanlara direnmemeleri konusunda havarilerini uyardı (Matta 5: 39). İncil'e göre İsa ölüm cezasına çarptırıldığı zaman dahi şiddet kullanmayı reddetmişti (Krueger, 2013: 243). Luka anlatısında, İsa'nın Mesih (Kurtarıcı) olarak Kudüs'e girişinden bahsederken, Hristiyan peygamberinin barışı getirdiğini yazar. Üstelik onun doğumu yerlerde ve göklerde esenliktir (Luka, 2: 14). Luka İnciline göre, İsa'nın yaptığı her şeyin amacı insan ve Tanrı arasında barışı (uzlaşmayı) sağlamaktı (Luka, 1: 77) (Bryne, 2003: 88). Ancak aradan geçen yüzyıllarla birlikte Hristiyanların şiddete bakış açıları değişti. *Yeni Ahit*'te anlatılan İsa'nın barışçıl yaklaşımı yerine *Eski Ahit* ayetleri alegorik değil, somut anlamlarıyla Hristiyanların bakış açısını şekillendirmede daha sert bir yaklaşım benimsenmesi için kullanıldı. Şüphesiz bu köklü değişimin temel etkeni, Roma'nın tesis etmiş olduğu ve Karolenjlerin de kısmen sürdürdüğü sosyopolitik müesses nizamın çökmesiyle bu nizamı yeniden kurma işinin Kilise'ye kalmış olmasıydı.

Orta Çağ'da Karolenjler barış kavramını yeniden yorumladılar. Karolenj yazarları, adaleti sağlamanın bir kralın birincil görevi olduğunu vurgulamak için sık sık *Eski Ahit, Krallar Kitabı'*nın barışla ilgili ayetlerini alıntıladılar. Dokuzuncu yüzyılda, kralın iyiliğinin ölçütü adaleti uygulama biçimi olarak görülüyordu. Ancak barış genellikle adaleti sağlamanın bir aracı veya daha da önemlisi kraliyetten ayrı bir mesele olarak ortaya çıkıyordu. Yine de barışı sağlama hususunda otorite kiliseye aitti. Bununla birlikte, barış ve adaleti açıkça birbirine bağlayan (Mezmurlar 84: 11) mezmurlardaki ayetlere dayanan alternatif bir gelenek vardı. Dönemin feodal düzeninde iktidar, lordluk, en temel ve pratik düzeyde gücün uygulanmasıydı. Üstelik biçim ve işlev bakımından yerel koşullara göre değişiklik gösteriyordu. Bu dönemde eski Ortodoks Hugh Kapet ve yeni Kapet Hanedanlığı'ndaki haleflerinin yönetimi altında, Batı Frenk Krallığı ve komşuları (modern Fransa ve Katalonya) radikal sosyal değişimlere sahne oldu. İktidar, kraliyet merkezinden yerel ileri gelen adamlara geçmiş ve lordluk uygulamasını temelden değiştirmişti. Bu değişiklikler, feodalizm olarak bilinen devletsiz rejimi yarattı (Head, 2006: 1- 2). Avrupa'da devlet otoritesinin zayıflaması ve feodal rejimin uygulanmasıyla birlikte dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal düzende bozulmalar, kamu hizmetlerinde aksamalar arttı. Bu aksamaların başlıca kurbanları silahsız siviller; kiliseler ve manastırlardı (Blumenthal, 1995: 3).

Orta Çağ'daki feodal devrim 980 ile 1030 yılları arasında Fransa'da doğdu. Viking saldırıları ve Karolenjlerin parçalanmasının akabinde kamu mahkemeleri yetkilerini kaybetti. Kale sahipleri, silahlı askerlerin maiyetlerini kullanarak; eski otoriteleri hiçe sayıp yetkiyi fiilen kendi ellerine alarak, kalelerinin menzili içinde yaşayan topraklar ve insanlar üzerindeki kontrolü ele geçirdiler (Daniel, 2002: 281-282). Lordlar ve şövalyeler giderek toplumda daha fazla rol oynarken; şiddet yaşamın her yanını sardı. Lordların haksız uygulamalarını eleştiren din adamlarının söylemleri ve İsa'nın doğumunun bininci yıldönümü dini coşkuyu canlandırdı. Kıyamete, dünyanın sonuna dair beklentiler arttı. Bu değişimlerin paralelindeyse insanlar daha önce hiç olmadığı kadar çok dine yöneldiler (Head, 2006: 1- 2).

Bin yılın başlarında, Avrupa, siyasi bakımdan yeniden yapılanma gerekliliğiyle karşı karşıya kaldı. Şarlman ailesi tarafından geçici olarak tesis edilen düzen, giderek yerelleşen birimlere bölündü. Kamu düzenini güvence altına alan yasalar, yaygın olarak destek görmedikçe işe yaramıyordu. Hem reform yapan kilise hem de bu dönemde ortaya çıkan devlet gücü, Orta Çağ boyunca giderek kurumsallaşan bir biçimde düzeni koruma işlevini üstlenerek nüfuz alanlarını önemli ölçüde genişlettiler (Kaeuper, 1999: 19- 20).

Karolenj idari yapısının körelmesi yerel aktörlerin gücünün artması, toplumun istikrarını baltalayan birçok çatışmayı da beraberinde getirdi. Silahsız din adamları, tüccarlar, hacılar ve yoksullar, kendilerini şiddet uygulayanların saldırılarından koruyamadıkları için düzeni yeniden sağlamanın bir yolunu aradılar. Kilise, daha önce din adamlarına ve zayıflara yönelik saldırılara karşı çıkarılan Karolenj yasakları, kendi otoritesini dünyevi yöneticilerin otoritesinin yerine koyarak etkili kılmaya çalıştı (Callahan, 1977: 21- 22). Toprakları, hakları ve konumları gasp edilen kontlar ve din adamları, bu duruma karşı koymak için halk meclislerini toplayarak, Tanrı Barışı'nın korunmasını teşvik ettiler (Daniel, 2002: 281-282). Toplumun ileri gelenleri barış ve düzeni desteklediler. Bu dönemin başlarında kilise düzenlediği barış konsilleri aracılığıyla asgari düzeyde bir barışı güvence altına almaya çalıştı (Kaeuper, 1999: 19- 20). Piskoposlar, feodal soylulardan, barışı gözeteceklerine din adamlarının ve zayıfların şahıslarına veya mallarına zarar vermeyeceklerine dair yemin etmelerini istediler. Barış kararlarına uymayanlar, tövbe edip, piskopos tarafından aklanmadıkça aforoz edilecek ve hatta sürgüne yollanacaklardı (Callahan, 1977: 21- 22).

Barış müessesesi aslında Karolenj döneminde parlak dönemlerinde ve yıkılış dönemlerinde mevcuttu. Ancak barışı sağlama görevi krala aitti. 857'de Kral Kel Charles'ın eşi, onun adına rahibeler, dul, yetim ve fakirlerle birlikte din adamlarını ve kilise topraklarını korumaya çalıştığında, Tanrı Barışı'nın yaptığı gibi, savunmasızların güvenlik ihtiyacını karşıladı. Barış, yalnızca kralın değil; aynı zamanda piskoposların da yaptırımlarını kapsadığı için farklıydı. Bu hususta dahi, kilise konsillerinin kilise topraklarını ve mülklerini işgal edenleri aforoz etme

geleneği Batı Fransa'da kraliyet otoritesinin zayıflamasıyla yeniden başladı (Cowdrey, 1970: 42- 43).

Kraliyet koruması ile Tanrı'dan koruma talep eden sayısız dua metni arasında benzerlikler vardır. Kralın barışı, krallığının doğasında bulunan koruyucu işlevin yalnızca özel bir uygulamasıydı. Krallık içindeki barışın sorumluluğu yalnızca krala aitti: barışı koruyarak güvenliği sağlayacaktı. Ancak yine de barışın ne zaman, nasıl, nerede bozulduğu veya tehdit edildiği konusundaki karar yalnızca krala aitti. Kralın barışı, krallığının doğasında bulunan koruyucu işlevin yalnızca özel bir uygulamasıydı. Asayiş ve güvenlik ancak barışın korunmasıyla sağlanabilirdi. Öte yandan, barışın bozulması kralın şahsına karşı işlenmiş bir suç sayılıyordu. Çünkü önlemleri alan tek kişi oydu. Kraliyet hizmetinde bulunanlara karşı işlenen suçlar daha büyük cezaları hak ediyordu ve bu da kimsenin kraliyet izni olmadan aforoz edilemeyeceği ya da cezalandırılamayacağı anlamına geliyordu (Ullman, 2010: 79-80).

Kralın nüfuzunu artırmanın bir yolu olarak dini taç giyme töreninin hayati olduğu fikri benimsenmeye başlandı. Böylece kiliseye ait bir makama dönüşen kraliyet makamı din adamlarının müdahalesine açıldı. Her şeyden önce, teokratik bir kralın hükümdarlığının tüm kilisenin iyiliği için uygulanacak ilâhi bir ayrıcalık olması nedeniyle, dini otoriteler tarafından onaylanabilir, desteklenebilir hale getirildi. Batılı krallar tarafından teokratik bakış açısının benimsenmesi, amaçlananın tersi bir etki yaptı: kraliyet makamı bir kilise makamı haline getirildi ve kral bir kilise görevlisine dönüştü. Önceden yetkilerini aşağıdan alan ve dolayısıyla halkın bir memuru olan kral, böylece yetkilerini yukarıdan alan kral haline geldi. Bu teokratik bakış açısıyla kral halkın üstündeydi; halk ise ona itaate borçlu olan, ancak onu sorumlu tutamayan tebaasıydı (Ullman, 2010: 94- 95).

Piskoposların ve başrahiplerin barışı tesis etme girişimleri on birinci yüzyılın ortalarında yavaş yavaş ivme kaybederek kısa bir süre sonra kralın barışına veya prenslerin barışına dönüştü (Carraz, 2014: 68). Normandiya gibi belirli bölgelerde dükün ya da kralın barışı oldu. Barış, kralların kendi krallıklarında güçlerini sağlamlaştırmalarını sağlayan önemli araçlardan biri haline geldi (Le Goff, 2005:

47). Kuzey Fransa'da aynı dönemde barış hareketi ulusal hükümdarların hızla gelişen gücü tarafından hem din adamlarının hem de halkın elinden alındı. Normandiya'da geçiş oldukça açıktı. Fatih Villiam'ın (I. William) saltanatının sonunda, laik ve dini prenslerin katılımıyla gerçekleşen konsillerde, uygulanması için halkın yerel birliklerde dikkatlice örgütlendiği gerçek bir kralın barışını ilan ediliyordu. Aynı kraliyet denetimi yöntemleri İngiltere'ye de yayıldı. Fetihten sonra, Anglo-Sakson hükümdarları ve devlet görevlileri bu tür mekanizmaları zaten kullanmışlardı. Fransa'nın kuzey bölgelerinde, çoğu konsilde görülen tek etki, hüküm süren prens ve soylularınkiydi. Konsil kararlarına atılan imzalar, genellikle tüzüklerin ve diğer belgelerin tanıkları veya garantörleri biçiminde algılanabilirdi (Mackinney, 1929: 579).

Barış hareketinde piskoposların yanı sıra krallar ve aristokrasi önemli rol oynadı. Onuncu yüzyılda hem kraliyet hem de aristokrasi kiliseyle iş birliği yapmanın gerekliliğini gördü. Bu dönemde kilise ve manastırlar maddi ve manevi anlamda güç kazandılar. Özellikle Akitanya evleri büyük toprak zenginliğine sahipti. Dük William, Akitanya'daki barış hareketinin önemini kavrayan onu kendi politikalarına dahil ederek karşılıklı çıkarları için kiliseyle yaratıcı bir şekilde çalışan ilk sivil yönetici oldu (Callahan, 1987: 448).

On ikinci yüzyılda Güney piskoposları, aralarında bölgesel aristokrasinin temsilcilerinin de yer aldığı konsiller vasıtasıyla barış ve ateşkes normlarını yeniden etkinleştirdiler. On ikinci yüzyıl barışının karakteristik özelliklerinden biri de düzeni korumaktan sorumlu milislerin yetiştirilmesiydi. Onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar barış ve ateşkes normları kesintisiz bir biçimde güneyde uygulanmaya devam edildi. Temelde düzen ve adaletin korunmasıyla bağlantılı olan barış sorunu, piskoposlar ve yüksek aristokrasi arasındaki ilişkiyi belirledi. Bununla birlikte, güneyde Tanrı'nın Barışı ve Prensin Barışı arasındaki etkileşim her prensliğe özgü mantık ve siyasi geleneklere cevap veren bir barış müessesesi uygulanması sonucunu doğurdu (Carraz, 2014: 68). Hareketin merkezi kuzeye ve doğuya taşındı ve on birinci yüzyılın sonuna kadar gelişmeye devam etti (Callahan, 1977: 43).

Güneyde barış eylemi, gelişmekte olan ateşkesle ilişkilendirildi. Bu dönemdeki sosyal değişimler sırasında, Fransa'daki dini ve laik hiyerarşinin üyeleri, Tanrı barışı için duyulan arzuyu hem laiklerin hem de din adamlarının feodal yükümlülüklerinin sert gerçekliğiyle dengelemeye çalıştılar. Piskoposlar ve diğer din adamları tarafından özellikle kiliseye ve mülküne yönelik şiddeti durdurmak amacıyla birbiriyle bağlantılı bölgesel hareketlere giriştiler. Bu hareketler 980'lerde başlayarak; orijinal barış hareketlerinden çok daha geniş çapta benimsenen '*Tanrı Ateşkesi'* olarak bilinen daha resmi bir yasal kuruma dönüştü. 1040'lara kadar devam ederek, Fransa ve Katalonya'da geliştirilmiş biçimi uygulandı (Head, 2006: 1).

Kral III. Henry, büyük ölçüde Fransız olan Tanrı Barış ve Ateşkes hareketinin zemininde[5] barış ve adaleti koruma görevini halka açık bir şekilde yerine getirmeyi seçti. Konstanz Konsili'nde (1043) bir barış fermanı çıkardı ve katedralin sunağından kalabalığa hitap ederek düşmanlarına af çıkardı. Ardından, orada bulunanlardan da aynı şekilde düşmanlarını affetmelerini istedi (Blumenthal, 1995: 50).

Yerel din adamları, genellikle yerel aktörlerle uyum içinde, çıkarlarına yönelik yasa dışı saldırıları kınamakla kalmayıp, onları önlemek için şiddeti onaylıyor; hatta teşvik ediyorlardı. Kilisenin, kutsal ve dünyevi amaçlar için savaşı kutsamasının ardından; kilise yönetici, savaşçılar ise dindar adaylar rolünü üstlendiler. Bu eğilimi, 1050'lerden itibaren, birbirini izleyen papaların kilisenin bağımsızlığını tesis etme çabaları izledi. Alman İmparatoru'nun otoritesine karşı çıkılması, halkın siyasi özerkliğini sağlamak için bir silah olarak kutsal savaş fikri ve bu fikrin uygulamaya geçirilmesiyle güçlü bir ivme kazandı. Hristiyan dünyasının kayıp topraklarını geri alma çağrısı yapıldı. Papalık gündemi için savaşanların ahlaki konumu hem destek kazanma hem de davanın benzersizliğini ortaya koyma ihtiyacı açısından genel politikanın önemli bir yönü haline geldi. 1053'te Papa IX. Leo, Roma Kilisesi'nin başı olarak Güney İtalya Normanlarına karşı bizzat bir orduya liderlik etti (Tyerman, 2004: 110).

[5] Klunili Başrahip Odilo, Saint Vanneli Başrahip Richard ve Toullu Bruno tarafından coşkuyla destekleniyordu (Blumenthal, 1995: 50).

I. Haçlı Seferi Tanrı Barışı hareketinin çıkış noktası olan İncil'deki evrensel barış temasının yeniden yorumlanmasıydı. Barış tüm doğayı kapsıyor ve Mesih'in saltanatı, adalet sahibi Tanrı'nın saltanatıyla özdeşleştiriliyordu. Tüm milletler peygamberler tarafından Kudüs'te Tanrı'ya tapınmaya davet edilmiş ve onlar, din değiştirme akımıyla birlikte diğer milletlerle Ahit halkı arasında fark yaratmayacak bir toplantıda, İncil'deki ifadeyle ulusların ziyafetinde buluşacaklardı. I. Haçlı Seferi sırasında ilan edilen ilk barış, yenilenlere yer vermedi. Sadece Hristiyanlar arasında huzuru tesis etmeyi amaçladı (Bresc, 749- 750).

Haçlı Seferi'ne Tanrı Barış ve Ateşkesinin doğrudan etkisi olduğu söylenemese de 1095'te Klermont Konsili kutsal toprakları kurtarma kampanyasını başlatırken aynı zamanda Tanrı Barışı'nı yeniledi (Tyerman, 2004: 110). Dolayısıyla I. Haçlı Seferi, bir yandan insanların ahlaki değerleriyle savaşırken öte yandan toplum içinde şiddet olaylarını azaltma çabasının bir asırlık doruğuydu (Bull, 1993: 358). Barış hareketi ve kilisenin bu girişimle nüfuzunun artması ilerleyen süreçte Haçlı ideolojisinin hazırlık aşamalarını oluşturdu. Şiddete son vermek için başlatılmış olmasına rağmen; şiddeti başka hedeflere yönlendirdi. İçeride Hristiyan dünyasında barışı telkin ederken; dışarıda Sarazenlere,[6] Müslümanlara karşı savaşı destekleyerek şiddeti kutsallaştırdı.

1.1.2. Barış Konsilleri

Barış hareketini yaymak ve yaygınlaştırmak amacıyla Fransa'nın dört bir yanında Barış Konsilleri toplandı. Bu konsiller Güney Fransa'da (Akitanya, Auvergne ve Vellay), son Karolenj krallarının veya erken Kapet krallarının erişiminden uzak bölgelerde ve küçük lordların kontrolü ele geçirmesine yanıt olarak toplanmaya başladı. Bölgedeki güç dengeleri değişince, meşru bir otorite tarafından yetkilendirilmemiş derebeylerin ve onların kalelerinin sayısında artış yaşandı (McKinnon, 2012: 15). Batı Avrupa, onuncu yüzyılın ortasından başlayarak on

[6] Sarazen adlandırması Orta Çağ'da Müslümanları adlandırmakta Avrupalı Hristiyanlar tarafından kullanılıyordu. Raimundus Aguilers ve Vilermus Tyrensis yazdıkları kroniklerde, Sarazen adlandırmasını Müslümanların hepsini kapsayıcı biçimde kullandılar (Raimundus Aguilers, 2019: 189; William of Tyre, 1943: 90).

birinci yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden önemli siyasi değişimlere sahne oldu. İlk ve en bariz bin yılın her iki tarafında birkaç kuşak içinde İtalya, Almanya, Fransa ve İngiltere'de yeni yönetimlerin ortaya çıkmasıydı. İtalya'da, yeni hükümdarların iddiaları, yeni hanedanların yeniliklerini kendileri için kabul eden aristokrasinin çeşitli kesimlerinden ciddi itirazlarla karşılaştı. Böylece kralın meşru kontrol haklarına meydan okudular (Geary, 2000: 20). İkinci binyılın başlangıcı Batı dünyası için çok sayıda siyasi çatışmaların vuku bulduğu fırtınalı bir dönem oldu.

Binyılın başındaki döneme, yaygın olarak Tanrı'nın günahkâr bir topluma verdiği ceza olarak düşünülen ergotizm de dahil olmak üzere çok sayıda kıtlık ve hastalık salgınları damgasını vurdu (Duby, 1984: 39; (Judic, 1976: 76). Barış konsillerine kutsal emanetler getirilerek ait olduğu azizler aracılığıyla yaşanan afet ve zorluklara Tanrı'nın müdahalesi istendi. Din adamları Tanrı'nın insanları tabii ve beşerî afetlerden, belalardan koruması için günahkârların yanlış yollarından geri dönmelerini istediler (Bozoky, 1996: 269).

Tanrı Barışı hareketinde, kilise liderleri, monarşinin yeniden güçlenmesini değil; piskoposlukların Tanrı Barışı ile korunması ve savunulmasını talep ettiler. İlk Konsil, 975'te Le Puy'da (Auvergne) gerçekleşti. Piskopos Guy, katedrale sığmayacak kadar büyük kalabalığı açık bir alanda topladı. Kutsal bir alan yaratmak için toplantıya hem katedralden hem de civar manastırlardan azizlerden kalma kalıntılar ve diğer kutsal emanetler getirildi. Guy orada bulunan köylü ve şövalyelere Tanrı'nın barışını korumak için yemin ettirdi (Bachrach, 1987: 410). Yemini bozanlar için açık bir aforoz ve savaş tehdidi vardı (yeğenleri Gevaudan ve Brioude kontları askerî birlikleriyle orada hazır bekliyorlardı) (McKinnon, 2012: 16; Cowdrey, 1970: 43).

Le Puy Konsili'nin (975) tüccarları ve mallarını koruyan kanunu ve ardından toplanan Verdun-sur-le-Doubs kanunlarında barış korumasının sınırları çizildi: En başta din adamlarına olmak üzere, köylülere, kadınlara, hizmetçi ve tüccarlara dokunulmayacak; paraları çalınmayacak, onlara şiddet uygulanmayacaktı (Flori, 1998: 183- 184). İlk konsil olan Charrouks'dan önce bile Akitanya piskoposlarının barış için bir çözüm önerileri vardı. Bu, bin yılın başında Fransa'da Barış hareketi

temsilcileriyle iktidar arasında yapılan bir anlaşmaydı. Angouleme piskoposu Hugh Jarnac[7] ile lordun emri altında çalışanlar (*militantibus*) arasında yapılan bir anlaşmaydı (Head, 2006: 6- 7). Anlaşmanın şartları basitçe bir grubun üyelerinin diğer gurubun üyeleri için ölümlerinden sonra dua etmeleriydi. Charrouks ve Poitiers konsiline kadarki on yıllık süreç barışın korunduğu istikrarlı bir dönem oldu (Head, 2006: 7- 8).

Piskoposun anlaşmasından sonraki barışçıl dönemin ardından en eski barış konsili olarak bilinen Charrouks Konsili (yaklaşık 989'da) kilise ve laik otoritenin ittifakıyla (Akitanya'da Charrouks Manastırı'nda) gerçekleştirildi. Konsil Bordo (Bordeaux) Başpiskoposu Gombaud tarafından toplandı. Konsil kararlarıyla, üç özel şiddet türü suç kategorisi altına alınarak cezai yaptırım öngörüldü (Taylor, 1999: 33). Charrouks Konsili önemli yenilikler getirdi. Eskiden devlete ait olan yasa çıkarma, uygulama hakkı konsil kararlarıyla kiliseye geçti. Üstelik cezalar da dini otorite tarafından veriliyordu (Erdmann, 1977: 60).

Charrouks Konsili'nde Bordo, Poitiers, Limoges, Perigueuks, Saintes ve Angouleme piskoposları konsilde hazır bulundular (Head, 2006: 5). Burada, Gerçek Haçın bir parçasının huzurunda, Tanrı Barışı ilan edildi (Callahan, 2016: 131). Charrouks'nun birinci kanonunda, kutsal kiliselere zarar veren ya da şiddet kullanarak bir şey çalan kişilerin, gerekli tazminatı ödemedikleri takdirde aforoz edilecekleri yazıyordu (Gergen, 2002: 23- 24). Böylece Tanrı'nın kilisesinin güzel çehresini bozan diğer kötülükler de aforozun keskin kılıçlarıyla doğranacaktı. Konsile komşu kiliselerin piskoposlarının yanı sıra, Poitou, Limuzin ve civar bölgelerden çok sayıda halktan insan katıldı. Birçok aziz cesedinin konsile taşınmasıyla, azizlerin huzurunda ilâhi irade ile toplanan bu konsil, sık sık mucizelerle süslendi (Head ve Landes 1992: 328- 329). Azizlerden kalma kutsal emanetlerin, bir diğer deyişle kalıntıların getirilmesiyle azizler barışın garantörü ve şahidi haline getirildi (Bozoky, 1996: 269). Konsilden kısa süre sonra barışa ikinci bir resmi unsur, yeminli anlaşma eklendi ve kural olarak, anlaşma kilisenin himayesi

[7] Angouleme piskoposu Hugh Jarnac 972 ile 974 yılları arasında piskopos olarak kutsandı ve 990'da öldü.

altında olduğundan, kilisenin barışın korunmasına katılımını da öngördü (Erdmann, 1977: 60).

Charrouks Konsili'nin kararları on birinci yüzyıl boyunca yürürlükte kaldı. Charrouks kanunları, Charrouks rahiplerine ve manastırına karşı şiddet eylemlerini yasaklamanın yanı sıra daha önce manastıra ait olan malları iade eden soyluların beyanlarını da içeriyordu. Charrouks Manastırı, manastıra çok yakın olan Rochemeauks ailesiyle sık sık sorunlar yaşıyordu. Yaklaşık 1050 yılına ait bir belgede, Audebert de Rochemeauks (Rochemeaux) ve kızı Arsinde'nin, manastıra bazı malları iade etmeye karar verdikleri yazar. Belgeye göre, Rochemeauks ailesi, ruhlarının kurtuluşu için manastıra bağışta bulunmuş ve sözlerini tutmazlarsa aforoz edilmeyi kabul etmişlerdi. Aynı zamanda (1047), Auvergne Kontu V. Viliam (William) birkaç kilise ve araziyi manastıra geri vermiş ve ayrıca Klermont'un güney doğusunda yer alan Issoire manastırını gasp ettiği için Charrouks Manastırı'na bağışta bulunmuştu (Gergen, 2002: 20- 21).

Charrouks Manastırı ile soylular arasındaki çatışmalara mahkemelerin olağan süreçleri içerisinde çözüm bulunamadığı zamanlarda bozulan barışı yeniden sağlamak için uygulanan farklı bir yöntem vardı. Kayıtlara göre bu yöntemle çalınan mal ve toprakların ilk sahibine (Charrouks Manastırı) iade edilmesi kararlaştırıldı. Cezadan (aforozdan) kaçınmak için suçlular başrahibe bağış yaparak gelecekte kötülüklerini tekrarlamamaya yemin ettiler. Yeminlerini tutmadıkları takdirde, aforoz edilmeyi ve lanetlenmeyi kabul ettiler (Gergen, 2002: 22).

Charrouks Konsili'nden kısa bir süre sonra yine Fransa'da Aurillac'ın dışındaki Coler'de birkaç piskopos kalıcı barışı yeniden kurmanın yollarını müzakere etmek üzere (980 yılı civarı) toplandılar. Toplantıya kilisenin öncülüğünde Tanrı'nın şefaatiyle, yeryüzünde hükmettikleri şeyi göklerde teyit etsinler diye azizlerden kalma kutsal emanetler getirildi (Judic, 1976: 81). Coler'deki konsil La Prade'deki konsille birçok yönden paralellik gösteriyordu. Konsil, bir piskoposluk merkezinin yakınında geniş bir açık alanda yapılan bir halk toplantısıydı. Bir halk toplantısı olmasına rağmen konsil formunda kilise adamlarını (piskoposlar, keşişler ve koruyucu azizlerin kalıntıları) çok daha büyük toplulukları bir araya getirdi. Yemin

etmelerini sağlayan şey, silah taşıyan şövalyeler değil; koruyucu azizlerin kalıntılarını taşıyan keşişlerin varlığıydı. 993 veya 994'te, Le Puy'un dışındaki Saint-Paulien'de Piskopos Guy, etkileyici bir piskoposluk konsilini yeniden bir araya getirdi. Bu toplantıdan kalan bir belgeye göre barışı gözetmek için detaylı yeminler edildi. Toplantıya Auvergne ve Burgondiya'dan, Kluni bağlıları da dahil olmak üzere çok sayıda soylu ve keşiş iştirak etti. Din adamlarını, kilise mal ve mülklerini saldırılara karşı koruma yeminleri edildi. Yemini bozanlar aforozla tehdit edildi. Belgenin en önemli özelliği silah taşımayanları ve mallarını, silah taşıyanlardan korumasıydı (Head, 2006: 4).

Charrouks ve Le Puy Konsili (989) gibi diğer konsillerde de silahsızlara ve din adamlarına saldıranlar lanetlendi. Benzer şekilde, Toulouse Konsili (1068), kiliselere saldırmayı yasakladı (Flori, 1998: 183- 184). Barış konsillerinde çözülen vakaların her biri, dini eşyaların yasa dışı yolla edinilmesi veya din adamlarına karşı girişilen şiddet eylemleriyle ilgiliydi. Kanunlarda, suçluların uygun bir tazminat (*satisfactio*) ödemesi gerektiği ifade ediliyordu. Barışı ihlal edenler ancak, tazminat ödeyerek barış kurallarının öngördüğü aforozdan kaçınma şansı bulabileceklerdi. Charrouks Barış Konsili'nin (989) birinci ve üçüncü kanunlarının bir uygulaması, ele alınan üç tüzük metninde görülebilir (Gergen, 2002: 24- 25). Charrouks Manastırı'nın tüzüklerinde manastırla meslekten olmayanlar arasındaki çatışmaları sona erdirmek ve ayrıca rahip olmayanların aforozdan kaçınmasını sağlamak amacıyla manastıra mallarını bağışladıkları yazılıdır. Aforoz cezası, Tanrı Barışı'nın ana silahıydı (Gergen, 2002: 25- 26).

Charrouks'da ilan edilen kanunlar, 989'dan sonra sıklıkla tekrarlandı. 1011-1014'teki Poitiers Konsili, Charrouks Konsili'nin kanunlarına doğrudan atıfta bulundu (Gergen, 2002: 22- 23). 999/1000'de Poitiers'te bir araya gelen piskoposlar, tüzüklerinde barış ve adaleti açıkça ilişkilendirerek; barış güvencesi ve aforoz tehdidiyle barış ve adaletin tesis edildiğini savundular (Binaut, 1857: 422). Bu piskoposlar bir araya geldiklerinde Akitanya'da on yıldan beri devam eden barış hareketinde, laik lordluk uygulamalarının kötü etkilerine karşı çıktılar. Adaletin gereklilikleri barış kuralları uygulanarak sağlanacaktı. Böylece '*Pax'* barış ve '*justitia'* adalet ifadeleri Tanrı Barışı hareketi belgelerinde sıklıkla tekrarlanmaya

başlandı. Böylece Tanrı Barışı kilisenin ileri gelenleri tarafından, soyluların gücünün denetiminin bir aracı haline geldi (Head, 2006: 2- 3).

Limoges Konsili, 994'te bölgeyi kasıp kavuran bir ergotizm salgını nedeniyle toplandı. Adhemar de Chabannes, konsilin Tanrı adamları tarafından yoksulları korumak için toplandığını ve bu kez konsili toplayan din adamlarının Dük V. Viliam'ın desteğini talep ettiklerini aktarır. Konsilde bağımsız görüşlü Vikont Guy Limoges ve Kont Villiam Angouleme de dahil olmak üzere soylular hem dükün hem de toplanan kalabalığın huzurunda, azizlerin kalıntıları üzerine barış yeminleri ettiler. Konsiller, toprağı işleyenlerin, kendi efendileri veya başka biri tarafından haksız yere saldırıya uğramama hakkını savunurken, esasen onların ekonomik sömürüsünü meşrulaştırmaya hizmet ettiler: Yoksulların mallarını çalmak gayrimeşru olmasına karşın, emeklerini çalmak meşruydu. Charrouks Konsili (989) kararlarında yer alan idealist temalar, daha sonraki konsillerde düklerin kontrolü ele almaya odaklanmalarıyla birlikte ikinci plana atıldı (Taylor, 1999: 34- 35- 36).

On birinci yüzyıla gelindiğinde artık Barış hareketi Fransa'nın tamamına yayılmıştı. Barış fikri aynı zamanda ayinlerin de ana temasıydı ve böylece otoriter bir güç kazandı (Gergen, 2002: 22- 23). 1027'den 1033'e kadarki dönemde Limoges (Binaut, 1857: 422), Charrouks ve Bourges'da en az dört konsil toplandı (Head, 2006: 6). Onuncu yüzyılın son on yılı Batı Frenk Kilisesi'nde, oldukça çalkantılı bir dönem yaşandı. 989'daki Charrouks ile on yıl sonraki Poitiers arasında, bölgesel barış hareketi sürekli gelişme gösterdi (Head, 2006: 9). Bu yüzyılın sonlarında Fransa'da Pireneler boyunca, kilise konsilleri kralların, prenslerin, soyluların ve halkın artan ilgisinin birçok örneğini sundu (Mackinney, 1929: 571).

Başka bir piskoposluk konsili yaklaşık bir yıl sonra Burgondiya'daki Anse'da toplandı. Bu konsilde dini mülklerin özellikle Kluni ile bağlantılı olanların korunması müzakere edildi. Sonraki yirmi yıl boyunca Burgondiya'da birkaç barış toplantısı daha yapıldı ve bunların hepsi bir dereceye kadar Kluni Manastırı'nın mülklerinin bağımsızlığı gibi son derece tartışmalı konuları ele aldı. Ancak Auvergne'de 1036'ya kadar başka bir barış konsili düzenlenmedi. Bir dizi metin, barış yeminlerinin bilgisinin ve kullanımının, on birinci yüzyılın ilk yirmi yılı

boyunca, Kapet Krallığı'nın sınırlarından, Rodez Piskoposluğu'na, güneydeki piskoposluklara kadar geniş bir alana yayıldığını gösterir. Burgondiya'da Kluni ile yakından ilişkili, canlı bir Tanrı Barışı geleneği vardı. Ancak Tanrı Barışı'nın bir hareket olarak en açık biçimde geliştiği yer Akitanya olarak kaldı (Head, 2006: 5).

Auvergne'de başka bir barış konsili daha toplandı. Toplantıya birkaç piskoposla birlikte bölgedeki manastırlardan rahipler katıldı. Konsile koruyucu azizlerin emanetleri getirildi. Bu noktada yemin yoktu, sadece piskoposlar tarafından belirlenen hükümler vardı. Bununla birlikte, konsilin üç özel tüzüğü, çok daha az ayrıntılı olsa da yaklaşık beş yıl sonra Le Puy'da edilen yeminle aynı konuları kapsıyordu. Belge, kilise mülkleri ve silahsız kişiler için koruma talep etti. Kuralları çiğneyenlere aforoz cezası verilecekti. Piskoposlar özünde Guy Le Puyunkine benzer bir gündemle Akitanya dükü IV. Villiam'a meydan okuyorlardı. 989'da Charrouks, 994'te Limoges ve 999/1000'de Poitiers'te toplanan piskoposlar oldukça istikrarlı bir gruptu. Aynı altı papaz, üç konsilde de hazır bulundular. Kendi kiliselerinin rahiplerine ve mülklerine yönelik ciddi tehditlerle karşı karşıyaydılar. Akitanya'da 975'ten 995'e kadar süregelen karışıklıklar, Limoges vikontları ve lordları arasında büyük düşmanlıklar vardı. Bu mücadeleler sırasında dini mülkler yağmalanmış ve hatta piskopos Benedikt Limoges yakalanıp kör edilmişti. Akitanya Saint-Jean-d'Angely manastırı için 975 yılı dolaylarında yayınlanan bir tüzükte dini ve laik soyluların birbirleri için dua etmelerinin yanı sıra, anlaşmayı bozanlara aforoz cezası verildiği ifade edildi. Bu anlaşmalar, laik soyluların bir dizi eylemini yasaklıyordu. Bununla birlikte, ceza her zaman aforozun ağır yaptırımıydı ve bazen Le Puy'un yemininde olduğu gibi daha da ayrıntılı olarak, sadece yaşayanlara ayinlerin reddini değil, aynı zamanda ölenlerin Hristiyanlık inançlarına uygun şekilde gömülmemesini de içeriyordu (Head, 2006: 6- 7).

Batı Akitanya'da, Charrouks (yaklaşık 989) ve Poitiers'te (1010) toplanan Barış Konsilleri'nin kararları benzerlik gösteriyordu. Charrouks Konsili'nin üç kanunu, kilise kanunlarını ihlal edenleri, çiftçilerin ve yoksulların hayvanlarını çalanları; hırsızları ve silahsız din adamlarına saldıranları lanetledi. Poitiers'te Büyük Villiam (993- 1029 dolaylarında), ilk kuralı barışa saygı gösterilmesini talep eden ve onu ihlal edenlere verilecek cezaları belirleyen bir konsile başkanlık etti; ayrıca daha

önceki barış konsillerinin kilise arazilerinin ihlaline ilişkin kararlarını tekrarladı. Akitanya dışında, 990'da Narbonne'da ve onuncu yüzyılın sonunda ve on birinci yüzyılın hemen başında Burgondiya'daki diğer konsiller benzer önlemler aldılar (Cowdrey, 1970: 44). Barış konsillerinde Akitanyalı soyluların çoğu, kamu düzenini korumaya ve kiliseye saygı göstermeye yemin ettiler. Adhemar de Chabannes'ın yazdığına göre bir diğer barış konsili Limoges'da 994 civarında gerçekleşti. Toplantının amacı '*mal des'* adı verilen ölümcül bir hastalığın salgınına son vermesi için Tanrı'ya dua etmekti. Bölgenin sakinleri muhtemelen ergotizminden muzdaripti (Callahan, 1977: 27).

Poitiers Konsili (1010 veya 1014) piskopos ve soyluların katılımıyla gerçekleşti. Katılımcılar uyuşmazlıkları mahkemeye intikal ettirme konusunda yeminler ettiler. Haddini aşanların aforoz edilmelerinin yanı sıra, sıradan lordlar, dükün otoritesini hiçe sayanları yok etmek için şiddet içeren önlemler alınmasına yardım edeceklerdi. Bu noktada dukalık otoritesinin laik kesime dayatılmasına din adamları destek verdi. Söz konusu kararlara karşı çıkanlar, Akitanyalı piskoposlar ve başrahipler tarafından tanımlanan Tanrı'nın iradesine karşı çıkmış sayılacaklardı. Ancak manastırı yeniden şekillendiren de yine düktü. Konsillerin yeri, dükün yetki alanına göre belirlendi (Taylor, 1999: 34).

1028'de yazan vakanüvis Ademar de Chabannes'a göre, eski Akitanya Dükü V. Villiam (Guillaume) (993- 1029) kilisenin barışını ve saygınlığını teyit etmek ve halk arasında yayılmakta olan Maniheizm sapkınlığını ortadan kaldırmak için bir konsil topladı. Bu konsil vesilesiyle kraliyet bazilikası, Petrus'un kuzeni ve İsa'nın yoldaşı olduğu düşünülen Aziz Martial'a adandı. Adama töreni, coşkulu kalabalıklar önünde gerçekleşti (Landes, 1991: 573).

Azizliğiyle ilgili tartışmaların yıllarca sürdüğü Limoges'daki manastırda yeniden icat edilen Aziz Martial için 3 Ağustos 1029'da havarisel bir ayin düzenlendi. Lombardiyalı Benedikt, aziz için yaptığı iddiaların meşruiyeti konusunda Adhemar'a açıkça meydan okudu ve halkı kandırıldıklarına ikna etti. Halk manastırı terk etti. Böylece sadece Adhemar'a değil, manastıra duyulan güven de yok edildi. Kendi aralarındaki bağları koparmakla kalmayıp, Aziz Martial kültünü ve dolayısıyla

barışı da ihlal ettiler (Taylor, 1999: 36). 1031'de toplanan ve 1033'te tekrarlanan Limoges Barış Konsili ise, şövalyeleri ateşkese uymaya zorladı. Reddedenler aforoz edilecekti. Akitanya Dükleri, bir yandan manastır ve kilise reformunun savunuculuğunu yaparken, diğer yandan 1030'larda barış hareketinin liderliğini üstlendiler (Taylor, 2007: 46).

1034'te baş gösteren kıtlık ve salgın hastalık döneminin sonunda, popüler coşku dalgası doruk noktasına ulaştı. Tarihçi Rudolphus Glaber'in (Ralf Glaber) ifadesine göre, önce Akitanya'da, barış konsillerine kutsal adamların cesetleri ve azizlerin sayısız kutsal emanetler koleksiyonu getirilmeye başlandı. Daha sonra, Arles bölgesi boyunca, Lyons, Burgondiya ve hatta Fransa'nın en uç noktalarına kadar, barış ve dini reform için konsiller toplandı. Haberi duyan halktan, orta sınıftan ve soylulardan oluşan büyük kalabalıklar, papazlarının emirlerine uymaktan duydukları memnuniyetle bir araya geldiler. Barış anlaşmasının ilanından sonra Tanrıyla yapılan akdin bir işareti olması için coşkulu kalabalık piskoposluk asasını göğe kaldırıp; avuçlarını açarak hep bir ağızdan: "*Barış, barış, barış*" diye bağırdı. Bu ve benzeri davranışlar barış konsillerinin kitleleri bir araya getiren popüler organizasyonlar biçiminde tezahürlerindendi. Bu konsillere halkın yanı sıra soylular katılım sağlayıp, aktif rol aldılar (Bowman, 1999: 99).

1049'da toplanan Reims Konsili'ne (1049) Papa IX. Leo başkanlık etti. Papa konsilde yoksulların ve din adamlarının korunmasını zorunlu kıldı. Tefeciliği, din adamlarının silah taşımasını; dini makam ve mülklerin satın alınmasını veya satılmasını (simoniyi) yasakladı. Rahiplerin aristokratlar tarafından atanması yerine din adamları ve halk tarafından seçilmeleri çağrısında bulundu (Buc, 2015: 100-101).

Onuncu yüzyılın sonlarından on ikinci yüzyılın başlarına kadar olan Fransız tarihi, kilise konsillerinde meslekten olmayanların varlığını ve ilgisini erken Orta Çağ döneminden daha açık bir biçimde ortaya koyar. Bu durum 989'da Charrouks'da, 1027'de Elne'de, 1031'te Limoges ve çevresinde ve 1095'te Klermont'daki popüler coşku dalgasında kendini gösterdi. Daha önceki aşamalarda piskoposlar insiyatifi ele

alarak laik soyluların fazla yardımı olmaksızın reform programlarına katılmayı ve toplumsal algıyı yönetmeyi başarmışlardı. Yüzyılın sonundaysa, popüler Haçlı konsillerine papa ve din adamları öncülük ettiler. Yerel piskoposların, papaların, papalık elçilerinin veya laik prenslerin himayesi altında düzenlenen önemli kilise konsillerine soylu erkek ve kadın meslekten olmayanların katılacağı kesindi. Konsil müzakerelerinde, tüm yetkilere sahip olarak oy verenler sadece piskoposlardı. Daha alt düzeydeki din adamları, prensler, soylular ve eğer varsa, halk, teorik olarak yalnızca izleyici, tanık ya da garantördü, ancak oy hakları yoktu (Mackinney, 1929: 585).

Konsiller halk kitlelerine barış ve ateşkes girişimlerine uyma çağrısını yayma işlevi gördüler. Ruhbanlar ve yönetici sınıflar kitlelere etkili bir şekilde doğrudan hitap etmek amacıyla bu halk gösterilerini planladılar. 1034 yılının toplumsal coşkunun zirveye ulaştığı 1034 yılını takip eden yıllarda din adamlarının zaten kazandıkları konumu pekiştirdikleri ve insanları düzenli barış dernekleri halinde örgütlemeye başladıkları daha muhafazakâr nitelikte konsiller düzenlendi. Psikolojik durum, haçlı konsilleri, daha sonraki saha vaazları gibi bütün bu tür dini duygusallık dalgalarının bir geri dönüşü olacaktı. Bununla birlikte, on birinci yüzyıl piskoposları, coşkunun dindar bir şevkle yayılmasından ziyade bu coşkuyu bir yöne kanalize etmenin gerekliliğini farkedecek kadar pratik fikirliydiler (Mackinney, 1929: 577-578).

Onuncu yüzyılın sonlarında ve on birinci yüzyıl boyunca, kilise konsillerinin sayısında gözle görülür bir artış oldu. '*Barışın ve Tanrı'nın çağı*' biçiminde yorumlanan bu yüzyıl Haçlı Seferleri ve kilise reformuna tanıklık etti. Halkın tabanı, Orta Çağ din adamları tarafından kilise ile devlet arasındaki iktidar mücadelesinin piyonları haline gelerek hem barış hareketi hem de ilk Haçlı konsillerinin cazibesiyle halkın aktif katılımına katkı sağladı (Mackinney, 1929: 570). Fransa'daki on birinci yüzyıl konsillerinin mekanizması, Haçlı Seferi davasının meşrulaştırılma araçlarına önemli ölçüde ışık tutar. Fransız din adamları ve laiklerin, sapkınlığın ortadan kaldırılması, barış veya yeni katedrallerin tamamlanmasının kutlanması için ortak çaba sarf ettiği konsiller, yavaş yavaş etkili bir sosyal eylem aracına dönüşerek; olağanüstü kolektivist ruha katkıda bulundular (Mackinney, 1929: 585). Ayrıca

konsiller, Hristiyan Avrupa'nın önemli kitlesel hareketlerinden birinin yolunu açtı. Din adamlarının ve meslekten olmayanların kitlesel toplantıları, bu tür fikirlerin yayılması için fırsat sundu. Ulusal bir kilise konsili, tıpkı daha önceki Fransız konsillerinin kilise ve devlet teşkilatındaki reformların başlatılması için daha küçük ölçekte kullanılması gibi, haçlı seferlerini başlatmak için ideal psikolojik zemini hazırladı.

İlk barış konsilleri, manastır ve kiliseleri (içinde bulunan insanlar da dahil) açıkça şiddetten korunması gereken mekânlar olarak tanımlandı. Kutsal alanda şiddet meydana gelirse, Efkaristiya ayinleri, bina bir uzlaşma ritüeliyle kirliliğinden temizleninceye dek askıya alınırdı. Kutsal mekânda şiddetin meydana gelmesi, söz konusu mekânı kirletebilir dolayısıyla Efkaristiya kutlaması için uygunsuz hale getirebilirdi. Bu sebeple kutsal alanları şiddetten muaf tutmak için yoğun çaba sarf edildi. Kısacası, barış konsillerinden Orta Çağ'ın sonlarına kadarki dönemde, kutsanmış şiddetten arındırılmış alanlar artarken, kutsal zaman genişledi ve kutsal korumalar sayesinde şiddet uygulanmaması gereken insanların sayısı arttı. Barış kurallarını ihlal edenlere, aforoz gibi cezalar getirildi. Sakramental mekanizma, kimin nerede, ne zaman, nasıl şiddet uygulayabileceğini ve şiddetin nesnelerini bir diğer deyişle kimlere uygulanabileceğini belirledi (McKinnon, 2012: 26- 27).

Akitanya'da başlayan Tanrı Barış ve Ateşkesi hareketinin en önemli yaygınlaştırma aracı olan konsiller Fransa'nın çeşitli yerlerinde soylular, halk ve piskoposların katılımıyla gerçekleştirildi. Konsillere getirilen azizlerden kalma kalıntılar popüler coşkuya ivme kazandırdı. Toplantıda barış yeminleri ediliyor ve barış kararlarını ihlal edenlere karşı yaptırımlar uygulanıyordu. Konsillerde gerçekleştirilen ayinler azizlerin kalıntıları ve barışı ihlal edenlere karşı yaptırımların öngörülmesi Haçlı Seferi'ne giden süreçte barış için şiddet kavramını kutsal bir pelerine büründürerek şiddeti estetize etti.

1.1.3. Tanrı Ateşkesi

Papa II. Urbanus, Klermont Konsili'nde:

"*Ne diyoruz? Dinleyin ve öğrenin. Şövalyelik rozetiyle büyük bir gururla övünerek kardeşlerinize saldırıp birbirinizin boğazını kesiyorsunuz. Bu İsa'nın gerçek askerliği değil, Mesih'in ağılını parçalara ayırır. Kutsal kilise, kendi içinde kendi ümmetine yardım etmek için askerlerini muhafaza eder. Ama sizler onun acısını şeytanca lekeliyorsunuz*" (Baldric Dol, Peters, 1998: 31), diyerek Hristiyanların kendi aralarında savaşmayı bırakarak; silahlarını dışarıdaki düşmanlara yöneltmeleri gerektiğini ifade etti. Hristiyanların adaleti sağlamaktaki zayıflıklarının Batı Avrupa'daki toplumsal şiddetin ve kargaşanın temel nedeni olduğunu vurguladı.[8]

Urbanus sözlerinin bu bölümünde Tanrı Ateşkesi'ni yineledi:

"*Bu nedenle, kutsal babalar tarafından uzun zamandır kurulmuş olan ateşkes yenilenmelidir. Kendi piskoposluğunuzda buna en sıkı şekilde bağlı kalmanızı rica ediyorum. Fakat gurur veya açgözlülükle herhangi biri onu kendi özgür iradesiyle ihlal ederse, kutsal konsilin kararnamelerinin onayıyla aforoz edilmesine izin verin*" (Fulcher of Chartres, 1941: 15).

Hristiyanların kendi aralarında barışı sağlamalarının önemini vurgulayan Urbanus, barışın gerek ve temel şartı olarak, doğuda acı çeken Hristiyanları Müslüman zulmünden kurtarmanın elzem olduğunu ifade etti. Hristiyan kardeşliği adı altında doğuya bir sefere çıkmanın çağrısını yaparken; Müslümanların Hristiyanlığa zarar verdiklerini ifade etti.[9] Böylece Haçlı Seferi'nin gerekçelerinden biri Doğu'daki Hristiyanların zulüm görmeleriydi. Bu sefere çıkmak için uygun koşulun sağlanması ise Hristiyanların kendi aralarında ateşkesi yineleneyerek,

[8] *"Sevgili kardeşlerim, dünyanın çok uzun süredir kargaşa içinde kaynadığını gördünüz. Kulağımıza gelen haberlere göre, belki de adaleti sağlamaktaki zayıflığınızdan dolayı, eyaletlerinizin bazı yerlerinde hiç kimse sokaklarda güvenle yürümeye cesaret edemiyor. Evlerinde ya da sokakta insanlar soyguncuların, hırsızların korkusundan hiç kimse huzur yüzü görmüyor* (Fulcher of Chartres, 1941: 14).

[9]. "*Ey Tanrı'nın oğulları, aranızda barışı daha güçlü bir şekilde korumak ve Kilise'nin yasalarına sadakatle uymak için kendinizi Tanrı'ya adadığınıza göre, yapılacak çok iş var, çünkü samimiyetinizin gücünü değiştirmelisiniz. Şimdi ilahi Ruh tarafından uyandırıldığınıza göre, sizi ve Tanrı'yı ilgilendiren başka bir meseleye size geldim. Aceleyle yola koyulun. Doğu'da yaşayan, sizin yardımınıza ihtiyacı olan ve daha önce defalarca haykıran kardeşlerinize yardıma gidin*" (Fulcher of Chartres, 1941: 15).

korumalarıydı. Papa, Klermont Konsili'ndeki bu konuşmasıyla Tanrı'nın barışının tesisi için Hristiyanlar arasında ateşkesi, Müslümanlara karşı ise savaşı öngördü.

Haçlı Seferi'nin öncüllerinin oluşumundaki önemli basamaklardan biri Tanrı Barışı ve Ateşkesi hareketidir. Kilisenin sağladığı barış, zamanla devletin koruduğu barıştan farklı bir şeye dönüşmek zorundaydı. Tanrı Barışı kararlarının çıkış noktası, her şeyden önce kiliselerin, din adamlarının ve silahsızların hırsızlık ve saldırıya karşı korunmasının yanı sıra yağmanın kökten bir biçimde önlenmesiydi (Erdmann, 1977: 60). Bu dönemdeki zorlu hanedan kavgaları ve sosyal çalkantılar sırasında, Fransa'daki dini ve laik hiyerarşinin üyeleri, Tanrı'nın barışı için duydukları arzuyu hem laiklerin hem de din adamlarının feodal yükümlülüklerinin sert gerçekliğiyle dengelemeye çalıştılar. Burada söz konusu olan barış, Tanrı'nın barışıydı. Piskoposlar ve diğer din adamları tarafından özellikle kiliseye ve kilise mülklerine yönelik şiddeti durdurmak için başlatılan grup dinamikleriyle ilişkili bölgesel hareketlerdi. Bu girişimler onuncu yüzyılın sonlarında başladı (Head, 2006: 1).

Şiddeti durdurma girişimleri uzun zamandan beri var olan otorite boşluğunun sonucu olarak görülüyordu. Bu merkezi güç eksikliği karşısında şövalye soylu ve halktan insanlar kilisenin girişimleriyle, toplanarak kutsal emanetler[10] üzerine yemin edecekleri açık havada, barış meclisleri olarak bilinen halk toplantılarını devralarak örgütlediler. Barış meclisleri ya da bilinen adıyla konsilleri Puy (975), Laprade ve Soler'de (978-980), Charrouks'ta (989), Narbonne'da (990) ve Anse'de (994), toplandı (Flori, 1998: 181).

Tanrı barışının şiddeti durdurmaya yetmediği görüldüğünde şiddete karşı yeni önlemler alınması gerekliliği ortaya çıktı. Bu arada, Fransa'nın güneyinde hem din adamları hem de laiklerden oluşan kilise konsilleri programlarını değiştirerek, Tanrı Ateşkesi üzerinde çalışmaya başladılar. Kilise belirli zamanlarda silahların bir kenara bırakılması gerektiğini savunarak '*Truga Dei'* Tanrı Ateşkesini uygulamaya koydu (Mackinney, 1929: 578). Kökeni genellikle 1020'lere dayandırılan bu müessese kutsal gün ve mevsimlerde şiddeti engellemeye yönelik bir girişimdi (Bull, 1993: 357).

[10] Çoğunlukla azizlerden kalma kalıntılar.

Feodal beyler ve siyasi liderler barış hareketini devralmak için harekete geçtiler. Barışı tesis etmek için aldıkları önlemler, esasen şiddeti tamamen yasaklamadı, ancak onu yönlendirerek düzenledi. Barışa ya da ateşkese saygı, önemli ölçüde askerî güce değil, aynı zamanda hükümet meşruiyetine ve barışçıllaştırma rolüne de sahip olan gruplar tarafından sağlanıyordu. 1024 yılında, Meuse Nehri üzerinde toplanan bir mecliste, Frenklerin Kralı Dindar Robert ile İmparator II. Henry, evrensel barışı ilan ettiler. Dolayısıyla bu aşamada barış güçlüler tarafından dayatıldı (Le Goff, 2005: 46).

Orijinal barış hareketinden çok daha geniş çapta benimsenen Tanrı Ateşkesi 1040'larda devam etti. Ateşkes, modern Fransa altıgeni içinde ve Katalonya'da gelişti, ancak bu bölgeler tartışılan dönemde batıdaki Frenklerin Kapet krallarına farklı şekillerde bağlılık gösterdiler (Head, 2006: 1). Tanrı Ateşkesi, şabatta kilise takviminin kutsal günleri, özellikle de Lenten mevsiminde[11] savaşı durdurmayı içeriyordu. Tanrı Ateşkesi'nin yasakları Tanrı Barışı kurallarının üzerine inşa edildi. Tanrı Ateşkesi'nin temel kuralları laik seçkinler tarafından, dukalık ve kraliyet mahkemelerinde kendi çıkarları doğrultusunda kullanıldı. Thomas Bisson hareketi iki aşamaya ayırır: Birinci aşama, 'kutsal barış' olarak adlandırdığı Piskopos Barışı, ikinci aşama ise, 'organize' veya 'kurumsal' barış olarak adlandırdığı Dük Barışıdır. İlk gruptaki barış konsilleri kutsal emanetlerle çevrili açık alanlarda toplanan daha popüler konsillerdir. Kurumsal barış için kitlesel toplantılara daha az ihtiyaç duyuluyordu ve bu durum on birinci yüzyılın ikinci yarısında daha tipik bir biçimde uygulama alanı buldu (McKinnon, 2012: 18).

Limoges (1031), Narbonne (1054), gibi çeşitli konsillerde, insanlara yemin ettirilerek, savaş faaliyetleri sınırlanıp düzenlenerek bir diğer ifadeyle ateşkes ilan edilerek, barış korunmaya çalışıldı. Barışı ihlal edenler aforozla cezalandırılacaktı (Flori, 1998: 181). Açık havada toplanan piskoposlar, o yerin hiçbir sakininin Cumartesi gününün dokuzuncu saatinden pazartesi gününün ilk saatine kadar düşmanlarından herhangi birine saldırmayacağını, böylece herkesin gereğini yapacağını ifade ediyorlardı. Aynı tarihte Garin de Beauvais'in yemini, Lentin

[11] Lenten Mevsimi: Hristiyanlıktaki büyük oruç dönemi.

başlangıcından paskalyanın sonuna kadar silahsız atlılara saldırmama ve onları soymama taahhüdünü kapsıyordu. O tarihten itibaren, bu yasak, her hafta çarşamba akşamından pazartesi sabahına kadar, herhangi bir şiddet eyleminde bulunma yasağı[12] biçiminde genişletildi. Böylece Tanrı ateşkesi adına, çarşamba akşamından pazartesi sabahına kadar ya da ana dini bayramlar çerçevesinde uzun süreler; savaş, inşaat veya kale kuşatması gibi herhangi bir askerî faaliyeti yasakladı. Tanrı ateşkesi ile kilise, savaşçılardan belli dönemlerde kutsal zamanlarda, savaşı durdurmaları, silahlarını bırakmaları istendi (Flori, 1998: 185- 186).

Kralın kamu barışının garantörü olarak algılandığı Karolenj döneminden sonra, onuncu yüzyıldan itibaren, Tanrı barış ve ateşkesi aracılığıyla, kontrol edilmeyen şiddeti ortadan kaldırmaktan meclisler ve barış konsilleri sorumluydu. On birinci yüzyılda ise kralın barışı ideolojisi yeniden güç kazandı ve sonraki yüzyıllarda barış, prensler aracılığıyla geliştirildi. Bu duruma paralel olarak, papanın Hristiyanlık içindeki uluslararası çatışmalarda hakemlik rolü değer kazandı (Richard; Strobbe, 2013: 16). On birinci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren, kutsal sayılan zamanlarda savaşmayı yasaklamaya çalışan Tanrı Ateşkesi özel biçiminde, savaşma yasağı, genellikle meşru kabul edilen laik otorite lehine gevşetildi. Böylece bir kont veya dük, yasadışı şiddet eylemlerine karışanlara karşı yasal olarak savaşabilecekti. Tanrı'nın Barışı, on birinci yüzyılın sonundan önce Normandiya, Flamanlar ve Katalonya'da Kont veya Dükün Barışı haline geldi. On ikinci yüzyılın ortalarında Fransa'da kralın barışına dönüştü (Kaeuper, 1999: 73- 74). Vizigotlar zamanında ise uzlaştırma kararnamelerinin imzacıları kraliçe ve soylulardı. Özellikle kiliselerin adanması için toplanan konsillerde, Tanrı Ateşkesinin kabul edilmesi veya kamuoyunu ilgilendiren diğer meseleler için çağrıda bulunuldu; bu konsillere sıradan halk da iştirak etti (Mackinney, 1929: 570- 571).

1020'lerden itibaren, belirli günler, haftalar ve aylar, örneğin perşembe akşamından cumartesi sabahına kadar adı geçen kişileri, nesneleri ve hayvanları yemin edenlerin koruması altına alan geçici bir ateşkes periyodu olarak belirlendi. Belirlenen ateşkes dönemlerinde, şiddetin her türünün sona erdirilmesi ve ateşkesin

[12] Hatta bu yasak silahlı şövalyelere karşı da aynı biçimde savaşmamayı içeriyordu (Jean Flori, 1998: 185-186).

yeminli savaşçılar tarafından denetlenmesi öngörüldü. Ateşkes dönemlerinde barışı bozan herkes cezalandırıldı (Tyerman, 2004: 109- 110; Fried, 2015: 119- 120).

16 Mayıs 1027'de Roussillon Elne yakınlarındaki Toulouges'da, piskoposlar, diğer din adamları ve sıradan halk Katalonya'da ilk ateşkes konsili için bir araya gelerek korumanın bir ifadesi olan '*pactum sive treugam'* yemini ettiler. Elne Konsili, aralarında kadınların da bulunduğu bir grup meslekten olmayan insan tarafından yönetildi. Ralf Glaber'e göre, Akitanya ve Burgondiya üzerinden kuzeye doğru hızla yayılan ateşkes, doruğa ulaşan bir coşku dalgasına eşlik etti. Tanrı Barış ve Ateşkesi aynı zamanda kral ve soyluların otoritesini arttırdı (Mackinney, 1929: 578). Ancak otoritesi artan sadece soylu ve krallar değil kilisenin geneliydi. Güney Fransa Katalonya'da çatışan iki tarafın sorunlarını çözebilmesi ve uzlaşabilmesi için barış paktları müzakere edildi. Böylece Katalonya'da barış hareketi yeniden onaylandı. Ayrıca din adamları, silahsız kadın ve erkekler ile yarıçapı otuz adım olan bir alan içinde kalan kiliseler ve evler özel barış koruması altına alındı (Gergen, 2004: 307).

Orta Çağ'da bölge kiliseleri, birkaç kapalı kamusal alandan biriydi. Aynı zamanda şiddetten korunmak için bir nevi sığınaktı. Kiliseye atfedilen kutsallık, kiliseyi çevreleyen, mezarlığı ve belki de yakındaki binalar da dahil olmak üzere elli metreye kadar olan bir alanı kaplıyordu. Manastırlar ve katedraller, şiddetten muaf daha geniş bir çevre alanına sahip olabiliyordu. Durham Katedrali, kapılarından bir mil ötesine kadar uzanan mesafeyi kanundan sığınılacak bir yer haline getiren (belli şartlar altında) bir kutsal alan tüzüğüne sahipti. Ancak, bina içinde, tüm alanlar eşit derecede kutsallığa sahip değildi. Tanrı Ateşkesinin ilk bildirisi olan Toulouges Konsili (1027), şabata saygısızlık edilmesini önlemek için toplandı ve bu nedenle ateşkes cumartesi gecesinden pazar sabahına kadar uzatıldı ve her iki tarafa da şabatı izole eden saatler sundu (McKinnon, 2012: 27). 1030'lar ve 1040'lar boyunca, ateşkes günleri sadece haftanın diğer günlerine değil, Noel ve Paskalya ve büyük perhiz mevsimi de dahil olmak üzere diğer kutsal günlere genişletilme eğilimindeydi (Binaut, 1857: 425). Narbonne Konsili (1054) takvim yılının sadece seksen gününde şiddeti ve savaşı meşru kıldı (McKinnon, 2012: 27).

Kilise, ateşkesle kiliselere, din adamlarına, silahsızlara saldırmama taahhüdü alırken, aynı zamanda bu talimatlarla silahsız halkı militanların şiddetinden korumaya çalıştı. Orta Çağ'da savunmasız sivil halka saldırmamak şövalyelik etiğinin önemli bir parçası değildi. Ancak yine de Tanrı Ateşkesinin şövalyeleri, halkı korumalarını olmasa da en azından sivil halka saldırmamalarını sağladığı ve silahsızları özel savaşlarda zarar görmekten kurtardığı söylenebilir (Flori, 1998: 234).

Tanrı Barış ve Ateşkesi, özünde, kilisenin ve kendilerini savunamayanların korunmasıydı. Ayrıca, istisnai olarak birkaç aşırı ifade dışında, barış ve ateşkes tümüyle pasifist değildi, çünkü çoğu zaman günahkârlara karşı güç kullanımını teşvik etti. Savaşçılar kurban seçiminde giderek daha fazla seçici oldular ve din adamlarının onlara nerede, ne zaman ve neden savaşabileceklerini söyleme yetkisine sahip oldukları fikrine daha çok alıştılar. Küçük kale muhafızları ve mülk sahibi milisler kusurlu bir şekilde finansın ayakta kalan kurumlarına tabiydiler. Bu çeşitlilik, Barış ve Ateşkes kararnamelerinin davranışlarını etkilemeyi amaçladığı sınıflar üzerinde doğrudan bir etkiye sahipti, çünkü onlardan sorumlu rahipler, nadiren ahlaki şiddet hakkındaki kurallara genel bir çerçeve çizmek ve daha sonra sosyal tutumların oluşmasına izin vermek için geri çekilmekle meşguldü. Adhemar Chabannes gibi çağdaşların sosyal çöküş ve hastalığın arka planına dair canlı tasvirlerinde, barış ve ateşkese başvuran piskoposların ve manastır başrahiplerinin kriz yönetimiyle meşgul olduklarına inandıklarını öne sürdü. Bu durumun doğal bir sonucu olarak barış ve ateşkes bazı bölgelerde kilisenin baskın yönetimi altında saf bir formda var olan, ancak diğerlerinde kiliseyle birlikte gelişen ve birlikte hareket eden esnek kurumlardı (Bull, 1993: 357- 358).

On birinci yüzyılda kilise, vaaz, hac ve litürjik (ibadetler) müdahalelerle; Tanrı Barışı ve Ateşkesi aracılığıyla barışın yeniden tesisini teşvik etmede başı çekti. Daha sonra reformcular dikkatlerini, yeni manevi alanlara ve kurumsal kalıplara dönüşen kilisenin kendisine yoğunlaştırdılar (Du Houx, 2015: 14). Hristiyan dünyasında uzun zamandan beri var olan barış geleneği Hristiyan devletini barışla ilişkilendirdi. Evrensel Hristiyan devleti fikrinin yanlış bir biçimde yazılarına dayandırıldığı Aziz Augustinus için barış, hakikatin krallığının, Tanrı'nın Şehri'nin ayırt edici bir

özelliğiydi. Aziz Augustinus, barışın güneş gibi yağmur gibi yaşamın vazgeçilmez bir unsuru, Tanrı'nın bir bağışı olduğunu yazdı (St. Augustine, 2014: 99).

Haçlı Seferi sırasında barışın yeniden tesisi ise ancak Hristiyanlar arasında uygulanacak ateşkes ile mümkün olacaktı. Haçlı Seferi'nin kendisinin bir barış aracı, denizaşırı Fransız şövalyelerinin savaşını yönlendirmek için Tanrı Ateşkesi hareketiyle yakından ilişkili bir araç olarak görülüyordu. Haçlı soylularının kontrol ettikleri bölgelerden ayrılmalarından sonra şiddetin patlak vermesi ihtimali göz önünde bulundurularak; I. Haçlı Seferi sırasında kaçınılmaz ve öngörülen bir kargaşayla başa çıkmak için Tanrı Ateşkesi yeniden ilan edildi. Ateşkes ve birlik çağrıları papalık mektuplarında sıklıkla tekrarlandı. Avrupa'da barışın Hristiyan birliğinin başarısı için gerekli ön koşul olduğuna inanıldı (Riley- Smith, 2009: 35-36).

1.1.4. Tanrı Barışı ve Azizler Kültü

Barış hareketinde toplumun üyeleri barışı koruyacaklarına dair yemin ediyorlardı. Azizlerden kalma kalıntılar, bu yeminlerin kutsal tanıkları ve garantörleri olarak işlev gördü (Bachrach, 1987: 405). Ancak yeminleri güçlendiren azizlerden ziyade yaşayanların birbirleriyle ilişkileriydi. Azizler hâlâ yaşayanlar için aracılık gücü vaadinde bulunurken, artık yaşayanlar ile Tanrı arasında aynı merkezi konumda hizmet etmiyorlardı. Barış hareketinin mantığında, bu dünyanın sosyal ilişkilerine, azizlerin himayesinde kutsal iktidar olasılığı verildi. Bu mantık, kutsal gücün kaynağı olarak diğer dünyayla olan sosyal ilişkileri sürekli olarak vurguladı (Head, 1987: 525).

Azizlerin kalıntıları Orta Çağ insanlarını cezbediyordu. Bu kalıntılar cansız nesneler olarak kabul edilmedi. Daha ziyade, azizlerden kalma kalıntılar, kutsal emanetlerin[13] aziz aracılığıyla ilâhi gücü kanalize ettiğine inanıldı. Azizlerin ve hatta İsa'nın kendi kalıntılarına göz kulak olduğuna, onlarla birlikte seyahat ettiğine ve yasal olarak onlara sahip olanları koruduğuna inanılıyordu (Alfred J. Andrea ve Paul I. Rachlin, 1992: 152). Azizlerden kalma kutsal emanetlerin ayinlerde kullanımı

[13] Kutsal Emanetler: Ceset, vücudun parçaları ya da kutsal sayılan insanların kullandıkları eşyalardır.

azizler kültünün önemli bir parçasıydı. Bazı kalıntılar sembolik bir dinamik te içerebilirdi. Emanetler seçilir, hürmetle teşhir edilir, kutlanır, korunur, arzu edilir, satılır ve hatta çalınırdı. Çünkü onlar azizin veya kutsalın bedeninin bir göstergesiydi. Bu kalıntıların değeri öncelikle bu bedenle belirli bir süre fiziksel yakınlık ilişkisi içinde olmalarına bağlıdır (Leone, 2014: 55). Erken Orta Çağ insanları için, bir kentin korunması, azizlerin himayesine bağlıydı. Azizlerin kalıntıları şehir surlarının dört bir yanına gömülürdü. Şehri çevreleyen sağlam duvarlara değil; azizlerin kemiklerinin korumasına bel bağlanırdı. Gregory Tours, yazılarında zapt edilmesi neredeyse imkânsız surlarla korunan kalelerin, şehirlerin, duvarlarını çevreleyen aziz mezarlarından bahsetti (Fray, 1995: 16).

Azizlerin yaşamlarının yazılması ve topluma duyurulması yoluyla yaygınlaştırılan azizler kültü, Hristiyanlara rol modeller sağladı ve Hristiyan kimliğinin inşası için bir rehber oldu. İkonoklast aziz, iblislere karşı teke tek savaşta, gerçek dinin, çoktanrıcılığın sahteliği üzerindeki zaferini örnekledi ve karşılaşma Tanrı ile şeytan arasında bir kavgaya dönüştü. Bu nedenle şiddet, tanrıların meskenlerinden çıkarılmaya direnmeleri vesilesiyle gerekli bir araç; şeytana karşı mücadelenin tezahürü biçiminde meşrulaştırıldı (Mar Marcos, 2015: 190- 191).

Aziz Augustinus, '*Tanrı'nın Şehri*' adlı eserinde azizlerin değerli ölümünden bahsetti. Onların ölümleri sıradan insanlarınkiyle aynı değildi; Tanrı'nın gözünde özel bir yere sahipti (Saint Augustine, 1909: 5). Yeryüzünde dünyevi zevklerin aşıklarının kendilerini kınamalarına katlanan azizlerin ödülü çok farklıydı: Kimsenin doğmadığı ve ölmediği tam bir saadet ikliminin hâkim olduğu ebedi şehirde yaşamayı hak ediyorlardı (Augustine, 2014: 208).

Azizlere adanan ayinlerde, ölümlerinde ve Tanrı'nın yanındaki şimdiki yaşamlarında iş başında olan ilâhi gücü kutladılar ve burada maddi bedende yaşayanlara yardımcı olarak hizmet edebileceklerdi. Bu nedenle, Tanrı'nın insanlardaki işinin anlaşılması, azizler hakkındaki inancın güvence altına alınmasını sağladı. Azizlere tapınma, onların eylemlerini, haclarını, dualarını ve bireysel adaklarını anan Greko- Romen dindarlığı birçok bireysel Tanrı'nın kültüne benzemeye başladı. Bu durum azizleri temsil eden heykeller ve resimlerle daha da

çok vurgulandı. Greko-Romen panteonunun pek çok tanrısı gibi, azizler de onlara yaklaşanların koruyucusu ve hamisi olarak hizmet etti. Bu birlikteliğin bir parçası olarak, muzaffer Mesih'in dünyaya getirdiği ilâhi faydalara katıldılar. Greko-Romen dindarlığının bir başka boyutu da hastalara şifa verdiğine inanılan türbelere yapılan hac ziyaretleri gibi resmi kültten daha az yapılandırılmış toplumsal iletişim kanalları aracılığıyla iktidarla temas arayışıydı. Hristiyanlık, İmparator Konstantin (MS. 306-337) döneminde halka yayılırken; gücün iki kaynağı kendini gösterdi: Birincisi, şehitler; ikincisi ise azizler kültüydü (Johnson, 2009: 259- 260).

Bütün Avrupa'daki tanrılar ve kutsal yerler, Hristiyanlaştırılmaları gerçeğiyle, yalnızca ortak adlar almakla kalmadılar, aynı zamanda kendi evrensel değerlerini yarattılar. Ejderha avcıları, Aziz George'a veya başka bir Hristiyan kahramana; fırtınanın tanrıları ise kutsal İlyas'a dönüştürüldü. Popüler mitoloji bölgesel ve taşralı olmaktan çıkıp ekümenik hale geldi (Eliade, 1961: 174). Azizlerin müminlerin dostları olarak adlandırılması şaşırtıcı değildi ve birçok tüzükte göksel köşkler, efendiler, babalar ve yargıçlardan oluşan bir ölümden sonraki yaşam resmedildi (Bull, 1993: 368).

Bin yılın sonlarına doğru savaşçı koruyuculara duyulan ihtiyaç yaygınlaştı. Kilise ve asker aristokrasinin simbiyotik ilişkisi, mülklerinin korunmasını ve denetlenmesini sağlamak için din adamları tarafından düzenlenen yerel veya bölgesel resmi işlemlerde somut ifadesini buldu. Onuncu yüzyılın sonlarından itibaren Akitanya ve Burgondiya Dukalığı boyunca, daha sonraysa kuzey Fransa ve Renanya'ya yayılan bir alanda kilise konsilleri toplandı ve silah taşıyanlar, askerî sınıfların dışındakileri korumak için halka açık törenlerde yemin ettiler (Tyerman, 2004: 109). Bu Barış yeminleri sırasında azizlerden kalma kutsal emanetler popüler coşkuyu tetiklemek için sıklıkla kullanıldı.

Azizlerin bazıları şiddete maruz kalmış ya da şehit edilmiş kişilerdi. Din adamlarının şiddet içeren savaş eylemlerine katılmalarını yasaklayan uzun zamandan beri süregelen kurallar vardı. Barış konsillerinde toplanan piskoposlar bu kuralı onayladılar. Onu güçlendirmek için attıkları adımlar yeni bir dizi dinamiği harekete geçirdi. Barış konsillerinin ilk kaygısı, kutsanmış kişileri şiddet eylemlerinden muaf

tutmak ve kutsalı aforozlarla koruyarak azizlerin kalıntılarının huzurunda yemin etmekti (McKinnon, 2012: 25).

Çok eskiden beri, doğudan dünyanın zenginlikleri batıya getirilirdi. Orta Çağ'da ise doğudaki kutsal emanetler batı ülkelerine taşınmaya başlandı. Hristiyanlık aslında doğuda doğmuş bir dindi. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde azizler ve din uğruna şehit olanların hepsi doğuluydu. Hristiyanlar arasında azizlerin değeri ve saygınlığı giderek arttı. Prudentius ve Ennodius başta olmak üzere din alimleri azizlerin mezarları, kalıntılarından ilâhi yardım alınabileceğini; ayrıca söz konusu azizlerin mucizeler yaratmaya kadir olduklarını vaaz ediyorlardı. Din alimlerinin azizlerle ilgili vaazlarını dinleyen çok sayıda insan uzun ve zahmetli yolculuklara girişerek, azizlerin kalıntılarını görmek için yollara düştüler. Hristiyanlar açısından en önemli kutsal emanetler doğuda yer alıyordu. Bunlar arasında en önemlileri Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi ve Filistin'deki havari, aziz ve İsa'nın yaşadığı yerlerdi. Bu gelişmelerin sonucunda Batı Hristiyanları dikkatlerini doğuya, doğudaki kutsal topraklara yönlendirdiler (Runciman, 1989: 32).

Bin yılın başında hem Akitanya'da hem de Gaskonya'da dini coşku hat safhadaydı. Burada manastır hayatına ilgi onuncu yüzyılın sonlarında başladı ve on birinci yüzyılın ortalarında, yerel azizlere ilgi marjinal bir fenomen olarak ortaya çıktı (Taylor, 1999: 44). 972 yılındaki Christian Lauranson-Rosaz, Saint-Flour tüzüğünde, piskoposlar ve yerel kodamanların başkanlık ettiği bölgesel bir meclisin, barış konsillerinin bir öncülü olduğu ifadesi yer alır. Söz konusu konsilin kayıtlarında katılımcı din adamı, soylular ve halkın gözleri önünde çok sayıda mucizelerin gerçekleştiği yazar. Ayrıca manastırın koruyucusu ilan edilen bu mükemmel barış azizinin manastırının yüceltilmesi Tanrı Barışı hareketinin ve azizler kültünün 972'den sonraki gelişimine önemli bir arka plan sağladı. Akitanya'da Barış Hareketiyle ve 975 ile 1030'larda Tanrı Ateşkesiyle hem din adamları hem de sıradan insanların dine aykırı davranışları eleştirilerek, insanlar iyi alışkanlıklara, kilisenin ritüellerine ve yasaklarına saygı duymaya çağrıldı. Tarihçi Ralf Glaber'e göre, konsillerin en önemli yönü, tüm katılımcıların barışı korumaya yemin etmeleri ve tüm insanların bu yeminin uygulanmasındaki yükümlülüklerini kabul etmeleriydi. Konsillerin toplanması piskoposlar ve Dük V. Villiam (Büyük

Villiam, 995- 1030) gibi meslekten olmayan soylular tarafından teşvik ediliyordu. Kilise adamlarıyla soyluların benzer kaygıları taşıyor olmaları iş birliği yapmalarında etkili oldu. Konsillere azizlerden kalma kutsal emanetlerin getirilmesiyle barış yeminleri kutsal tanıklar huzurunda yapılıyor ve böylelikle katılımcıların coşkusu artıyordu (Du Houx, 2015: 55- 56).

Kutsal emanetlerin, azizlerden kalma kalıntıların, barış toplantılarına getirilmesinin özel bir yönü vardı. Bu onu Karolenj barışından ayıran bir özellikti. Emanetlerin getirilmesiyle, kutsal emanetlerin huzurunda yapılan yeminin koruyucusu ve garantörü azizler ve kutsal figürler oluyordu. Korumanın kapsamının yoksullara ve zayıflara doğru genişletildiği Karolenj konsillerinde barış kararlarına gücünü yaptırımını veren kraldı. Tanrı Barışıyla birlikte barışın koruyuculuğu kraldan kutsal figürlere ve manevi silahlara kaydı. Tanrı'nın vekili olarak aziz, barışın koruyucusu, piskopos ise aforoz gücüyle barışın uygulayıcısı haline geldi. Ancak yemin, cennet ve dünya arasındaki bağlantının sadece bir şekliydi. Bu kültürde azizler ve onların müritleri arasında bir bağ vardı. Ayinler, barış yeminleri ve konsillere getirilen kutsal emanetler bu bağları güçlendirdi (Callahan, 1987: 452).

Barış yemini, özellikle konsil gibi resmi bir ortamda, aziz ve inanan arasındaki bağın somut ifadesiydi. Konsilin son gününde meslekten olmayanlar, özellikle de soylular, barışı korumak için yemin ederlerdi. Kuşkusuz bu, kalıntıların konsillere getirilmesinin başlıca nedenlerinden biriydi. Dönemin din adamlarının gözünde, her barış toplantısının uhrevi ile dünyevi olanı birbirine bağlayan bir forum olarak görülmesi gerektiğini mümkün olduğunca açık bir biçimde ortaya koymak gerekiyordu. Kutsal kalıntılar, gücün ve canlılığın görünür işaretleriydi. Bu kalıntılar, bir bakıma kilise konsillerindeki fani katılımcılardan çok daha gerçekti. Yakında son gelecekti ve savaşanlar hesap gününde günahlarının bedelini ödeyeceklerdi (Callahan, 1987: 458- 459).

Tanrı Barış ve Ateşkesi müesseseleri azizler kültünün toplumdaki popülaritesini artırdı. Aziz Martial kültü bu döneme damgasını vuran önemli olgulardan biriydi. İddiaya göre bu aziz yaşamı boyunca ve ölümünden sonra Akitanya'da barışı sağlamakla görevlendirilmişti. Ancak bu azizin barışı korumakla

görevlendirilmesi birdenbire olmamıştı. Bu durumun toplumsal temelleri vardı. Güney Fransa'da onuncu yüzyılda genel olarak toplumda şiddete ve özellikle kiliseye yönelik saldırılara karşı bir tepki vardı. Karolenj idari yapısının körelmesi ve buna bağlı olarak yerel aktörlerin gücünün artması, toplumun istikrarını baltalayan birçok çatışmaya neden oldu. Silahsız din adamları, tüccarlar, hacılar ve yoksullar, maruz kaldıkları şiddeti durdurmanın ve toplumsal düzeni yeniden sağlamanın bir yolunu aradılar. Kilise, daha önce din adamlarının ve zayıfların saldırılarına karşı ilan edilen Karolenj yasakları etkisini kaybedince, dünyevi otoritenin yerine kendi otoritesini koyarak etkili olmaya çalıştı. Piskoposlar, feodal soylulardan, barışı gözeteceklerine; din adamları ve savunmasız kişilerin, şahsına veya kişisel mallarına zarar vermeyeceklerine dair yemin etmelerini istediler. Barışı ihlal edenler, tövbe etmedikçe; piskopos tarafından aklanmadıkça aforoz ve sürgün tehdidi altındalardı[14] (Callahan, 1977: 21- 22).

Hem köylülerin hem de keşişlerin sosyal ve ekonomik belirsizlikle orantılı olarak büyüyen protestoları, dukalık içinde ve ötesinde hac hareketlerinde birleşti. Bu durumun en fazla etkisinde kalan bölgelerden biri Limuzin oldu. 994- 1015'te Aziz-Martial türbesine yapılan hac ziyaretleri zirveye ulaştığında, rahipleri sahte havariliğini savundular. İddiaları, Vaftizci Yahya'nın başının Saint-Jean d'Angely'deki keşişler tarafından keşfi bağlamında yapıldı. Mucizeler, Gerçek Haçın bir parçası ile ödüllendirilen Saint Cybard'da ve Charrouks'da da bolca gözlemlendi. Bu tür olaylar, kalıntıların bulunduğu alaylara ve törenlere kitlesel katılıma yol açtı. (Taylor, 1999: 32). Aziz Martial adına düzenlenen barış konsilleri oldukça başarılıydı. Aziz Martial Manastırı'nın rahipleri koruyucu azizleri için havarisel bir ayin başlatmaya çalıştılar (Landes, 1991: 573).

Adhemar'ın 1028 yılında tamamlanan vakayinamesi, onuncu ve on birinci yüzyılın ilk yıllarında Akitanya'da meydana gelen olayların ayrıntılı bir açıklamasını sunar. Martial'ın havariliğinin savunucusu olarak rolü, mektubunda, sahte belgelerinde ve özellikle sayısız vaazında açıkça görülür (Callahan, 1977: 25- 26).

[14] Onuncu yüzyılın ikinci yarısında ve on birinci yüzyılın başında, hareketin yükselişini incelemek için Adhemar de Chabannes'ın yazıları değerli bir kaynaktır. Adhemar, Tanrı Barışı Hareketinin hem tanığı hem de coşkulu bir destekçisiydi. Bir tanık olarak, yazılarında 994'ten 1031'e kadar Limuzin'de düzenlenen Barış Meclisleri hakkında önemli bilgiler verir (Callahan, 1977: 21-22).

Piskopos Aldouin ve Aziz Martial Manastırı Baş Piskoposu Godfrey Geoffroi, Dük illiam'a danıştıktan sonra Limoges için üç gün oruç tutmalarını istediler. Daha sonra Akitanya piskoposları, şehrin koruyucu azizlerinin kalıntılarının önünde toplandılar. Ademar'a göre veba Aziz-Martial'ın cesedinin kaldırılmasından sonra, sona erdi ve mecliste bulunan soylular bir barış anlaşması imzaladılar (Callahan, 1977: 27- 28).

Akitanya'da Barış hareketi sırasında Akitanya'da kilise ve din adamlarının rolü oldukça önemlidir. Bir yandan aforoz ve yasaklarla barış yemininin tutulmasını sağlamaya çalışırken; öbür yandan halkın ve din adamı olmayan soyluların piskoposlara itaatini sağlamaya çalıştılar.[15] Tanrı Barışı'nın korumayı amaçladığı insanlar arasında, her şeyden önce, birçoğu Aziz Martial'a adanmış yeni Limoges bazilikasını ziyarete gelen hacılar yer alıyordu. Orada, pek çok ziyaretçi, azizin barış hareketini koruduğunu duydu. Martial'ın Mesih'in barışını Akitanya'ya nasıl getirdiği ve mezarından bile onu nasıl korumaya çalıştığı anlatıldı. Adhemar'ın bahsettiği mucizeler, azizin manevi etkisine ve dukalığı koruma çabalarına tanıklık ediyordu. Daha sonraları hareketin merkezi kuzeye ve doğuya taşınarak on birinci yüzyılın sonuna kadar büyümeye devam etti. Güneyde barış eylemi, gelişmekte olan Tanrı Ateşkesi hareketiyle ilişkilendirildi. Ancak Adhemar'ın Tanrı Barışını Aziz Martial'ın himayesi altına alma arzusu başarısız oldu (Callahan, 1977: 43).

Aziz Martial'a ait olduğu düşünülen bir kafatası rahipler tarafından barış konsillerine getirildi. Azizin dini ve sosyal ağırlığının yanı sıra siyasi ağırlığı da vardı. Aziz, Barış Konsilleri tarafından başlatılan projeleri destekleyebildiği ve Dük tarafından desteklendiği sürece halkın coşkusunu harekete geçirebilir ve bu vesileyle çok sayıda asker ve soylunun bağlılığından yararlanılabilirdi. Dolayısıyla yerel gelişmeler üzerinde baskın bir etkiye sahip olunabilirdi. Bu olaydan yaklaşık on yıl sonra Limoges, ilk büyük hac bazilikalarından biri haline geldi. İncil'deki olaylarla yerel azizin kalıntıları aynı geçmişe yansıtıldı. Aziz Martial ile tarihi İsa arasındaki kurulan doğrudan bağlantı, Limoges ile Kudüs arasında, Akitanya halkı ile İsrail çocukları arasında, 'Barış Çağı' ile 'İncil Çağı' arasında bir köprü oluşturdu. Kurulan

[15] Adhemar de Chabannes Tanrı Barışının uygulanmasıyla Akitanya'nın havarisi Aziz Martial kültünün yaygınlaşmasını yakından ilişkilendirdi (Callahan, 1977: 43).

bu bağlantılar, Limoges'daki din adamları için olduğu kadar, soylular ve sıradan halk için de canlandırıcı bir etkiye sahipti (Landes, 1991: 576).

Aziz Martial kültü, 3 Ağustos 1029'da korkunç bir gerileme yaşadı. 3 Ağustos 1029'da sapkınlık karşıtı bir barış konsili toplandı. Konsilde havarilerin kalıntılarının getirildiği bir ayin düzenlendi. Konsile halktan insanlardan oluşan büyük kalabalıklar katıldı (Landes, 1991: 573). O günlerde Limuzin eyaletinde ateşli bir veba salgını baş gösteriyordu (Judic, 1976: 74). Başrahip, Dük Villiam ile bir toplantı yaparak; üç günlük oruç ilan etti. Konsile azizlerin cesetleri ve kalıntılarıyla birlikte Limoges ve Galya'nın hamisi Martial'in cesedinin kalıntıları da getirildi. Toplantıya katılanlar coşkuyla kutsal emanetlere bakıyorlardı. Dük, prensler ve halk barış yeminleri ettiler. Kaynaklara göre konsilin ardından (konsilin ilâhi etkisiyle) tüm hastalıklar sona erdi ve insanlar huzura kavuştular. Konsil, dönemin dini coşkusunun güzel bir örneğidir. Konsilde ağırlıklı olarak acı, kefaret, feragat, toplu kurtuluş ve Mesih'in ikinci gelişi gibi konular işlendi. Charrouks Konsili'nin kayıtlarına göre bu kalabalıklar, Mısır'daki köle yaşamlarını bırakıp; vaat edilmiş topraklara giden İsrail'in çocuklarıyla özdeşleştirildi. Adhemar'a göre bu durum İsa'nın vaadinin gerçekleşmesinin bir göstergesiydi (Landes, 1991: 574- 575). O gün Adhemar, Limoges Piskoposu Jordan ve Aziz Martial'den Başrahip Odolric'in tam desteğiyle, Martial'in havarilik statüsünü, Limoges'a müjdeleyici olarak ilan etmeye çalıştı. Böylece Aziz için havarisel litürji kutlamasını yarattı (Judic, 1976: 80). Adhemar, ertesi gün, 4 Ağustos'ta şehirden kaçtı ve yaşamının geri kalanını Martial'ın havarilik statüsünü destekleyen kanıtlar üreterek geçirdiği Angoulême'deki manastırına geri dönmek zorunda kaldı (Grier, 1997: 234- 235). 1034'te ölümünden sonraki yarım yüzyıl içinde Azizin kültü başarılı oldu. Uzun tartışma ve çekişmelerden sonra Aziz-Martial keşişleri zafer kazandılar. Aziz Martial, Limoges ve Akitanya'da Orta Çağ'ın geri kalanı için bir havari olarak tanındı ve saygı gördü (Callahan, 1977: 25).

Akitanyalılar Aziz Martial'ın yanı sıra kalıntıları ayrı bir kutuda muhafaza edilen Sainte- Foyat Conques kültüne de ilgi duydular. Onun kültünün tanıtılması ve kökeni şüpheli bir figür olan, neredeyse kesin olarak on birinci yüzyılın başlarında icat edilmiş ve mucizeleri ilk kez on ikinci yüzyılda kaydedilmiş olan Limuzin azizi Leonard'ın ortaya çıkışı, bu dönemin belirsiz ortamını doğrular niteliktedir. Her iki

azizin de özgeçmişi, mucizeleri arasında parallelikler vardı. İkisi de kale muhafızları tarafından haksız yere hapsedilen ve fidye için tutulan köylülerin serbest bırakılmasını mucizevi bir biçimde sağlamışlardı. Bu, popüler dindarlığın yenilenmesi, ortodoks liderlik tarafından savunulması ve sınırlandırılması; bin yılın başında yeryüzünde düzen ve adalet arayışı, Tanrı Barışı hareketinin Akitanya'da ortaya çıkması sonucunu doğurdu (Taylor, 1999: 32).

Fransız topraklarında popüler olan bir diğer aziz Martin idi. Aziz Martin kültü, çileci bir yaşam biçimini benimsemiş keşişler tarafından rağbet görüyordu (Ewig, 1961: 6). Hristiyan pasifist bir asker olan Martin Tours, savaşmayı reddederek bir manastıra inzivaya çekilmişti. Bordo, Bourges, Tours, Sens, Rouen, Reims, Köln, Trier, Mainz, Besançon, Lyon ve Arles eyaletlerine ait yaklaşık otuz kasabada Merovenj dönemine ait Aziz Martin'e adanmış bazilikalar; Le Mans, Reims ve Metz'de kiliseler vardı (Ewig, 1961: 10). Onun zamanından sonraki çalkantılı yüzyıllar boyunca manastır, barbar bir dünyada makul derecede güvenli bir sığınak, sonsuzluğa özlem ve kültürel gelişim yeri oldu. Manastırcılığın feodaliteye çekici gelmesi, kalelerin kargaşasından uzak sessizliğiydi. Manastır safları büyük ölçüde savaşan feodal sınıftan toplandı; bu tipik liderler, insani bir tiksinti hissettikleri ya da manastıra kapalı kutsallığın ve barışın daha büyük çekiciliğiyle, olası ya da mevcut bir askeri kariyerden dönenlerdi (McNeill, 1936: 27).

397-400 yıllarında Sulpicius Severus tarafından yazılan Martin Tours'un yaşamı (*The Life of Martin of Tours*) adlı esere göre, Martin çeşitli münzevi deneyimlerden sonra 371'de halk tarafından desteklenerek, Tours'un piskoposu oldu. Bir piskopos olarak eski münzevi alışkanlıklarını sürdürmeye devam etti ve Marmoutier'deki ıssız bir yerde, bir manastıra yerleşti. Manastırdaki yaşam duaya ve el emeğine ayrılmış olsa da Martin bazen keşişlerle birlikte Hristiyanlığı tebliğ etmek üzere zaman zaman dışarı çıkıyordu. Manastır dışında geçirdiği vakitler ona mucizeler gerçekleştirmesi için fırsat veriyordu. Bunlar arasında en dikkat çekeni putperestlikle mücadelesiyle ilgiliydi. Aziz hayatını riske atıyor ve Tanrı'nın inayetiyle son anda kurtularak kendisine bağşedilen ilâhi lütfu bir kez daha kanıtlıyordu. Hiçbir engelle karşılaşmadan bir köydeki antik bir tapınağı yıkarken mucizeler gerçekleştirmişti. Azizin mucizeleri karşısında şaşkına dönen hemen

herkes orada din değiştirdi. Martin'in mucizeleri bölgenin Hristiyanlaşmasını sağladı. Martin yıktığı tapınakların yerine hemen kilise ve manastırlar inşa etti. Bunu diğer ikonoklast mucizeleri izledi. Leprosum (Levrouks) adlı bir yerde, Martin gösterişli bir tapınağı yıkmaya çalıştığında, bir pagan kalabalığı onu protesto etti. Martin üç gün boyunca oruç tutup dua ederek Tanrı'ya tapınağı yıkması için yalvardı. Kendisine yardım etmeyi teklif eden iki silahlı melek tarafından teselli edilen Martin, oraya geri döndü, tapınağı temellerine kadar yıktı; sunakları ve heykelleri parçaladı. Sonunda, Aedui'de, Martin bir tapınağı yıkarken öfkeli bir kalabalık onun üzerine atladı. İçlerinden biri ona kılıçla saldırdı. Martin tam vurulmak üzereyken, saldırgan geriye doğru yere düştü ve af dilemeye başladı. Benzer şekilde, Martin bazı idolleri yok ederken biri onu bıçakla yaralamak istedi; bunu yaparken silah elinden kaydı ve gözden kayboldu (Mar Marcos, 2015: 175- 176).

Yasaların tapınakların yıkılmasına izin vermediği bir dönemde, Martin'in putperestliğe karşı şiddetli ve kışkırtıcı tutumu şüphe götürmez. Martin'in eski asker statüsü ve biyografisinde bahsedilen sayısız şiddet durumu (haydut saldırıları, soygunlar, fiziksel tehditler) onun ikonoklast eylemlerini meşru bir bağlama oturtmasına yardımcı oldu. Aziz Martin çok sayıda taklitçisinin bulunduğu Galyalılara mükemmel bir rol model sağladı. Paganlara karşı savaşta Tanrı'dan yardım alan azizin hikâyeleri dilden dile dolaştı (Mar Marcos, 2015: 177). Baş kahramanları Aziz Martial ve Aziz Martin Tours olan azizler kültü on birinci yüzyılda yükselişe geçti. Tanrı Barış ve Ateşkesi sırasındaki konsillere azizlerden kalma kalıntıların getirilerek ayinler yapılması popüler coşkuyu artırdı. Azizlerin mucizeleri ve yaşamları on birinci yüzyılda Batı Avrupalı insanlara daha tanıdık daha olağan gündelik yaşamın büyülü bir yanı gibi normalleştirildi. Haçlı Seferi kroniklerinde Haçlıların Azizler kültünden nasıl etkilendikleri ve azizlerin imanlı Hristiyanlara zor zamanlarında yardım ettiklerine inandıklarını ortaya koydu. Sefer boyunca Haçlı ordusu içinde yer alan din adamları azizlerden yardım dilediler.

1.1.5. Kutsal Ateşkesten Kutsal Şiddete Gidiş

Tanrı Barışı bazı zorlukları beraberinde getirdi. İstisnaları olsa da genel olarak kilisenin doğrudan liderliği, barış hareketinin temel bir özelliğiydi. Din adamlarının katılımı Bourges Başpiskoposu Aimo'nun savaşlarında açıkça görülen sorunlara yol açtı. Sürünün çobanları biçiminde nitelenen din adamları şiddetin uygulayıcı ve yönlendiricilerine dönüşünce Tanrı'nın yargısının ne olacağı sorusu gündeme geldi. Barış kararnamelerinde hoşgörü hükümlerine yer verilmişti. Bu nedenle barış hoşgörüsü, Haçlı hoşgörüsünün doğrudan öncülü olarak görülebilir. Kilisenin laik yaşamı reformize etme eğilimi burada kendini gösterdi. Kilise ve savaşçı sınıf arasında yakınlaşma oldu. Bu yakınlaşmanın iki yönü vardı: Kilisenin temel amacı, sıradan savaşçıların davranışlarını kontrol altında tutmaktı. Ancak bunu yapmak, din adamlarının savaşa karşı tutumunda belirli bir esnekliği gerektiriyordu (Erdmann, 1977: 76). Bu noktada devreye ezeli günah keçileri girdi. Tanrı'nın, düşmanlarına karşı şiddeti hoş göreceği ve hatta ödüllendireceği fikirleri yayıldı. Böylece Tanrı Barış ve ateşkesiyle başlayan toplumsal barışı sağlama çabaları, şiddeti dışarıya kilisenin düşman kabul ettiği kişi ya da gruplara yöneltti.

Fransa'da din adamlarını ve tüm bölgenin barışını içeren pek çok meseleyi ele almak üzere toplanan barış konsilleri önem kazanmıştı. 1064'te Lisieuks'da düzenlenen bir Norman konsili Tanrı Ateşkesi'nin sıklıkla tekrarlanmasına karar verdi. Konsillerde barışla ilgili vaazlar verilir; barışı ihlal edenler tövbekâr kabul edilerek tövbe mezmurları okunurdu. Öncelikle, Lillebonne, Douai, Throuanne ve Laon, pazar günleri ve bayram günlerinde yerel rahiplerin, Tanrı Barışına riayet edenler için dua edilmesi; Barış kurallarını çiğneyenlerin ise alenen lanetlenip aforoz edilmelerini istedi (Koziol, 1987: 547). Aforoz cezası verilen suçlar, her şeyden önce kiliseye, ikinci olarak köylülere ve üçüncü olarak tüccarlara karşı işlenen suçlardı. Yasaklar genellikle silahsızlara yönelik şiddet kullanımına karşı bir yasak olarak rasyonelleştirildi. Aforoz tehdidiyle korunan kiliselere ve manastırlara özel bir koruma statüsü verildi. Köylüler, barışın düzenleyicisi olmasalar da piskopos tarafından korunacak pasif kurbanlar değillerdi. Köylülerin konsillerdeki coşkulu varlıkları, savaşçı soyluları boyun eğmeye zorladı. Daha sonra, birkaç piskopos barışı

bozanların intikamını almak için barış ordularını örgütlediğinde, köylüler ordunun en korkulan kollarından biri haline geldi (McKinnon, 2012: 17).

Artık kilise önderliğinde barış milisleri örgütleniyordu. Bu milislerden en ünlülerinden biri 1038'de Başpiskopos Aimo'nun önderliğinde harekete geçti. Deiolslu piskopos ile Kont Eudo arasında çıkan çatışmada piskoposun halktan oluşan kalabalık bir ordusu vardı. Şövalyelerin şiddetine karşı direniş, Tanrı Barışı'nın ilan edildiği konsiller dizisinin tek endişesi değildi. Özel ve yerel meselelerin dışında, bir dizi genel kural giderek kilisenin barışıyla ilişkilendirildi. Miras yoluyla kiliseye sahip olduklarını iddia edenler, onları silah zoruyla yağmalayanlarla eşit tutuldu; binaları tecavüzün yanı sıra ticaret ve eğlenceye karşı da korundu; oruç, evlilik sadakati ve ensest konusunda sıradan insanlara davranışlarını düzeltmeleri için baskı yapıldı. Rahiplerin rahiplik için ödeme yapmaları veya insanları ayin yapmaktan alıkoymaları yasaklandı (Moore, 1980: 52- 53).

Poitiers Konsili, mülkiyet konusundaki anlaşmazlıkların kan davasıyla değil, yasal süreçlerle çözülmesini karara bağladı. Benzer şekilde, Beauvais Piskoposu Varinus (Warinus) (1023) tarafından oluşturulan barış birliği, kan davalarının sürdürülmesini engellemek amacıyla, zararın tazmini yoluyla tarafların uzlaşmaya varması için on beş günlük bir mühlet verildikten sonra intikam alınabileceğini karara bağladı. Burada davaya konu olan ihtilafların hukuki yollarla çözümü öngörülüyordu (Erdmann, 1977: 61). Poitiers Konsili'nde kabul edilen kanunlar, konsile katılanların barışı korumayı reddeden herhangi bir adama karşı güç kullanmalarını bir zorunluluk olarak karara bağladı. Ardından Fransız din adamlarının İtalyanlara Tanrı Ateşkesi'ne katılma çağrısı (yaklaşık 1040), ateşkesi bozanlardan intikam alınması Tanrı tarafından kutsanmış bir eylem olarak tanımlandı. On birinci yüzyılın ikinci yarısında bu maddeler daha da geliştirildi ve dini liderler, kendi bölgelerinde barış milisleri oluşturdular. Papazlar kilise sancaklarıyla bu milislere katıldılar. Daha sonra bu milisler, Fransız krallarına kaleleri tasviye etmede hizmet verdiler. Kanıtlar, barış hareketiyle şehir milislerinin bir şekilde bağlantılı olduğunu gösterir (Erdmann, 1977: 63). Barış için savaş fikrinin benimsenmesiyle birlikte sapkın, şeytani suçlar işledikleri iddia edilen insanlara yakılarak öldürülme gibi cezalar verildi. Adhemar de Cahabannes'ın aktardığına göre

bu dönemde vaftiz, ayin, haç ve kiliseyi reddeden, deccalın öncülleri olan sapkınların varlığı barışı rahatsız ettiği için Katolik liderler bu kişilerin çoğunu yaktılar. Adhemar, 970 ile 1040 yılları arasında Akitanya'da toplanan barış konsilleriyle ilgili olarak, barış konsillerinde sapkınlara yöneltilen suçlamalardan dolayı halka açık meydanlarda infaz edildiler (Callahan, 2016: 131).

Köylüler başlangıçta şiddetten korundular, çünkü onlar hayvanlarıyla birlikte piskoposların koruma ve sorumluluğu altına girdiler ve başından beri barış konsillerine müdahil oldular. Ancak Narbonne Konsili'nin (1054) kutsal kişi kategorisi, yalnızca köylüleri değil, aynı zamanda savaşçı sınıf da dahil olmak üzere tüm Hristiyanları içeriyordu. 1054'teki Narbonne konsili kanonunda İncil ayeti alıntılandı: "*Hiçbir Hristiyan başka bir Hristiyan'ı öldürmemelidir, çünkü bir Hristiyan'ı öldüren kişi şüphesiz Mesih'in kanını döker*" kararı alındı (Head ve Landes 1992: 8). Bu, tüm Hristiyanların eşit kutsallığa sahip olduğu anlamına gelmiyordu. Hakikaten ruhban sınıfına karşı işlenen şiddet suçları, sıradan kişilere karşı yapılanlardan çok daha ciddi suçlar olarak kabul edildi. Her birine bir dereceye kadar kutsallık verildi. Bu durum, şiddetin sadece meşru olmakla kalmayıp aynı zamanda bir dindarlık eylemi haline geldiği Sarazen, pagan veya sapkınlara karşı yapılandan farklı biçimde gerçekleşti (McKinnon, 2012: 25- 26).

Kilisenin şövalyeliğe yönelik tutumu değişmeye başlamıştı. Savaşçılar ve soylular devletin arabuluculuk rolü sona erdiği için kiliseyle doğrudan temasa geçtiler. Sonuç olarak, kiliseyi savunma karşılığında geniş kitlelere ulaşmaları için kiliseden yardım alacaklardı. Süreç, feodal toplumda kilisenin değişen konumuyla birlikte, din adamlarını savaş benzeri faaliyetlerle belirli bir yakınlaşmaya zorladı. Tanrı Barışı Hareketi değişen durumun en önemli örneklerindendi. O zamana kadar barışın korunması tartışmasız olarak laik devletin temel işlevlerinden biriyken ve teoride de böyle devam etmişken; Barış Hareketi'yle birlikte kilisenin ikincil işlevlerinden biri olarak ele alınmaya başlandı (Erdmann, 1977: 59- 60).

Barış ve ateşkes müesseseleri gündelik yaşamın her yanına yayılmış şiddeti ve toplumdaki kargaşayı tamamen bitiremedi; ama en azından bazılarının toplumsal düzen anlayışını değiştirmede ve barış isteyenlere barışı talep etme cesaretini

vermede etkili oldu. Bu durum, II. Urbanus'un 1095'te ilan ettiği Tanrı Ateşkesi'nin Kuzey Fransa'da, özellikle de Flaman Bölgesi'nde neden hızlı bir biçimde uygulanmış olduğunu açıklar. Lvo, Arnulf gibi piskoposlar, Lobbes ve Bruges'den gelen keşiş ve rahipler bunun için zemini iyi hazırlamışlardı. I. Robert zamanında (1093- 1111), Aire-sur-la-Lys kasabasının sakinleri konttan kendi toplumsal örgütlerini kurarak geleneklerini devam ettirmek için izin aldılar. Bu örgüt üyelerinin temel yükümlülüğü, sanki kardeşlermişçesine birbirlerine yardım etmekti. Daha da çarpıcı olanı, onlar gibi üyelerinin de özellikle kan davalarını bitirme istekleriydi. Tüzüklerine göre, bir cinayet vakasının ardından, yargıçların taraflar arasında bir uzlaştırma sağlamaya çalışacakları kırk günlük süre boyunca kan davaları yasaklanacaktı (Koziol, 1987: 547- 548). Tüzükten anlaşılacağı üzere Hristiyanlar arasında barış tesis edilerek; Haçlı Ateşkesi'ne zemin hazırlandı. Böylece kan davalarının sonlandırılması; Hristiyanlar arasında barışın tesisi Klermont'dan önce Fransa'da etkinleştirildi.

On birinci yüzyıl boyunca Klermont Konsili'ne (1095) kadar Fransız din adamları, dini konsillerin popülaritesini artırdı (Mackinney, 1929: 588). Ancak uygulamada, onay veya tavsiye vererek; belgelerin imzalanmasına tanıklık ederek aktif rol aldılar. Piskoposların gizli oturumlarından halka açık toplantılara kadar her türden konsil, dini bir müzakereden çok modern bir siyasi toplantıyı andırıyordu. Piskoposlar, planlarının başarısını garanti altına almak için din adamlarını, silahlı hizmetçileri, mevcut kamuoyu çetelerini ne pahasına olursa olsun kullanmaya kararlıydılar. Laikler din adamlarını dinleyip, onaylamaya; öngörülen davayı desteklemeye çağrıldılar. Her hâlükârda onların aktif kabulü ya da reddi birçok program için başarı veya başarısızlık anlamına geliyordu. Halkın tabanı, yalnızca takipçiler olsa da bazen kararları liderlerinin eylemlerini belirleyen, egemen bir halk rolünü oynayabilirlerdi. Aynı şekilde prensler de tebaalarını siyasi projelerde başarı elde etmenin bir aracı olarak kullanmaya başladılar. Hem kraliyet hem de dini otoriteler çatışmaya girdiklerinde amaçlarının kamuoyu tarafından onaylanması için çaba harcadılar (Mackinney, 1929: 586- 587).

On ve on birinci yüzyıllardan itibaren Avrupa'nın tamamında Aziz Augustinus'un '*Haklı Savaş'* (adil savaş biçiminde de adlandırılabilir) kavramına

dayanan kutsal savaş fikri benimsenmeye başlandı. Tanrı Barışı ve Ateşkesi'yle barışı ihlal edenlere karşı uygulandığı öne sürülen haklı şiddet ve 'barış için savaş' kavramları yaygınlık kazandı. Bu durum haçlı şiddetini meşrulaştıran temel bir dayanak haline getirildi. Haçlı çağrısı sırasında, İsa peygamber ve havarilerin yaşadığı, İncil öykülerinin geçtiği başta Kudüs olmak üzere doğudaki kutsal topraklarda Hristiyanların zulüm gördüğü haberleri yayıldı. Kilise ve din adamları, Hristiyan dünyası içinde barışı sağlamak için doğuda Sarazenlere (Müslümanlara) karşı savaşılması gerektiği fikrini dillendirdiler (Kırpık, 2007: 85).

On birinci yüzyılın başlangıcını Batı tarihinde önemli bir dönüm noktası olan fenomenler arasında, belki de en çarpıcı olanı, Barış için Tanrı Ateşkesi kararlarıyla suçlu sayılan insanların cezalandırılmasıydı. Bu durum, Kuzey İtalya'dan Flamanlara, Burgondiya'dan Akitanya'ya kadar uzanan bir bölgede halk arasında yayıldı. 1022'de Orleans'ta din adamları sapkın olarak gördükleri kiliseye tehdit biçiminde algıladıkları on dört kişiyi yakarak cezalandırdılar. Batı'da ilk kez kâfirler idam edildi (Landes, 1991: 574).

Barış hareketinin ilk doruk noktasına tanık olan yıllarda kilisenin şiddeti destekleyici tutumuna Andreas Fleury'nin yazıları ışık tutar. Andreas Fleury '*Aziz Benedikt'in Mucizeleri'* adlı eseriyle barış birlikleriyle ilgili tanıklıklarını yazdı (Head, 1987: 513). 1038 yılı civarında, Bourges Başpiskoposu Aimo eyaletinin diğer piskoposlarıyla birlikte (muhtemelen bir konsilde), on dört yaşından büyük herkese, barışı bozanlara ve zulüm yapanlara karşı silahlı güç kullanma yükümlülüğünü getirdi. Bu yükümlülüğe rahipler de dahil edildi. Böylece '*Barış Milisleri'* kuruldu. Rahipler kilise sancaklarını taşıyarak Barış Milislerinin arasında yer alacaklardı (Erdmann, 1977: 63- 64). Bu milisler kutsal sancaklar taşıyan rahiplerin önderliğinde yağmacılara ve kilise yasalarını ihlal edenlere karşı mücadeleye giriştiler. Andreas Fleury'nin aktardığına göre, Aimon milislere din adamları ve keşişlere saldıranlara, kilise mallarını yağmalayanlara, barış yasaklarını çiğneyenlere karşı tüm güçleriyle mücadele edeceklerine dair yemin ettirdi (Flori, 1998: 186). Artık silahsız halk yeni İsrailoğulları, rakiplerini Tanrı'nın yardımıyla korkuttuklarına ve onları kaçmaya zorladıklarına inandıkları savaşlara girişiyorlardı. İçindeki bin dört yüz adamla birlikte Benecy kalesini yaktılar. Pek çok din adamı dahil olmak üzere yeni bir

başpiskopos ordusu, Deollu Odo'ya karşı savaştığında, Cher Nehri'ndeki büyük savaşta Tanrı gök gürültüsü ve yıldırımlarla onlara ilâhi yardım yollamadı. Kilise milisleri, yedi yüzden fazla din adamı kurbanlarıyla birlikte ağır bir yenilgiye uğradılar (Erdmann, 1977: 63- 64; Runciman, 1989: 67). Bu, Barış Hareketi'nin erken evresinde silahlı güç kullanarak askerî gücü kontrol altında tutma girişiminin ilk örneğiydi (Head, 1987: 513).

On birinci yüzyılda, suçluların cezalandırılması konusundaki genel temayül aforoz, sürgün veya Kudüs'e hac idi. Ancak bazı konsiller savaş hukukunu düzenlemede daha da ileriye gittiler. 1040 civarında, Arles piskoposluğu için ilan edilen bir sözleşmede, aslında, suçluları cezalandırma yoluyla barışı ihlal edenlerin suçlu sayılmayacaklarını tam aksine Tanrı'nın davasının destekçileri, kabul edilerek kutsanmalarını onayladı (Flori, 1998: 186).

Tanrı Barış ve Ateşkesi, bir yandan şiddeti sınırlandırırken, öbür yandan onu meşrulaştırıp Hristiyan kutsal savaşı kimliğine büründürdü ve Haçlı ideolojisine elverişli bir zemin hazırladı. Aziz Augustinus'un ifadesine göre şiddet bazı durumlarda sadece gerekli bir kötülük değil, bir dindarlık eylemi olabilirdi. Bu ifade kilisenin şiddet anlayışında tehlikeli bir dönüşüme yol açtı (McKinnon, 2012: 21). Burada kilisenin savaş ve benzeri şiddet faaliyetleriyle yakınlaşmayı kabul ettiği ve hatta ödüllendirdiği görülür. Başka bir deyişle, ilk günlerden itibaren barış, şiddeti ortadan kaldırma değil, onu kontrol etme; dük veya dini otoritelerin denetimi altına alarak savaşı meşrulaştırma işlevi gördü (Taylor, 1999: 34- 35). Kutsal mekanizma, savaşçı seçkinlerin davranışlarını sadece ebedi ödül ve vaatlerle değil; aforoz tehditlerinin somut ve dünyevi etkisiyle şekillendirdi. Kutsal mekanizmanın etkileri doğrudan değil, dolaylı olarak Batı Fransa'da şiddetin sınırlandırılmasına katkıda bulunan araçlarla benzer şekilde, sapkınlara ve Sarazenlere karşı şiddet uygulanmasına dayanak oluşturdu. Kutsal mekanizma, hem belirli koşullar altında şiddeti kutsamak, hem de başka koşullarda yasaklamak için gerekli araçlar sağladı. Kutsal kişilere, kutsal zamanlarda ve kutsal mekânlarda şiddetten korunma (yasal bağışıklık) temin edildi (McKinnon, 2012: 28- 29).

Andreas Fleury, 1043'te Macaristan seferinde zafer kazanan Kutsal Roma İmparatoru III. Henry'nin savaşını Eski Ahit ifadeleriyle tasvir etti. Bu tasvir, onun, Tanrı'nın bizzat yönettiği ve insanların sadece O'nun araçları olduğu bir kutsal savaş kavramına ulaştığının bir göstergesiydi. Barış kilise tarafından korunduğunda ve barışın devamı dini bir göreve dönüştüğünde, onun korunması için yapılan savaşlar Tanrı'ya hizmet olacaktı. Böylece Andreas Fleury savaşa, kutsal bir bakış açısı getirmiş oldu. Andreas'ın bu görüşünde yalnız olduğu söylenemezdi. Başrahip Bern, yazdığı bir mektupta, III. Henry, barışı tesis amacıyla savaştığı için, Macarlarla savaşında Tanrı'nın ona zafer bahşettiğini yazdı. Bu zafer, tıpkı kutsal kitapta Hezekiel Peygamber'in Sanherib'e karşı kazandığı zafer gibiydi (Erdmann, 1977: 64-65).

1043'te III. Henry Macaristan seferini zaferle tamamladıktan sonra, Constance ve Trier'de genel barış ilan etti. Ertesi yıl patlak veren Macar Savaşı'nı kutsal savaş ilan ederek; Papa IX. Benedikt'in kendisine Aziz Petrus adına bir zafer bayrağı göndermesini ve Macaristan kralını aforoz etmesini sağlamayı başardı. Bu zaferden sonra, III. Henry, haç kalıntısının önünde prensler ve tüm orduyla birlikte yalın ayak secde ederek, bir kez daha genel af ilan etti. Henry'nin söylemlerinde Macaristan kralı şeytanın takipçisi; savaş ise Tanrı'nın eseriydi. Ancak her ne kadar şeytani olduğunu iddia ettiği Macar kralına karşı savaşı kutsamaya çalışmış olsa da kutsal barış ve kutsal savaş kavramlarının bileşenlerinden biri olan kilisenin önderliğinden yoksundu (Erdmann, 1977: 65- 66).

Onuncu yüzyılda başlayıp on birinci yüzyılın sonlarına kadar devam eden Tanrı Barışı ve ateşkesi müesseseleri azizler kültünün yükselişiyle birlikte Batı Avrupa toplumsal yapısının biçimlendirilmesinde önemli rol oynadı. İsa'nın Mesih olarak ikinci kez dünyaya gelişi, kıyamet alametleri, mucizeler gibi konuların barış konsillerinde öne çıkarılmasıyla birlikte, Haçlı savaşlarındaki İncil kehanetlerinin gerçekleştiği inancının temelleri atıldı. Tüm önemli kitlesel hareketlerde olduğu gibi uzun bir fikri hazırlık aşamasından geçen Haçlı hareketi için meşru düzlem böylece oluşturuldu. Bu nedenle, Papa II. Urbanus'un Klermont Konsili'nde yaptığı Haçlı çağrısı toplumda bir şok etkisi yaratmak yerine beklenen mucizelerin gerçekleşme sürecinin başlangıcını haber veren işaret fişeği olarak görüldü. Cennetin krallığını

kurma fikriyle yola çıkan Haçlılar II. Urbanus'un Tanrı Ateşkesini ilanıyla kendi aralarındaki çatışmalara son vererek, hep birlikte kötü şeytani olarak görülen Müslümanlara karşı savaşmaya yemin ettiler. Bu savaşta İsa'nın askerleri olarak Tanrı'nın arzusunu yerine getiren araçlar olma işlevini üstlenecek; üstlendikleri bu işlev kendi mücadelelerini yüce bir düzleme oturtmalarını sağlayacaktı.

1.2. Kluni Manastırı ve Yükselen Reform Dalgası

Onuncu yüzyılın başlarında Karolenj rönesansıyla başlayan değişim Karolenj İmparatorluğu'nun parçalanması; Kuzeyden gelen istilalar ve feodal dünyadaki çatışmalarla şiddete doğru evrilmişti. Artan şiddet ve kaos ortamında güvenlik arayışı toplumun kalabalık kesimlerini dine yöneltti. Her geçen gün sayıları artan manastırlar delirten kalabalıklardan savaşlardan kaçışın yeni formülünü sundu. Avrupa'da bir yandan kale sayısı çoğalırken, öbür yandan manastır ve kilise sayılarında önemli bir artış yaşanıyordu. Kimse güvende değildi ne din adamları ne soylular ne de şövalyeler. Kluni bu sert ve çalkantılı sosyal iklimde doğdu.

Yaydığı fikirler ve toplumsal etkileri bakımından Kluni Manastırı'nın bir öncülü yoktu. Batı Avrupa'yı sosyal anlamda yeniden şekillendiren Barış Hareketi ve Manastır Reformu'nun öncülüğünü yaptı. Haçlı ideolojisinin geliştiği olgunlaştığı ortamın yaratılmasında önemli rol oynadı. I. Haçlı Seferi'ne götüren yoldaki kilometre taşları olan kutsal savaş fikirlerini yüksek sesle dile getiren her iki papa VII. Gregory ve II. Urbanus Kluni'de yetişti. Kluni'nin I. Haçlı Seferi'ne doğrudan katkılarına dair pek fazla bir kanıt olmasa da yarattığı koşullar, yaydığı fikirler ve toplumun militarize oluşundaki rolü bakımından incelenmesi Haçlı ideolojisinin anlaşılması için elzemdir.

1.2.1. Kluni Manastırı'nın Kuruluşu

Viking istilalarıyla I. Haçlı Seferi arasındaki dönemde, Hristiyan maneviyatının önde gelen formu Benediktenler tarafından tanımlanan ve uygulanandı. Hem keşişler

hem de rahipler, çağlarının en derin dini duygularını ifade ettiler. Ancak içinde büyüdükleri sosyal bağlam belirgin şekilde farklıydı (Rosenwein ve Little, 1974: 4). Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardaki Viking istilaları ve Karolenj hanedan savaşları, Fransız toplumundaki şiddetin ivmesini yukarı doğru tırmandırdı. İşgaller, Fransa'nın neredeyse tüm bölgelerine yangın, cinayet ve yağmayı getirdi. 841'de Rouen; 848'de Bordo, Akitanya (Aquitaine) ve Poitou yakıldı. Scheldt, Somme, Sen, Loire ve Garonne'a bitişik yerleşim yerleri sürekli saldırıya uğradı. Paris 857 ve 861'de ateşe verildi. Üstelik, 885-887'de Vikinglerin Burgondiya'ya çekilip orayı yağmaladıklarında uzun bir kuşatmaya maruz kaldı (Rosenwein ve Little, 1974: 8-9).

Hem istilalar hem de hanedan üyeleri arasındaki savaşlar, geç Karolenj hükümetinin acizliğinin göstergeleriydi ve her ikisi de aynı sonuca yol açtı: Sadece seçkinlerden ibaret bir grubun zenginleşmesine. Bazıları yeni, bazıları eski Karolenj aristokrasisinin üyeleri olan bu adamlar, anarşiden yararlanarak; toprakları ve yetkileri gasp yoluyla ele geçirip; güçlerine güç kattılar. Krallığın büyük adamlarının desteğini veya en azından tarafsızlığını sağlamakta umutsuzluğa kapılan Karolenj krallarının tımarları (*fief*) tarafından daha da zenginleştirildiler. Ancak kralların niyetleri engellendi; kodamanlar bir kraldan diğerine saf değiştirmekte tereddüt etmediler. Örneğin, 858'de Şarlman'ın adamları, Louis tarafından kendilerine vaat edilen zengin topraklar için onu terk ettiler (Rosenwein ve Little, 1974: 9).

Tüm bu gelişmeler, gücün yerel zenginlerin eline geçmesine sebebiyet vererek; bu gücün özel amaçlar için kullanılmasıyla sonuçlandı. Geç Karolenj kralları barışı korumak için kanunlar çıkarmaya devam edebilirlerdi, ancak kapitüllerden birinde şikâyet edildiği gibi, kanunlar komşularını yağmalayanlar için neredeyse geçersizdi. Kluni'nin ilk günlerinde Burgondiya Dukalığı da bu durumun bir istisnası değildi. Dük Büyük Richard'ın 921'deki ölümünden sonra her yerde görünmeyen zorbalar ortaya çıkmaya ve katliamlar yapmaya başladılar (Rosenwein ve Little, 1974: 9- 10; Hunt, 1958: 36). Hak hukuk ortadan kalkmıştı. Şövalyelerin aralarındaki savaşlardan savunmasız siviller, kadınlar, çocuklar ve din adamları zarar görüyordu (Bachrach, 1987: 405; Binaut, 1857: 420). Kanunlar çiğneniyor; her yerde kilisenin mülkleri işgal edilip malları yağmalanıyordu. Tanrı'nın kilisesi tüm bu olanlar karşısında

dehşete düşmüştü (Rosenwein ve Little, 1974: 9- 10; Hunt, 1958: 36). Şiddet, yağma ve talanın Avrupa'nın her yanını sardığı bu ortamda insanlar Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki saf tapınma idealine sarıldılar. Romalıların kılıçlarının darbeleriyle terörize olan Havariler gibi onlar da yönlerini Tanrı'ya ve İsa'nın öğretilerine çevirdiler. Ne de olsa tek sığınak, tek kurtuluş Tanrı'daydı.[16]

Batı Avrupa'nın her yanında, havarisel yaşamı taklit ederek, saf inancı yakalamaya çalışan insanlar işi gücü bırakıp yollara düştüler ve gittikleri yerlerde halkı pak tapınmaya, Tanrı'nın yoluna davet ettiler. Zaten, Orta Çağ Avrupasında, havarileri taklit ederek dolaşan yetkisiz gezgin keşiş ve vaizlerin olmadığı bir zaman pek görülmemişti. Bu tür insanlar altıncı yüzyılda Galya'da biliniyordu ve zaman zaman yeniden görünmeye devam ettiler. Orta Çağ Hristiyanlığı'nın tarihinde nirengi noktası oluşturan kiliseyi içeriden reforme etmeye yönelik çabalardan birinin yan ürünü olarak görülebilecek olan bu değişiklik, reformun arkasındaki dinamik güç, papalığın içinden çıktı (Cohn, 1970: 38). Papalık reform hareketlerini, dolayısıyla reformcu manastırları destekliyordu. Her şeyden önce çileci dindarlık idealini geri getirmeyi amaçlayan manastır yaşamının tüm büyük reformcuları, aynı zamanda dış dünyadaki dini etkinin yenilenmesini de teşvik ettiler. Asketizmin (çilecilik) yeniden canlandırılması, dini idealin kendisinin yenilenmesinden başka bir şey değildi. Ancak bu yenilenme ideali ne kadar saf hissedildiyse, Batılılar o kadar ısrarla dünyanın dönüşümü için çabaladılar (Erdmann, 1977: 71). Dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla onuncu yüzyılın başlarında hemen hemen hepsi keşiş olan azizler vardı. Çünkü böylesi bir dönemde, barış ve disiplin içinde Hristiyan yaşamı sürdürmenin en iyi yolu, hâlâ bozulmamış bir manastıra çekilmek ya da yeni bir manastır kurmaktı. Pek çoklarına göre, manastıra çekilmek aynı zamanda bu karanlık dünyadan uzaklaşmanın bir yoluydu (Tierney, 1988: 26).

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, siyasi karmaşa içerisinde, insanların kilise topraklarını işgal etmelerine, dini kurumları ele geçirerek kendi kiliselerini kurmalarına göz yumuluyordu. Seküler dünyanın elinde oyuncak olan kilise,

[16] Aziz Benediktin öğretilerine göre kalabalıklardan kaçış, saf Hristiyan yaşamını sürdürmenin yolu bir manastıra kapanmaktı (Cantor, 1960: 47). Bakınız, '*The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130*'Norman F. Cantor.

suistimallerle boğuşuyordu. Kilisenin içinde de ahlaksız rahipler, gerçek dindarların barış içinde mesleklerini sürdüremediği disiplinden yoksun, gevşek manastırlar ve genellikle zengin ve güçlü yerel lordların akrabaları olan yozlaşmış piskoposların sayısı azımsanamayacak kadar çoğalmıştı. Artık kilisede reforma duyulan ihtiyaç dillendirilmeye başlandı (Miller, 2009: 214; Judic, 1976: 78). Bu ihtiyacı gidermeye yönelik ilk adım onuncu yüzyılın başlarında Frenklerin topraklarında atıldı. Kluni'nin hikâyesi işte böyle başladı.

910'da Akitanya Dükü Villiam (William) tarafından Benedikten tarzında, soyluların denetiminden uzak bir manastır kurma fikri Fransa'nın Burgondiya Eyaleti'ndeki Kluni'de hayata geçirildi. Kluni Manastırı, Karolenj İmparatorluğu'nun resmi çöküşünden yıllar sonra, Karolenjlerin dini ve sosyal vaadini yerine getirmek üzere yola çıktı (Lawrence, 2015: 77). Bu Burgondiya evi, Benedikten Kuralının katı bir yorumunu canlandırmaya adanmıştı; kuruluş tüzüğü onu yerel lordların kontrolünden açıkça muaf tutuyordu, toprakları doğrudan Aziz Petrus'un koruması altındaydı (Miller, 2009: 214). Manastırın tüzüğü (XII. Numaralı), keşişlerin kendi başrahiplerini seçme hakkını ellerinden alan uygulamalara engel olacak şekilde dikkatlice yazıldı. Manastır bunun haricinde herhangi bir dış otoriteye tabi olmayacağını ilan etti. Gereksiz müdahaleler yapılmasına karşı papalık uyarıldı (Tierney, 1988: 26; Hunt, 1958: 38). Dükün Kluni'ye verdiği özerklik, piskopos ya da meslekten olmayan kişilerin kontrolünden muafiyet, yeni bir şey değildi. Aslında bu uzun bir geleneğin parçasıydı. Nevers'teki Aziz Martin Manastırı, 886'da Nevers Piskoposu dışında herhangi bir kont, yargıç veya piskoposun otoritesinden muaf tutulmuştu. Vezelay, Kluni'den elli yıl önce kurulduğunda yalnızca papaya bağlı olduğu ilan edilmişti (Bouchard, 1990: 371).

Dük Villiam'ın keşişlere başrahiplerini seçme konusunda tam bir özgürlük tanıyan fermanı hayati öneme sahip bir hükümdü. Ancak, daha önceki reformcuların mücadelesini verdikleri bu özgürlük, kuruluş yasalarında belirtildiği biçimde uygulanmadı; Berno ve onu takip eden üç başrahip, haleflerini kendileri belirlediler. Aslında bu durum Kluni'nin egemenliğinin kurulmasında birincil faktördü. Aziz Odo (926– 944), Aziz Mayeul (965– 994), Aziz Odilo (994– 1048) ve Aziz Hugh (1049– 1109) gibi çağlarının önde gelen önemli ruhani liderleri Kluni'de yetiştiler.

Yaşadıkları dönemin dini ve politik yapısını fikirleriyle etkilediler (Lawrence, 2015: 77).

Kluni Manastırı Roma'ya giden hac yollarından birinin yakınında Rhone civarında hem Cermen imparatorundan hem de Frenk kralından uzakta, tarafsız bir zeminde kurulduğu ve pratik olarak bağımsız olduğu için, koşullar, manastır özerkliği ilkesinin sürdürülmesi için elverişliydi. Kluni, ilham almak için Doğu'ya bakan İtalyan keşişlerin çileci reformundan farklı olarak, ılımlılığı temsil ediyordu. Başrahipleri, bedenlerini yalnızca kutsal ve ılımlı oruçlarla terbiye ettikleri için övülüyorlardı. Böylece gösteriş ve manevi gururdan kaçınarak kalabalıklardan uzak bir yaşam sürdürmeyi başardılar (Smith, 1911: 20).

Kluni Manastırı ve cemaati, dünyadaki yaşamın sonuna doğru '*İkinci Geliş*'[17] *Parousia* için toplumu organize etme ve yönlendirme misyonunu üstlenmiş, kötülüklerden arınmış Ortodoks bir topluluk olarak yükseldi. Kluni'ye, soyluların maddi zenginlikleri, daha önceki dindar bağışların çok ötesinde yüklü miktarlarda aktarıldı. Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra kraliyet kontrolünden kurtulan soylular, o uygarlığın ideallerine sadık kaldılar. Kluni keşişleri, onları destekleyen krallar ve soylular, Karolenj İmparatorluğu'nun dini vaadinin yeni bir forma kavuşmasını sağladılar (Moore, 2003: 494- 495). Tanrı'nın onlara verdiği görevi yerine getirmek ve dünyayı düzeltmek için siyasi tahakkümden arınmış eşsiz bir alanda kurulmuş olan Kluni Manastırı'nın başrahipleri, en başından beri, dini ilkeleriyle Hristiyanlığı yenilemeyi ve barışı getirmeyi amaçladılar (Moore, 2003: 488).

Kluni, diğer kiliseler ve manastırlar gibi, *Pax* hareketinin soyluların kendi aralarındaki özel savaşlarını kısıtlama kararlarından yararlandı. Eylül 1016'da Papa VIII. Benedikt, Burgondiya, Akitanya ve Provins piskoposlarına ve bölgenin bazı kontlarına hitaben yazdığı bir mektupta, çevre bölgelerden feodal lordların düşmanlıklarına maruz kalan Kluni'nin korunmasını istedi. Kluni'nin 930'larda toplanan bir barış konsiline katıldığına dair bilgiler kayıtlarda mevcuttur (Blumenthal, 1995: 67).

[17] İsa'nın kıyametten evvel Mesih olarak ikinci kez dünyaya gelişi, *Parousia* (Yunanca).

Başlangıçta Kluni Manastırı diğer manastırlar grubundan güçlükle ayırt edilebiliyordu. Kluni Başrahibi Burgondiya'daki diğer manastırları Kluni modelinde kardeş manastırlar haline getirmeden önce bir dizi reformlar yaptı (Bouchard, 1990: 381- 382). Böylece Kluni modelinde reformize edilen manastırlar Kluni'ye bağlandı. Daha sonraysa Kluni'nin manastırlar zinciri Avrupa'nın diğer ülkelerine doğru genişletildi. Kluni Manastırı bir dizi büyük başrahip tarafından önce katı Benedikten disiplininin bir modeli ve daha sonra Avrupa çapında kurulan aynı modeldeki manastırlar zinciriyle dini imparatorluğun merkezi haline geldi. Kluni cemaatinin zenginleşmesi, onuncu yüzyıl manastır reformunun en dikkat çekici yönüydü. Kluni modeli zamanla tüm Avrupa'yı etkiledi. İngiltere'de bağımsız bir manastır reformu gelişti; Renanya'da (Ren Bölgesi) birbiri ardınca göreve getirilen hünerli ve gayretli piskoposlar tarafından desteklendi. İtalya'da ise takva sahibi seküler topluluklar, kilise ve dini otoritelerin dünyevi işlerle gereğinden fazla meşgul oldukları iddiasıyla, onları protesto ederek; yeniden sadelik ve yoksulluktan oluşan havarisel bir yaşama dönme çağrısı yaptılar (Tierney, 1988: 26). Kluni'nin başrahipleri, Aziz Benedikt'in öğretilerinin uygulanmasını sağlamanın manastır yaşamının korunmasında başlıca görevleri olarak gördüler (Blumenthal, 1995: 66).

Dini yaşamı havarilerin dönemindeki saf ve arınmış haline döndürme çabalarının doğrultusunda kilise ve manastır yaşamını düzeltme çabalarının yanı sıra seküler halkın da yaşamını değiştirmeyi amaçladılar. İlk dönemlerindeki Benedikten ve Aachen kapitüllerinin kurallarını benimseyen seçkin ve erdemli başrahiplerinin bu başarıda payı büyüktü (Smith, 1911: 20). Çağının siyasi ve kültürel olaylarını etkileyen Kluni Başrahiplerinden biri Akitanyalı Odo idi (Jones, 2007: 7). Odo, henüz küçük bir çocukken, alışılmadık derecede iyi eğitimli bir şövalye olan babası Abbo tarafından Aziz Martin'e adandı (Deanesly, 1925: 88). Ancak çocuk büyüyüp, dinç ve cana yakın bir genç olunca babası onu askerî eğitim alması için Akitanya sarayına gönderdi. Kitapların arasında vakit geçirmeyi seven Odo için maruz kaldığı zorlu bedensel eğitim eziyete dönüştü. Askerî tatbikatları ve avlanmayı son derece uygunsuz, hatta sinir bozucu buluyordu. Kendi ifadesine göre Tanrı ona korkunç rüyalar göndererek avlanmanın tüm keyfini kabusa çevirdi. Ne kadar çok denediyse, kendisini o kadar bitkin ve keyifsiz hissetti. Endişeli baba, Odo'ya aziz nöbetleri

tutmasını tavsiye etti. Çocuk bunu denedi; ama öyle bir aşamaya geldi ki nöbetlerinden biri baş ağrısıyla sona erdi. İyileşmek için eve dönmek zorunda kaldı; tüm çareler denendi, ancak şiddetli ağrı aralıklı olarak devam etti. Odo daha sonra çektiği ağrılarla ilgili şöyle yazdı: '*Üç yıl boyunca o saban demiriyle dövüldüm*". Sonunda, Odo'nun aklına, Aziz Martin'in, adağını yerine getirdiğini iddia etmek için bu kaba yöntemi kullandığı geldi. Artık on dokuz yaşında bir genç olan Odo, Tours'a gitti ve kendisini Aziz Martin'in hizmetine adadı; bunun üzerine baş ağrısı tümüyle geçti (McNeill, 1936: 14).

Odo'dan (Odilo) başka Kluni'nin tarihinde öne çıkan bir diğer isim Başrahip Hugh (Aziz Hugh) idi. Kapet hanedanlığına bağlıydı (Schieffer, 1961: 51). Klunili Hugh'un (ö. 1109) rahip oluncaya kadarki öyküsü, selefi Odo'nunkine çok benziyordu, ancak babası Dalmatius, Abbo kadar düşünceli ve nazik sayılmazdı. Dalmatius, Hugh'un askerlikle bağdaşmayan niteliklerini görmüş olsa da yine de oğlunu asker yapmaya kararlıydı (Hunt, 1958: 47). Çocuğa gelince azizlere kendisini böyle bir kariyerden uzak tutmaları için uzun yakarışlarda bulundu. Askerî eğitimi gönülsüzce aldı: Atları idare etmeyi, mızrak ve kalkan kullanmayı öğrendi. Hugh'un biyografı Hildebert, Hugh'un derinden nefret duyduğu yağma ve yıkım sahnelerinde yer almak zorunda kaldığını yazar. Hildebert'e göre, Hugh, silah tutmaya, yağma yapmaya uygun olmayan ince bir yaradılışa sahipti (McNeill, 1936: 15). Hildebert'in ifadesiyle: '*O, doğası gereği ve Tanrı'nın lütfuyla tamamen Mesih'e doğru çekilmişti'*. Oğlanın, fakir bir adamın ineğine arkadaşları tarafından el konulmasına ortak olmayı nasıl reddettiğini ve daha sonra bu gasp hadisesi için tazminat ödediğini anlatır. Hugh, yağmacılarla ihtilaflar yaşarken, mazlumlara karşı şefkat duyuyordu. Sonunda babası onu eğitim alması için bir piskoposa gönderdi. Hugh, oradan gizlice Kluni'ye kaçtı. Öfkeli baba Dalmatius onu alıp götürmek için şövalyelerle birlikte geldiğinde, Hugh çoktan bir manastır keşişi olmuştu (McNeill, 1936: 16).

Hugh döneminde Kluni son ve en büyük genişleme dönemine girdi. Hugh Kluni, on birinci yüzyıl Batı Avrupa dünyasını yönlendiren olayları fikri anlamda en çok etkileyen figürlerden biri oldu. Kluni'nin yönetimine geldiği 1049 yılı, laik kilise tarihinde bir dönüm noktasıydı. İmparatorun kuzeni Bruno Toul Roma'ya gelerek Papa IX. Leo adıyla yeni bir papalık yönetim tarzını başlattı. Leo'nun papalığının ilk

yılında, kilisedeki suistimallere, bu suistimallerin başında simoni[18] dini makamların ya da kilise mülklerinin satılması ya da satın alınması; rahiplerin evliliği ya da metres tutmaları (Nikolaitizm), reformcuların gündeminin ilk sıralarındaydı (Whalen, 2007: 5). Ayrıca seküler soyluların dini makamlar üzerindeki kontrolüne son vermesi için papalığa baskı yapan, ileri görüşlü din adamlarından oluşan, giderek büyüyen reformist bir grup, fikirleriyle öne çıktı. Leo, Roma'da dini disiplini yeniden sağlamak için yaptığı hızlı bir yolculuğun ardından, Alplerin kuzeyine yöneldi. Reims ve Mainz'de Piskopos ve başrahiplerden oluşan konsillerde yer aldı. Bu konsillerde piskoposluk atamalarının koşulları incelendi ve makamlarının satın alınıp alınmadığı soruldu. Simoniyle geldiğini kabul edenler disiplin cezasına çarptırıldı; devamsızların görevden uzaklaştırıldığı ilan edildi. İtaatsizler aforoz edildi ve yeni kanunlar ilan edildi. Papalığın yerel kiliselerin işlerinde her zamankinden daha aktif ve müdahaleci bir rol oynadığı ve kilisenin laik yöneticiler tarafından tahakkümünün sorgulandığı yeni bir aşamaya geçildi. Leo'nun Reims'deki kilise meclisine Fransa kralı tarafından soğukkanlılıkla yaklaşılması önemliydi. Papa'nın simoniye saldırısı, ilerde '*Atama Uyuşmazlığına'* yol açacak olan dini makamların kontrolünü sağlamak için ilk zorluğu ortadan kaldırmıştı (Lawrence, 2015: 82).

Uzun süreden beri devam eden Kluni Manastırı'yla papalık arasındaki ittifakı 1088'de, Kluni'nin eski bir baş rahibi olan Odo'nun, II. Urbanus adıyla papa seçilmesiyle tamamlandı. Diğer Kluni rahipleri de papalık konsillerinde çeşitli görevler almışlardı. Altmış yıl süren Hugh'un başrahipliği sırasında, Kluni gücünün ve toplumsal saygınlığının zirvesine ulaştı. II. Urbanus, piskoposluk saflarına alınan Klunili keşişler akımının yalnızca en göze çarpanıydı. Hugh'un yönetimi sırasında da Kluni ile sadıkları arasında geniş ve karmaşık bir ilişkiler ağı ortaya çıkmaya başlamıştı. Klunili keşişler tarafından sömürgeleştirilen yeni vakıflar, genellikle

[18] Simoni terimi, Kutsal Ruh'u vermesi için Aziz Petrus'a para teklif eden Kutsal Kitaptaki '*Havarilerin İşleri'* cüzünde anlatılan Simon Magus'tan türetilmiştir (8:9-24). Fakat dördüncü yüzyıldan itibaren, simoninin çağrışımları, Elçilerin İşleri'nde tarif edilen ruhsal güç satın alma girişiminin ötesine geçti. Simoni, ilk olarak, para ücret veya hediye kisvesi altında el değiştirse bile, dini makamların, mülklerin ve dini ayinlerin satın alınması veya satılması anlamına geliyordu (*munus a manu*); ikincisi, hizmet veya iyilik yoluyla edinilmeleri (*munus ab obsequio*); ve üçüncüsü, şefaat yoluyla edinilmeleri (*munus a lingua*). Üçlü bölünme, Papa Büyük Gregory'den kaynaklanıyordu ve on birinci yüzyıl reformu sırasında sık sık atıfta bulunuldu. *Simoniaca haeresis* bir kavram olarak daha eskiydi, ancak burada da reform sırasında kullanılan tanım I. Gregory (Büyük Gregory) tarafından verilen tanımdı (Blumenthal, 1995: 75).

Kluni'nin kendisinden alınan her evin[19] üstünü atayan ana eve doğrudan bağlı manastırlar biçiminde örgütlendiler (Hunt, 1958: 71- 72).

1.2.2. Kluni Manastırı ve Reform

"Öyleyse," diyordu Aziz Benedikt "*Onlar, babalarımız ve havariler gibi ellerinin emeğiyle yaşadıklarında hakiki rahipler olurlar*".[20] Onuncu ve on birinci yüzyıllarda, Kluni ve Hirsau manastırları büyük reform hareketini başlattıklarında, amaç manastır yaşamını '*Elçilerin İşleri'nde'*[21] anlatıldığı gibi ilk Hristiyan topluluğunun yaşamına yaklaştırmak; her şeyin ortak olduğu ve hiç kimsenin sahip olduğu şeylerin kendisine ait olduğunu iddia etmediği bir cemaat oluşturmaktı.[22] Ancak manastır duvarları içinde kalan tüm bu fikir ve uygulamalar, seküler dünyanın dikkatini sınırlı ölçüde çekebilmişti. İlk Hristiyanların yoksulluğunu ve sadeliğini kendi zamanlarının zengin, hiyerarşik olarak örgütlenmiş kilisesinden ayıran uçurumu fark eden sıradan insanlar her dönem var olmuştu (Cohn, 1970: 38).

Manastır geleneği feodal toplumda varlığını sürdürebilmek için o toplumla iyi ilişkiler ve yasal bağlar kurmak zorundaydı. Bu gerçek, feodal müdahaleden muafiyetin güvencesiyle kurulan, ancak geniş mülkler edinmesiyle feodal bağların içine çekilen Kluni'nin tarihinde kendisini mükemmel bir biçimde sergiledi. Kluni'nin büyük başrahipleri, başka bir çevrede yaşayan feodal ataları gibi, usta liderlerdi. Dini ve laik meselelerde geniş bir etki ve yetkiye sahip oldular ve Kluni manastırcılığını erken dönem Benediktinizm'den açıkça ayıran, eylemci bir tavır

[19] Dini kurumlar, manastırlar 'ev' olarak da adlandırılır.

[20] Aziz Benedikt, çalışmanın bireyi Tanrıya yaklaştırdığı havarisel bir yaşama götürdüğü bir yaşam tasavvur etti (Ranft, 2016: 25).

[21] Bazı İncil çevirilerinde Resullerin İşleri ya da Elçilerin İşleri, diye adlandırılan cüz.

[22] Aziz Benedikt: "*Kardeşlerin kendilerine ait hiçbir şeyleri olmayacak. Ne evleri ne toprakları ne de herhangi bir şeyleri, ama hacılar ve bu dünyada yabancılar olarak, yoksulluk ve alçakgönüllülük içinde Rab'be hizmet ederek, güvenle sadaka istemelerine izin verin. Bundan utanmalarına da izin vermeyin, çünkü Rab kendisini bu Dünyada bizim için fakirleştirdi. Bu, sizi cennetin krallığının en sevgili kardeşlerim, mirasçıları ve kralları yapan, sizi mallarda fakirleştiren ve erdemlerde yücelten en yüksek yoksulluk derecesidir. Yaşam diyarına götüren payınız bu olsun. En sevgili kardeşlerim, buna tamamen sarılın ve bu dünyada Rab İsa Mesih'in adından başka hiçbir şeye sahip olmayı istemeyeceksiniz*" demişti (Oliver J. Thatcher; Edgar Holmes McNeal, 1905: 501).

kazandırdılar (McNeill, 1936: 19). Kluni Manastırı, yüksek mevkideki adamlar onlara güvenmeye başladıkça daha da zenginleşti. Manastır fonları, bazıları aziz olan basiretli başrahipler tarafından yönetiliyordu ve bu artan zenginlikle birlikte manastır binalarının görkemi ve süsü arttı (Leclerq, 1971: 222).

Kluni Roma'yı baş olarak görüyordu, vakfının tüzüğü onu Roma'nın doğrudan koruması altına almıştı. Bu nedenle, Aziz Benedikt tarafından belirlenen kuraldan farklı olarak, teoride piskoposluk kontrolünden özgür bırakılmıştı. Özgürlük manastırın yükselişi için gerekliydi ve bunun için hem Roma'nın hem de aristokrasinin desteğine ihtiyacı vardı (Smith, 1911: 22- 23). Kluni'nin piskoposluklarla bağlantısının feodal bir yapıda olduğu söylenebilirdi. Nitekim, Kluni'de çok sayıda aristokrat kökenli rahip vardı. Kluni rahipleri içine doğdukları sosyal sınıfın özelliklerini iyi bildikleri için soylularla olumlu ilişkiler kurmayı başardılar. Kluni'yi aristokrasinin ve piskoposluğun desteklemesi manastırın büyümesi için gerekliydi ve manastırın ününe büyük katkıda bulundu (Blumenthal, 1995: 16).

Odo'nun (Odilo) başrahipliği (994- 1049) sırasında, destek için Polonya'dan İspanya'ya kadar uzanan geniş kapsamlı siyasi ilişkiler ağı kuruldu (Hoenicke, 2004: 494- 495). Klunili Odo'nun Akitanya'daki reformları sırasında, bölgede, laiklerle din adamları değişen ortamda yeni ittifaklar yapmak için itişip kakışırken kargaşa yaşanıyordu. Siyasi ve kültürel olarak Loire'dan Pireneler'e kadar güneye; Atlantik kıyılarından Rhone'a kadar uzanan geniş bölgede, Kluni'nin kurucusu Dindar Dük Villiam'ın 918'deki ölümünün ardından köklü değişikliklere uğradı. Çünkü Dükün doğrudan mirasçısı olmadığı için toprakları yeğenleri II. Villiam ve ardından 927'de ölen Acfred'e gitti. Böylece önceden tesis edilmiş olan güç bloğu zayıfladı (Du Houx, 2015: 36).

Manastırların piskoposların desteğine bağımlılığı, Akitanya'daki reformun çok farklı bir modelini, Kluni Burgondiyasında gerçekleşeni açıklar niteliktedir. Gerçekten de 1030'larda muhtemelen sadece bir Akitanya evi olan Perigord Sarlat'taki Saint-Sauveur Manastırı, Kluni ağının bir parçasıydı. Düklerin din işleri üzerindeki nüfuzu artmıştı. Hem manastırlarda hem de katedrallerde dikkate değer

reformların çoğu aslında onların etkisi altında gerçekleşti. V. Villiam, Charrouks'dan yozlaşmış Başrahip I. Peter'i çıkarmak için 1010 ile 1020 arasında aralıksız mücadele etti. Onu reformcu II. Gombaud ile değiştirdi ve 1032 ile 1064 yılları arasında manastır için bir dukalık reform tüzüğü yayınladı (Taylor, 1999: 18).

Başrahip Odo ve Mayeul'un misyonerlik coşkusu, Kluni'yi Avrupa manastırlarının merkezine yerleştirdi. Ama manastırı büyük bir manevi imparatorluğa dönüştürenler Odilo ve Hugh'un yönetimiydi. Her ikisi de uzun ömürlü olan bu iki adamın olağandışı dirayetli yönetimi yüz on beş yıl sürdü. Keşişleriyle ilişkilerinde her zaman nazik ve anlayışlı olan Odilo, Fulcherius Carnotensis için keşişlerin baş meleğiydi. Onu Kluni azizleri arasında en çekici figürlerden biri yapan derin öngörüsü ve anlayışıydı. Manastırın canlanması ve reformu davası için durmadan çalışan, ilişkiler ağını genişleten selefi gibi, o da papaların ve kralların dostu ve danışmanıydı ve Avrupa'yı yönlendiren aristokrat ve papaların arasında güvenle hareket etmişti (Lawrence, 2015: 81).

Bir dük tarafından kurulan ve gelişiminde imparator, kral ve soylulara çok şey borçlu olan Kluni Manastırı'nın, başlangıçtan itibaren dünyevi otoritelerle yakın bir ilişki içinde olması dikkat çekiciydi. Kluni, pratik düşüncelerden etkilendi. Başrahiplerinin yakın arkadaşı Peter Damian gibi onlar da kilise ve devletin karşılıklı olarak birbirlerine yardım edebileceğini fark etmişlerdi. Hakikaten de manastır, reform hareketlerindeki başarısının çoğunu dünyevi gücün yardımına borçluydu. Kendilerine verilen manastırların çoğu ya kraliyet ya da imparatorluğun hediyesiydi (Smith, 1911: 22- 23). Aristokrat unsur, hiç şüphesiz, Kluni'de baskındı. Kralların ve prenslerin mahkemelerine katılan başrahiplerin hepsi üst sınıf soylulardan geliyordu. Ayrıca Kluni'de keşiş olan kontlardan ve prenslerden bahsedilir (Schieffer, 1961: 51).

Akitanyalı Başrahip Odilo'nun (994- 1049) Saint-Jean d'Angely'yi reformize etmeye çalışması da bir dukalık girişimiydi. Dük'ün 1012'de Limoges'daki seçimlerde desteklediği kişi Odilo'nun adayıydı. 1016'da Papa VIII Benedikt, V. Villiam'ı selefi gibi Kluni idealini destekleme ve koruma konusunda yetenekli bir adam olarak görüyordu. V. Villiam'ın dini stratejisi görünüşe göre Klunininkiyle

uyumluydu. Aslında, bunun aynı stratejinin[23] bir parçası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dini ortodoksluk sorunu meslekten olmayanlar üzerindeki dukalık etkisi, yerel düzeyde, manastırlarınkinden daha azdı (Taylor, 1999: 18).

Kluni tarzındaki manastırlar zinciri 1059'da Odilo'nun halefi olan Başrahip Hugh tarafından eski La Charite-sur-Loire Manastırı'nın yeniden düzenlenmesiyle doruğa ulaştı. Onuncu yüzyılın sonlarında ve on birinci yüzyılın başlarında reform girişimi, dokuzuncu ve onuncu yüzyılın başlarında olduğu gibi, büyük ölçüde piskoposlar ve nüfuzlu rahipler tarafından gerçekleştirildi. Kluni Manastırı sadece kurulan kardeş manastırların işleyiş düzenini reformize etmekle kalmıyor aynı zamanda diğer manastırların iç işlerine de müdahil oluyordu. Bu duruma Vezelay Manastırı örnek verilebilir. Kluni'den elli yıl önce kurulan Vezelay, on birinci yüzyıla kadar Kluni'nin etki çemberine girmemişti. Ancak 1027'de Nevers kontu, reform yapma gerekçesiyle, belki de Kluni'den bazı keşişler almaktan söz ederek, Vezelay keşişlerini kovdu. Aziz Benigneli Başrahip Villiam, Kluni başrahibine bu olayları Vezelay üzerinde yetki sahibi biri olarak değil, daha çok ne yapacağını bilen biri olarak yazmıştı. Aslında, kovulan keşişler kısa süre sonra geri dönmüşlerdi. Bununla birlikte, 1058'de Kluni Başrahibi Hugh, papadan Vezelay'e sahip olma hakkını bağış olarak aldı. Ne tür bir mülkiyet amaçlanmış olursa olsun, Vezelay bir Kluni manastırı haline gelmedi, çünkü Orta Çağ boyunca kendi başrahiplerine sahip olmaya devam etti. Yine de 1058'den ya da en azından 1076'dan itibaren, Papa VII. Gregory'nin Vezelay'i onaylayarak Kluni'nin mal varlığı kapsamına almasıyla Vezelay Kluni'nin yörüngesine girdi ve sonraki yüzyıl da orada kaldı (Bouchard, 1990: 374).

Tüzükler ve diğer kaynaklar, İspanyol kral ve soylularının Kluni manastırlarını kurma ve desteklemekteki amaçlarının, manastır yaşamının yenilenmesini teşvik etme ve her şeyden önce kendilerini Kluni rahiplerinin dualarıyla ilişkilendirme arzusu olabileceğini gösteriyor. İspanya Kralı Sancho Navarre, 1033'te verdiği imtiyazlar sırasında, Tanrı'nın yardımı ve başrahip Odilo'nun yönetimiyle hiç kimsenin, başka hiçbir yerde hiç kimsenin, ruhban yaşamının mükemmelliğini, olağanüstü bir düzen içinde gelişen Kluni cemaatinden daha muhteşem bir biçimde

[23] Söz konusu strateji barışı, düzeni ve dini ortodoksluğu tesis etmekti (Taylor, 1999: 18).

gösteremeyeceğini söyleyerek Başrahip Odilo'ya övgüler yağdırdı (Constable, 2016: 189- 190).

Kluni, kuruluşundan itibaren geçen birkaç on yıl içinde bir reform feneri haline geldi. Başrahipleri ve keşişleri diğer manastırlarda, disiplini yeniden tesis etmek için çabaladılar. Bu çabalar, meyvelerini verdi: Artık Kluni, Fransa genelinde ve İberya'da, Alman İmparatorluğu ve Kuzey İtalya'ya uzanan geniş bir reformize edilmiş kurumlar ağının kalbindeydi. Onuncu yüzyılın sonlarında, kilisenin daha genel reform çağrıları duyulmaya başlandı. Kuzey İtalya'da, Vercellili Atto (924– 61) ve Veronalı Terazius (887– 974) gibi piskoposlar, eş ve cariyeleri olan, cahil din adamlarını kınadılar. Lotharinciya'da kilise hukukunda yapılan düzenlemeler, kilisenin çiğnenmiş hakları konusunda yeni bir farkındalık yarattı ve kilise işlerine karışmaya son verilmesi çağrısında bulunuldu. Simoni, ruhani şeyler için ödeme yapma sapkınlığı (kutsal törenlerin idaresi, kilise ofislerine din adamı atamaları) ve '*Nikoleatizm*' din adamlarının evliliği, reform talep eden kritik suistimaller olarak öne çıkarıldı (Miller, 2009: 214).

Kluni idealine karakteristik özelliklerini kazandıran Odo ve ardından Hugh Kluni olmuştu. Odo, manastırcılığa yeni bir teolojik bakış açısı ve yeni bir misyon kazandırdı. Toplumun kötülükleri, dünyanın sonu ve hesap gününün yakınlığı, ayin ve vaazlarda sıklıkla kullanılan temalardı. Şehvet tarafından köleleştirilmiş büyük insan kitlesi için çok az umut vardı. Kurtuluşa giden tek güvenli yol, tövbe, dönüşüm ve bir manastıra girmekten geçiyordu. Rahiplere vaaz edilen bu yaşama Pentakost Kilisesi örnek veriliyordu. Eğer dünyadan tamamen vazgeçip kilisenin çağrılarına sadık kalırlarsa, zaten cennette yaşıyor olacaklardı: Manastırı saran derin sessizlik, Tanrı'nın sonsuz sessizliğine bir katılımdı ve keşişler kesintisiz dualarla Tanrı ile birleştikleri hissini yaşıyorlardı. Restore edilmiş Benedikten tarzının Hristiyan yaşamının ulaşması gereken yer olduğuna dair bu inanç, Kluni'nin zamanının toplumuna yaptığı çağrının merkezinde yer aldı (Lawrence, 2015: 78). Onuncu ve on birinci yüzyıllarda Kluni, Orta Çağ'ın manastır yenilenmesini şekillendiren ana aktör oldu. Kluni, Karolenj manastırları gibi, ordosunu[24] ve reformunu kurumsallaşmış bir

[24] Ordo: Vatikan tarafından ayinlerin veya diğer ayinle ilgili görevlerin idaresi için yayınlanan birkaç ritüel kitaptan biri. Bir ordo ayrıca her günün Ayini ve İlahi Ofisi için kısaltılmış yönergeleri içeren

örgütlenme biçimi aracılığıyla değil, çok daha akışkan ve gayri resmi ilişkiler yoluyla yaydı (Bouchard, 1990: 365- 366).

Kluni sadığı Laon Başpiskoposu Adalbero, reformcu manastırcılığı kendisini tefekküre dayalı bir yaşamla sınırlamak yerine, doğal düzenin tersine çevrilmesi olarak tanımlıyordu. Aynı zamanda güçlü etik dindarlık dürtüsünü sıradan dünyanın bir dönüşümünü üstlenmek için de kullanıyordu; aslında bu Haçlı çağını yükselten kaldıraçtı. Klunililer için manastır yaşamı, sadece Tanrı'yı memnun edecek bir yaşam biçimi değildi: bunun da ötesinde en yüksek, en seçkin ve en Mesih benzeri yaşamdı. Meslekten olmayanlar hiçbir şekilde reddedilemez ve kaderine terk edilemezdi. Böylelikle Kluni, Latin Kilisesi'nin genelinde kendi başına bir işlev gördü (Erdmann, 1977: 70).

Kluni tamamen manastır çizgisi üzerinde manastır reformu yapmayı ilke edinmişti. Kluni'de manastır geleneği devam ettirildiği için; keşişler ve halk tabakaları onları İncil'in sözlerini harfi harfine yerine getiren ve böylece laik ruhban sınıfından daha yüksek bir ideali izleyen tek merci olarak görüyorlardı. Ancak bazı dönemlerde başrahiplerinin yaşamlarında, kilisede dünyevi hevesler içerdiği kabul edilen ve bu nedenle kaçınılması gereken konulara eğildikleri görülür. Ayrıca Papa VII. Gregory, Hugh'u Roma Kilisesi'ne karşı şevk eksikliğinden dolayı azarlamıştı. Ama yine de Gregory, Kluni'nin duaları için ricada bulundu (Smith, 1911: 21).

Hugh, 1051 veya 1052'de Papa IX. Leo'nun elçisi sıfatıyla Macaristan'a ve 1085 ve 1090'da İspanya'ya gitti. On birinci yüzyılda Bizans'ta veya kutsal topraklarda bilinen hiçbir Kluni evi olmamasına rağmen, Kluni kesinlikle doğuyla temas halindeydi. Venedik'ten gelen ve 1085 veya 1086'da ölen Kluni keşişi ve münzevi Anastasius'un muhtemelen Bizans ile bağlantıları vardı. O döneme ait Kluni el yazmaları ve freskleri, Bizans etkisinin sadece İtalya üzerinden değil, Bizans'ın kendisinden de geldiğini gösterir. Odilo'nun, Kral II. Konrad ve III. Henry ile gönül ve fikir birliği olduğu iddiası mevcuttu. Başrahip Odilo'nun, Kral III. Henry ile ilişkileri iyiydi. Kral Henry onun nasihatlerine alçakgönüllülükle bağlı kalmıştı.

yıllık bir takvimdir. Her piskoposluk veya piskoposluk grubu ve her dini tarikat veya cemaatin kendi ordo'su vardır (https://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=35310). Kluni Manastırı'nın Ordosuyla ilgili daha fazla bilgi için bakınız Dorin Gabriel Pandele, 2015: 396.

Odilo, 1046 Roma Konsili'nde imparatorun aldığı kararı onayladı ve böylece Papa IX. Benedikt'in görevden alınmasında ve Papa II. Clement'nin yükselişinde rol oynadı (Constable, 2016: 189).

Gregoryen Reform hareketinin amaç ve ideallerinin çoğu için Klunililerin derin bir empati duymaları gerekiyordu. Reform programının kiliseyi suistimallerden arındırmayı ve onu sıradan yöneticiler tarafından sömürülmekten kurtarmayı amaçlayan kısmını yürekten desteklediler. Rahiplerin müdahalesinden ve piskoposluk yargı yetkisinden kendi özgürlüklerini Aziz Petrus ve vekilinin lehine borçlu olmaları gerçeği, onları, Hristiyan âlemi üzerindeki manevi otoritesini savunma mücadelesinde papalığın doğal müttefikleri haline getirdi. Öte yandan, Kluni manastırcılığının yayılması, dindar prenslerin coşkusuna çok şey borçluydu. Kluni liderlerinin laik yöneticilerle, özellikle de Alman imparatorluk ailesiyle uzun zamandan beri süregelen iş birliği Papa VII. Gregory ile Alman Kral IV. Henry arasındaki tatsız kavga sırasında Başrahip Hugh'un tavrı Kluni'de bu konuda bir ikilemin varlığına işaret eder (Lawrence, 2015: 83).

Papa VII. Gregory, Kluni ile bağlantıları olan Aventine'deki St Mary's'te bir keşişti ve Kluni idealine hayrandı. Başrahip Hugh, Gregory'nin mücadelesinin en karanlık günlerinde manevi desteğine başvurduğu arkadaşıydı. 1075'te, rahip bekarlığı ve meslekten olmayan atamalar konusundaki kararlarına şiddetli muhalefet nedeniyle derin üzüntü ve çaresizliğini yansıtan uzun mektubunda ona içini dökmüştü. Ama Hugh aynı zamanda Kral Henry'nin vaftiz babası ve danışmanıydı, dolayısıyla taraflardan birini tutması mümkün değildi. Bu onun kralla Papa arasındaki anlaşmazlıktan uzak durmasını imkânsız hale getiriyordu. Hugh, taraflar arasında uzlaşma sağlamak için çaba harcadı. Aslında, 1077'de Canossa'da papa ve imparator arasındaki dramatik buluşmanın baş mimarlarından biriydi.[25] Müzakerelerde hazır bulundu ve Henry'nin konkordato şartlarını yerine getireceğine dair ettiği yemini onayladı (Hunt, 1958: 230- 231).

[25] Papalara sadakatiyle ünlü Matilda, çatışmalarda mükemmel bir arabulucuydu ve Papa VII. Gregory ile İmparator IV. Henry arasındaki ünlü görüşme Canossa'daki kalesindeki buluşmanın ayarlanması konusunda Hugh Kluni'nin yanı sıra çaba harcadı (Reynolds, 2005: 7).

Altı yıl sonra, Alman ordusu Roma'ya girdiğinde ve VII. Gregory Castel Sant'Angelo'da sıkışıp kaldığında, Hugh, Henry ile papa arasında arabuluculuk yapmak için başarısız son bir girişimde bulundu. Kavga boyunca her iki tarafın da kendisine olan güvenini ve sevgisini korumayı başarması, onun tarafsızlığını ve diplomatik becerisini gösterir. Ancak, en nihayetinde, Hugh seksen beş yaşındaydı. Pek tabii, Kluni'nin çıkarları ve ideali, onu Gregoryen papalığıyla uyumlu hareket etmeye zorluyordu. Hugh, kişisel sadakatinde acı verici bir bölünme hissetse de papalığın reform programına verdiği destekte asla tereddüt etmedi ve Gregory'ye Fransa'da papalık elçisi olarak hizmet etti (Lawrence, 2015: 84- 85).

VII. Gregory'nin sürgünde sonlanan yaşamından sonra Gregoryen reformlarının coşkulu takipçisi olan Klunili bir Kardinal Odo Lagery II. Urbanus adıyla papalık makamına geldiğinde Hugh ile sıkı ilişkiler kurdu. Hugh'un ilgi alanları şüphesiz Papa II. Urbanus tarafından iyi bilinmekteydi. II. Urbanus 1070'den 1080'e kadar Kluni Manastırı'nda bir rahip olarak yetişmiş; kardinallik ve ardından papalık makamına getirildikten sonra da Kluni ile bağlantılarını sürdürmüştü. Spekülasyonlar, Kluni'nin Haçlı Seferi'ni hazırlayan döneme katkıda bulunmuş olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Bu konuda üzerinde yoğunlaşılan üç tema vardır: Hac, kutsal savaş ve Tanrı Barışı- Ateşkesi (*Pax Dei, Truga Dei)* (Constable, 2016: 193).

II. Urbanus'un Haçlı Seferi'ni başlatmasında her ne kadar Doğu ve Batı kiliselerini birleştirme arzusu[26] önemli rol oynamış olsa da Haçlı Seferi'nin doğumunda en önemli faktörlerden biri, Türklerin ilerleyişinden ziyade kutsal savaş fikrini filizlendiren, Kluni Manastırı'nın başını çektiği reform hareketiydi (Baldwin, 1940: 461).

Kluni onuncu yüzyıla giden ıssız yıllarda, dini görev ve disiplinin, hizmetin saygınlığının çarpıcı bir örneğini verdi. Huzurun yok olduğu şiddet dolu bir çağda doğmuştu. İnsanlara kaybolmuş gibi görünen manevi şeylere olan ilgiyi hatırlatmaya ve bunu, etrafındaki dünyada yaygın olan ruha aykırı bir ideal kurarak yapmaya

[26] II. Urbanus Doğu ve Batı kiliselerini birleştirmek için Bizans ile diplomatik temaslarda bulundu. İki taraf arasında 1089'daki müzakereler ve 1098- 9'daki haberleşmeler mevcuttur (Marshall W. Baldwin, 1940: 461).

çalıştı. Kuruluşunun nedeni olan bağlılık ruhunu kendi duvarlarının ötesine taşımayı umuyordu. Bu nedenle, kuruluşundan itibaren, manastır (kilise) reformu için gayretliydi. Hakikaten o dönem dini yaşamda reform gerekliydi, çünkü Norman istilaları Galya'daki manastırcılığı neredeyse silip süpürmüştü. Burgondiya'ya Normanlar zar zor nüfuz etmişti ve Kluni'nin konumu onu reformu yaymak için iyi bir merkez haline getirdi (Smith, 1911: 20).

Kluni Manastırı onuncu yüzyılın başında kuruluşundan itibaren geçen bir asır içinde dini kurumlardaki ahlaksızlıkları düzeltmek, kiliseyi laik otoritelerin baskılarından özgürleştirmek için reformlar yaparak, dini yaşamı değiştiren köklü değişiklikler yaptı. Bu süreç içinde dönemin kraliyet mensupları ve soylularıyla diplomatik ilişkiler kurarak, bu kurumların hem maddi hem de manevi desteğini arkalarına aldılar. Başrahip Odilo ve Hugh gibi aristokrasiden gelen ve bu sınıfın özelliklerini iyi bilen kişiler sayesinde din adamlarının olduğu kadar laiklerin yaşamlarında da söz sahibi oldular. Böylece yüzyılın önemli olaylarını etkilediler.

Kluni Manastırı'nın başlattığı reform hareketini devam ettirebilmesi için dünyevi ve dini otoritelerle bağlarını sağlam tutması önem taşıyordu. Baş rahip Odilo ve Hugh hem Batı Kilisesi'nin başı olan papalıkla hem de krallarla iyi ilişkiler kurarak reformlarını devam ettirmekte ihtiyaç duydukları desteği almak için her iki tarafa da aynı mesafede durmaya çalıştılar. Bu tutum Kluni'nin reformlarını hayata geçirmekte onlara yardımcı oldu. On birinci yüzyıl hem sosyopolitik hem de dini açıdan oldukça çalkantılı ve hareketli bir dönemdi. Bu yüzyıldaki gelişmeler sonraki yüzyılların Avrupa toplumlarını derinden etkileyen olayların doğumunu başlattı.

1.2.3. Kluni Manastırı ve Kutsal Savaş

Kluni'nin manastır duvarlarının dışındaki ilgi alanlarından biri de savaş ve şövalyelerdi. Klunililer aslında kendi ahlaki ilkelerine uygun olarak sıradan insanların yaşamını, özellikle de şövalyelerin yaşamını etkilemeye çalıştılar. Normandiya gibi bölgelerde reformcu manastırcılığın savaşçı soylular üzerinde güçlü bir etkisi olduğu gözlemlenir. Kluni, toplumsal olaylara olan ilgisi nedeniyle Tanrı

Barışı hareketinde önemli bir rol aldı. Klunili Odilo harekette o kadar belirgindi ki, daha sonra hareketin baş destekçisi olarak kabul edildi (Erdmann, 1977: 71). Ancak zamanla barışı ihlal edenlere karşı güç kullanılması gerektiği gündeme gelince, kutsal bir amaca hizmet etme kaydıyla yapılan savaşlar da kutsal sayılmaya başlandı. Onuncu ve on birinci yüzyıllarda tırmanışa geçen kâfirlere karşı kutsal savaş paradigmasında savaşçılara doğrudan olmasa da dolaylı olarak verdikleri destekle manastırlar ve özellikle farklı geleneksel formların dışında bir yapıya sahip olan Kluni manastırlar zinciri etkileriyle olayların baş aktörlerinin yanında yer aldı.

Pek çok Kluni keşişi bireysel olarak manastırlarını nadiren terk etseler dahi, Kluni cemaati aslında dünyadan hiçbir zaman kopmamıştı. Özellikle on birinci yüzyılda, Kluni'nin Hristiyan dünyasının sınırlarıyla ve bu sınırların ötesinde yaşayan putperestler ve Müslümanlarla temasa geçmesini sağlayan çok geniş ilgi alanları ve bu konuda endişeleri vardı. Onuncu yüzyılda Güney İtalya ile temaslar kurdular. Başrahip Odo'nun Vita'sının yazarı John Salerno bir keresinde manastırın işleri için Napoli'ye gönderilmişti. Napoli'nin güneyindeki la Cava Manastırı, Klunili Alferius tarafından 1025 yılında kurulmuştu (Constable, 2016: 188).

Reform hareketleriyle birlikte toplumda yavaş yavaş yerleşmeye başlayan savaşçı kültürün yaygınlaşmasında kuşkusuz Kluni Manastırı önemli bir rol oynamıştı. Her şeyden önce, Kluni soyluların oğullarını topladı ve onları şövalye savaşına hazırladı; kilise ritüelleri şövalyelerin şiddet dürtülerini yönlendirmede etkili olmuştu. Bu dürtüleri hem yönlendirmek hem de kontrol etmek bakımından dini ritüellerin önemi azımsanmayacak ölçüde büyük oldu. Savaşçı iklim önce ritüellerde kuruldu. Manastır yaşamı saldırganlığı ritüelleştirdi ve aynı zamanda en yüce dini özlemin ifadesinin bir yolu olarak sundu. Bu iki öncülden çıkarılan sonuç: Keşiş şövalyenin bir kurtuluş savaşı verdiği, Kluni litürjisiydi. Bir diğer deyişle ruhların selameti için Cennet ile ayinler arasında gerçekleşen şeytanı kovma savaşında yer almaktı. Bu bağlamda Kluni ritüellerinin bir bölümünün çatışma ve karşıt dürtülerin gücünün kanıtları olduğu söylenebilir (Leclercq, 1983: 657).

Kluni'nin soylu ve şövalye sınıfıyla yakın bağları vardı. Kluni Manastırı'ndaki bu rahip şövalye ilişkisi, manastırın en öne çıkan başrahiplerinden ikisinde Hugh

Kluni ve Odo (Odilo) Kluni'de belirgin olarak göze çarpar. Klunililerin askerî çıkarlarına dair en önemli tanıklığın Laon Başpiskoposu Adalbero'nun Başrahip Odilo üzerine yazdığı ünlü hicvinde yattığı söylenebilir. Bu hicivde Tours çevresini harap eden Müslümanlara karşı çok sayıda silahlı keşişin üç gün boyunca savaşmaları övülerek, silahlı yeni bir sefer çağrısında bulunuldu. Rahipler şövalyelere dönüşerek bir savaşçı sınıfı oluşturdular ve Odilo, bu yeni şövalyeliğin lideri haline geldi (Erdmann, 1977: 69).

Sosyal, dini ve ahlaki bakış açılarının değiştirilmesi yoluyla; savaşların amaç ve sınırları yeniden belirlenerek, kutsal savaş fikri yeni ideolojik bir boyuta taşındı. Bu nedenle, kılıcı yalnızca yoksulları ve doğruluğu savunmak için çeken rahip paradigmasında Klunili Başrahip Odo'nun yazdığı Gerald d'Aurillac'ın (855- 909) biyografi çalışması büyük önem taşır (Cowdrey, 1976: 16). 909'da ölen Gerald, yarı manastır hayatı yaşayan; barış ve adaleti korumak için savaşan laik bir soyluydu. Odo'ya göre, savaşçıların safına yerleştirilen meslekten olmayan bir kişinin, kurtların saldırmak için pusu kurduğu masum bir sürüyü koruyan çobanlar gibi, silahsız insanları savunmak için kılıç taşımasına izin verilmeliydi. Gerald bir rahip olmak istediğinde, Rodez Piskoposu davayı daha yetkin bir danışmanla inceleyerek sonunda eyalet halkının iyiliği için dünyevi alışkanlıklar üzere yaşaması gerektiğini söyledi. Öncelikli olarak keşişlere yönelik bu çalışmanın laik toplum üzerinde geniş bir etkisi olduğuna inanmak için hiçbir neden olmamasına rağmen; savaşçılık mesleğinin kilisenin etik programına dahil edilmesinde yukarıda anlatılan hadise ilk adımı temsil eder (Constable, 1997: 190).

Tanrı Barışı ve Ateşkesi din adamlarının destekledikleri '*savaş üzerine savaş*' ilkesine dayanılarak ortaya çıkarıldı. Kilise adamları savaşı onaylamakla kalmayıp, savaşı ve savaşanları kutsadılar. Ancak belirlenen katı sınırlar içinde minimum şiddet prensibi vardı. Yazara göre Gerald d'Aurillac, kan dökülmesini önlemek için yalnızca kılıcının arka yüzüyle savaşmıştı. Teoride Hristiyan toplumunun temel niteliği barış iken; Hristiyanların liderliğini yapan kilise savaşı bir yaşam tarzı haline getirerek; şövalyelerin silahlarını kutsadı (Cowdrey, 1976: 16).

Kluni'nin evlerine yakın Sarazenler (Müslümanlar) vardı. 972'de Müslümanların Kluni başrahibi Maiolus'u yakalamaları, Aziz Maiolus adına Müslümanlara savaş açılması ve Müslümanların Provence'tan atılmasına yol açtı. Bir Kluni başrahibi olan yazar mektubunda[27] şunları söyledi:

'*Komşular ya size boyun eğmek için acele ediyorlar ya da gücünüzün övgülerini duyduklarında dehşete kapılıp gidiyorlar. Slav homurdanıyor; Macar haykırıyor; Yunan huşu içinde ve şaşkın; Sarazen korkudan titreyerek kaçıyor; Afrika haraç ödüyor; İspanyol yardım istiyor; Burgondiya sevgisini sunuyor; neşeli Akitanyalılar ise aceleyle geliyor*" (Constable, 2016: 187- 188). Bir Klunilinin savaşı ve şiddeti öven bu ifadeleri kullanması manastırın bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.

Kluni'nin İspanya'daki çıkarları manevi alanın ötesine geçiyordu. Ralf Glaber'e göre 1033'te İspanya'da Sarazenlere saldıran Hristiyanlar, Azize Meryem, Aziz Petrus ve evliyalar aracılığıyla Tanrı'nın yardımını isteyerek, Kluni'de Aziz Petrus Kilisesi'ne her türlü ganimeti vereceklerine söz vermişler ve zaferlerinden sonra, Odilo'nun Aziz Peter sunağı için bir '*ciborium*' yaptırmak için kullandığı ve geri kalanını fakirlere dağıttığı yazılır (Constable, 1997: 187).

Hristiyanlığın sınırlarındaki Kluni'yi en çok endişelendiren ve bilginlerin Haçlı Seferleri'nin en ilginç atalarını buldukları bölge, on birinci yüzyılın başlarında ilk Kluni evlerinin kurulduğu ve Kluni'nin büyük başarılar gösterdiği İspanya'ydı (Constable, 1997: 185). Odilo'nun bir mektubu, Kluni'nin *Reconquista'*ya (yeniden fetih) olan ilgisinin tek kanıtıdır. Başrahip mektupta, İspanya'nın kâfirlerden kurtuluşu için dua ettiklerinden bahsetti. Laonlu Piskopos Adalbero'nun (ö. 1030) Fransa Kralı Robert Pious'a hitaben yazdığı ünlü bir hicivde Adalbero, Kluni'nin Kralı Odilo'nun Müslümanlarla savaşmak için keşişlerini nasıl sıraya koyduğunu anlattı. Adalbero, din adamlarının seküler bir kariyer yapmaktan kaçınmalarına rağmen, keşişlerin savaşçı şövalyelere dönüşmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirerek; din adamlarının yaşamlarını Tanrı'nın hizmetine adamaları gerektiğini ifade etti (Blumenthal, 1995: 67).

[27] Muhtemelen mektubun muhatabı Almanya kralıydı (Constable, 2016: 187- 188).

Avrupa’da Burgondiya'dan İngiltere'ye kadar silahlı seferlerin şanlı geleneklerinin aile ilişkileri içinde yayıldığı ve bu akrabalık, ittifak ve vassallık ağları sayesinde savaş kültürünün aktarıldığı görülebilir. Bu kültür aristokrat şövalyelerin Avrupa’dan kalkıp İspanya’daki savaşa gitmelerini büyük oranda etkilemişti. Söz konusu etkilere Kluni’nin vaazları ve papalığın İspanya ve diğer yerlerdeki Müslümanlara karşı savaşlara destek vermesi eklendi. Katalan Urgell İlçesindeki Ager Lordu Arnau Mir de Tost ile Papa II. Aleksandr’ın 1060'larda Kluni Manastırı’yla ilişkileri, Avrupa'nın bir parçası olan bu iki kanalın (papalık ve Kluni Manastırı) varlığını açık bir biçimde gösterir. Arnau, otuz yıl boyunca yorulmadan Müslümanlara karşı savaştığı için Papa kendisine unvanlar vermişti. Savaşlara liderlik etmiş olan Arnau, çağdaşlarına parlak bir örnek teşkil etti (Laliena, 2015: 121).

Klunililer ve onların savaşçı sınıfına karşı tutumları dikkat çekiciydi. Glaber'in aktardığı İspanya’da 1033 civarında gerçekleşen bir olaydan yola çıkılarak, Kluni’nin Haçlı Seferi fikrinin gerçek babası olduğu söylenebilir. Müslümanlara karşı bu savaştan önce, savaşçılar tüm ganimetlerini, özellikle onurlandırdıkları Kluni Manastırı’na adadılar ve zaferden sonra da Kluni'nin hamisi, Aziz Petrus ve keşişlerin zafer duaları karşılığında ganimetleri manastıra bağışladılar (Erdmann, 1977: 68).

On birinci yüzyılın sonlarına doğru Almanya'da yazan Bernold St Blaise, Alfonso'yu *"İnançta Katolik, yaşam biçiminde Kluni başrahibinin bir itaatkârı*" olarak nitelendirmişti. Ayrıca kralın putperestlere karşı savaşlarını anlattıktan sonra, kiliseler ve Kluni'deki büyük kilisenin inşasından bahsetmiş ve “*Eğer Lord başrahip onun şu an için dünyevi alışkanlıkta kalmasının daha iyi olduğunu düşünmemiş olsaydı' orada bir keşiş olarak kalırdı*” demişti. (Giles Constable, 2016: 190- 191). Leon Kastilya Kralı VI. Alfonso, Kluni'ye birkaç manastır verdi, ancak Kluni ilkeleri ve uygulamaları İspanya'da konularını çıkar önceliklerine göre değil, geleneklerini bağlılık olmadan benimseyen manastırlar aracılığıyla yayıldı. Bunların başında, Alfonso'nun 1080'de Kluni geleneklerini başrahip olarak bir Kluni keşişiyle birlikte kabul etmeye zorladığı Leon'daki Sahagun kraliyet manastırı geliyordu. Sahagun

Kluni ideallerinin Leon- Kastil dini topluluklarına tanıtıldığı ana kurum haline geldi (Lawrence, 2015: 86).

Leon ve Kastilya kralları Kluni'yi ziyaret ediyorlardı. Onların gözünde ailelerinin ve krallıklarının refahı Kluni'nin dualarına ve Kluni'yi ziyarete bağlıydı. VI. Alfonso 1090 tarihli bir tüzükte Kluni Manastırı'nın çok ünlü, pek çok kereler denenmiş, kutsal dini yaşamına atıfta bulunarak, şöyle dedi:

"*Eş ve çocuklarım- dünyanın sonuna kadar ailemden doğan herkes- için, yaşayanların sonsuz yaşamı hak etmesine ve ölülerin sonsuz huzura kavuşmasına vesile olsun diye; Tanrı için savaşan keşişler topluluğu ve Aziz Peter için manastıra yaptığım yıllık para yardımını yüz dinaradan iki katına çıkarıyorum*" diyerek kendisi ve tüm ailesinin ruhlarının selameti için bu yasayı çıkardığını ifade etti. Kluni'nin İspanya'daki çıkarları böylece genişledi ve hatta manevi alanın ötesinde maddi olarak da güç elde etti. Glaber'in yazıları, Kluni'nin sadece İspanya'daki Hristiyan savaşçılar tarafından yüksek itibara sahip olmakla kalmayıp; aynı zamanda onların zaferlerinden maddi olarak kazanç sağladığını gösterir. Başrahip Hugh, Sarazenlerin din değiştirmesine özel bir ilgi gösteriyordu. Anastasius 1073 ya da 1074'te İspanya'yı ziyaret ettiğinde Sarazenlere vaaz verilmesi istendi (Constable, 2016: 190-191).

Kluni'nin bağlantıları sadece Avrupa'yla sınırlı değildi. Bizans ile de ilişkiler kurmuştu. Bu durum, Kluni'nin Haçlı Seferi'nin hazırlıklarına ne ölçüde katkıda bulunmuş olabileceğine dair daha önemli bir soruyu gündeme getirir. Kluni ve sadıklarının, özellikle de hac yollarında, hacıların adaklarını aldıklarına dair kanıtlar mevcuttur. Kluni, Kudüs'ün yanı sıra diğer birçok manastıra hac ziyaretlerini de teşvik etti. Klunili Hugh, 1087'de yeni seçilen Kluni Toledo Başpiskoposu Bernard'a Tanrı'nın sözünü vaaz etmesini yazdı:

"*Şimdiye kadar, bizim günahlarımız nedeniyle, Yaratıcılarına gereken saygıyı göstermeyenlere Tanrı'nın sözünü sadakatle yayması gerekenlere, Hristiyanlar ve kâfirlere tartışarak, yalvararak ve tam bir sabırla azarlayarak gerçek din anlatılmalıdır. Kâfirleri uyandırmak ve dönüştürmek için korkusuzca ve sürekli olarak, örnek bir yaşam sürdürüp iyi işler yaparak tüm vaazlardan daha etkili olabiliriz"* (Constable, 2016: 188- 191).

Giles Constable Kluni'nin Haçlı Seferleri'nin hazırlanışına doğrudan katkısı olmadığını savunur. Ancak Constable'ın kendisinin aktardığı bir kanıt vardır: Nisan 1096'daki tüzükte yazılanlara göre, Montmerleli Achard silahlı hacca katılma isteğini ifade etmişti. Tanrı uğruna putperest ve Sarazenlere karşı savaşmak için iki bin şilin ve dört katır karşılığında Hugh'a ve Kluni keşişlerine topraklarını ipotek etmişti. Rehini ancak kendisi ödeyebileceğini ve eğer dönmemeye karar verirse ya da dönüp de meşru bir varisi olmadan ölürse ya da Kudüs'e hac sırasında hayatını kaybederse mülkün manastıra kalmasını vasiyet etti. 1099'da günahlarından kurtulmak için Kudüs'e diğerleriyle birlikte seyahat eden iki erkek kardeş, eğer ölürlerse Busart'ın mansusunu (kendilerine ait bir mülk) Kluni'ye yüz şiline ipotek ettiler. Hac süresince manastır mansus'u elinde tutacaktı. Eğer geri dönüp ipoteği kaldırırlarsa mansusu ömürleri boyunca ellerinde tutacaklar; ölümlerinden sonraysa kendilerinin ve tüm akrabalarının ruhlarının kurtuluşu için tüm mal ve mülkleri Kluni'ye hibe edilecekti. Bildiriyle aynı yerde muhafaza edilmiş bir notta her iki kardeşin ölümünün kaydedildiği ve başka bir kaynaktan Busart'ın 1100'den önce Kluni'nin mülkiyetine geçtiği görülür (Constable, 1997: 180).

Kluni ve sadıklarının, katılımcılara para ve ekipman sağlayarak toprak elde etmek için Haçlı Seferi'nden yararlandığını gösterir, ancak aynı zamanda teşebbüsü destekleme arzusunu da yansıtmış olabilir (Constable, 1997: 182). Bu tür düzenlemeler nadir değildi ve birçok manastır, mülk ile teminat altına alınan krediler verdi. Kluni'nin kartulasında, onuncu yüzyıla kadar giden, süresiz veya beş ila on yıl arasında değişen vadeli kredilere ilişkin bir dizi belge vardır. Bunlardan bazıları, doğal olarak para ve ekipman ihtiyacına yöneliktir. 1037'de Maconlu Vikont Archimbald, Kluni'ye, Kudüs'ten dönene kadar keşişlerin daha önce ellerinde bulundurduğu bazı mülkleri verdi (Constable, 2016: 185- 186).

Maurice Chaume, savaşlarda büyük rol oynayan Burgondiyalı soyluların İspanya'da Burgondiya Haçlı Seferleri veya *'croisades d'outremont'* olarak adlandırdığı olay üzerine 1033 yılında başlayan ve 1064'teki Barbastro Haçlı Seferi de dahil olmak üzere etkileri üzerine iki kısa makale yazdı. Chalonlu Kont Theobald'in önderliğinde ve 1078- 1079'da Chalonlu II. Hugh'un önderlik ettiği

Muniones'e karşı yapılan ve 1087'de Zaragossa'ya karşı düzenlenen, Bordo ve I. Odo'nun önderlik ettiği seferlerdi. Bu sefere Portekizli Henry ve Galiçyalı Raymond katılmıştı. Chaume, hem Burgondiya dük ve kontlarının İspanyolların meselelerine müdahalelerini açıklayan yazılarında hem de katılanların yakın aile ilişkilerine Raymond gibi isimlerin on birinci yüzyılın ortalarından sonra Burgondiya'da ortaya çıkmalarına dikkat çekti. Bu durum muhtemelen Burgondiya soyluları ile güneybatı Fransa ve İspanya'dan kadınlar arasındaki evliliklerin sonucuydu. (Constable, 2016: 192- 193). Başrahip Hugh'un kendisi Chalon kontlarının ve Chalon'un I. Theobald ve II. Hugh'un ailesindendi. Birincisinin amcası ve ikincisinin ise kuzeniydi. Noreen Hunt'a göre Hugh de Kluni'nin pozisyonu muhtemelen Fransa ve İspanya kraliyet evleriyle aile bağlarının kurulduğu bazı yeğenlerinin evliliklerinde önemli bir faktördü (Hunt, 1958: 18).

1093 ile 1107 arasında sırasıyla Galiçya ve Portekiz kontları olan Burgondiyalı kuzenler Raymond ve Henry, Hugh'a yazarak aralarındaki toprak anlaşmazlığını çözmesini rica etmişlerdi. İspanya'daki Kluni temsilcisi Dalmatius Geret, birbirlerinin yaşamına ve güvenliğine saygı duyacaklarına dair onlardan söz alarak Alfonso'nun krallığının ve hazinesinin bölünmesi konusunda anlaşmaya varmalarını sağladı. Birbirlerinin yaşamına ve güvenliğine saygı duyacaklarına dair yemin ederek Alfonso'nun krallığının ve hazinesinin bölünmesi konusunda uzlaşmaya vardıklarını haber verdiler. Raymond ayrıca Dalmatius'a Leon ve Kastilya'nın tamamının alınması için yardımı karşılığında Henry'ye Toledo veya Galiçya'yı vereceğine yemin etti. Hugh, birçoğu sınıra yakın olan ve gerçekten de bölgesel kraliyet iktidar merkezleri olarak hizmet etmiş olabilecek Leon ve Kastilya'daki Kluni manastırları için endişeliydi. Bu endişesi söz konusu ihtilafın giderilmesi konusunda atım atmasında etkili oldu (Constable, 2016: 192).

On birinci yüzyılda geniş toplum kesimlerini etkisi altına alan Kluni'nin fikirleri; laik dünyanın telafi edilemez bir şekilde günahkâr olduğu ve keşiş yaşamının kurtuluşa giden tek kesin yol olduğuna dair mesajı, günahlarının yükünün altında ezilen; yaklaşan kıyamet günü ve günahkârlığın manevi sonuçlarından korkan insanların zihinlerinde derin yankılar uandırdı. Aziz Hugh Fransa Kralı I. Philip'e manastırın tövbekârların sığınağı olduğunu yazmıştı. Bu cihetle kral hâlâ zaman

varken dünyevi krallığından istifa ederek; bir keşiş olarak günlerini sona erdirip, ebedi krallığa tutunmalıydı (Lawrence, 2015: 88).

Klunililer savaşın doğru bir eylem olduğunu vaaz etmiyordu ancak bir keşiş olmanın bir asker olmaktan daha iyi olduğu fikrini yayarak dünyadan kaçmayı tavsiye ettiler. Odilo, Hristiyanların başlarına gelen felaketler ve Sarazen istilaları karşısında kardeşlerinin rolünün duadan başka bir şey olamayacağını kabul ediyordu. Odilo, Kluni'den İspanya'ya dönüşünde Başrahip Paternus'a yazarken, onu yeniden fetihte doğrudan yer almayı teşvik etmek yerine, yalnızca ülkenin iyiliği için, pagan istilasından Hristiyan topraklarının arındırılması için dua etmekten bahsetti. Odilo'nun bu kutsal savaşta savaşanları kınamadığı açıktı, ancak keşişlerin görevini farklı tutmuştu (Delaruelle, 1971: 202).

Her ne kadar Kluni yazışmaları maddi savaşlardan çok manevi savaşı destekliyor görünse de I. Haçlı Seferi katılımcılarının finansman sağlamaları konusunda manastırın yardımcı olduğu yine kayıtlarda mevcuttur. Kluni ve sadıklarının katılımcılara para ve malzeme sağlayarak toprak elde etmekte haçlı seferinden fayda sağladıklarını gösterir. Aynı zamanda teşebbüsü destekleme arzusunu da yansıtmış olabilirler. Kluni ve ilk Haçlı Seferi sorununa çeşitli şekillerde yaklaşılabilir. Doğrudan kanıtlara bakıldığında Kluni haçlı seferine birçok diğer manastırdan daha fazla dahil olmadığı görülebilir. Ancak bazı bilim adamları, dolaylı kanıtlara dayanarak, Kluni'nin Haçlı Seferi'nin hazırlanmasında ve tanıtılmasında ve ayrıca bundan yararlanılmasında önemli bir rol oynadığı sonucuna vardılar. Çünkü on birinci yüzyılın sonunda, Hristiyan Dünyası'nın her yerinde sadıkları ve çıkarları vardı (Constable, 2016: 182- 183).

Askerî tarikatlar gibi melez kurumların yaratılmasını mümkün kılan şey, günahkârlık damgasının silah hünerinden kaldırılmasıydı. Bu tutum değişikliği, aslında on birinci yüzyılda yeni bir Hristiyan şövalyelik idealinin ortaya çıkmasıyla meydana geldi. Böylece şövalyelerin statüsü yavaş yavaş değişti. Ahlaki yasanın sınırında faaliyet gösteren profesyonel bir tetikçi olmaktan, yavaş yavaş dini düşünceyle kiliseye hizmet eden bir Hristiyan savaşçıya, kötülerin dizginlenemeyen gücüne karşı savunmasızların savunucusu, bir kahramana dönüştü. Bu değişikliğin

doğuşu, savaşçıların ve silahlarının kutsanması için onuncu yüzyıldaki litürjik formüllerde görülebilir. Şövalyelik kavramındaki değişim Kluni bağlıları tarafından teşvik edilen Tanrı Barışı gibi erken barış hareketlerinden güç kazandı. Bunlar, şövalye sınıfının üyelerini savaşçı olmayanlara karşı belirli davranış kurallarına uymaya ve kiliselerin mülklerini savunmaya ikna ederek özel savaşın yıkıcılığını sınırlama girişimleriydi. IX. Leo'dan VII. Gregory'ye kadar on birinci yüzyıl reformcu papaları, silahlarını Aziz Petrus'u ve onun Roma'daki haleflerini savunmak için kullananlara manevi ayrıcalıklar sunarak şövalyelik fikrini geliştirdiler. Ancak değişimi meydana getirmede belirleyici olan I. Haçlı Seferi idi (Lawrence, 2015: 191).

1.2.4. Kluni Manastırı ve I. Haçlı Seferi

Kluni Manastırı Tanrı Barışı ve Tanrı Ateşkesi dönemlerinin başlangıcından itibaren toplumsal hayata egemen olan şiddeti azaltma girişimlerinde aktif rol aldı. Öte yandan toplumun militarizasyonu sürecini hızlandırarak yeni düşmanlar yarattı. Bu düşmanlardan en önemlisi doğudaki Müslümanlar, o dönemdeki adıyla Sarazenlerdi. Müslümanlar hedef gösterilerek şiddetin yönü içerden dışarıya aktarıldı. Böylece Haçlı ideolojisinin kök salmasına önemli katkılarda bulundu.

Kluni Manastırı, I. Haçlı Seferi'nin hazırlanmasında ve tanıtılmasında ve ayrıca bundan yararlanılmasında dolaylı olarak önemli bir işleve sahipti. Kluni sadece Burgondiya'da bir manastır değil, aynı zamanda on birinci yüzyılın sonuna kadar dünyanın büyük bir bölümünde bağlantıları ve çıkarları olan bir manastır düzeninin de başıydı (Constable, 1997: 179). Kluni, insanları Mesih'in ikinci gelişi ve kurtuluş mesajı ışığında yeniden yönlendirmeye çalıştığı için *'sonsuz yaşam için bir eğitim alanı'* olarak nitelendirildi. Zamanın sonunda herkesin yeryüzünde yaptıklarına göre yargılanacağı inancıyla güç yoksullara yardım etmek için, şiddet kötülüğü ezmek ve manevi disiplin sağlamak için kullanılacaktı (Hassig, 1991: 145).

Kluni Manastırı'nın litürjisi Haçlı ideolojisinin oluşturulmasında önemli bir role sahiptir. Kluni'nin litürjik formülünü içeren el yazmaları, Portekiz dahil olmak üzere İber Yarımadası'nın başka yerlerindeki birçok manastırlarda mevcuttur. Sahagun Manastırı resmen Kluni ağının bir parçası yapılmadan önce bile,

manastırdaki keşişlerin bilinçli olarak, özünde Klunili olan ve muhtemelen Aziz Petrus ana manastırıyla doğrudan temas halinde olan manevi idealler için çabaladıkları fikrini destekleyici kanıtlara rastlanır. On birinci yüzyılın sonlarında, Sahagun'un prestiji, özellikle papalığın gözünde önemli ölçüde artmıştı. 1080 yılında Leon- Kastilya'da Roma ayininin resmi olarak kabul edilmesinin ardından yazılan papalık bildirisinde Papa VII. Gregory Shagun'u açık bir şekilde Kluni Manastırı ile karşılaştırdı ve Sahagun'un ibadetlerinde, dürüstlüğünde ve ihtişamında benzer bir üne kavuşmak için Kluni örneğini takip etme arzusunu dile getirdi. 1066'da Leon-Kastil Kralı VI. Alfonso, Klunili Başrahip Hugh'un yeğeni Burgondiyalı Constance ile evlenmişti. Ayrıca Alfonso, Sahagun'u 1078'de görevlendirilen Klunili başrahip Robert'ın önderliğinde bir ayin reform merkezi olarak düzenlemişti. Yine bir Klunili olan Başrahip Bernard, 1080'de Robert'ın yerine Aziz Benito'nun başrahibi oldu. Bernard, VII. Gregory ile birlikte 1083'te Sahagun'u İspanya'daki Kluni'nin işlevsel eşdeğeri yapmak için tasarlanmış bir tüzük hazırladı. Bu tüzük, Sahagun'u Kluni başrahibine resmi taabiyetten kurtardı, ancak İspanyol manastırının kendisini ana ev (Kluni'deki ana manastır) üzerinde modellemesini açıkça zorunlu kıldı. Yazılı tüzüğünde manastırın özgürlüğü Roma papalığının güvencesine alınmış; her türlü dini ve laik iktidarların boyunduruğundan bağımsız bir yönetimi olacağı ifade edilmişti. Böylece Fransa'da Kluni gibi, İspanya'da Sahagun özgürlük ayrıcalığı nedeniyle ünlü olabilecekti (Hassig, 1991: 145).

Hugh ve VII. Gregory arasında yapılan çok sayıda yazışmalardan çıkarılabilecek sonuç, Hugh'un, papalık politikalarını yönlendiren, özellikle kutsal savaş konusunda sürekli iş birliği yapmaya hazır bir başrahip profili çizmediğidir. Hatta birkaç kez Gregory'ye kilisenin iyiliği için yeterince çaba harcamadığı yolunda sitem etmişti. Daha I074'te Gregory, Hugh'un henüz Roma'ya gelmemesine şaşırdığını ifade etmiş; ona kendi sorumluluk alanındaki meseleleri anlatarak Hugh'dan dua istemişti. İspanya kralının talebi ve Hugh'un tavsiyesi üzerine bir İspanyol piskoposunun kutsanması sorunu yeniden gündeme geldiğinde, bu konu sadece dini reform perspektifinden ele alındı. Papa II. Urbanus da aynı çizgiyi takip etti: Hugh ile olan yazışmaları İspanya'daki dini konularla ilgiliydi. Ancak Haçlı Seferi ile alakalı herhangi bir ibareye rastlanmaz. Urbanus, Piacenza Konsili (1- 7 Mart 1095) vesilesiyle, kutsal topraklara bir keşif gezisi fikrini başlattığında,

Kluni'nin ayrıcalıklarını onaylamak için zaman buldu, ancak karşılığında yapılacak iş birliği hususunda yazılmış bir kayıt mevcut değildir (Delaruelle, 1971: 197- 198).

Kluni, döneminin önemli olaylarına karıştı. Hatta zaman zaman başrahipleri siyasete müdahil oldular. Ayrıca İspanya'da, özellikle Burgondiya ve Poitou'dan gelenler olmak üzere, birçok Haçlı'nın bireysel düzeyde Kluni'deki ve başka yerlerdeki keşişlerle dostane ilişkiler sürdürmüş olmaları muhtemeldir. Bazı şövalyelerin İspanya'ya veya daha sonra kutsal topraklara gitme kararını etkilemiş olabilirler. Üstelik bu seferlerden getirilen ganimetlerden manastırların yararlandığı bilinmektedir (Delaruelle, 1971: 194). Kluni'nin aristokrasiyle bağları dikkat çekiciydi. Kilisede savaşın büyük bir günah olduğu öğretilmiş olmasına rağmen, Kluni soyluların oğullarını şövalye savaşına hazırladı. 1096'dan itibaren, şövalye saldırganlığı, yani Haçlı Seferi, insanlara bu ebedi savaşa fiili katılımın en yakın ikamesini sağlayan Kluni ayini, Batı şövalyeliğinin duyarlı üyeleri üzerindeki çekiciliğini kaybetmeye başladı ve yerini Kudüs ayinleri aldı (Jean Leclercq, 1983: 357- 358).

Hugh'un başrahipliği sırasında, Crayli İlius, Kluni'ye, Kudüs'e giderken yanında götürmek için üç ons altın karşılığında, kardeşlerinin izniyle bir bağ verdi. Kluni ve sadıklarının, katılımcılara para ve ekipman sağlayarak Haçlı Seferi'nden yararlandığını; ancak aynı zamanda bu girişimi destekleme arzusunu da yansıtmış olabileceğini gösterir (Constable, 2016: 185- 186). Bu birkaç referansın ötesinde, Kluni'yi doğrudan I. Haçlı Seferi'ne bağlayan bilinen hiçbir kanıt yoktur. Moissac ile bağlantılı olan Papa IV. Sergius'un kutsal savaş planının etkisiyle birlikte, Kluni'de veya bir Kluni evinde hiçbir Haçlı Seferi vaazı yazılmadı. Yalnızca önde gelen Kluni Manastır evlerinden biri olan St Martin-des-Champs Manastırı'nın kütüphanesinde Anselm Ribemont tarafından Rheims Başpiskoposu Manasses'a 1097 ve 1098'de kutsal topraklardan yazılan iki mektup ve 1098'de din adamları ve Lucca halkına hitaben yapılan Haçlı çağrısıyla ilgili belgeler vardır. Ancak Haçlı Seferi'nin ne hazırlık aşamalarında ne de tanıtımında aktif bir rol almadı (Constable, 2016: 186-187). Bu dönemde, çağdaş siyaset veya savaşlarda yer alan kontlar ve diğer güçlü şahsiyetler tarafından Kluni'ye sayısız bağışlar yapıldı. Ayrıca Kluni kayıtlarında,

askerler tarafından yapılan çok sayıda bağıştan bahsedilir (Delaruelle, 1971: 199-200).

Benzer belgeler, Klermont'tan çok uzakta olmayan Sauillanges gibi Kluni'nin sadıklarının tüzüklerinde bulunur. Yaklaşık 1096 tarihli bir tüzüğe göre, artan barbar zulmü doğu kilisesini yok etme tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığı zamandan kısa bir süre sonra, papa tarafından, batılı ulusların tüm gücü ve imanıyla acele ederek doğuya yardıma koşmaları gerektiğine dair bir ferman yayınlandığı yazılıdır. Alman Roger ve oğlu Robert, muhtemelen Haçlı Seferi'ne katılmak için iki yüz şilin değerinde bir katır karşılığında Sauillanges'a önceden düzenli olarak verdiği hediyelerin miktarını artırdı. Roger, 1097'de *'Le Bourget'* denilen yerde, denizi aşarken yaptığı yolculukta manastırdan Tanrı'nın kendisine rehberlik etmesi için dua istedi ve iyi bir katır aldı (Constable, 2016: 185).

Batı Avrupalı Hristiyanları I. Haçlı Seferi'ne mobilize eden Papa II. Urbanus, Kluni'de yetişmiş, eski bir Kluni başrahibiydi. Urbanus, çağrısını yayarken Kluni Manastırlar zincirinin desteğini almıştı. Manastırların sefer haberini yaymaları çok sayıda insanın bu sefere katılmasını sağladı. II. Urbanus doğuya kutsal savaş düzenleme fikrini ilk olarak dile getiren papa değildi. Daha evvel selefi VII. Gregory, doğuya kutsal bir savaş düzenleme planları yapmıştı. Ancak bu kez Urbanus, Gregory'nin kutsal savaş planlarını yeni bir formüle kavuşturarak cazip hale getirdi. Aradaki fark, bunu oldukça açık bir biçimde, bir kilise konsilinde yapması ve katılanların mesajı yaymak için görevlendirilmesiydi. Ayrıca, mesajını yaymak amacıyla Fransa'nın büyük bir bölümünü gezdi. Her şeyden önce, dini tarikatların ve özellikle üst sınıfın manevi danışmanları olarak hareket eden Kluni'nin yardım ve iş birliğine güvenebilirdi. Ancak bu duruma belli bir huzursuzluk ve yetki eşlik etti. Böylece şimdiye kadar yoksun olduğu bir dinamizm verildi (France, 2012: 16).

Bazı tarihçiler, Kluni'nin yalnızca Haçlı Seferi ile doğrudan bir ilgisi olmadığını ve hatta teoride her ikisine de karşı olduğunu savundular. Delaruelle '*On birinci yüzyıl Kluni Edebiyatındaki Haçlı Seferi Fikri ve Moissac Manastırı'* adlı makalesinde Kluni için dünyadaki yaşamın önemli olduğu iddiasında bulundu. Duaya adanmış ve kutsal savaş fikriyle bağdaşmayan manastırdaki yaşamdan

tümüyle farklı bir çizgide hayatını sürdüren İmparator III. Henry, bebek oğlu, IV. Henry için Kluni'den dua istemişti (Constable, 2016: 187-188). Kluni'nin ve sadıklarının, özellikle de hac yolunda, hacıların adaklarını aldıkları ve bu nedenle zenginleşmiş olabilecekleri ihtimali gündeme getirildi. Ayrıca diğer birçok manastırdan da hac ziyaretlerini teşvik etmelerini istemişlerdi (Constable, 1997: 190).

Kluni Manastırı'nın aristokrasiyle güçlü bağlantıları mevcuttu. Öne çıkan iki başrahibinden biri olan aynı zamanda II. Urbanus'un hocası Başrahip Hugh'un kendisi, Chalon kontlarının sülalesinden geliyordu Chalon'dan I. Theobald ve II. Hugh, sırasıyla onun amcası ve kuzeniydi (Giles Constable, 1997: 189). Hughy, ailesinin kalesi Semur-en-Brionnais'ten birkaç kilometre uzağında bir yere, Klunililerin ilk manastırını kurmuştu. Semur beylerinin mülkü üzerindeki bu manastır, XI. yüzyılın ortalarından itibaren, kocaları ölmüş ya da Haçlı Seferi'ne gitmiş ve daha sonra dünyadan vazgeçmek isteyen soylu kadınların sığınağı haline geldi. Hugh Kluni'nin ailesinden birkaç kadın rahibe olarak Marcigny'ye girdi. Kluni başrahiplerinin ve keşişlerinin akrabaları da yine orada yaşıyordu. Ayrıca, Başrahip Hugh zamanında Kluni'ye bağışta bulunan diğer hanımların da manastıra girme hakları mevcuttu (Wollasch, 1971: 143- 144).

Hem hayvanlar hem de insanlarda dürtüler ritüelleştirme tarafından kontrol altına alınır. Ritüel, dürtüyü sınırlar, onu öngörebilir ve nispeten zararsız hale getirir. Bu nedenle, manastır saldırganlığı ritüelleştirerek ve aynı zamanda en yüksek dini özlemin ifadesi için dizginlemenin bir yolu haline gelir. Bu iki öncülden çıkarılan sonuç: Keşiş şövalyenin bir kurtuluş savaşı verdiği, Kluni litürjisiydi; şeytanı kovarak, Cennet ile ayinlerin gerçekleri arasındaki bir savaşta yer almak ruhlarını kurtaracaktı. Bu ritüeller, çatışmanın ve karşıt dürtülerin gücünün kanıtıdır. 1096'dan itibaren, insanlara bu ebedi savaşa fiili katılımın en yakın ikamesini sağlayan Citeauks (Citeaux) Kluni ayinlerinin yapıldığı günler geçmişte kalmıştı. Şimdi Batı şövalyeliğinin hassas üyeleri üzerindeki çekiciliğini kaybeden Kluni ayinlerinin yerini Kudüs'e özgürlük isteyen Haçlıların savaş naraları aldı (Leclercq, 1983: 357-358).

Onuncu ve on birinci yüzyıl Hristiyan dünyasının dini ve sosyal yapısının şekillenmesinde Kluni Manastırı önemli bir rol oynadı. Barış sözcüğüyle yola çıkan manastır, savaşçıların silahlarını kutsama aşamasına geldi. Bu noktadan itibaren barış için savaşın gerekliliği fikrini destekleyen kilisenin yaklaşımı savaşları onaylama aşamasına vardı. Manastır, önce İspanya'da Reconquista ile; ardından doğuda Haçlı Seferi'yle, doğrudan olmasa da dolaylı olarak savaşı destekledi. Her ne kadar, Giles Constable gibi yazarlar Haçlı Seferlerinin oluşumunda Kluni'nin doğrudan katkısı olmadığını savunsalar da manastırın yaydığı kıyamet söylemleri; ayinlerde Mesih'in ikinci gelişi temasının işlenmesi, Kudüs'ün Hristiyan eskatolojik planındaki rolü, ölülerin ruhları için yapılan ayinler, Haçlı ideolojisinin Batı dünyasında yerleşmesinde önemli etkiler yaptı. Ayrıca Kluni disiplininden yetişen papalar Tanrı Barış ve Ateşkesi ve kilise reformuyla, uzun bir sürece yayılan kutsal savaşa zemin hazırlayan fikirlerin toplumda benimsenmesine ön ayak olarak, Haçlı ideolojisinin doğuşuna öncülük ettiler.

1.3. PAPA VII. GREGORY

On birinci yüzyılda Batı Hristiyan dünyasında kilisenin yenilenmesi, Hristiyanlığın ilk zamanlarındaki haline döndürülmesi gerektiğini savunan din adamları toplumda söz sahibi olmaya başladılar. Onuncu yüzyılda kurulan Kluni Manastırı ve daha sonra aynı tarzda kurulan kardeş manastırlar, dünyevi iktidarların nüfuzundan uzak bağımsız bir kilise idealiyle havarisel saf tapınmaya dönüşü savunarak, reform fikirlerini dillendirdiler. Bu dönemde makama gelen papalardan pek çoğu reform fikirlerini destekledi. Dini makamların satılması ya da satın alınması (*Simoni)*; din adamlarının evliliği (*Nikolaitizm*); laik otoritelerin dini makamlara atama yapmaları (*Investiture*) reformun önündeki büyük engeller olarak görülüyordu. Söz konusu engellerin ortadan kaldırılması hususunda atılan adımlar, kraliyet tarafından direnişle karşılandı. Zira kilisenin bağımsızlaşması aynı zamanda kilisenin toplum üzerindeki nüfuzunu artırarak monarşik yöneticilerin otoritesini sarsabilirdi. On birinci yüzyıl papalarını sert polemikler ve çatışmalarla dolu yıllar bekliyordu. Bu durum dünyevi ile uhrevinin çatışması olmaktan çok bir iktidar

kavgasıydı ve kavganın zirvesine Papa VII. Gregory (Hildebrand) döneminde (1073-1085) ulaşıldı (Tierney, 1988: 45).

Hildebrand, papalık adıyla VII. Gregory, Kluni'nin kardeş manastırlarından birinde yetişmişti. Ateşli ve sert bir mizaca sahipti. Gregory'nin reform hareketini en yüksek noktasına taşımasında içinde yetiştiği yüzyılın dinamiklerinin, yükselen değerlerinin ve de kardinallik yaptığı dönemde yanında yer aldığı II. Aleksandr ve VI. Gregory'nin büyük etkisi olmuştu. Gregory, kendisinden önce gelen reformcu papaların temellerini attıkları zeminde ekilen reform tohumlarının filizlenmesine ön ayak olarak Papa II. Urbanus'un eyleme dönüştürdüğü Haçlı ideolojisinin oluşumunda büyük rol oynadı.

On birinci yüzyıl, VII. Gregory gibi reform tarihinde iz bırakan din adamlarının yetiştiği hummalı bir dönemdi. Bu yüzyılda toplumsal yaşamı kışkırtan akımların etkisiyle, Manastır Reformu ile başlayan kilisenin yenilenmesi ve saflaştırılması söylemleri önem kazandı. En azından, hâlâ yarı gelişmiş ve hâlâ büyük ölçüde barbar alışkanlıklarına bağlı bir toplumda, uzun bir hukuk ve toplumsal birlik geleneğini temsil eden ve evrensel bir manevi yargı yetkisini tek başına elinde bulunduran güçten başka hiçbir uygarlaştırıcı etki, prenslerin ve küçük baronların zorbalığına sınır koyamaz veya feodal olarak ademi merkeziyetçi bir dünyada şiddeti dizginleyemezdi. Hepsinin üstünde papalığın zaferi aslında, Roma Katolik Düzeni'nin (*Ordo Romanus)* tüm iktidarlar üzerindeki zaferiydi. Öyle ki bunların hepsi simoni kapsamına giren uygulamalardan biri olan kilise mülklerinin satışına engel olmak gibi zahmetli bir işle meşgulken; aynı zamanda, kilisenin kayıp mülklerini geri alma ve yeni kaynaklar bulma sorunuyla boğuşmak zorunda kaldılar. Başka türlü etkili bir yönetimi sürdürmek ve ait olduğu yerde, ebedi şehrin kendisinde yerel hiziplerin saldırılarına karşı otoritelerini devam ettirmek için gerekli maddi güçleri bir araya getirmeleri mümkün olamayacaktı (Zema, 1944: 155- 156).

Reformcular, laikleri krallık için kendi gerekçelerini yaratmaya, ruhban karşıtı olmaya; din adamlarını kurtuluş yollarını aramaya teşvik eden ayrıcalıklı bir ruhban düzeni yarattılar (Daniel, 2002: 282). Ayrıca bu hareket, meslekten olmayanların dini coşkusunu artırmıştı. Havarisel yaşamın kutsal adamlarına duyulan özlem her

zamankinden daha fazlaydı. On birinci yüzyılın sonlarında, uyandırılan dini enerji kilisenin kontrolünden uzaklaşmaya ve kiliseye karşı gelmeye başlıyordu. İyi bir Hristiyan olmanın yolunun dünyevi zevklerden uzaklaşarak havarisel bir yaşam sürdürmekten geçtiğini savunmaya başladılar. Aynı dönemde kiliseden bağımsız çok sayıda insan münzevi yaşamını seçerek havariler gibi yaşama arzusuyla yollara düştü. Bu insanlar gittikleri yerlerde vaazlar veren dönemin gezgin vaizleriydi. Gezgin vaizler, daha önce hiç tanımadıkları bir takipçi kitlesiyle karşılaşacaklardı (Cohn, 1970: 38- 39).

Dini yaşamı yönlendirme görevini üstlenen kilise ise özellikle Roma Papalığı, havarisel otoritesi olduğunu savunuyor ve bu iddiasını kutsal metinlere dayandırıyordu. Bu metinlerden en çok kullanılanı Yeremya idi. İlk olarak IX. Leo'nun papalık döneminde papalık otoritesinin bir tasviri olarak kullanılan bu metne (Yeremya 1: 10) VII. Gregory döneminde, papalık mektuplarında dini otoritelerin ayrıcalıkları hususunda yer verilmeye başlandı. Bu mektuplarda havarilerden aldığı otoritenin kendisine genel olarak bütün kiliseleri gözetme ve hepsinin reformundan sorumlu olmayı tavsiye ettiğini yazdı. Yine II. Urbanus da papalık ayrıcalıklarını aynı havarisel otoriteye dayandırdı (Robinson, 2004: 274).

Gregory, idealist bir peygamber gibiydi, adil düzeni Hristiyan dünyasına hâkim kılmak istiyordu. Gregory'nin adil düzen anlayışına göre, en alt düzeydeki din adamı, en üst düzeydeki sıradan kişiden üstündü ve bu nedenle, sıradan bir kişi asla dini bir makama başkanlık etmemeli; hükmetmemeliydi. Oysa laik yöneticilerin dini atamalar yapmaları uzun süredir devam eden bir gelenek tarafından onaylanmıştı. Din adamlarının meslekten olmayan atamaları ve din adamlarını ilgilendiren davaların laik mahkemelerde görülmesi başlıca mücadele alanlarıydı. Ayrıca, krallar, din adamları ile laikler arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyordu. Oysa bu çizginin daha kesin bir biçimde çizilmesi gerekiyordu, Bu dönemde Batı Kilisesi'nde yerel aileler tarafından sahiplenebilecekleri güç ve zenginlik nedeniyle ödüllendirilen piskoposlar kiliseye hükmediyor; piskoposluk makamları alınıp satılıyordu. Papa ise Aziz Petrus Kilisesi'nin koruyucusu, piskoposların sadece uygun gördükleri zamanlarda danıştıkları; aksi halde görmezden geldikleri kişiydi. VII. Gregory, Papa IX. Leo

(1049–54) ile ve kendisiyle özdeşleştirilen, Gregoryen Reformu olarak bilinen kampanyayı başlattı. (Daniel, 2002: 282).

Papalıktaki reform kıvılcımlarını ateşe dönüştüren ilk papa Alman IX. Leo idi. Genç yaşta piskoposluğa getirilen IX. Leo, kilise tarafından değil, Kutsal Roma İmparatoru III. Henry tarafından atanmıştı. Ancak Vatikan'daki rahiplerin ve din adamlarının seçimi olmadan göreve başlamamıştı. Nikolaitizm, simoni, dini makamlara seküler atamaları ortadan kaldırmak için girişimlerde bulundu. Leo bu dönemde güvendiği piskoposları Roma'ya çağırarak kardinallik makamına getirdi. IX. Leo'nun güvendiği bu piskoposlardan biri ise Kluni'de yetişmiş Hildebrand (VII. Gregory) idi (Van Wijnendaele, 2005: 333- 334). Böylece VII. Gregory, henüz genç bir kardinalken IX. Leo'nun yanında reformun dinamizmiyle tanışmış oldu. Zaten içinden geldiği Kluni Manastırı, yenilikçi uygulamalarıyla kilise düzenini kökten değiştirecek adımlar atmıştı. Kluni'den sonra reform yanlısı bir papanın yanında kardinallik görevine getirilmesiyle reformcu yönü güçlendi.

VII. Gregory'nin papalığından önce gerçekleşen önemli olaylardan biri Sutri Konsili idi. Konsilde alınan kararları dönemin vakanüvisi Hermann von Reichenau yazdı. Constance Piskoposu'nun tanıklığına göre; Papa IX. Benedict hem Katolik ahlakıyla bağdaşmayan davranışlarda bulunmakla suçlandığı hem de simoni yoluyla makama geldiği için papalıktan indirilmiş; yerine VI. Gregory getirilmişti. 1046'da VI. Gregory, Plaisance'de, Kral III. Henry tarafından büyük bir saygıyla karşılandı; ancak ataması simoni yoluyla yapılmıştı ve bu nedenle kilise kanunlarına aykırıydı. Gregory, simonik olduğu için sahtekarlıkla suçlandı. Sutri Konsili'nde IX. Benedict ve III. Slyvester azledildi. VI. Gregory ise simoni yoluyla makama gelmiş olması nedeniyle görevden çekilmiş; böylece II. Clement papalığa getirilmişti. Reformcu Alman papalardan biri olan II. Clement, 1047'deki ölümüne kadar makamda kaldı. 1061 yılında ise reformcu grubun önemli bir temsilcisi olan II. Aleksandr papa ilan edildi (Van Wijnendaele, 2005: 335).

II. Aleksandr'ın (1061-1073) papalığının sonunda, orijinal grubun neredeyse hayatta kalan tek üyesi olan Hildebrand, aynı zamanda IX. Leo'nun Roma'da bir araya getirdiği reformcu kardinallerin en genciydi. Roma Curia'sında baskın bir figür

olarak ortaya çıkmıştı. Roma'daki din adamları coşkuyla Hildebrand'ın kendi papaları olmasını talep ederek Gregory'nin sözleriyle onu havarisel makama sürüklediler. Hildebrand usulüne uygun olarak VII. Gregory adıyla papa seçildi (Tierney, 1988: 45).

Gregory, piskoposluk makamlarının meslekten olmayanlara kanunsuz bir biçimde verilmesini şiddetle kınadı. Gerçekten de piskoposlukla ve taçla olan bu iki çatışma deneyimi, VII. Gregory'nin reform programına kesin karakterini verdi. *'Gregoryen reformu'* terimi, piskoposların ve kralların muhalefetine rağmen kilise reformunu gerçekleştirmek için Gregory tarafından tasarlanan acil durum önlemleri dizisine en yararlı şekilde uygulandı; bu önlemler II. Calikstus'a (Calixtus) kadar reform papalığı tarafından kullanılmaya devam edildi. Gregory'nin, başıboş kilise adamlarının disiplin altına alınmaları gerektiğine olan inancı, onu Milano'da ve Lombardiya'nın başka yerlerinde Patarin (Patarine) Reform Hareketi'ni[28] desteklemeye yöneltti. Toskana'daki Vallombrosa manastırına gönderilen 1073 tarihli bir mektup, Gregory'nin reformcu keşişler ve Patarinler arasındaki ittifakı teşvik ettiğini gösterir. Gregory'nin en radikal yasası, kırk yılı aşkın bir süredir papalıkla imparatorluk arasındaki ilişkilere egemen olan dini makamlara meslekten olmayanların (laiklerin) yaptığı atamaları yasaklamasıdır (Murray, 1966: 178). Bu yasa onun bir yenilikçi olduğu iddiasını destekler niteliktedir. Bununla birlikte Gregory'nin küresel feodal sistemi, papa veya danışmanları, feodal karakterde olmayan daha eski bir tarihteki (örneğin İspanya ve Macaristan ile) papalık siyasi ilişkilerini tanımlamak için on birinci yüzyılın sonlarına ait feodal dili sıklıkla kullandığı görülür (Robinson, 2004: 303- 304).

Gregory'nin seleflerinden miras aldığı sorunlardan ilki, Milano Başpiskoposu'nun tartışmalı seçimi; ikincisi ise II. Aleksandr'ın simonik olmalarından ötürü beş imparatorluk danışmanını aforoz etmesiydi. IV. Henry ne papanın ne de Milanoluların tanımaya hazır olmadığı Godfrey'i aday gösterdi. Tarafların hepsinin piskoposluk seçimiyle ilgili fikirleri farklıydı: IV. Henry

[28] Patarine Reform Hareketi (1058): Milano'da bir grup halktan insanın din adamlarının evliliğine karşı çıkarak başlayan isyanları sonrasında, dini alandaki istismarları protesto etmeleriyle devam etmiş bir Orta Çağ reform hareketidir. Patarin hareketi uzun sürmemiş olsa da etkileri Roma'ya uzanmıştır (Stroll, 2011: 121).

imparatorluk adayını atayarak böylece Milano ile ilgili meselelerde daha fazla söz sahibi olmak istiyordu; Gregory ise kilisenin bağımsızlığını savunan reformcu grubun bir parçası olarak kilisenin seçtiği adayın piskoposluğa getirilmesini talep ediyordu. Aziz Ambrose'un anısıyla yüceltilen eski seçim geleneği hiçbir şehirde Milano'da olduğu kadar yaygın değildi. İmparatorun gözünde, Milano Başpiskoposu kendisinin Kuzey İtalya'daki en önemli vassalıydı ve bu nedenle Almanya'dakilere yaptığı gibi bu makama aday göstermeye hazırdı ve eğer bir aday gösterirse, kendisinin Milano'daki siyasi düşünceleri doğal olarak ağırlık kazanacaktı (Whitney, 1919: 143).

Böylece Hildebrand, VII. Gregory adıyla papa olduğunda hem imparatorluk çıkarları hem de kilisenin özgürlüğü için eşit derecede hayati öneme sahip bir konuda genç kralla karşı karşıya geldi. Gregory'nin pozisyonu tecrübeli bir devlet adamının tüm enerji ve becerisini gerektiriyordu. 1065'te yönetime gelen IV. Henry ile VII. Gregory yüz yüze ve neredeyse yapayalnız kaldılar. Üstelik, o dönemde kilisede uzun süredir önemli rol oynayan pek çok kişi artık yoktu. 1069 yılı Noel'de Dük Sakallı Godfrey; 22 Şubat 1072'de çekişmenin geleceğini öngören Aziz Peter Damian; Mart 1072'de Bremenli Adalbert öldü. 1072 Noel'inde azledilmeyi talep eden Kölnlü Anno, devlet işlerinden emekliye ayrılarak ölümüne (4 Aralık 1075) kadar katı bir manastır disiplini altında yaşadı (Whitney, 1919: 144). IV. Henry'ye gelince Gregory'nin papa seçildiği (1073) sırada kraliyet gücü Saksonya'daki büyük bir isyan nedeniyle tehdit altındaydı ve yeni düşmanlar edinecek durumda değildi. Bu nedenle, Gregory'nin seçiminde hiçbir rol almamış olmasına rağmen onun papalığını tanıdığını ve Milano meselesinde papanın düzenlemesini kabul edeceğini beyan eden bir mektup yazarak yeni papaya itaatini sundu. Ancak bu sadece bir başlangıçtı daha sonra Henry zorlu bir rakip olarak papanın karşısına çıkacaktı (Tierney, 1988: 53).

Gregory, geçmişe ve onun kendi çağı için taşıdığı öneme dair canlı bir sezgiye sahipti. Bu, onun sadece mevzuat olarak görülen kilise kanonlarına duyduğu büyük saygının bir parçasıydı. VII. Gregory papa seçildiğinde, kiliseyi yenileme, reformları gerçekleştirerek Hristiyan toplumunu havarisel yaşama yaklaştırma idealini genç Henry ile birlikte yapabileceğine inanmıştı. Gregory, kiliseyi, yaşamı ve yetkisiyle

Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştiren ilâhi güç tarafından düzenlenmiş bir toplum olarak görüyordu. Bu nedenle kanonlara duyduğu saygıdan ötürü kiliseyi birbiriyle uyumlu tek bir vücut haline getirme arzusu taşıyordu. Kendi ifadesine göre papalık makamına gelmesinin nedeni güç kazanma hırsı değil; içinde taşıdığı görev bilinciydi (Whitney, 1919: 136- 137).

Gregory'nin papalığı, Almanya Kralı IV. Henry ile çatışmalarla doluydu. Çatışmanın doğrudan nedeni, Gregory'nin meslekten olmayan atamaları yasaklayan kendisinden önce çıkarılmış kararnameyi yeniden yürürlüğe koyması ve kararnameyi uygulama kararlılığıydı. Üstelik genç kralda, babası III. Henry'nin kiliseyi canlandırma coşkusundan eser yoktu. İdealist ateşli bir ruha sahip Gregory'ye gelince, imparatorun papalık atamaları yapmasını kabul edemezdi (Tierney, 1988: 45).

VII. Gregory, papalığının kaynağını Havari Aziz Petrus'a dayandırıyor ve her fırsatta Matta ayetlerini alıntılayarak feodal bir dille, kraliyet ile kilise arasındaki güç kavgasını kendi lehine çevirmeye çalışıyordu:

"*Kilisenin bir oğlu olduğunuzu itiraf ettiğinize göre, kilisenin efendisine, yani Havarilerin prensi Petrus'a saygı göstermek size daha çok uyar. Eğer Rabbin sürüsünden iseniz, Mesih ona: "Petrus, koyunlarımı besle*" (Yuhanna 21:17) ve "*Anahtarlar sana verildi" dediği için, otlaklarınız için taahhütte bulundunuz. Cennette ve yeryüzünde bağlayacağınız her şey cennette bağlanacak ve yeryüzünde çözeceğiniz her şey, Cennet'te çözülecek*" (Matta 16: 19).

Gregory'nin Tanrı'nın ona sorumluluklarını yerine getirme gücü vereceğine dair sağlam bir inancı vardı. Çünkü Aziz Petrus'tan aldığı ilhamla görevini yerine getirebileceğini hissediyor; bu nedenle, Henry ve yandaşlarıyla girdiği tartışmalarda, kritik anlarda hep Aziz Petrus'a hitapla konuşuyordu. Zira Aziz Petrus sadece halefi olan papaya yardım etmekle kalmaz, aynı zamanda dünyevi krallara da yardım ederdi. Bu güçle ve geçmişteki siyasi ve diplomatik başarılardan aldığı güvenle, VII. Gregory, kendisi ve Papa IX. Leo (1049–54) ile de özdeşleştirilen ve Gregoryen reformu olarak bilinen kampanyayı başlattı. Gregory'nin yazı ve mektuplarında kullandığı dil ve üsluba bakıldığında, onun kendisini Aziz Petrus'un tek temsilcisi

olarak gördüğü söylenebilir (Daniel, 2002: 282). Gregory'nin papalığının iki önemli özelliği vardı: Birincisi, aksi takdirde ayrı kalacak şeyleri bir araya getirme becerisi; ikincisi ise geniş kapsamlı bakış açısıydı. Onun ilgi alanları, seleflerininkinden daha geniş bir alana yayılmıştı ve bu alan üzerinde, Roma diplomasisinin ve yönetiminin pratik yönü, tutarlı bir sistem olan kilise idari başkanı olarak papalık teorisiyle uyumlu bir sistemdi (Whitney, 1919: 150).

Papa VII. Gregory, onuncu yüzyılda manastır reformuyla ilk basamak taşları döşenen reform yolunu 'kılıç, kan, kutsal savaş' sözcükleri ve '*Aziz Petrus'un ve Mesih'in Askerliği'* söylemiyle savaşçı bir düzleme taşıdı ve böylece Haçlı ideolojisi topluma yayılarak, Hristiyanlık düşmanlarına[29] karşı şiddet eğilimleri yukarı yönde bir ivme kazandı. Papa II. Urbanus'un döneminde ise doğudaki kâfirlere karşı mücadelenin yükselen çığlıklarına dönüşerek; savaş Tanrı'nın savaşı savaşçılar ise Tanrı'nın savaşçıları ve Mesih'in askerleri oldu.

1.3.1. Atama Uyuşmazlığı (*Investiture Contest*)

Orta Çağ'a hâkim olan '*kraliyet teokrasisi'* görüşüne göre, krallar Tanrı'nın yeryüzünde atanmış temsilcileriydi. Bu nedenle hâkimiyetlerinin kaynağını Tanrı'ya dayandırıyorlardı (Miller, 2009: 215). On birinci yüzyılın ortalarından önce, kilise içinde çileci dünya görüşü hâkimdi ve bu nedenle kraliyetin teokratik perspektifiyle arasında herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştı. Bununla birlikte, 1050'lerin sonlarından itibaren, Humbert de Silva Candida'nın kitabına yansıyan tartışmalar sırasında reformcular kraliyetin yetkilerine karşı bir saldırı başlattılar. Kral IV. Henry ile Papa VII. Gregory arasındaki ilk ihtilaf piskopos atamaları konusunda çıktı. Bu durum teokratik krallık ile ona meydan okuyan havarisel yaşamı savunan kilisenin arasındaki fikir ayrılıklarının bir sonucuydu (Tyerman, 2004: 111). Aslında krallıkla kilise arasındaki anlaşmazlığın temelinde iktidar hırsı yatıyordu. Hristiyan toplumunun egemenliği konusundaki mücadele Papa VII. Gregory'nin döneminde tırmanışa geçti.

[29] Roma Kilisesi'ne karşı çıkan herkes kafir ve düşman kategorisinde görülüyordu.

Papalık için Milano, İtalya'daki iktidarının önünde bir engeldi: popüler reform partisiyle birlikte çalışan papalık elçileri son zamanlarda hem kiliseyi saflaştırma adına hem de bazı politik nedenlerle imparatorluk adayına karşı muhalefet ediyorlardı. Milano'da halk ve papalık birlikte çalışıyordu. Bu nedenle başka yerlerde olduğu gibi papalık kontrolünün genel olarak halkta hoşnutsuzluk yaratma ihtimali yoktu. Halk Atto'yu seçtiğinde, Papa II. Aleksandr hemen onayladı. Ancak IV. Henry, papanın ısrarına rağmen onu tanımayı reddetti ve kendi adayı Godfrey'nin usulüne uygun şekilde seçildiğini ilan etti. Ardından Lombard piskoposlarından onu kutsamalarını talep etti. IV. Henry'nin papalığın adayına rağmen, alternatif bir piskopos çıkartarak, papanın seçimini hiçe sayması Papa II. Aleksandr ile arasında tamir edilemez bir kopuşun başlamasına neden oldu. Ayrıca, Aleksandr, genç kralı, sarayındaki şeytani uygulamalara müsamaha göstermekle suçlamıştı (Tierney, 1988: 53). 1073'teki Lent Konsili'nde II. Aleksandr, imparatorun önde gelen beş danışmanını simoniyle göreve geldikleri gerekçesiyle aforoz etti. Bu karar, kilise kanunlarıyla uyumlu olsa da kralın gücüne bir saldırıydı. II. Aleksandr'ın ölümüyle (21 Nisan 1073), bu karmaşık sorunu çözme görevi halefi VII. Gregory'ye kaldı (Whitney, 1919: 143).

IV. Henry, saltanatının ikinci yarısında, 1060'lar ve 1070'lerin tam tersine, bilgelikleri ve dindarlıkları papalık düşmanları tarafından bile kabul edilen reformcu piskoposlar atadı. Benzo Alba, kilise reformlarını gerçekleştirmek için IV. Henry'ye piskoposluk seçimlerinde titizlik göstermesini telkin ediyordu.; II. Urbanus ve II. Paskal'ın sırdaşı olan Kardinal Piskopos Bruno Segni'nin 1111'de yazdıklarına göre IV. Henry'nin tek amacı kilise atamalarında kraliyet kontrolünü güvence altına almaktı. Bu doğrultuda Ravenna Piskoposu Guibert'i (Wibert), III. Clement adıyla papa ilan ederek Guibert'in piskopos atama iddiasını yasallaştırmaya çalıştı. Bu nedenle, imparatorluk ile papalık arasındaki çatışma, Bruno'nun görüşüne göre gerçekten bir '*Atama uyuşmazlığı'* (*İnvestiture Contest*) idi. En önemli mesele, bir kilisenin mülkünün devredilemez bir mülk olarak o kiliseye mi ait olduğu, yoksa en ufak bir boşlukta mülkün laik hükümdar tarafından yeni piskoposa mı verilmesi gerektiğiydi. Reformla ilgili diğer konularda iki taraf anlaşmaya vardı. Çünkü her ikisi de 1046-57'deki Alman ve sonraki 1057-73'teki Lotarinciya Burgondiya papalarının mirasçılarıydı. Bu papalar, simoni ve din adamı evliliklerine karşı

konulan yasakları yeniden dile getirerek, bu yasakların kilise reformu için elzem olduğunu savundular (Robinson, 2004: 300- 301).

VII. Gregory, başlangıçta IV. Henry ile ilgili olarak umutsuz değildi ve onu ikna etmek için çaba harcamaya hazırdı. Sağlam inancı ve edindiği tecrübeler onu hem cesaretlendiriyor hem de umutlandırıyordu. Aşağı Lorraine Dükü Kambur Godfrey'e (6 Mayıs 1073) Henry'nin şimdiki ve gelecekteki görkemi için dua ettiğinden bahisle, kralın onun tavsiyelerini ve babacan çağrılarını duyması umuduyla ona elçiler göndermeyi planladığını yazmıştı. Ancak, genç kral beklenmedik bir biçimde inadında ısrar etti. Gregory ise karşısına kral dahi çıksa inandığı reformlar uğruna sonuna kadar mücadele etmeye kararlıydı. Sık sık şu sözleri tekrarlıyordu: "*Kılıcını kandan alıkoyan lanetlidir*". Gregory, Tanrı'nın kendisi için çizdiğine inandığı yolu, cesaretle yürümeye hazırdı (Whitney, 1919: 144).

Gregory'nin başlıca mücadele alanları din adamı atamalarının meslekten olmayanlar (krallar vs.) tarafından yapılması ve din adamlarını ilgilendiren davaların seküler mahkemelerde görülmesiydi. Ayrıca, kralların kutsallığı anlayışı din adamları ile laikler arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyordu. Bu sebeple çizginin daha keskin bir şekilde belirlenmesi gerekiyordu. Reformcuların ilk itirazları, laiklerin krallık için kendi gerekçelerini yaratma, ruhban karşıtı olan ayrıcalıklı bir dini düzen yarattıkları konusuna geldi. Her şeyden önce, meslekten olmayan (laik) atamalar uzun süredir devam eden gelenek tarafından onaylanıyordu. Ancak Gregory, adaletin gelenekten önce gelmesi gerektiği konusunda ısrarlıydı. Papalık reformcularının hararetli tartışmaları ilk ideolojik çatışmayı hızlandırdı. Bu durum her iki tarafın da kılıçları çekip mücadeleye başlamasına neden oldu (Daniel, 2002: 282).

VII. Gregory için ahlaki reformlar her şeyden daha önemliydi. Mesela, ruhban bekarlığına ilişkin kararnameleri titizlikle uygulamaya çalıştı. Ancak bu kararnameler hem IV. Henry hem de Alman Kilisesi tarafından direnişle karşılandı. Meslekten olmayanların dini makamlara atama yapmalarını yasaklamak Gregory'nin programının özündeydi ve bu dönemin hiçbir kralının kabul edemeyeceği türden bir talepti (Tierney, 1988: 47). Toskanalı Kontes Matilda, atama uyuşmazlığı

meselesinde Gregory'nin en büyük destekçilerinden biri oldu (Reynolds, 2005: 66). Gregory, 24 Haziran 1073'te Kontes Beatrice ve Matilda'ya yazarak, *justitiam Dei*'yi (ilâhi adaleti) destekleme niyetinden söz etti. Lombard piskoposlarının Godfrey'i simonik olmakla suçladıklarını yazarak onların desteğini talep etti. Bu nedenle, iki sadık kontese, simonik piskoposlardan uzak durmalarını tembihledi. Mektubun son paragrafı kralla ilgiliydi. Ortak anneleri kutsal Roma Kilisesi'ne verilen ilhamla uyarıları ona hatırlatabilecek elçiler göndermekten söz ederek; kralın karşı çıkması halinde sert önlemler almaya hazır olduğunu belirtti. Ancak yine de genç kralın papalık ile uyum içinde hareket etmesini umuyordu (Whitney, 1919: 144-145). Fakat ilerleyen yıllar, Gregory'nin umutlarını boşa çıkardı. Kral IV. Henry Papa ile uzlaşmayı değil çatışmayı tercih edecekti (Tierney, 1964: 74).

Papalık için piskoposların Roma Kilisesi ile sıkı bağlarının olması ve itaatkârlıkları kilise otoritesi bakımından büyük önem taşıyordu. VII. Gregory'ye göre, bir papalık konsiline katılmak, her piskoposun papaya itaatinin bir gereğiydi: Papa tamamen gerçek anlamda konsilin efendisiydi. Gregory, 1074'te Milano Baş-piskoposluğu'nun oy hakkını savunanlara her yıl, kutsal kilisenin onuru ve yararı için havarilik makamında genel bir konsil toplanacağı bilgisini verdi. Konsile piskoposların katılımıyla ilgili olarak şunları söylüyordu:

"*Nasıl ki bir şövalye savaşa gitmek için acele ederken efendisini terk ederse; yalnızca (efendisinin) lütfunu kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda liyakatle kendisine lütfedilmiş ödülünü de kaybeder*". *Piskoposlar bu örnekten yola çıkarak İsa'nın sadık şövalyeleri olmayı öğrensinler*". Gregory burada laik meseleler bağlamında çok sık kullandığı feodal dili papa ve piskoposların ilişkilerine uyguluyordu: Bir piskoposun papalık konsiline katılması bir vasalın efendisinin meclisine katılmasıyla eşdeğerdi. Gregory, bir piskoposun bu görevde başarısız olması durumunda, papalık otoritesinin tehlikeye gireceğini açıkça hissetmişti (Robinson, 2004: 318- 319).

Gregory, dini makamların satılmasına kesin olarak karşı çıkmış; bu duruma bir son vermek amacıyla 1075 yılının şubat ayında, meslekten olmayanların atama yapmalarını yasaklayan önemli bir kararname çıkarmıştı (Tierney, 1964: 46). Kararnameyle kralların rahip, piskop ve papa atamalarını yapmalarını yasakladı. Kararnameye göre laik hükümdarlar tarafından verilen dini unvanlar artık sadece

ilâhi makamlar bir diğer deyişle kilise makamları tarafından verilebilecekti (Wiedemann, 2018: 12). Böylece seküler otoritelerin dini yaşam üzerindeki etkisini azaltarak, kral, derebeyi gibi iktidar sahiplerinin dini yaşam üzerindeki baskısını ortadan kaldırmaya çalıştı.

Geleneğe göre, göreve yeni gelen başpiskoposun papadan tören giysisi olan '*pallium'u'* alma zorunluluğu vardı. Ravenna Başpiskoposlarının özel durumunda, papalık dokuzuncu yüzyıldan beri bu gibi durumlarda başpiskoposlardan inanç ve ahlak bakımından Roma Kilisesi'ne bağlılıklarını teyit eden bir yemin etmelerini şart koşmuştu. 1053'ten itibaren reform papalığı, tüm başpiskoposlardan yemin talep ederken, başpiskoposların '*Pallium*'u almak için şahsen gelmeleri konusunda şiddetle ısrar etti (Robinson, 1978: 3). Bu gelenek, yeni başpiskoposların reformcu kimliklerini araştırmak ve onlarla kişisel bir bağ kurmak için bir araç biçiminde algılandı. On birinci yüzyılın sonlarında başpiskoposlara verilen yeminlerin günümüze ulaşan örnekleri, reform papalığının bu geleneği papalık çıkarları için nasıl kullandığını ortaya koyar. Ravenna Başpiskoposu Guibert tarafından 1073'te Papa II. Aleksandr'a verilen en eski yemin, papaya sadık kalma ve Roma Kilisesi'nin mülkünü koruma geleneksel vaadinin yanı sıra iki yeni unsur içeriyordu: Başpiskopos, piskoposluğuna gönderilen papalık elçilerine yardım etmeli ve papalık konsillerine katılmalıydı. Aquileia Patriği'nin 1079'da IV. Henry'den etmesi istediği yemindeki anahtar kelime itaatkârlıktı. Henry, bir papalık meclisine çağrıldığında Aziz Petrus ve papaya sadık kalacağına ve kanonik itaat göstereceğine dair yemin ediyordu. Ayrıca papa tarafından aforoz edilenlerle iletişim kurmayacağına ve çağrıldığında Roma Kilisesi'ne askerî yardımda bulunacağına da yemin etti (Robinson, 2004: 324- 325).

Almanya'yı birleşik bir monarşi haline getirme umuduna sarılan Henry, piskopos atama hakkından vazgeçemezdi. Gregory ise, reform hareketinin devamını tehlikeye atmadan, papaları kendisinin atama hakkına sahip olduğunu içeren imparatorun iddialarını kabul edemezdi. Henry, papanın kararnamesine direnmede destek için piskoposlarına döndüğünde; Gregory, Henry'nin krallıktan azledilmesinde kendisine yardım etmeleri için Alman prenslerine başvurdu. Böylece Hristiyan toplumunun liderliğinin tehlikede olduğu açıkça ortaya çıktı (Tierney, 1964: 44).

Gregory, çıkardığı kanunların (*Dictatus Papae*) XIII. ve XIV. Maddelerine göre piskoposların yerini değiştirme ve piskopos atama yetkisinin sadece papalıkta olduğunu savunuyordu. Meslekten olmayan atamaların yasaklanması, Gregory'nin programının özündeydi ve bu yasak, dönemin hiçbir kralının kabul edemeyeceği bir şeydi (Henderson, 1910: 366- 367).

Papa VII. Gregory, önceki yüzyıllarda toplanmış kilise konsillerinin kayıtlarını temin ederek Hristiyan ilâhiyatçı ve hukukçularının erişimine açtı. Özellikle dokuzuncu yüzyıl konsillerinin raporları ve tefsirleri, hukukçu ve ilâhiyatçıları derinden etkiledi. Roma Papalığı'nın Hristiyan dünyasındaki öncelikli konumunun belirlenmesi lehinde kanıtlar bulunması için Vatikan arşivini kilise hukukunun derlenmesiyle görevli hukukçulara açmıştı. Gregory, piskoposluk atamalarında laiklerin karar yetkisine ve müdahalelerine son vermek için dini dayanak oluşturabilecek bir konsil kararı arıyordu (Dvornik, 2019: 36).

Kralın temel çıkarı, piskoposların seçiminde etkili olmaktı. Zira piskoposlar, krallığının sivil hükümetinde hayati bir rol oynuyorlardı. Bu tür atamalar yapma hakkı, eskiden, kraliyet makamının kendisinin bir dini itibar olduğu, kralın kilisenin başı olduğu şeklindeki teokratik varsayıma dayanıyordu. Ancak Henry, rahiplik ve krallığın ayrımında ısrar ettiğinde bu zemini büyük ölçüde terk etmişti (Tierney, 1964: 74).

Gregoryen reformu, papanın kanonların yargıcı, kilise hukukunun yapıcısı ve uygulayıcısı olduğu ilkesini başarıyla yerleştirdi. Eşzamanlı olarak VII. Gregory ve yandaşları, Roma Piskoposu'nun tüm kilisenin yargıcı olduğu ilkesini kesin bir biçimde ortaya koydular. Dictatus Papae, havarilerin kilise üzerinde en yüksek yargı yetkisine sahip olduğunu ilan etti. Kısmen dördüncü ve beşinci yüzyılların özgün materyallerinden, kısmen de Sözde-Isidorian ve diğer metinlerden yararlanan *Dictatus Papae*, papanın hükmünü hiç kimsenin geri çekemeyeceği ve herkesten yalnızca onun geri alabileceğini ifade eden maddesiyle toplumdaki iktidar dengesinin kiliseden yana ağır basmasını sağladı. Bu madde Gregory'nin haleflerinin mektuplarında en çok vurgulanan yargısal iddialardan biri oldu. II. Urbanus, bu kuralı farkında olmadan çiğneyen Rheims Başpiskoposu Rainald'a "*Hiç kimsenin*

havarilerin yargısını geri almasına izin verilemez" diye yazdı. Başka bir yerde Urbanus, Gregoryen iddiasını yineledi: "*piskoposluklara katılmak, birleştirilmiş olanları ayırmak veya yenilerini inşa etmek yalnızca papanın sorumluluğundadır*" (Robinson, 2004: 316- 317).

1074 yılında Gregory, Alman piskoposlarına reform kararnamelerinin etkili bir şekilde uygulanmadığından şikâyet ediyordu (Mektup No. XXV) (Tierney, 1964: 53-54). Şubat 1075'te *Lay Investiture* (Seküler atamalar), meslekten olmayan atamalara ilişkin ilk yasak kararını yayınladı. Bu kararnamenin metni günümüze ulaşmadı, ancak özü, sırasıyla Kasım 1078 ve Mart 1080'de ilan edilen daha sonraki yasalarda tekrarlandı (Henderson, 1910: 366- 367). Kiliselerdeki ayinlerin birçok yerde laik kişiler tarafından yapılması nedeniyle Hristiyan dininin ayaklar altına alındığı; birçok kargaşanın ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği ifade edilmiş ve imparatorluk eliyle (Kral ya da herhangi bir meslekten olmayan kişi) piskopos, manastır veya kilise atamalarının yapılamayacağı kararlaştırılmıştı. Gregory, yukarıda bahsi geçen kararı desteklemek için radikal bir önlem olarak, halka, reform kararnamelerine uymayan rahipleri reddetmelerini emretti. Gregory'nin Konstanz Piskoposu Otto'ya yazdığı mektupta (Mart 1075), bağış yoluyla kiliseleri elde edenlerin artık amaçlarına ulaşamayacakları, bundan böyle hiç kimsenin onları satın almasına veya satmasına izin verilmeyeceğini ifade ederek; bu tür atamaların havarisel otoriteden yoksun olacağını, uygun şartlar sağlanıncaya kadar söz konusu kişilerin aforozunun kaldırılmayacağını belirtti (Tierney, 1988: 51).

Kral IV. Henry'nin 1075 tarihli atama yasağı kararnamesine uymaya en ufak bir niyeti yoktu. Haziran'da Saksonlara karşı büyük bir zafer kazandıktan sonra söz konusu kararnameye alenen karşı çıkmayı başaracaktı. Milano'daki piskoposluk seçimleriyle ilgili anlaşmazlık halihazırda mevcuttu. Şehirdeki bir isyandan sonra Henry, papalığın onayladığı piskoposa karşı kendi desteklediği adayı öne sürdü. Aralık 1075'te Gregory ona yazdığı mektubunda ilk kez tehditkâr bir üslup kullandı: Gregory'ye göre papa Aziz Petrus'un tüm yetkilerine sahipti. Kral ise, tüm diğer Hristiyanlar gibi Tanrı'nın buyruğuna bağlıydı dolayısıyla papaya itaat etmesi gerekiyordu. Gregory'nin mektubuna karşılık olarak, Henry hemen Alman piskoposlar konsilini topladı. Konsilde Gregory'yi papalığın gaspçısı olmak, yalancı

şahitlik yapmak ve Almanya'nın piskoposluk bölgelerinde papalık yetkisini kötüye kullanmakla suçlayan bir kararname çıkardı. Gregory ise karşı atağa geçerek, Şubat 1076'da Henry'nin aforoz edildiğini ve kraliyet yetkisinden yoksun bırakıldığını ilan eden bir kararname ile yanıt verdi (No. XXXI). Bu kararnameyi *Dictatus Papae*'nin XII. ve XXVI. maddelerine[30] dayandırdı (Henderson, 1910: 366- 367). Bu sıralarda Henry kendi durumuna ilişkin iki adet savunma yazdı. Papaya hitaben yazdığı savunmalarda, Henry doğrudan doğruya tanrısal krallık iddiasında bulundu (Tierney, 1964: 53- 54).

VII. Gregory ve IV. Henry arasındaki çatışma, Orta Çağ siyasi düşünce geleneğinde yeni bir kopuşu başlatarak; eşi benzeri görülmemiş bir polemik patlamasını tetikledi. Gregory'nin Henry ile ilk konuşmaları, aralarındaki meselelere açıklık getirmekten çok kafa karıştırıcıydı. Reformcuların bakış açısına göre, kralların keyfi olarak piskopos atama ve onlara manevi görevlerinin sembollerini bahşetme uygulamalarına son verecek kadar açık bir şekilde manevi ve dünyevi otorite alanları arasında ayrım yapılmalıydı. Ancak Gregory, kilise ve devlet arasında herhangi bir etkin ayrımı tasavvur etmeyi imkânsız buluyordu. Bir kralı tahttan indirebilme iddiasıyla, kendisi için en yüksek dünyevi ve uhrevi gücü elinde tutma suçlamasını kabul etmiyordu (Tierney, 1964: 74).

Genç kral kendisinin yetkilerini haklılaştırmak için kanonik materyallerden alıntı yaptı. Bununla birlikte, Gregory kanonik otoritelerden vazgeçerek basitçe Aziz Petrus'un otoritesine dayandı; kendisi papa sıfatıyla Aziz Petrus'un yeryüzündeki papazıydı. Kendisini yasa koyan, yargılayan ve mahkûm eden havariyle özdeşleştirdi. Bunun doğal sonucu olarak, Gregory eylemlerinde Aziz Petrus'a verilen yetkiden başka bir gerekçeye ihtiyaç duymadı (Robinson, 2004: 311). Gregory, *Dictatus Papae*'nin XIII. ve XXVII. Maddelerine dayanarak IV. Henry'yi

[30] Gregory kralları bile görevden alma yetkisini (1074)'te çıkardığı Papalık Yasalarından (*Dictatus Papae*) alıyordu. XXVI. Madde: Roma Kilisesi'ne uygun olmayan kişinin Katolik olarak kabul edilmemesi' ve XII. Madde: Papanın kralları bile görevlerinden azletme yetkisi vardı (Ernest F. Henderson, 1910: 366- 367).

krallıktan azletti. Aynı zamanda onun vasallarını azat ederek onları itaat yeminlerinden akladı[31] (Henderson, 1910: 366- 367).

1070'ler ve 1080'lere gelindiğinde, imparator IV. Henry'nin papalık seçimlerinin emperyal gözetimi için sunduğu yasal gerekçe olan '*Patricius Romanorum'* Roma Kilisesi tarafından tedavülden kaldırılıyor ve krala açıkça meydan okunuyordu. Kral bir din adamını kutsayamazdı, meslekten olmayan hiç kimse genel olarak piskoposların atanmasında herhangi bir rol oynayamazdı (Wiedemann, 2018: 13). Bu fikirlerinden hareketle Gregory'nin meslekten olmayan atamaları desteklemesi düşünülemezdi. Ateşli tabiatı gereği karşısına kral dahi çıksa fikirlerini uygulamasına engel olacak herkesle mücadele etmeye hazırdı.

1075 Şubat'ında papalık, meslekten olmayanların yaptıkları dini atamaları yasaklayan bir kararname çıkardı. Henry'nin hiçbir zaman için bu kararnameye uymaya niyeti yoktu. Genç kral ancak Haziran'da Saksonlara karşı büyük bir zafer kazandıktan sonra papaya açıkça meydan okuyabildi (Tierney, 1988: 53). Atama uyuşmazlığı VII. Gregory'nin ölümünden sonra da devam etti. Bir süre sonra Fransa ve İngiltere'ye sıçradı. Bu zaman zarfında kraliyet piskoposlukla temasını kaybetti. Papazlar pozisyonlarını noterlere ve özellikle de ilki Prag Piskoposu Gerard olan şansölyelere devrettiler. 1085'ten itibaren, IV. Henry, dini işleri devraldı. Ancak, bu kurumsal dönüşümlerin arkasında kraliyet sadece küçültülmüş bir formda kaldı. Ivo Chartres ve Hugh Fleury, bir piskoposun ruhani ve dünyevi görevleri arasında bir ayrım yaparak anlaşmazlığın olası çözümüne giden yolu göstermişlerdi, ancak piskoposluk toprakları, makamıyla tek bir tüzel kişilikti. 1107 gibi erken bir tarihte İngiltere'de bir uzlaşmaya varıldı; bu sayede kral, piskoposlara yüzük ve personel verme uygulamasından vazgeçerken, kiliselerine, ancak dönemin papasına bağlı topraklar için feodal saygı görme hakkını elinde tuttu (Tierney, 1964: 85).

Orta Çağ tarihçisi Alman Gerd Tellenbach, Atama Uyuşmazlığının dünyada adil düzen için verilmiş bir mücadele olduğunu savunur. Tellenbach'a göre, on birinci yüzyıl Avrupa'sında üç hiyerarşi kavramı bir arada var oldu. Biri, sonraki

[31] Dictatus'a göre, Papa, kötü adama vasallıktan vasallarını kurtarabilirdi (Henderson, 1910: 366-367).

dünyada bu dünyadan etkin bir şekilde vazgeçerek gerçekten değerli olan tek statünün elde edildiği çileci, manastır hiyerarşisiydi. Dünya düzenini Hristiyanlığa göre kavramsallaştıran bu fikir, Tellenbach'ın '*kutsal'* veya *'rahip'* olarak adlandırdığı bir başka kavramla bir arada var oldu. Bu şema, bireyleri kutsal işlevlerine, lütuf bahşederek ruhları kurtarma yeteneklerine göre sıraladı ve çileci hiyerarşinin aksine dünyayı ondan kaçmak yerine fethetmeyi ve dönüştürmeyi amaçladı (Tyerman, 2004: 111). Bu pencereden bakıldığında Gregoryen reformuyla birlikte, kilisenin pasifist çileci ruhban anlayışından sıyrılarak, fırtınalı sulara yelken açan savaşçı bir kimliğe büründüğü söylenebilir.

1.3.2. Papa VII. Gregory ile Kral IV. Henry'nin Hristiyan Dünyasının Hâkimiyeti Kavgası

Papa VII. Gregory'nin yaptığı reform (Gregoryen Reformu), papanın kanonların yargıcı, kilise hukukunun uygulayıcısı ve dağıtıcısı olduğu ilkesini başarıyla yerleştirdi. Eşzamanlı olarak VII. Gregory ve yandaşları, Roma Piskoposu'nun tüm kilisenin yargıcı olduğu iddiasını kesin olarak ortaya koydular. Gregory'nin çıkardığı kanunlar, papanın kilise üzerinde en yüksek yargı yetkisine sahip havarilerin prensi Aziz Petrus'un yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ilan etti. Papa bir yargıç olarak, yeryüzünde kimseye karşı sorumlu değildi. Kısmen dördüncü ve beşinci yüzyılların özgün materyallerinden, kısmen de Pseudo-Isidorian ve diğer metinlerden yararlanılarak hazırlanan *Dictatus Papae*, papaya kralları bile tahttan indirme yetkisini vermekle kalmayıp; papanın yargılanamayacağı hükmünü de getirerek, Roma Kilisesi'ni Hristiyan dünyasının liderlik tahtına oturtuyordu (Robinson, 2004: 316). Kilisenin bir üyesi olarak prensler ya da krallar, papalık muhakemesine göre papanın yargı yetkisine tabiydi. Bu açık ilke her zaman tam olarak takdir edilmedi ve bu nedenle papalar çağdaşlarına bu ilkeyi hatırlatmayı gerekli gördüler. Böylece VII. Gregory, bağlama ve çözme konusunda kapsamlı papalık gücünden kralların muaf tutulamayacağını yazdığı mektupta şöyle söylüyordu: "*Krallar Rabbin koyunlarından biri değil miydi? Aziz Petrus'a dolayısıyla papaya emanet edilmediler mi*?" (Ullman, 2010: 31- 32).

Havarilerin prensi Aziz Petrus, Orta Çağ'da monarşik hale geldi. VII. Gregory'nin mektuplarında Aziz Petrus, dolayısıyla havarinin yeryüzündeki temsilcisi papa göklerin prensi, evrensel kilisenin efendisiydi. Tanrı, Petrus'a hem gökyüzünde hem de yeryüzünde bağlama ve çözme yetkisini vermişti (Matta 16: 19). Salerno Başpiskoposu Alfanus'un yazdığı bir ilâhide Petrus, ay ve yıldızların hizmet ettiği kişi; Roma'nın konsülü ve imparatoruydu. Kilise, meclisin baş senatörü gibi halka yasaları dayatır, insanların haklarını korur; gerektiğinde kralları bile tahtlarından indirebilirdi. Yazarın yarattığı papalık anlayışına göre papalar, Tanrı'nın krallığının tümünü yönetiyordu. Tıpkı kralın krallığını farklı dükler, kontlar ve yargıçlar arasında bölüştürmesine rağmen kraliyet gücünün azalmaması gibi, havarisel papa, görevini tek tek piskoposlar arasında paylaştırmasına rağmen, kendisini hiçbir şekilde evrensel bir yönetici olma gücünden yoksun bırakmazdı. Böylece Bernold Constance, Gregory'nin reform programını savunan ilk incelemelerinde VII. Gregory'nin papalık önceliği fikrini yorumladı. Papalığın bu monarşik anlayışı Konstantin'in Bağışındaki[32] papanın dünyanın tüm rahiplerinin prensi tanımlamasına dayanıyordu. Bu tanım, reform yanlısı Papa IX. Leo'nun Konstantiniyye ile yaptığı müzakerelerde önemli bir rol oynadı (Robinson, 2004: 321).

VII. Gregory'nin Ekim 1074'te Macaristan Kralı Süleyman'a (Solomon) yazdığı mektuplar, krallık üzerindeki papalık otoritesinin, genel olarak krallar üzerindeki papalık gücünden farklı olarak tasarlandığını gösterir. Macaristan bir papalık tımarıydı ve bu nedenle papanın gücü, kralın gücünün üstündeydi. Gregory, Süleyman'a yazdığı mektupta, Süleyman'ın krallığını İmparator IV. Henry'nin lütfuna borçlu olduğunu düşünmesinden duyduğu derin rahatsızlığı dile getirdi. Çünkü Macaristan kralının asası kraliyetin değil, havarilerin bir lütfuydu. Bu krallık, Kral Stephen (ilk Hristiyan Kral) tarafından tüm hakkı ve gücüyle, kutsanmış Petrus'a teslim edilmişti (Wiedemann, 2018: 18). Gregory sıklıkla yaptığı gibi feodal bir dil kullanarak Macaristan kralının Aziz Petrus'un hakkını ve onurunu küçülttüğünü yazmış; başka açılardan da bir kralın karakteri ve kalitesinden

[32] Konstantin Bağışı: Latince '*Donatio Constantini*'4. yüzyıl imparatoru Büyük Konstantin'in Roma ve Roma İmparatorluğu'nun batı kısmı üzerindeki otoritesini Papa'ya devrettiği sahte bir Roma imparatorluk kararnamesidir. Muhtemelen 8. yüzyılda bestelenmiş, özellikle 13. yüzyılda, papalığın siyasi otorite iddialarını desteklemek için kullanılmıştır.https://en.wikipedia.org/wiki/Donation_of_Constantine

beklenmeyecek yanlış davranışlar içerisinde bulunduğunu ifade etmişti. Mektubuna kralın ancak, yanlışlarını düzelterek Hristiyanların annesi Kutsal Roma Kilisesi'nin sevgisine ve Mesih'in dostluğuna mazhar olabileceğini ilave etti (Tierney, 1964: 51).

Kral Süleyman, İmparator IV. Henry ile önceki yıllarda kuzeni Dük Gesa'nın kendisine karşı muhalefeti nedeniyle yakınlaşmıştı. Bu sebeple, Gregory papalığın havarisel otoritesini dayanak noktası olarak alarak, Süleyman'ın Henry ile olan ilişkisini eleştirmişti. Gesa bu olaydan aylar önce Gregory ile iletişim kurdu. Süleyman imparatordan yardım istediği zaman; Gesa destek için papaya yöneldi. Papanın ifadesiyle, en nihayetinde tüm krallıklar Tanrı'nın armağanlarıydı. Gregory'nin Mart 1075'te Dük Gesa'ya yazdığı mektup yukardaki yorumu teyit eder niteliktedir. Mektupta, Macaristan krallığının, tıpkı diğer krallıklar gibi Roma Kilisesi'nin otoritesi altında olduğu vurgulandı. Gregory, Macaristan'ı açıkça kralın dünyevi gücü altında görmüyordu. Ona göre tüm krallar, kutsal ve zamansal arasında açıkça ayrım yapmaksızın papalık otoritesi altındalardı (Wiedemann, 2018: 19- 20).

Gregory'ye göre Kral IV. Henry, krallık ve rahipliğin tek bir makam olarak değil, iki farklı makam şeklinde kalması gerektiğini emreden Tanrı'nın düzenlemesini hor görüyordu. İsa tutkusunda, iki kılıcın mecazi yeterliliğinin şu şekilde anlaşılmasını istemişti: Kendisine, '*Rab, işte burada iki kılıç var'* denildiğinde, "*İki kılıç yeter*" diye cevap verdi (Luka 22:38). Bu ikilikle, ruhsal ve dünyevi kılıçların kilise tarafından kullanılacağını; kilisenin her incitici şeyi kesip Hristiyan cemaatinden uzaklaştıracağını belirtti. Başka bir deyişle, Ona göre, her insan Tanrı'nın temsilcilerine, krala ve kiliseye, itaat etmek zorundaydı. Çünkü hem imparatorluk içindeki ve hem de dışındaki Mesih'in düşmanlarını püskürtmek için, kötülüğe karşı savaşta her iki kılıcın da kullanılması gerekiyordu. Bu nedenle ne krallık rahiplik tarafından ne de rahiplik krallık tarafından onurdan yoksun bırakılmadıkça, hayır işlerinde birinin yetki alanı diğerininkine uzanırdı (Tierney, 1964: 62).

Papa VII. Gregory ile IV. Henry arasındaki ihtilaf, Gregory'nin Henry'ye kralın kiliseye kötü muamelesinden şikâyet ettiği mektubuyla (Aralık 1075) başlamıştı (Emerton, 1932: 87- 89). Gregory, Kral Henry'ye selam ve havarisel kutsamayla

başlayan mektubunda ona, Hristiyan bir kral, kutsal kilisenin bir oğlu olarak havarilerin makamına itaat etmesi gerektiğini ifade etmiş; onu kiliseye sadakati gerektiren görevlerde kanunlara ve havarisel kararnamelere karşı düşmanca eylemlerde bulunmakla suçlamış; atama uyuşmazlığı meselesinde Milano Başpiskoposu'nun atanması vaadini yerine getirmemesinden dolayı sitem etmişti (Tierney, 1964: 57- 58).

Gregory, papaları kendilerinin tayin etme iddiasını da içeren imparatorluk iddialarını kabul edemezdi. Henry, papanın kararnamesine direnmede piskoposlarından destek isterken; Gregory Alman prenslerine Henry'yi krallıktan azletmekte kendisine yardım etmeleri için başvurdu (Tierney, 1988: 45). 1074'te Gregory, Roma'da simoni ve rahip evliliğine karşı olağan reform kararnamelerini yeniden ilan eden bir konsil topladı (Murray, 1966: 185). 1075 Yılının şubat ayında, meslekten olmayanların atama yapmalarını yasaklayan kararnamenin ardından 1075 Mart ayında, papanın resmi siciline, papanın bir imparatoru görevden alabileceğine dair ilk açık iddiayı içeren *Dictatus Papae*'nin bir maddesi eklendi. Belgenin olağandışı biçimi çok tartışıldı (Tierney, 1988: 46).

Gregory'nin yandaşları, tam da Gregory'nin onu aforoz ettiği gün (1075) Speyer Piskoposu Henry'nin ani ölümüne tanık olduklarında, bunu Gregory'nin iddialarını haklı çıkaran ilâhi bir işaret olarak yorumladılar. Papanın Almanya'daki en bilge savunucusu olan Bernold Constanz, bu ölüm hadisesini Gregory'nin reformlarını savunmak için bir otorite aracı olarak kullandı. Bununla birlikte, papalık kanonistleri, Gregory'nin reformları için belgesel otoritenin onayını kutsal babaların kararname ve öğretilerinde aradılar. Ancak kanonistler sık sık papanın yeni kanunlarını desteklemek için ihtiyaç duyduğu gerekçeleri yeterince üretemediklerini fark ettiler (Robinson, 2004: 311).

Gregory'nin çıkardığı Dictatus Papae kanunları, iki görevden alma kararnamesi ile birlikte ele alındığında, papanın imparatorları dahi tahttan indirme yetkisine sahip olduğu ifadesi, laik yöneticileri tahttan indirme hakkını iddia ettiğini şüpheye yer bırakmayacak biçimde ortaya koydu. Papanın Metz Piskoposu Hermann'a uzun uzadıya görüşlerini yazdığı mektubu (No. XXXVI) kısmen, Gregory'nin, IV. Henry'e

yönelik muamelesi için emsal teşkil ettiğini düşündüğü tarihsel örneklerden ve kısmen de papanın neden kralları tahttan indirme hakkına sahip olduğunu açıklayan teolojik tartışmalardan oluşuyordu.[33] Tarihsel örnekler pek de inandırıcı değildi. Hatta bir kralın papa tarafından doğrudan tahttan indirilmesinin bir örneği bile yoktu. Daha önce Kardinal Humbert de Silva tarafından ortaya atılan esasen laik gücün, manevi gücün altında olduğu doktrinine büyük ölçüde güveniyorlardı. Papa, Aziz Ambrose'un rahiplik makamının kraliyetten daha üstün olduğuna hükmettiğini açıkladı. Ayrıca Gelasius da rahipliğe krallıktan daha üstün sorumluluklar verildiğini iddia etmişti. Son olarak, bir tür sapkın Augustinizm'den yola çıkarak, Gregory, kibir, yağma, ihanet ve cinayet yoluyla kendilerini diğer insanlardan üstün gören laik yöneticileri, İsa'nın rahipliğinin halefleri olarak ilâhi yolla atanmış kilise yöneticileriyle kıyasladı (Tierney, 1964: 55- 56). Bu fikirlerle alevlenen kiliseyle imparatorluk güçleri arasındaki mücadelede Gregory'nin hem maddi hem de manevi açıdan kendisini destekleyecek insanlara ihtiyacı vardı. Söz konusu ihtiyaca kilise içinden bazı rahipler; soylu kanattan Toskanalı Kontes Matilda ve Beatrice cevap verirken; askerî destek anlamında geçmişte papalıkla bazı ihtilaflar yaşamış olmalarına rağmen Normanlar karşılık vereceklerdi.

Gregory, destek için Norman Kont Robert Guiscard'a yaklaştı. IV. Henry de kararlılıkla hareket ediyordu. Whitsun'da (31 Mayıs) bir Alman piskoposlar toplantısı düzenleyerek, havarilik makamının kurnaz işgalcisi olarak adlandırdığı VII. Gregory'nin görevden alınması ve yerine daha değerli bir adamın getirilmesi kararını çıkarttı. Bunu 25 Haziran'da Norman Dük Robert Guiscard'ın sadakat bildirmesinden dört gün önce yapılan Briksen Meclisi'nin toplantısı izledi. Ceprano'dan kiliseye Gregory'nin kanonik olarak görevden alınması hususundaki talebini yineledi. Bunu uygulamak için Henry, 1073'ten beri Ravenna Başpiskoposu Guibert'i Gregory'nin yerine papa olarak seçmek için ilk adımı attı. Guibert'in seçimi konsilin mutabakatıyla sağlanmış olmasına karşın, bunu Henry kendisi gerçekleştirmişti ve Roma'dan uzak bir yerde imparatorluk piskoposları tarafından onaylandı. Bu nedenle, Gregory'den kurtulmak için kesin bir adım değil, yalnızca bir hazırlık

[33] Metz Piskoposu Hermann, Gregory'nin reformlarını destekliyordu. Hermann, 1085'te, IV. Henry tarafından tahttan indirildi ve Matilda'nın çevresine katılmak için İtalya'ya geldi (Eads, 2000: 193).

olabilirdi. Çünkü 1076 senesinde gerçekleşen olaylar, yalnızca Roma Kilisesi'nin papalık yemini edebileceğini açıkça ortaya koymuştu (Cowdrey, 1983: 140).

Gregoryen dini makamlara liyakatle atamaların yapılması ideali, ancak kilise adamları, ekonomik ve siyasi bağımsızlık verilen seküler yöneticiler ve kiliseler feodal beklentilerinden kurtarılırsa gerçekleştirilebilirdi. Bu, Gregoryen reform fikri ile imparatorun ve Ravenna'nın seçtiği Karşıt Papa Guibert'in destekçilerinin arasındaki can alıcı farktı. İmparatorluk yanlıları için kilisenin hiçbir ekonomik sorunu yoktu: Kilise mülkiyetinin bütünlüğü, tıpkı kilise görevi için uygun adayların belirlenmesi gibi, reform hareketinin başlıca garantörü olan imparatorun emin ellerindeydi (Robinson, 2004: 300).

Gregory, Roma Kilisesi tarafından görevden alınmadığı ve onun yerine kilise tarafından Guibert papalığa getirilmediği sürece, Gregory ile Henry arasında diplomatik ve askerî iş birliği için hâlâ umut vardı. Mart 1084'e dek böyle bir diyalog ve diplomatik manevra ihtimali hâlâ mevcuttu. Bununla birlikte, olası bir uzlaşmaya doğru bir hareket 1080'de, en azından Gregory tarafında görünmüyordu; çünkü o, kendinden emin katı bir duruş sergiliyordu. O yılın olaylarını, ona karşı çıkan tüm düşmanlar üzerinde Tanrı'nın adaletinin hızlı bir şekilde gerçekleşmesinin müjdeleri olarak telakki ediyordu ve buna bağlı olarak tepkileri de aşırıydı (Cowdrey, 1983: 141).

Svabyalı Rudolf karşıt kral seçilmişti. Papanın rakipler arasında tarafsızlığını ilan ettiği bir dönem vardı; bunu yaparken samimiyetinden şüphe duyulmuştu, ancak Henry'nin muhalifleri, kralın yürekten bir samimiyetle her hâlükârda yanlarında olduğunu düşünmediler (Whitney, 1919: 148). Gregory o sırada (Mayıs 1077), Henry ve Rudolf arasında karar vermek için Almanya'ya bir yolculuk yapmayı düşündüğü zaman, görevinin kiliselerin daha büyük meselelerini tartışmak ve onları Tanrı'nın adaletine göre çözmek olduğundan bahsediyordu. Bu nedenle, Almanya'daki tüm sadıklara hitaben yazdığı bir mektupta, davanın araştırılmasından sonra yolculuğunun amacını: *'Ulusun yönetimi için doğruluğun yanında olana yardım götürmek*' şeklinde ifade etti (Whitney, 1919: 140- 141).

Papanın İmparatoriçe Agnes tarafından büyütülen Svabyalı Rudolf'a bakış açısı farklıydı: onun yanlış yapan piskoposları azarlamasıyla ilgilenmiyordu. Pavya Piskoposu Villiam'a (William), Godfrey'e ve onun kutsayıcılarına karşı direnebilirdi. Rudolf'tan kutsal kilisenin özgürlüğü için savaşmaya hazır olduğunu ve Roma Kilisesi'ni desteklediğini göstermesini istedi. Bunu ancak kutsal babaların izlerini takip ederek; doğru yoldan hiç ayrılmamış kilisenin tüzüğünü savunarak yapabileceğini yazdı. Lombardlara yazdığı mektuplarda da aynı üslubu kullanarak; Aziz Ambrose'un hikâyesinden bahsetti. Roma Kilisesi'nin otoritesine seslenerek, kiliseyi tüm Hristiyanlığın hükümdarı ve annesi olarak adlandırdı. Roma'da toplanan konsilde, Aziz Petrus ve Aziz Pavlus'un yetkisine başvurdu (Cowdrey, 2004: 56). Ancak Rudolf'un, kutsallıkla *(sacerdotium*) imparatorluğu (*imperium*) uyumlu hale getirebilmesi için Roma Kilisesi'ni desteklemesi gerekiyordu. O zaman imparatorluk iyi yönetilecek ve böylelikle kutsal kilisenin gücü yeniden tesis edilecekti. Söz konusu mektuplar Gregory'nin adaletin '*iustitia'* kendisi için koyduğu kurallara sıkı sıkıya bağlı kaldığını gösterir; ama aynı zamanda Henry ile uyumlu çalışma, gelecekteki iş birliği için umutlu, hatta kendinden emindir (Whitney, 1919: 145-146).

VII. Gregory'nin papalığı, reform hareketinin tarihindeki dönüm noktasıydı: papalık yandaşlarıyla imparator yanlıları iki rakip reformcu parti oluşturmak üzere ayrıldılar. 1073'ten sonra Gregoryen kesim, papalık- kraliyet ortaklığını kölelik olduğu iddiasıyla reddetti ve imparatorluğa karşı kilisenin özgürlüğü için savaşmaya başladı. Papa, imparatora karşı savaş kılıcını ilk kez kuşanıyordu ve onu örnek alarak VII. Gregory'nin karakteri ve etkisi hakkında uzun ve şiddetli tartışmaları ateşleyen polemikçiler, papaların en çok övüleni VII. Gregory'nin Nero'dan çok daha zalim ve kötü olduğunu iddia ettiler (Robinson, 2004: 301- 302).

1076 Şubat ayında Gregory, Henry'nin aforoz edildiğini ve kraliyet yetkisinden yoksun bırakıldığını ilan eden bir kararname çıkardı (No. XXXI). Bu sıralarda Henry kendi pozisyonunun iki yazılı savunmasını yaptı. Papalığa hitaben yazdığı ilki doğrudan doğruya tanrısal krallık iddiasıydı. Savunmanın tonu ve özüyle, Henry kendisinin Tanrı'nın iradesiyle kral olduğunu ifade ederken; Gregory'yi sahte keşiş, papalık makamının gaspçısı olarak adlandırdı (No. XXX). Alman piskoposlara

gönderilen ikincisinde, kendisinin krallığa Tanrı tarafından çağrıldığını yazdı ve Gregory'yi rahipliği ve krallığı kendi kişiliğinde birleştirerek dünyevi işlerin ilâhi düzenini bozmaya çalışmakla suçladı. Sonraki birkaç ay, Henry'nin konumunun verdiği gücü fazlasıyla abarttığını gösterdi. Orta Çağ Almanyasının çalkantılı politik ortamında prensler, güçlü, merkezi bir monarşik yönetime asla boyun eğmek istemiyorlardı. Onlara göre Henry, Saksonlara karşı kazandığı zaferden sonra haddinden fazla güçlenmişti. Bu nedenle, kralın aforoz edilmesinin ve görevden alınmasının duyurulması, soyluların çoğu tarafından memnuniyetle karşılandı. Üstelik, Aziz Petrus'un otoritesine başvurmasıyla, papanın mahkûmiyetinin ahlaki etkisi, gerçekten de büyük olmuştu. Papayı mahkûm etmede Henry'nin yanında yer alan piskoposlar bile kısa bir süre sonra onu terk edip Gregory'den af dilediler. Henry kendini ezici çoğunluğu oluşturan bir soylular ve piskoposlar koalisyonu ile karşı karşıya buldu. Artık aşağılayıcı teslimiyet şartlarını kabul etmekten başka çaresi kalmamıştı. 1077 yılının şubat ayında Augsburg'da bir diyet yapılması gerektiğine karar verildi. Papa, Henry'nin davranışları dikkate alınarak kral olarak hüküm sürmeye devam etmesine izin verilip verilmeyeceğine karar verilecek bu diyete bizzat başkanlık edecekti. Bu, Gregory için oldukça tatmin edici bir sonuçtu (Tierney, 1964: 53- 54).

Henry'nin VII. Gregory'ye verdiği söz ve papanın ifadesinin geri alınması, her ikisi de Tribur- Oppenheim müzakerelerinin (Ekim 1076) ardından VII. Gregory'nin mektuplarını dayanak alıyordu. Bu metin IV. Henry tarafından yapılan bir tahrifin sonucu değil, kralın en radikal düşmanlarının, kralın davasını benimsemek için hiç zaman kaybetmeyen daha ılımlı bir gruba vermek zorunda oldukları tavizlerin sonucuydu. VII. Gregory, ne pahasına olursa olsun yüzleşme niyetinde değildi. Gregory Henry'yi defalarca kötü bir genç olarak adlandırmıştı. Ancak Gregory için Henry her zaman kötü bir genç olmamıştı. Aralık 1074'te Doğulu Hristiyanların yardımına gitmek için yola çıkmayı planlarken papanın Roma Kilisesi'ni emanet etmeyi planladığı kişi Henry'den başkası değildi (Cushing, 2008: 446- 447).

Ayrıca, 1075 yılı başlarında, Gregory Henry'yi erkekçe davranışlarından dolayı övmüştü. Simoni'ye direniyordu. Bu, Henry'nin reformu teşvik etmek için çalışma konusundaki bariz arzusunun, önceki gençlik davranışlarını telafi ettiğini

gösteriyordu. IV. Henry, geçmişteki nahoş davranışlarını haklılaştırmak için gençlik (*pueritia*) bahanesine dayanıyordu. Henry, 1073 Ağustos ayının sonlarında papaya yazdığı bir mektupta, başarısızlığının kısmen aldatıcı gençlik heveslerinden; kısmen de yetkilerinden kaynaklandığını ifade etti. Gençliğinden kaynaklanan geçici heveslerden, tahtının gücünden ve şeytanın baştan çıkarıcı kışkırtmalarından dolayı hatalar yaptığından bahsetti. Burada belki de farkında olunmaksızın, gençlik, kuruntuyla, gücün sorumluluklarıyla baş edememekle ve öğütlerin niteliğini ayırt edememekle eşdeğer tutuluyordu. Başka bir deyişle, Henry krallık için uygun olmadığını fiilen kabul ediyordu. Bu, ergenlikte bile dünyevi arzularını dizginlemek için Tanrı yoluna girme azmi ve kararlılığına sahip VII. Gregory ile keskin bir tezat oluşturuyordu (Cushing, 2008: 446- 447).

Gregory, 6 Ocak'ta yapılması planlanan Alman prensleriyle görüşmesini birkaç hafta erteledi ve IV. Henry'nin Canossa'da kendisine katılmasına izin verdi. Ocak 1077'de papa, diyet için kuzeye doğru seyahat ederken, Alplerin İtalyan tarafında bulunan Canossa Kalesi'nde durakladı. Ardından tüm mücadelenin en dramatik bölümü başladı. Henry Almanya'dan kaçtı, sadece birkaç hizmetçisiyle birlikte Alpleri geçti ve kış ortasında, papanın kalesinin kapılarında yalınayak, mütevazı bir tövbekâr görüntüsü içinde af dilemek için ricada bulundu. Gregory zor bir seçimle karşı karşıyaydı. Bağışlanmayı bekleyen bir günahkârla karşı karşıya kalan ruhani bir lider, bir papaz olarak, onun görevi bağışlamaktı. Ancak yüksek hedefleri olan bir siyasi lider olarak yapması gereken Henry'nin davasının daha önce değil, Şubat ayında prenslerin diyetinde ele alınacağını hatırlatarak; kralı Almanya'ya geri göndermekti (Tierney, 1964: 54). Papa bu ikileme rağmen, dini makamının gereği olan şeyi yaparak, Alman Kral'ı huzuruna kabul etti.

Gregory, '*quaestio regni'* krallık meselesi için kendisine, kralı üç gün bekletme lüksüne izin verdi. Ancak onu krallık görevine iade etmeden evvel Henry'nin talep ettiği affı bahşederek; Henry'nin aforozunu kaldırdı. Canossa'da, papa sadece tövbe edeni uzlaştıran bir rahip olarak hareket etmekle kalmadı, aynı zamanda kralla gerçek bir ateşkes, ona göre, önyargılı olmaması gereken bir ateşkes yaptı. Gregory, Alman prenslerine yazarak Canossa'da yaşananlardan onları haberdar etti (Mektup No: XXXIII). Papa bu olayda duruma en uygun kararı vermişti; ancak kararının

siyasi etkileri kendisi için tam anlamıyla bir felaket oldu. Henry'nin eski destekçilerinin çoğu, papayla barıştığını duyunca, tekrar onun davasına katıldılar. Henry'ye muhalif prensler ise, Gregory'nin kendilerine ihanet ettiğini düşünerek ona danışmadan Rudolf'u kral seçtiler. Gregory, olayların gidişatının bu noktaya varacağını öngörememişti ve iki adaydan hangisini tanıyacağına, ancak her ikisinin liyakatini dikkatlice düşündükten sonra karar verebileceğini duyurdu (Tierney, 1964: 54).

Forchheim Prensleri Rudolf'a destek vermişlerdi. Geniş bir perspektiften bakıldığında serbest seçim ilkeleri; dini makamların satışının yasaklanması ve liyakat temelli atamaların yapılması; reformun bir parçasıydı. Böylece, Rudolf'un kalıtsal hilafet hakkından vazgeçme ve özgür kilise seçimini garanti etme sözü, yalnızca özgürlüğü arzulayan bu reform hareketi tarafından desteklendi. Bu nedenle Forchheim'daki dini temayül ilkesinin önemine inanan reformcu gruplar ile Forchheim prensleri, özellikle Rudolf'un kendisi arasında yakın bir bağ kurulmuş oldu (Cowdrey, 1983: 138).

Havarilerin prensleri, şimdi, gökte bağlananları gevşetebilecekleri gibi, onları elinde tutanların faziletlerine veya kusurlarına göre yeryüzünde de dünyevi haysiyetler bahşedebileceklerini ve ortadan kaldırabileceklerini şimdi kanıtlayacaklardı. Günahkâr Henry'ye karşı verilecek cezalar hızlı ve kesin olacaktı. Göksel yardımla bu şekilde güçlendirildiğine inanan Gregory, Norman Robert Guiscard ve Capualı Jordan'ı yeryüzündeki müttefikleri olarak gördüğü için onlarla ittifakını sağlamlaştırmayı önemsiyordu. Müttefikler edinme yolundaki adımlardan birini Lent Konsili'nde attı. Bu kez konsilde alınan Norman karşıtı kararlar 1070 yılındaki kararlarından daha ılımlıydı. 1080 yılı, hem VII. Gregory hem de IV. Henry için zorlu bir yıl oldu. Gregory'nin düzenlediği Lent Konsili'nin kayıtları, Henry'nin aforozunu ikinci kez ilan ederek, kendisi ile destekçilerinin askerî ve zamansal refahını güvence altına alma gücünden mahrum bıraktığına inandığını gösteriyordu. Tanrı'nın erdemlilere bahşettiği ama kötülerden esirgediği rahmet ve nimetler, Alman prenslerinin Mart 1077'de Forchheim'da kral seçtikleri Henry'nin rakibi, Svabyalı Rudolf'a intikal edecekti (Cowdrey, 1983: 138). Gregory ile kralın ilişkileri

kötüleştikçe, Henry'nin asi ve hatta saygısız davranışları, itaatkâr ve ağırbaşlı Rudolf'un davranışlarıyla karşılaştırılmaya başlandı (Cushing, 2008: 446).

Papanın bir karara varması üç yılını alırken, Almanya'da taht için hak talebinde bulunan iki tarafın yandaşları arasında vahşi ve yıkıcı bir iç savaş patlak verdi. Sonunda papa Rudolf için karar verdi ve 1080'de Henry'yi tekrar aforoz ederek krallıktan azletti ve *Dictatus Papae*'nin XXVII. Maddesine göre vasallarını da itaat yemini bağından azat etti (Robinson, 2004: 310). Bu ikinci aforoz, görünüşe göre, ilki kadar etkili olmamıştı. Gregory, Almanya'da iç savaşın getirdiği tüm felaketlerden sorumlu tutuldu ve her hâlükârda karar vermek için çok geç kalmıştı. Henry, savaşta zaten üstünlüğü ele geçirmişti ve ona karşı ikinci papalık aforozundan birkaç ay sonra rakibi Rudolf yenildi ve öldürüldü. Henry artık papa ile uzlaşma ihtiyacı bile duymuyordu. Alman ve Lombard piskoposlardan oluşan konsilleri toplayarak Gregory'nin bir gaspçı, sahte bir papa olduğunu bir kez daha ilan etti. Üstelik bu kez, Ravenna Piskoposu Guibert'i III. Clement adıyla papa ilan etti. Henry, Gregory'yi kovmak ve kendi adayını papalığa getirmek için Roma'ya yürüdü. Şehir, Alman kral tarafından üç yıl boyunca kuşatıldı. Roma şehri sakinleri,1081'den 1084'e kadarki imparatorluk güçlerinin kuşatmalarına karşı, Orta Çağ'da eşine az rastlanır metanetli bir duruş sergileyerek karşı koydular. Bu zorlu süreçte Gregory, sıklıkla kullandığı feodal dille halka sadakat ve itaati emretti (Tierney, 1964: 54- 55).

Henry, kısmen Gregory'nin papalıktan indirilmesi ve Guibert'in papa seçilmesinin ancak Roma'da yürürlüğe konulabilmesi zorunluluğu nedeniyle, Roma'ya girmeye kararlıydı; dahası, bu, yalnızca usulüne uygun bir yetkilinin eliyle gerçekleştirilebilirdi. Henry uzun zamandır arzuladığı imparatorluk taç giyme töreninde tacını kendisine giydirebilecek bir papayı sonunda ilan edebilecekti. Gregory ise Lent Konsili'nde sert bir pozisyon aldı; ancak, taktiksel kırılganlık ve manevra özgürlüğü arama ihtiyacını hissetmesi muhtemeldi. Gregory Normanlarla ittifak yapmış olsa da geçmiş tecrübeleri ona Normanlara uzun süre bel bağlanamayacağını göstermişti. Bu nedenle, konumu zayıflayınca; Henry'nin Guibert'e desteğini çekmesi ve kiliseye geri dönmesi karşılığında Gregory imparatora taç giydirerek; bir kez daha tövbekâr veya uzlaşmacı Henry ile orta yolu bulmayı kabul edebilirdi (Cowdrey, 1983: 141).

Henry, yetkisini Tanrı'dan aldığı ve onu papanın değil, yalnızca Tanrı'nın tahttan indirebileceği iddiasında ısrarlıydı. Ama aynı zamanda ruhsal ve dünyevi iktidarın iki kılıcının birbirinden ayrı kalması gerektiği fikrinden de vazgeçmedi. Ancak Henry, en azından prensipte, tüm manevi ve dünyevi otoritenin Tanrı'nın vekili olarak kendisine ait olduğunu iddia etmedi. Böylece her iki hükümdarın iddiaları da mutlak teokratik güç iddialarının çok gerisinde kalıyordu. Gregory ise manevi gücün içsel üstünlüğüne olan inancının tüm mantıksal sonuçlarını ne teoride ne de pratikte ayrıntılı olarak çözmeye veya ileri sürmeye çalışmadı. Hakikaten onun konumunu tam olarak anlamak için, yaptıklarının yanı sıra iddialarına da bakılması gerekir. Henry'yi tahttan indirme hakkını iddia etmesine rağmen, kralın yetkisinin prensipte papa olarak kendisine devredildiğini asla öne sürmedi; uygulamada da dilediğini kral olarak seçme hakkını savunmadı. Bunun yerine seçim hakkının öncelikle prenslere ait olduğunu kabul etti. En azından, kendisinin Almanya kralı rolünü üstlenebileceğini ve böylece kendi kişiliğinde en yüksek ruhsal ve dünyevi gücü birleştirebileceğini öne sürmedi. Aynı tür çekinceler kralın mektuplarında da mevcuttu (Tierney, 1964: 57).

VII. Gregory'nin, krala karşı mücadelesinde ihtiyaç duyduğu askerî güç desteğini ona Normanlar verirken; ekonomik desteği ise Pierleoni ailesi sağlıyordu. İtalya'nın varlıklı ailelerinden biri olan Pierleoniler gerekli sermayeyi sağlama hususunda Gregory'ye desteklerini esirgememişlerdi. Papa, kafasındaki planları gerçekleştirmek ve Alman Kral'a karşı mücadele etmek için gerekli maddi gücü taraftarları Pierleoni ve Toskanalı Matilda gibi soylulardan elde etmişti.[34] Yine bu soylular 1082 baharında Roma kuşatması sırasında, imparatorun kuvvetleri Leonine şehrine girince Papa VII. Gregory'yi, sığındığı Aziz Angelo Kalesi'nde Normanlar gelinceye kadar korudular (Zema, 1944: 173).

Sonunda Henry şehre daldı ve Karşıt Papa Guibert'i Aziz Petrus Kilisesi'nde papa ilan etti. Gregory, Güney İtalya'nın Normanları ile papalık ittifakını yenilemişti. Sonunda, geç de olsa, Robert Guiscard, Gregory'i kurtarmak için şehre yürüdü.

[34] Gregory, daha evvel hiç savaş deneyimi olmayan Kontes Matilda'nın desteğine tek başına bel bağlayamazdı. Bu nedenle Norman dükü Robert Guiscard ile anlaşmalar yaptı. Ancak Norman desteği istediği gibi sonuçlanmadı (Eads, 2000: 24).

Bunun üzerine, imparatorluk orduları savaşmadan geri çekildiler. Normanların insafına bırakılan Roma şehri, yağmadan kaçamadı. Normanlar bir yandan yağmalarken öbür yandan şehri yerle bir ettiler. Şehrin üçte birini vahşice yaktılar. Sonra papayı da yanlarına alarak güneye çekildiler. Gregory birkaç ay sonra Normanların arasında öldü. Son sözleri kırk dördüncü Mezmur ayeti olmuştu: "*Adaleti sevdim. Kötülükten nefret ettim ve bu yüzden sürgünde ölüyorum*" (Tierney, 1964: 55).

Kilise reform tarihinde bir dönüm noktasına imza atan Papa VII. Gregory, *Dictatus Papae* ile Alman Kral IV. Henry'yi tahtından azletmiş, yenilikler yapmaktan çekinmemiş fırtınalardan sakınmayan bir fikir adamıydı. Simoni, Nikolaitizm, laik atamaların yasaklanması gibi önemli reformları kanunlaştırarak Roma Kilisesi'nde köklü değişiklerin temellerini attı. Onun kralla kavgası Orta Çağ'ın hummalı siyasi ortamında dini söylemlerin güç kazanması ve papalığın Hristiyan dünyasının liderliğini alma mücadelesinde atılan somut adımlar olması bakımından büyük önem taşır.

1.3.3. Papa VII. Gregory'nin Reformları

Papa VII. Gregory, papalık makamına geldiğinde kilisenin suistimallerden arındırılması gerektiğini düşünüyordu. Kardinallik döneminden kilise içinde yükselen reformist fikirlere aşinaydı ve içinde yetiştiği Kluni geleneği de bu fikirlerin nasıl hayata geçirilebileceği konusunda kendisine cesaret vermişti. Ancak her şeyden evvel kilisenin toplumdaki itibarının artırılması gerekiyordu. Bu amaçla önce atama uyuşmazlığı meselesinde laik atamaların yasaklanması için çaba harcadı (Whalen, 2007: 4). Her ne kadar Kral IV. Henry ile ihtilafı görünürde yenilgiyle sonuçlanmış olsa da kilise içinde laik atamalara muhalefetin artmasını sağladı. Gündeminin ikinci sırasında Simoni ve Nikolaitizmin yasaklanarak din adamlarının yaşamını havarisel çizgiye taşımak vardı. Söz konusu bu iki uygulamayı yasaklayan; papalığın kraliyet karşısında gücünü artıran kanunlarla (*Dictatus Papae*) hem kilisenin laik yaşamdaki iktidarını artırdı hem de dini makamları bağımsızlaştırarak

din adamlarının İsa ve havarilerin çizgisinde bir yaşam sürdürmesini sağlamaya çalıştı.

Orta Çağ'da kilise ve manastırlar, her düzeyde dini atamaları kontrol eden laik hükümdar ve soylulara bağımlılardı. Ancak on birinci yüzyılda, bir dizi güçlü papa, kilisenin özerkliğini tesis etmek için yola çıktılar. Bu durum meslekten olmayanlardan açıkça ayrı ve yukarıda duran manevi bir elit grubu olarak din adamlarının özel statüsünü ve saygınlığını pekiştirdi. VII. Gregory, özellikle Simoni'nin ortadan kaldırılması ve Nikolaitizm'in yasaklanması için yoğun çaba sarf etti (Cohn, 1970: 38). Gregory gerçek bir eylem adamıydı. 1050'lerin ve 1060'ların reformcu fikirlerini din adamlarının evlenmelerine seküler yöneticilerin dini makamlara atamalar yapmalarına karşı kararlı eylemlere dönüştürdü. Reform önlemlerine 'yeni öğütler' (*nova consilia*) adını verdi. Humbert de Silva Candida ve Peter Damian'ın yazılarında ifade edilen görüşleri destekledi. Gregory, piskoposluk ve laik güçle yeni danışmanları tarafından kışkırtılan çatışmalara girmekten çekinmedi. Rakiplerine göre reform önlemleri, piskoposluklara yönelik şiddetli saldırılarla paralel bir çizgideydi (Robinson, 2004: 305).

1050'lerin reformcu fikirleriyle süreklilik, Gregory'nin kurduğu Gregoryen ideolojinin merkezinde yer alan Roma Kilisesi'nin önceliği fikrinde belirginleşti. Papalığın '*bütün vücut*'[35] üzerinde hüküm süren kutsal kilisenin başı, tüm kiliselerin annesi ve efendisi olduğunu savunan Gregoryen vizyonu, Roma Kilisesi'nin önceliği fikrini geliştirdi (Robinson, 2004: 316- 317). Gregory'nin ilk öncülü- tüm Gregoryen reform hareketinin özünü açıklayan- Kardinal Humbert'a göre bir rahip sadece bir ruh veya bir kral sadece bir vücut değildi. İdealde, rahipler maddi yardımları; krallar ise soyut adaleti yönetirdi. Her biri kendi alanında tüm insanlarla uğraşmak zorundaydılar. Ancak rahipliğin, dünyevi zevklerden uzak; mümkün olduğunca maddi kaygılardan arınmış, manevi bir elit grubu oluşturması gerekliydi. VII. Gregory, kilisede tesis etmeye çalıştığı yeni düzenin üstünlüğünü ve bu durumun doğal sonucu olarak da papanın görevinin uhrevi konularla ilgilenerek, dünya hırslarına sırt çevirmek olduğunu savundu (Tierney, 1964: 87).

[35] Bütün vücut adlandırması o dönemde Hristiyan cemaatinin tamamını ifade etmekte kullanılıyordu.

Reformcular bilinçli olarak önceki asırların kaosu içinde kullanımdan kalkan eski kilise yasalarını yeniden canlandırmayı amaçlıyorlardı. Bu nedenle, kendi programları için destek sağlayacak kanunları derlemek üzere eski kayıtları araştırmaya zaman ve emek harcadılar. I. Leo'dan yaklaşık 900 yılına kadar, papalar hukukçu değildi. Büyük kanonik koleksiyonlar Roma'nın dışında ortaya çıkıyor ve sadece papalar tarafından kullanılıyordu. Hatta Papa II. Silvestır (Gerbert) tarafından bile gelişigüzel bir şekilde kullanılmıştı. Bu durum kendisi kanonist olmayan VII. Gregory ile birlikte değişikliğe uğradı. Gregory, yalnızca havarisel görüşle uyumlu olanın yasa gücüne sahip olabileceği ilkesini kabul ettirdi (Tierney, 1964: 47- 48).

Piskoposlar ve laik yöneticiler kiliseye karşı görevlerini ihmal ettikleri için, papa reform çalışmalarında alternatif müttefikler aramalıydı. Gregory, reform çalışmalarında yardımlarını talep etmek için Kluni Başrahibi Hugh'a başvurdu. Reform için destek talep ederken, Aziz Petrus'a sadakati reformları desteklemekle aynı kefeye koyuyordu. Gregory'nin Klunili Hugh'dan yardım istediği günlerde, Güney Alman düklerine kilisenin reformu için tavsiyelerini özetleyen; reform kararnamelerini halka duyurmalarını ve ahlaksız rahipleri sunaklarından kovmalarını telkin eden mektubu gönderdi (Robinson, 2004: 333). Reform savunucuları, papalık politikasını yürütme çabalarında, reformlara karşı çıkan inatçı din adamlarının duygularını kamçılamaktan çekinmiyorlardı. Hatta bazıları, simonik piskoposları şeytanın hizmetkarları olarak adlandırarak; söz konusu piskoposlar tarafından yapılan atamaların geçersiz olduğunu öne sürecek kadar ileri gittiler. Ayrıca hem piskoposluk konsilleri hem de VII. Gregory, evlenen ya da cariye edinen rahiplerin ayin yapmasını defalarca yasakladılar (Cohn, 1970: 38- 39).

Rahipliği esnasında aldığı bu eğitim, çıkardığı kararnameler ve yazdığı mektuplara da yansıdı. Kendisiyle Rheims Piskoposu I. Manasses arasında vuku bulan bir anlaşmazlık üzerine, piskoposa yazdığı bir mektupta Eski Ahit'ten, kilise babalarının yazılarından ve hatta Justinyanus Yasasından alıntı yaptı. Kurduğu mantık her zaman kusursuz olmasa da medeni hukuka aşinalığı etkileyiciydi (Williams, 1949: 818- 819).

Gregory kendisinden önce gelmiş reformcu papaların geleneğini farklı bir dille sürdürdü. Gregory'ye göre kilisenin yenilenmeye ve yeniden yapılandırılmaya ihtiyacı vardı. Gregory'nin mektuplarında '*renovare', 'innovare', 'restaurare'* ve bunların eşanlamlıları tüm kilisenin yenilenmesini tanımlamak için kullanıldı. Kilisede günahlar ve kötü gelenekler nedeniyle bozulmuş, uzun süredir ihmal edilen her şeyi, Tanrı'nın onuru ve tüm Hristiyan dünyasının selameti için yenilemeyi ve eski haline getirmeyi arzuladığını; böylelikle dünyayı eski güzelliğine ve istikrarına döndürebileceklerini ifade etmişti. Gregory'nin kiliseyi yenileme anlayışı köktenci bir bakış açısını içeriyordu. Mesela, Narbonne, Gaskonya ve İspanya'ya elçileriyle birlikte gönderdiği mektubunda, kötülükler kökünden sökülüp atıldığında, Tanrı'nın rehberliğinde yeniden iyilik ve erdem tohumlarının ekilebileceğini yazmıştı. Diğer mektuplarında da kiliseyi ulusların ve krallıkların üzerinde bir güç olarak gördükleri için; eski bozuk düzenin kökünü kazıyıp yıkıp yok etmek için yenilediklerini yazdı (Robinson, 2004: 273- 274). Gregory'nin mektuplarında *'yıkmak, yok etmek, kökünden kazımak*' gibi keskin ifadeler kullanması dikkat çekicidir.

Gregory, adaletin gelenekten önce geldiği konusunda ısrar ediyordu (Daniel, 2002: 282). Herhangi bir gelenek ne kadar eski ne kadar yaygın olursa olsun, yerini tamamen gerçeğe bırakmalıydı ve gerçeğe aykırı bir gelenek ortadan kaldırılmalıydı. Gregory, Hristiyan dininin ve hakikatin dünyanın kötü geleneklerine dönüştürüldüğünü ifade ediyordu. *Dictatus Papae*'deki, papanın çağın gereklerine göre yeni yasalar yapma hakkını saklı tuttuğu ifadesi bu bağlamda ele alınmalıdır. Tanrı'nın hakikatine aykırı gelenekler ortadan kaldırılmalı; bir gelenek ne kadar eski ve yaygın olursa olsun, yerini hakikate bırakmalıydı. Çıkardığı kararnameler ve öğütleriyle bu süreci tersine çevirmeye çalıştı. Bu bağlamda Dictatus Papae'de papanın çağın gereklerine uygun olarak yeni yasalar çıkarma hakkının tek başına sahibi olduğu maddesine yer verdi. Gregory'nin, tek başına yasa koyucu olarak papalığa bu yetkiyi vermesi, selefleri tarafından verilen ayrıcalıkları değiştirmeye veya iptal etmeye hazır olmasıyla birlikte yeni yasalar yapabileceği iddiası, tarihçiler tarafından Avrupa tarihinde bir dönüm noktası olarak yorumlandı. Gregoryen Reformu'nun en önemli yeniliği, yasanın ilâhi alandan insanın denetimi altındaki alana kaydırılmasıydı. Bu durum, Gregory'nin hakikat ve gelenek; gerçek inanç ve

görenek kavramlarını birlikte kullanmasından açıkça anlaşılabilir (Robinson, 2004: 313- 314).

Gregory, aforoz edilmiş lanetli rahiplerin, insanları kutsayıp ilâhi lütuf bahşetmesinin Hristiyan geleneğine aykırı olduğunu bildirirken; aynı zamanda simonikler tarafından bilmeden ve para ödemeden atanan rahiplerin de onaylanabileceğine hükmetti. Gregory'nin görünüşte çelişkili ifadeleri, onun kutsal soruna teolojik olmaktan ziyade pratik bir bakış açısı getirdiğini gösterir. Bir rahibin emirleri, papaya itaat etmeye hazırsa geçerli, itaatsiz olduğu kanıtlanırsa geçersiz sayılabilecekti. Uygulamada, Roma'ya itaat ilkesi rahipliğin meşruiyetini belirliyordu. Değersiz piskoposlara itaat etmeme emri gibi emirler, aslında insanları papalığa itaate zorlamayı amaçlayan bir disiplin yöntemiydi. Halka efendilerine itaat etmeme emrinin verilmesi ve vasalların sadakat yeminlerinden muaf tutulması; başlangıçta isteksiz piskoposları reformu kabul etmeye zorlamak için tasarlanan ve daha sonra inatçı piskoposları görevden almak için kullanılan yeni yöntemlerdi. Reform düşmanı laik yöneticileri zorlamak veya görevden almak için de yine aynı metot kullanıldı. Gregory, 1074'te Fransa Kralı I. Filip'i *"açgözlü bir kurt, zalim bir zorba, Tanrı'nın, dinin ve kutsal kilisenin düşmanı"* olarak nitelendirmiş; en güçlü Fransız prenslerinden biri olan Akitanya Dükü'ne bir mektup yazarak ondan; Fransa'nın ileri gelen diğer soylularıyla birlikte krala, işlediği suçları itiraf etmesini, günahkâr yaşamına devam etmekte ısrar ettiği takdirde aforoz edileceğini, hatırlatmasını istedi (Robinson, 2004: 309).

Simoni ve Nikolaitizm'e karşı papalık kampanyasının yankılarıyla, suçlu rahip kitlelerinin laikler tarafından boykot edilmesi; gerektiğinde şiddet yoluyla mihraplarından uzaklaştırılması önceki on yıl boyunca Milano'daki reform hareketi tarafından teşvik edilmişti. Gregory, papalığından önceki dönemde, simonik ve evli rahipleri kiliselerinden kovmak ve Milano'nun simonik başpiskoposunu görevden almak için laik şiddet kullanan radikal Patarine hareketinin Roma'daki önde gelen destekçilerinden biri olmuştu (Robinson, 2004: 305- 308). Ancak Simoni, şu ya da bu biçimde, on birinci yüzyılda her yerde mevcuttu (Williams, 1949: 806).

Ahlaki reformlar yapmak VII. Gregory'nin öncelikli hedefiydi. Örneğin, IV. Henry ile yollarını ayırmasından hemen önceki aylarda; temel siyasi ihtiyatın muhtemelen her türden desteğe ihtiyacı olduğunu göstermesine rağmen, Gregory özellikle Almanya'nın alt kademelerdeki din adamları arasında popüler olmayan, ruhban bekarlığına ilişkin kararnameleri titizlikle uygulamaya çalıştı. Ancak İmparator IV. Henry, papalık reformlarına direndi (Tierney, 1988: 47). Kilise işlerinde imparatorun otoritesini sarsacak suistimallari ortadan kaldırmak için ilk adım, Briksen meclisinde karşı papa seçilmesiyle imparatorluk muhalefetinin sembolü haline gelen Ravennalı Guibert'in kariyerinde özellikle belirginleşti. VII. Gregory'e karşı IV. Henry'nin papa seçtiği Guibert, Gregoryen polemikçilerin yazılarında kâfir, mürted, *'yeni Simon Magus'*, yedi başlı ve on boynuzlu canavar (Vahiy 13: 1- 4), 'deli Guibert' (*Guibertus demens*) *'zina ve simyayı vaaz eden şeytan piskopos*' olarak adlandırılıyordu. Aslında o, Simoni ve Nikolaitizm'e karşıydı ve Gregoryen partinin reform fikirlerinden pek de uzak sayılmazdı (Robinson, 2004: 279- 280).

Guibert, Ravenna'nın başpiskoposu olarak kilise makamlarının reformize edilmesi hususundaki endişesinde kanonlara uygun kilise yaşamını '*vita communis'i* destekliyordu. Ruhban sınıfı için disiplinli kanonik yaşam ideali, papalık reform hareketinin önde gelen isimlerinin birçoğunun desteklediği fikirlerdi. Bu nedenle reform düşmanlarının şiddetli direnişi ve sert önlemleriyle karşılaştı (Robinson, 2004: 279- 280). Guibertistler, değersiz rahiplerin ayinlerine ilişkin Augustinus'un görüşlerini benimsedikleri için, Gregory'nin Simonik, evli ya da aforoz edilmiş rahiplere karşı tutumunu kınadılar. Gregory ise aforoz edilmiş vaizlerin ayinlerinin kirli olduğunu, onlar tarafından düzenlenen dini ayinlerin ve verdikleri vaazların kabul edilmemesini emrederek bunların ayin olarak adlandırılmalarını yasakladı. Bu emir, kutsal kilise babalarının kurallarından tamamen farklıydı. Gregory ise tam tersini iddia ederek, çıkardığı kararnamelerde her zaman kutsal babaların yazıları ve ürettikleri doktrinlere başvurduğunu ifade etti. Hatta yeni ve kendisine ait hiçbir şey tesis etmediğini savundu. Ona göre, dini disiplinin ilk ve tek kuralı: Hatalardan dönerek, azizlerin yolundan gitmekti (Robinson, 2004: 310).

1075'in sonlarında papalık tarafından Alman krallığının tüm din adamlarına ve laiklere hitaben yazılan bir mektupta, dikkatler simonik ve evli rahiplerden, onları hoş gören piskoposlara çevrildi. İnananlar hiçbir şekilde bu tür piskoposlara itaat etmemeli ya da onların isteklerine rıza göstermemelilerdi. Aynı zamanda, rahip evliliğine karşı son papalık kararnamesini uygulamakta başarısız olan Konstanz Piskoposu'na din adamlarına ve halka daha ayrıntılı talimatlar verildi. Onlara 'itaatin saygısını göstermeme' emri verildi. Bu durum, simonik ya da evli piskoposun tebaasının, taabiyet bağlarını ortadan kaldırıyor; özellikle de vasallarının papa reddettiği sürece ona sadakat göstermeyecekleri anlamına geliyordu. Bu nedenle Gregory'nin Kuzey İtalya'daki muhalifleri onu *'Patarinlerin Papası'* diye adlandırarak, kınadılar. Milano'daki reform hareketi sırasında Gregory Tanrı sevgisi ve görevlerinin saygınlığının ıslah edemediği rahiplerin, azarlanmalarını, cemaatten dışlanmalarını söylüyordu. Ancak bu utancı yaşadıktan sonra akılları başlarına gelebilirdi. Meslekten olmayanların simonik ve iffetsiz rahipleri kiliselerinden kovmakta haklı olduklarına dair Gregoryen ilkesi, Kardinal Humbert'in simonikleri eleştiren incelemesinde de öngörülmüştü (Robinson, 2004: 307- 308).

Gregory, 1074'te Roma'da simoni ve rahip evliliğine karşı olağan reform kararnamelerini yeniden ilan eden bir konsil topladı. Konsil kararları papanın Konstanz Piskoposu Otto'ya yazdığı mektuba aktarıldı. Gregory, mektubunda, Simoni sapkınlığını ortadan kaldırmak ve din adamlarının iffetini korumak amacıyla havarilerin otoritesiyle kararnameler çıkartarak Hristiyan yaşamını düzenlemek için mücadele ettiğini yazdı (Tierney, 1964: 46- 48).

Kilise mülklerinin hediye, satış veya kiralama yoluyla elden çıkarılması bir suçtu ve kilisenin mülkünün gasp edilmesi, Mesih'in kanını satmaya eşdeğer bir saygısızlıktı. Bir piskoposun, din adamlarına danıştıktan sonra kilisesinin hazinelerini satması yalnızca yoksullara yardım ve Hristiyan mahkûmların fidyesi için yapılabilirdi. Kardinaller tarafından Mayıs 1082'de Roma'nın IV. Henry'ye karşı savunulması için ödeme yapmak üzere Roma Kilisesi'nin mülkünün ipotek edilmesi teklif edildiğinde, VII. Gregory, kilisenin sadece hayırseverlerin ve koruyucuların malı olduğunu, meslekten olmayanların kiliseye belli bir miktarda para ödemekle yükümlü olduklarını; ancak ondalığı alıkoymaları ya da gasp etmeleri durumunda

aforozla cezalandırılacaklarını ifade etti. Gregory'ye göre kiliseleri kuran veya bağışlayan seküler kişiler, yardımlarının geri alınamaz bir hediye olduğunu kabullenmeliydiler. Bağışlanan mülk üzerindeki tasarruf yetkisini piskoposa devretmeleri gerekirdi. Böylece hayırsevere kalan tek şey ilâhi hizmete katılma hakkıydı (Robinson, 2004: 290).

Gregory, topladığı konsilde önemli sonuçlar doğuracak kararlar alınmasını sağladı. Konsil kararlarına göre: Laik bir kişinin (meslekten olmayan) elinden bir piskoposluk veya manastır makamını alanlar, hiçbir şekilde piskopos veya başrahipler arasına kabul edilmeyecek; ona piskopos veya başrahip olarak herhangi bir duruşma hakkı tanınmayacaktı. Söz konusu din adamı aldığı yeri terk edene kadar kiliseye girişten men edilecekti. Benzer biçimde, herhangi bir imparator, kral, dük, uç beyi, kont veya laik güçlerden herhangi biri, piskoposluk gibi bir makama atama yapmaya kalkarsa kınanacak ve cemaatten dışlanacaktı (Tierney, 1964: 51- 52).

Gregory'nin reform yasalarına göre, papanın isteğini kabul etmek, Tanrı'nın rahmetine vasıl olmayı sağlayacaktı. Bununla birlikte lütuf, iyi bir eylem, iyilik, gibi yalnızca hukuki bir görünümdeydi, dağıtıcının kendisinin herhangi bir kutsal yetkiye sahip olması gerekmiyordu: Papa, iyi huylu bir imparatoru taçlandırabilirdi. Bütün bunlar, papanın gücüyle orantılıydı. Tersine bir düzenin, yani bir lütuf ya da ayrıcalığın kaybı, hükümdarlık ayrıcalığının hukuki doğası nedeniyleydi. Antik Çağ kökenli bu ilke Gratian'a dayandırılmış ve I. Gregory'ye atfedilmişti (Ullman, 2010: 28- 29).

Gregoryen reformlarına (VII. Gregory'nin çıkardığı kanunlar) karşı çatlak sesler Avrupa'nın dört bir yanından yükselmeye başlamıştı. Reformları destekleyen Gregory yanlılarıyla imparatorluk güçleri arasında Almanya ve İtalya'da çok sayıda çatışma yaşanırken, Fransa'da durum daha sakindi. Fransız mücadelesinin göze batmayan doğası, papalık programının karşıtlarının zayıflığına ve birlikten yoksun oluşlarına bağlanabilirdi. Bunların başında Fransız Hükümdar I. Filip (1060- 1108) geliyordu. Filip'in Gregory'nin planlarından korkmak için her türlü nedeni vardı. Kilise reformları onun hem prestijini hem de gücünü tehdit ediyordu. Muhtemelen tehlikenin farkındaydı ve direnmek için elinden geleni yaptı. Güçlü ve saldırgan bir

ulusal lider rolünü oynayamayacak kadar zayıf bir karaktere sahipti. Ancak kaynak avantajı vardı. Tüm bunlara rağmen Fransız başrahipleri reform konusunda bölündüler. Üstelik, karşı karşıya kaldıkları duruma geniş bir açıdan bakmak için gerekli kapasiteden yoksundular. Bu nedenle, çoğu durumda papalık kuvvetleri, Fransız piskoposlarıyla bireysel olarak başa çıkabilme avantajına sahipti. Bu, Gregory'nin Kapet Krallığı'nın önde gelen din adamı Başpiskopos I. Manasses ile ilişkilerinde görülebilir. Rheims Başpiskoposu Gervais 4 Temmuz 1067'de ölmesine rağmen, halefi Manasses, 1070'in başlarına kadar kutsanmamıştı bile (Williams, 1949: 804- 805).

Gregory'nin çıkardığı, *Dictatus Papae* yasalarının maddelerinden birine göre imparatorluk nişanını sadece papa kullanma hakkına sahipti (Wiedemann, 2018: 1). Dictatus Papae ile papa istediği herhangi bir kilisenin din adamlarını atama yetkisine sahip oluyordu (XIV. Madde). Ayrıca, papanın hiç kimse tarafından yargılanamayacağı maddesiyle (*Dictatus Papae* No: XX.), kendisini iktidarın mutlak sahibi haline getiriyor; Roma Kilisesi'nin asla hata yapmadığı ve yapmayacağını kutsal yazıların tanıklığına dayandıran XXIII. Maddeyle iktidarını sağlamlaştırıyordu. Tüm bunlara ilaveten kanonlara uygun olarak atanmış Roma papalarının Aziz Petrus tarafından kutsandığını ilan ederek, papalık makamına kutsallık atfetti (Tierney, 1988: 50).

1075 yılının mart ayında Papalık resmi siciline giren papanın bir imparatoru görevden alma yetkisine dair ilk açık iddia *Dictatus Papae,* No. XXVI. Maddede zikredildi. Belgenin olağandışı biçimi çok tartışıldı. Her hâlükârda Dictatus'un, papalığının başlangıcında VII. Gregory'nin dikkate alınan görüşlerini ortaya koyduğu açıkça görülebilir. Dictatus'un XXVI. Maddesi, papanın, Romalıların önceki nesillerde feodal işlemler yoluyla elde ettikleri laik krallar üzerindeki dünyevi gücün her zerresini koruma kararlılığının açık bir ispatıydı (Tierney, 1964: 46).

Bir kralın görevden alınması kesinlikle papanın yetki alanına giren bir konuydu. İfadenin etkisi, kralın Tanrı'nın kendisine verdiği görevden mahrum bırakılmasıydı. VII. Gregory, bu bakış açısını IV. Henry'yi azletme ve diğer kralları görevden alma tehditlerinde açıkça ortaya koydu. Üstelik IV. Henry vakasının da

gösterdiği gibi, Henry'nin krallığını Gregory'nin özel bir iyiliğine borçlu olduğuna dair hiçbir kanıt yoktu: Sadece papanın arabuluculuk rolünün dolaylı etkileri öne çıkmıştı. Gregory'ye göre krallık Tanrı'nın lütfuydu. Henry, bu lütfun uygun olmayan, yararsız bir alıcısı olduğu için lütuf ondan geri alınmıştı. Resmi görevden almayla yakından ilişkili olan bir diğer ilke, VII. Gregory'nin, imparatorluklar, beylikler, kısacası tüm insanların mallarının kilisenin uygun gördüğü Hristiyanlara verilebilmesi hususydu. Şüphesiz bu ilke, özel mülkiyetin papalık tarafından ilâhi bir lütuf şeklinde algılandığının bir göstergesidir (Ullman, 2010: 41).

Kralların bile papa tarafından tahttan indirilebilmesi, VII. Gregory'nin kendi danışmanları tarafından, kraliyet taraftarlarına IV. Henry'nin azledilmesinin ayrıntılı bir gerekçesini sağlamak için derlenmişti. Bu derlemenin genişletilmiş bir versiyonu daha sonra Alman krallığında yürürlüğe konuldu. Yetkilerini ve örneklerini Gregory'nin yenilikçi eylemlerine uygun hale getirmek için, derleyiciler, ellerindeki malzemenin anlamını çarpıtmak, bağlam dışı alıntı yapmak ya da örneklendirmek zorunda kalmışlardı. Bu nedenle muhalifler, Gregoryen kanonistleri '*Kutsal metinleri saptıranlar'* olarak adlandırıyor ve onları sahte derlemeler yapmakla suçluyorlardı. Tüm bu eleştiriler karşısında Gregoryenler (Gregory yanlıları) Afrikalı kilise babalarının en sevdiği ayetle karşılık verdiler: "*Mesih: 'Hakikat ve yaşam benim' dedi*" (Yuhanna 14: 6), (Robinson, 2004: 313). Papanın emri Mesih'in emirleriydi ve dolayısıyla tüm Hristiyan cemaati bu emirleri hakikat olarak kabul etmeliydi.

Laik prenslerin uymaları gereken ölçütler, VII. Gregory'nin özgün dilinde adalete (*justitiae*) dönüşüyordu. Şimdi adaletin kendisi yalnızca nesnel değil, aynı zamanda göreceliydi. Çünkü herkese hakkını vermek için kullanılan eski tanımlama sadece bir formülden ibaretti. Asıl mesele tam olarak ne olması gerektiğiydi. Pek tabii adalet kavramı toplumun ahlaki değerlerine göre değişiklik gösterecekti. Burada, yalnızca Hristiyan normlarının uygulanması üzerinde çalışan bir Hristiyan toplumu söz konusuydu. Bu nedenle, adalet fikri somut içeriğini toplumsal amaçtan alıyordu. Papa, yargı yetkilerinin toplamına sahip olduğu için yargı ve hukuk, adalet fikrinin uygulamaya dönüştürüldüğü araçlardı. Bu bağlamda Roma Kilisesi yargı makamı ya da adalet makamı (*sedes justitiae*) olarak adlandırılabilirdi. Papalık kararnameleri adaletin tecellisi olarak kabul edildiği için, onlara muhalefet yasaya

itaatsizlikle eşdeğer tutuluyordu. Sonuç olarak prensler veya piskoposlar söz konusu olduğunda, papanın ilgili kişinin göreve uygun olmadığını ilan etmesi için bir dayanak noktası işlevi görüyordu. Aslında, VII. Gregory, Papalık otoritesini öylesine ileri bir düzeye taşımıştı ki, Dictatus Papae'deki bir maddeyle Roma Kilisesi ile aynı fikirde olmayan kişilerin Katolik sayılmayacağını dahi yasalaştırdı (Ullman, 2010: 36).

Gregory'nin savunduğu fikirlere göre papalık yasalarının amacı yenilik yapmak değil; Tanrı'nın adaletini sağlamak, hakikatin üstünü örümcek ağları gibi kuşatmış sahte gelenek ve göreneklerden kurtararak dini yaşamı saflaştırmaktı. Fransa'daki Rheims Kilisesi'nin ayrıcalıklarının ihlali vakası bu fikirlerin somut bir örneğiydi. Papa, Rheims Başpiskoposu I. Manasses'a ayrıcalıkların ancak kutsal kiliseye fayda sağlaması ve kilise babalarının doktrinleriyle uyumlu olması şartıyla verilebileceğini yazmıştı. Papanın gerekli gördüğü durumlarda önceden verilmiş olan ayrıcalıklar değiştirilebilecekti (Robinson, 2004: 314).

Gregory'nin çıkardığı kanunlar, papalığının başlangıcından itibaren dikkate alınan görüşlerini yansıtır. Kral IV. Henry'yi tahttan indirirken, Aziz Petrus'a hitaben şunları söyledi: *'Dünyevi şan için senin yerini ele geçirmektense hayatımı bir hacı olarak bitirmeyi tercih ederim*". Gregory, fırtınalı bir enerjiyle dolu, aceleci kararlar vermeye meyilli bir eylem adamıydı. Tüm enerjisini büyük bir davanın hizmetinde harcadığına dair hiç kuşkusu olmayan bir adam profili çiziyordu (Tierney, 1988: 46).

Gregoryen reformu, kutsal yazılara dayalı argümanlardan uzaklaşmadı ancak teoriden çok pratiğe odaklandı. İmparatorluk destekçisi muhaliflerse, Gregoryen rakipleri gibi İncil'i ve patristik yazıları referans aldılar. Ancak imparatorluğun konumunu desteklemek için farklı metinlere ve farklı kanıtlara odaklandılar (Resnick, 1990: 123- 125). VII. Gregory'nin piskoposlara itaat çağrılarında ve muhaliflerinin zorbalık suçlamalarında iki rakip kilise anlayışı arasındaki çatışma tespit edilebilir: Birincisi Papalığın ademi merkeziyetçi kilisesi; ikincisi ise on birinci yüzyıl piskoposluğunun Karolenj ve Ottoniyen dönemlerinde tesis edilen Monarşik Kilise idi. Monarşik Kilise, sık sık eyalet veya ulusal konsillerde toplanan piskoposlar tarafından yönetilen ve kilise işlerinin düzenlenmesinde krallarla yakın iş

birliği içinde olan özerk, bölgesel kiliselerden (*Landeskirchen*) oluşan bir cemaatti. Gregory'nin reform faaliyetlerine ilham veren ise evrensel birleşik bir kilise fikriydi. Bu evrensel kilisenin başı Roma Papalığı olacaktı (Robinson, 2004: 322- 323).

On birinci yüzyıla gelindiğinde, kilisenin Hristiyan dünyasının yöneticisi olduğu ve dolayısıyla toplumun havarisel bir yaşama dönmek için din adamlarını izlemeleri gerektiği fikri, reformcular ve en önemlisi VII. Gregory olmak üzere amaçlarına sempati duyan papalar tarafından güçlendirildi. Kilise krallar ve imparatorlar da dahil olmak üzere tüm Hristiyan toplumu üzerinde nihai otorite talep etti ve bu otoritenin papalığa verdiği inancı, savaş açma ve kendisi için savaşanları (kilise davası için) ödüllendirme hakkını seleflerinden daha güçlü bir biçimde dile getirdi. Sık sık Latin Kilisesi'ne itaat etmenin manevi faydalarını sıraladı. İktidar kavgasında Gregory'nin rakibi olan IV. Henry'nin günahlarının bağışlanmasına da yine papa karar vermişti (Throop, 2018: 9).

VII. Gregory dünyevi işleri Tanrı'nın iradesine göre şekillendireceğini ifade ediyordu. Whitney, Gregory'nin herhangi bir şahsi hırsla papalık makamına gelmediğini savunur. Ancak, Tanrı'nın adaletini yerine getirme görevinin Hristiyanlara verildiğine dair derin bir inancı ve apokaliptik bir vizyonu vardı (Whitney, 1919: 141). VII. Gregory özgün bir düşünür değildi. Tek başına Gregoryen Reformu'nun mimarı olarak tanımlanamaz. Ancak, VII. Gregory'nin reformları, 1046'da başlatılan ve çeyrek asır boyunca çalışmalarına bizzat katıldığı papalık reformlarının bir devamıydı. Gregory, Simoni ve Nikolaitizm'e karşı kararnameleri ile Papa IX. Leo'dan itibaren, Roma Kilisesi'nin konsil mevzuatının devam etmesini sağladı (Robinson, 2004: 303). Gregory, mektuplarında kullandığı dil ve kilise içindeki sert tutumu nedeniyle çoğu zaman kibirli ve aşırı hırslı olmakla suçlandı. Peter Damian onu '*Kutsal Şeytan'* diye adlandırdı. Şeytanın günahı kibirdi. Papanın kendisi bu suçlamaya karşı oldukça duyarlıydı. Dünyevi gücü kendi iyiliği için aramadığını beyanlarında yineledi. Papalığın dolayısıyla kilisenin gücünü artırırken, enerjisini kendisinden daha büyük bir davanın hizmetinde harcadığına inanmıştı (Tierney, 1964: 46).

1.3.4. Papa VII. Gregory ve Kutsal Savaş

Orta Çağ papalarının Müslümanlarla savaşı desteklemeleri olgusu uzun bir geçmişe sahiptir. Kutsal savaş söylemlerini en belirgin ve en saldırgan biçimde ifade eden papalardan biri VII. Gregory oldu. Papalığının başlangıcından itibaren kullandığı dil, mektuplarındaki ifadeler savaşçı ve ötekileştirici nitelikler taşır. Kral IV. Henry ile kavgası ve çıkardığı kanunlarla genelde Roma Kilisesi'nin; özelde papalığın iktidarını sağlamlaştırma yolunda önemli adımlar attı. Liderliğini papanın yaptığı birleşik Hristiyan dünyası ideali için çabaladı. Gregory reformlarıyla kilisenin dünyevi iktidarlar karşısındaki gücünü artırdı; konumunu sağlamlaştırdı. Bu durum, Eski Ahit diliyle konuşan VII. Gregory'nin kutsal savaş fikirlerini dillendirmesi için gerekli koşulları oluşturdu.

Beşinci yüzyılın sonlarında oluşmaya başlayan papanın cennet ve dünya arasındaki bağlantıyı kurma işlevi, papalığın kutsal sayılması sonucunu doğurdu. Orta Çağ'da Roma Kilisesi kutsal kitap ayetlerine dayanarak papanın Havari Petrus'un halifesi olarak yeryüzünde hüküm sürdüğünü savunuyordu. Papayı '*sanctus pater'* (kutsal baba) terimiyle, tanımlayan ilk kişi olan Pavialı Ennodius'un kalıcı etkisi, yasal onayını VII. Gregory tarafından *Dictatus Papae* yasalarından aldı (Ullman, 2010: 14- 15). Roma Kilisesi'ni Hristiyanların annesi olarak telakki eden Gregoryen bakış açısına, VII. Gregory'nin, Roma Kilisesi'nin Hristiyan âleminin efendisi (*magistra*) olduğu anlayışı eklendi. Bu anlayışın sonuçları, bir piskoposun kutsal makama karşı görevleri bağlamında Gregory'nin mektuplarında açıkça belirtilmişti. Bir piskopos, Roma Kilisesi'ni savunmak için güçlü bir siper olmalıydı ve gerekirse hem görevi hem de kutsal kiliseye borcu nedeniyle, papanın ve ardıllarının adına imanın kalkanını ve Mesih'in kılıcını kuşanmalıydı (Robinson, 2004: 322).

Orta Çağ'da papalık makamına atfedilen kutsallığın belki de en belirgin kanıtı, onuncu yüzyılın sonlarından itibaren yalnızca papaya ayrılmış olan kanonizasyon[36] işleminde görülebilir. Papa tam olarak kutsal sayıldığı için, yani Tanrı'nın hem

[36] Kanonizasyon: Roma Katolik Kilisesi tarafından ölen bir insanın aziz ilan edilmesi. https://www.merriam-webster.com/dictionary/canonize

yeryüzü hem de gökyüzündeki hükümlerinden etkilendiği için, kararıyla (*Judicatum*) bir *'Sanctus'* kutsallık yaratmaya tek başına yetkiliydi. Bu suretle papa kutsallığın belirleyicisiydi. Papalar cennette Mesih'in ortak vekilleri olarak tasavvur edilen; şefaatleri fevkalade değerli ve ayinlerde özel yer verilen kişilerdi (Ullman, 2010: 14-15). Tanrı'nın dolayısıyla Mesih'in yeryüzündeki temsilcileri olarak tasavvur edilen din adamlarına karşı toplumun itaatini sağlamak ve onları yönlendirmek, dinin gündelik yaşama egemen olduğu Orta Çağ'da pek de güç sayılmazdı. Bu anlayışa göre papa ve ona bağlı din adamları yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurmak gibi kutsal bir görevi üstlenmişlerdi.

1090'larda Hersfeld Manastırı'ndaki *Liber de unitate ecclesiae conservanda*'da, Gregory'nin yanında yer alan piskoposların papazlık statüleri reddediliyor; bunun yerine savaş generalleri ve ruh katilleri olarak adlandırılıyorlardı. On birinci yüzyılın sonlarına doğru Alman İmparatorluğu'nu harap eden çatışmalar süresince, Liege Piskoposları, imparatorluğun sadık destekçileri olarak kaldılar. Liege, imparatorluk yanlılarının ana merkezlerinden biriydi. Liegeli St Lambert'in menkıbe yazarlarından biri olan Gembouksluk keşiş Sigebert, Gregoryen karşıtı tartışmalarda yer almıştı. Tamamen pasifist olan keşiş Sigebert, İncil referansları aracılığıyla kilisenin şiddeti onaylama hakkı olmadığını savundu. Papalık karşıtı tartışmalar, kilise reformu ideallerine değil, Gregory ve haleflerinin bunları başarmak için başvurmaya istekli oldukları şiddetli yöntemlere karşı çıktılar. İncil'den alıntı yaptığı çok sayıda ayet ve tefsirlerden sonra Sigebert, papaların, manevi kılıcın ötesinde, maddi kılıçla savaşma yetkisine sahip olmadıklarını yazdı (Webb, 2016: 126).

İktidara sahip olmak, papanın aracısı olduğu ilâhi lütfun bir tecellisiydi ve bu sayede yetki bahşederdi. Bu nedenle, piskopos ya da imparatorluk makamının Havari Petrus'un aracısı (*medyante Petro*) ya da papanın aracısı (*per domini papae mediationem*) olarak ele alındığı görülür. Dolayısıyla, papanın bu gücün dağıtıcısı olarak[37] havarilerin lütfunu etkileyebileceği görüşüyle paraleldir (Ullman, 2010: 28-29).

[37] P*er domini papae mediationem:* papanın aracısı olarak imparator, papalık tarafından taçlandırılırdı (Ullman, 2010: 28-29).

Papa VII. Gregory (1073– 85) savaşçı bir ruha sahipti. Almanya'da İmparator IV. Henry'nin (1056– 1106) dini gücüyle ve İtalya'daki siyasi hırsıyla mücadelesi sırasında en sevdiği alıntılardan biri *'Kılıcını kandan alıkoyana lanet olsun'* (Yeremya 48: 10) idi. Kendi ordusunu, '*Milis Sancti Petri'*yi[38] toplamaya çalıştı. Papalık savunucuları, 1095'te II. Urbanus tarafından belirlenen hedef kitleye çok benzeyen, ruhlarının kurtuluşu ve ortak faydaları için savaşan bir savaşçılar düzeni olan '*ordo pugnatorum'* hakkında yazmaya başladılar. Papalığının sonunda, Gregory'nin retoriği, Hristiyan savaşçıların statüsünü, kiliseyi savunmak için verdikleri hizmeti, Mesih'in çektiği acının bir taklidi olarak Mesih'in çarmıhının düşmanlarıyla karşılaştırdı (Tyerman, 2004: 111). Ona göre Tanrı'ya, düşmanlarına karşı savaşmaktan daha büyük bir armağan sunulamazdı (Webb, 2016: 125- 126).

Kilise onaylı şiddetin geri dönüşü olmayan bir noktaya ulaşması VII. Gregory (1073–85) döneminde gerçekleşti. Normanlarla olan sorunların yeniden ortaya çıkması, papalık mektuplarının *'data in expeditione'*[39] başlığıyla imzalanmasına yol açtığında papa, kendisinin liderliğini üstleneceği bir orduyla Yunanlılara yardım etme planlarını kurmaktaydı. Ancak, takip eden '*Atama Uyuşmazlığı'* sırasında, kilisenin düşmanlarına karşı şiddetin ideolojik gerekçeleri ayrıntılı olarak işlendi. Bu görev, eylemi teoriye tercih eden Gregory'nin değildi, bunun yerine 1080'lerde ortaklarına, özellikle Luccalı Anselm ve Sutrili Bonizo'ya (Bonizo de Sutri) düştü. Sonraki yüzyıllarda böyle bir etki yaratacak olan kiliseyi şiddetin uygulanmasını kararlaştırabilecek meşru güç olarak konumlandıran fikrin temellerini atanlar onlardı. Doğrudan şiddeti reddetmelerine rağmen, kilise adına şiddeti bir Hristiyanlık görevi biçiminde (özellikle şizmatiklere ve sapkınlara karşı) savunmuşlardı. Bu, tartışmaya dahil olan pek çok kişinin hoşuna gitmeyen ince bir ayrımdı. Gregoryenlere karşı emperyal polemik, kilisenin özgürlüğü adına düzensizliği ve şiddeti körüklediğini öne sürmesiyle tutarlıydı (Webb, 2016: 124- 125).

Reform papalığı Frenk dünyasının sınırlarındaki zaferlerle yakından ilgileniyordu. Aziz Petrus'un yetkisiyle hem Sicilya hem de İngiltere'nin işgalini kutsamıştı. 1080'de VII. Gregory, I. Villiam'a (1028- 1087) Gregory'nin papalık

[38] *Milis Sancti Petri*: Latince Aziz Petrus'un askerleri anlamına gelir.
[39] *Data in expeditione:* Sefer tarihi, Latince.

makamına gelmeden önce, Villiam'ın İngiltere'yi istilası için papalık desteğini güvence altına almasına nasıl yardım ettiğini hatırlatan bir mektup yazdı. Gregory ayrıca daha sonra katılımı nedeniyle eleştirilmiş olduğunu da kaydetti. İngiltere'nin fethi, o zamanlar, Kudüs'e bir sefer için ilk planların formüle edilmeye başlandığı yıllarda papalık mahkemesinde tartışma konusuydu. 1074'te, Hastings'ten[40] sekiz yıl sonra, Gregory, Bizans İmparatorluğu'na yardım etmek ve Kutsal Kabri özgürleştirmek amacıyla doğuya askerî bir sefer düzenlemeyi teklif etmişti (Kjær, 2019: 5). Doğuya düzenlenecek sefer kutsal bir savaş yani Tanrı savaşı olacaktı. Ancak Alman kralıyla yaşadığı ihtilaf yüzünden bu planını hayata geçiremedi.

VII. Gregory, kendisini hak ve adaletin coşkulu bir aşığı olarak tanımlıyordu. İlk mektuplarından birinde, kendisinin tüm ırklara, özellikle de Hristiyanlara, hakikati ve doğruluğu tebliğ etmeye mecbur bırakıldığını ifade ediyordu. Başka bir mektubunda Mesih'ten Aziz Petrus'a ve onun ardıllarına papalık misyonunu ilâhi ayrıcalık ve kalıtsal hakla bağdaştırdı. Havarinin mührünün taşıyıcısı olarak bütün mazlumlara yardım etmek ve doğruluğu savunmak için Tanrı'nın düşmanlarına karşı savaşmanın kendisinin asli görevi olduğunu yazdı (Whitney, 1919: 139). Çünkü papalık makamına getirildiği için Tanrı'nın krallığını yeryüzünde tesis etmekle yükümlüydü. Tanrı'nın krallığının karşısında, gurur ve kibrin yer aldığı şeytanın krallığı vardı (Whitney, 1919: 141). Gregory'nin Milanolu müttefikleri Patarenlerde kurulmuş olan Milano Kilisesi'ni şeytani bir oluşum olarak görüyorlardı. Gregory'nin destekçileri onları sahte piskoposlar biçiminde nitelendirdiler (Buc, 2015: 18).

VII. Gregory komşularına, imparatora ve reformlarına muhalefet eden herkese karşı mücadelesinde İncil'de İsa'nın cennetin anahtarlarını teslim ettiğini söylediği Havari Petrus'un temsilcisi olduğunu[41] vurguladı. VII. Gregory papalığını Aziz Petrus'a sadakat temelinde meşrulaştırdı. Gregory Aziz Petrus'a sadık Hristiyanları '*miles sancti Petri*'[42] olarak adlandırıyordu. Gregory için o zamanlar bu tanımı karşılayan, soylular vardı. Bu soylulardan bazıları da işgal ettikleri topraklar için

[40] Bazı tarihçiler Hastings Savaşı'nın (14 Ekim, 1066) Haçlı ideolojisinin oluşumunda bir kilometre taşı olduğunu savunurlar (Eads, 2000: 2).
[41] Papalar Aziz Petrus'un ardılı, halifesi sayılıyordu.
[42] Miles adlandırması papanın vasalları olarak tanımayı kabul eden prens ve lortlar anlamına geliyordu (Jean Flori, 1998: 190).

kendilerini Aziz Petrus'un vassalları olarak tanımlayan ve (bazen sertçe ve yanlışlıkla) papaya askerî yardım yapan Güney İtalya'nın Norman prensleriydi. Normanların yanı sıra Fransız Pierre de Substancion-Melgueil (1085'te); Barselonalı II. Beranger (1090'da) gibi birkaç İspanyol prensi de vardı. 1068'de Navarre- Aragon Kralı krallığını papaya adamıştı. Besalu Kontu II. Bernard (1077) ve papaya yıllık vergi ödeyen diğer bazı İspanyol prensleri de vardı. Kraliyet mensupları ve diğer soyluların kendilerini kralın vassalı ilan etmesi vakaları muhtemelen Konstantin'in sahte bağışıyla desteklenen vasallık kavramından kaynaklanıyordu (Flori, 1998: 190-191).

Gregory, Batılı prenslere, yasal anlamda katı bir vasallık olmasa da üstünlüğünü kabul ettirmeye çalıştı. Bu amaç doğrultusunda Aziz Petrus adına prensleri kendisine tabi etmek için çaba gösterdi ve onların nüfuz alanında reformlarını uygulatmak amacıyla elinden geleni yaptı. Prenslere, vasallık teriminin nüansıyla Aziz Petrus'un sadık adamları '*fideles sancti Petri'* adını verdi. Bu nedenle, Lorraine ve Salerno Dükleri, Burgondiya Kontları, Savoy ve diğerleri gibi; daha uzaklarda, Avrupa'nın kuzeyinde Rus Prensi Dimitri veya Danimarka Kralı II. Sven gibi çeşitli prenslere askerî yardımda bulunmaları için, bazen ısrarlı bir hizmet olarak '*Aziz Petrus'un Sadıkları'* isminin ima ettiği bağlantıya başvurdu. Papa, tüm bu durumlarda laik prenslerden, Aziz Petrus'a verilen hizmet adına, papalık tarafından yönlendirilmiş girişimlerle, Roma Kilisesi çıkarına yürütülen kilisenin veya Hristiyan dünyasınınkiyle sıklıkla karıştırılan silahlı katılımlarını talep etti. Ayrıca, manevi ödül vaatleriyle kilise için verilen savaşların ve bu savaşlarda yer alan savaşçıların kutsanmasına da katkıda bulundu (Flori, 1998: 190- 191).

VII. Gregory kutsal savaş kavramını dillendiren ilk papa değildi. Ondan çok önce, IV. Leo (847- 855), Roma'yı Sarazen korsanlardan korumak için savaşan Frenk askerlerine cenneti vaat etmişti. Silah zoruyla papa olan II. Aleksandr (1061- 1073), reform davası için savaşan savaşçıları, simoni ile gelmiş din adamlarına, özellikle de Milano Patarenlerine karşı kutsadı. Liderliğini Erlembaud adlı bir şövalyenin yaptığı destekçilerini '*İsa'nın askerleri'* olarak adlandırdı. VII. Gregory, ise yandaşlarını 'Mesih'in ve Havari Aziz Petrus'un askerleri' (*miles sancti Petri, et mil Christi*) şeklinde tanımladı. Vatikan'ın sancağıyla (*vexillum*) silahlanmış Erlambaud,

şizmatikler tarafından Tanrı'nın ve kilisenin askerî olarak öldürüldüğünde, şehit kabul edildi ve birkaç yıl sonra II. Urbanus tarafından kutsandı. Böylece reformcu papalar ve hatta daha da önemlisi VII. Gregory kime karşı yapıldığına bakılmaksızın kilise davası için savaşan savaşçıların kutsallaştırılmasına katkıda bulundu. Karşılarındaki güçlerin hepsi şeytani terimlerle geniş çapta harmanlandı: Onlar, Hristiyanlığın, kilisenin, Aziz Petrus'un, İsa'nın ya da Tanrı'nın düşmanlarıydılar (Flori, 1998: 191- 192).

VII. Gregory tarafından icat edilen Aziz Petrus şövalyeliği *(milis sancti Petri*) dini metaforunu kiliseye hizmetten, şövalyelerin askerî desteğine dönüştürdü. Gregory tarafından kullanılan dilde, dindar bağlılık ve papaya hizmet, feodal askerî kavramlarla yer değiştirdi. Bu destek, Papa IV. Leo (847- 855), VII John (872- 882) ve II. Aleksandr (1061- 1073) döneminde olduğu gibi, hoşgörü vaadiyle geldi (Ross, 2010: 572). Gregory, haklı bir neden için savaşta ölen bir askerin ruhunun selamete erişebileceği eski '*adil savaş'* fikrini, Hristiyan yayılmacılığını ve papalık çıkarlarının savunmasını içerecek şekilde genişletti. Asıl mesele, onun '*Milis Christi*' kavramını genel olarak alması ve onu milisler aracılığıyla papalığın hizmetine girecek şekilde daraltmasıydı. Onuncu yüzyılın sonunda, Tanrı Barışı hareketiyle, barışı manevi bir şekilde koruma işlevlerini devletin askerî gücünün milisleriyle iç içe geçirmeye başladı. Örneğin, III. Henry, 1043'te Tanrı Barışı'nı ilan ederek Macarları yendi ve Papa VII. Gregory'den sonra, Aziz Petrus sancağı, sadece dini bir sembol olarak işlev görmekten çok, papalık güç ve otoritesinin yasal iddiasını temsil etmeye başladı. Tüm bu gelişmeler, yeni bir kutsal savaş, Urbanus'un silahlı hac fikri için bir emsal oluşturdu (Ross, 2010: 572).

Gregory'nin mektuplarındaki kelime dağarcığına bakıldığında onun yaşamının izdüşümlerini görmek mümkündür. Sözcük seçimi, yazım tarzı, yenilikçi ve mücadeleden kaçınmayan savaşçı kişiliğini yansıtır. Gregory'nin gözünde tüm bu mücadeleler Hristiyan yeniden fetih hareketinin (*Reconquista*) çeşitli yönleriydi. Önceden Hristiyanlara ait olan toprakların yeniden alınması için yapılan savaşlar övgüye layık, kutsal savaşlar; savaşanlar ise manevi ödülleri hak eden Mesih'in savaşçılarıydı. Gregory, Aziz Petrus'a hizmet edenlerin sonsuz yaşamı ve ilâhi ödülleri kazanacağını sıklıkla ifade ediyordu. Gregory'nin düşüncesine göre, papa,

Tanrı'nın, düşmanlarına karşı, kim olursa olsun, Rabbin tüm sadıklarını hem ruhsal hem de dünyevi savaşlarda kendi bayrağı altında toplamak için görevlendirilmişti. Bu nedenle, sapkınlara ve bölücülere (şizmatikler) karşı Hristiyanlığı savunmak amacıyla manevi veya maddi (silahlı) mücadele gerekliydi. Dolayısıyla, İspanya'daki *Reconquista*'da veya Haçlı Seferi'nde kâfirlere karşı savaşı desteklemek onun fikriyle uyumluydu (Flori, 1998: 192). Ayrıca savaş alanlarında işlenen günahların bağışlanmasını önerdi[43](Buc, 2015: 99- 100).

Nisan 1073'te İspanya'ya savaşmak için gitmek isteyen bütün prenslere yazdığı mektupta, fethedilecek topraklar üzerindeki haklarını açıkça bildirdi: Paganlar tarafından işgal edilmiş topraklar havariler dışında hiç kimseye bağlı olamazdı. Papalığın düşüncesine göre önceden Hristiyanlara ait olan toprakları savaşla geri almak Aziz Petrus adına yapılan Reconquista'nın temel amacıydı. Bu kutsal boyut, Batı Akdeniz'de papalık girişimi ve kutsamasıyla gerçekleştirilen savaşlarda da yine görülüyordu. Bu durum, Normanlar tarafından kendi hesaplarına yönetilen, ancak Geoffroy Malaterra'nın hikâyeyi kutsal savaş halesiyle süsleyerek anlattığı Sicilya'nın fethinde veya Pizalılar ve Cenevizlilerin Mehdiye'ye (Tunus), 1087'de yaptıkları seferde açıkça görülebilir. Bu savaşlar, Haçlı Seferi'ni ilan ederken kutsal olduğu iddia edilen savaşların daha birçok özelliğine sahipti. İmparatorun papaya ait olduğunu kabul edeceği Konstantin'in sahte bağışı, Roma, İtalya, adalar ve Batı eyaletleri Hristiyan yeniden fetih hareketini cesaretlendiren bu iddialara temel teşkil etti (Flori, 1998: 194). Papanın Müslümanların İspanya'dan kovulmasına ilişkin arzusu, en azından 1074'te İspanya'da bir Hristiyan seferi planlayan II. Aleksandr ve VII. Gregory zamanına kadar uzanıyordu. Bu örneği takiben, II. Urbanus, ilk Haçlı Seferi sırasında, İspanyolları kendi ülkelerindeki Sarazenlere karşı silahlı mücadeleyi yönlendirmeye çağıran bir ferman yayınladı (Constable, 2016: 274).

1074'te VII Gregory, Doğu'ya bir sefer planladı. Selçuklu Türkleri Anadolu'ya akınlar yapıyorlardı ve genç Bizans İmparatoru VII. Michael, Latin ve Yunan Kiliseleri arasındaki küskünlüğü bir tarafa bırakarak, papadan yardım istedi. Kiliseleri bir araya getirmeyi uman Gregory'nin bu çağrıya cevabı olumluydu

[43] Askerlerin savaşta işledikleri günahların bağışlanması önerisiyle muhtemelen işlenen günahların kefaretinden muafiyeti kastediyordu (Buc, 2015: 99-100).

(Oliver J. Thatcher; Edgar Holmes McNeal, 1905: 512). Doğu Hristiyanlarının acılarını vurguladı ve onlara kardeşçe yardım götürme gerekliliği üzerinde durdu. Ordudaki hizmeti kiliseye hizmetle karşılaştırdı, hatta Hristiyanların Hristiyan inancını ve göklerin krallığını savunmaları çağrısında bulundu. Birisinin anavatanı için ölmesinin şanlı olduğunu, ancak Mesih için ölmenin daha da önemli olduğunu ifade etti (Riley-Smith, 2009: 89). Gregory, İspanya ve Ravenna için yaptığı planlara ek olarak, Bizans İmparatorluğu'na askerî müdahaleyi teşvik etmeye çalıştı. Anna Komnenos'a göre, 1078'de tahttan indirilen İmparator VII Michael'in hikâyesini kabul eden VII. Gregory, Apulia ve Calabria piskoposlarına onun lehine bir mektup gönderdi; onları Robert Guiscard'ın Michael'ın imparatorluk tahtı hakkını desteklemek üzere askerî önlemler almaya çağırdı (Cowdrey, 1983: 142- 143).

Gregory doğuya düzenlenecek askerî seferde, pişmanlık duyan bir kalp ve alçakgönüllü bir ruhla bu yolculuk işini üstlenen; günahları için tövbe ederek ölenlerin imanlı Hristiyanlar olacaklarını beyan etti. Hayatta kalsalar da ölseler de Tanrı'nın merhameti ve Havari Petrus'un yetkisiyle papa onların tüm kusur ve günahlarını bağışlayacak, onların ruhlarını kurtuluşa erdirecekti (Riley-Smith, 2009: 62-63). Böylelikle savaş bir kefaret eylemi haline geldi (Tyerman, 2004: 111). Gregory, doğuya askerî yardım çağrısıyla ilgili yazdığı mektuplarda kazanılacak manevi ödülleri sıraladı ve bir anlık çabayla sonsuz merhametin kazanılabileceğini yazdı. Sefer girişimi kendisine aitti ve ancak kendisi yönetebilirdi. Almanya Kralı IV. Henry'ye, elli binden fazla erkeğin, keşif gezisinde lider ve baş rahip olarak Papa'ya sahip çıkmaları halinde gitmeye hazır olduğunu bildirdi ve hatta onun emrindeki ordunun Kutsal Kabre ilerlemesini önerdi. Henry'yi yokluğunda Roma Kilisesi'ni savunması için geride bırakmayı bile düşünmüştü. Ancak planlarını '*Atama Uyuşmazlığı'* tartışmaları nedeniyle gerçekleştiremedi. Bununla birlikte Gregory'nin mektuplarında kutsal savaş kavramı ve savaşın ilanında papalığın meşru otorite olarak yetkilendirilmesi, ebedi ödül ve hepsinden önemlisi Kudüs'e bir atıf mevcuttu (Riley-Smith, 2009: 89).

1074'te VII. Gregory tarafından Bizans'a yardım etmek üzere çıkılacak bir doğu seferi projesi, daha sonra II. Urbanus tarafından konuşlandırılan birçok unsuru öne çıkardı. Gregory, Tanrı'nın yetkisine ve Mesih'in örneğine atıfta bulundu;

Kudüs'ün alınması, Hristiyan hayırseverliğinin bir gereği olarak Doğu Kilisesi'ne yardımı ve kazanılacak ödülleri sıraladı. Eksik olan tek şey adak, haç ve ilgili ayrıcalıklardı. Papalığın daha kapsayıcı bir kutsal savaş teorisi ve pratiğini savunması, on birinci ve on ikinci yüzyıl Batı Avrupasının dini yaşamında, bölgesel azizler ve ayinlerle temelde yerel ve kült bir inançtan çok daha geniş bir dönüşümü yansıtıyordu. Bu dönüşüm: Tekdüzelik, fıkıh ve uluslararası dini disiplindi (Tyerman, 2004: 111). Gregory'nin doğuya düzenlenecek kutsal sefer projesinin daha gelişmiş ve sistemli biçimi Papa II. Urbanus döneminde gerçekleştirilecekti.

Papa VII. Gregory (1081) başrahiplerine yaptığı coşkulu konuşmasında şöyle söylüyordu:

"*Sefil ve şeytani bir köleliğin (servitus) altında yaşamaktansa, kutsal kilisenin özgürlüğü (libertas) için uzun uzadıya savaşmak daha asildir. ...Şeytanın havarileri- ona kulluk ederek insanları ezmek için savaşırlar; oysa Mesih'in havarileri bu aynı sefil insanları Hristiyan özgürlüğüne kavuşturmak için savaşırlar*". Batı tarihinin büyük bir bölümünde özgürlük, şiddet olaylarını kapsayan kavramlar dizilişinde ortak bir bileşen oldu. Kişi kendini, başkalarını ya da ulusunu ya da kiliseyi özgürleştirmek için savaşmalıydı. Yine de özgürlük tartışmalarına genellikle zorlama üzerine bir söylem eşlik etti. İnsanlar ya nazikçe ikna yoluyla ya da zor kullanılarak, özgürlüğe kavuşturulmalıydı. Özünde özgürlüğün ne olduğu ve zorlamanın nasıl tasarlandığı, ikisinin eşleşmesinin bariz bir çelişkiden daha az ve daha tutarlı bir formül olmasına izin verdi. Bu her şeyden önce, günahtan ve onun sonuçlarından, sonsuz ölüm de dahil olmak üzere, Mesih'in çarmıhta kendisini feda etmesi sayesinde elde edilen bir özgürlüktü (Buc, 2015: 214).

Haçlı ideolojisinin kökenlerini oluşturan kutsal savaş fikirlerine ilişkin geleneksel anlatı, Augustinus'un haklı savaş hakkındaki fikirlerinden VII. Gregory (1073- 1085) ve II. Urbanus'un (1088- 1099) papalıklarına sıçrayacaktı. Latin Hristiyanlığı, büyük ölçüde on birinci yüzyıl papalığının sözleri ve eylemlerinin etkisiyle haklı savaştan kutsal savaşa ve Haçlı Seferi'ne bir sıçrama yaptı. Bununla birlikte, on birinci yüzyılın önemini inkâr etmeye çalışmadan, Latin Kilisesi'nin o zamandan çok önce teşvik ettiği ve katıldığı köklü bir şiddet eğilimi olduğu kabul edilmelidir. On birinci yüzyılda bu yerleşik eğilim, kilise reform hareketi ve en başta

VII. Gregory olmak üzere amaçlarına sempati duyan papalar tarafından güçlendirildi (Throop, 2018: 8- 9).

Gregory'den sadece on yıl sonra kutsal savaş fikrini bir başka papa hayata geçirecekti. Papalık çevrelerinde Haçlı Seferlerinin babası olarak kabul edilirken, muhtemelen Papa II. Urbanus kendisinin Gregory'nin yolundan gittiğine inandı. Ancak, Gregory'nin mektuplarında, planlanan sefer ile hac arasında net bir bağlantı mevcut değildir. Ayrıca, savaşa gitme karşılığında tüm günahların bağışlanacağına atıfta bulunmaz; adak işareti ve bunun sonucunda askerlerin korunmasını içermez. Kanıtların yetersizliği sebebiyle, 1074 planlarının gerçekte bir Haçlı Seferi planı olmadığı, Haçlı hareketinin kökeni için geleneksel 1095 tarihinin doğru olduğu ve bunun Urbanus'un girişimiyle gerçekleştiği sonucuna varılabilir (Riley-Smith, 2009: 89- 90).

Tanrı barışı ve ateşkesiyle başlayan barış söylemleri; manastır reformu ve Papa VII. Gregory'nin reformlarıyla kilise dünyevi otoritelere karşı özgürlük mücadelesinde önemli bir yol katetmiş; böylece Haçlı Seferi'nin kilise önderliğinde yapılmasına sağlam bir zemin hazırlanmasına katkıda bulunmuştu. Onun döneminde Haçlı ideolojisi oluşmaya; barış için savaş fikri yerleşmeye başladı. Eski Ahit diliyle konuşan Gregory, kâfirlere karşı kılıcın gücünü kullanmak gerektiğini savunuyordu. Ancak, Alman Kral IV. Henry ile arasındaki çatışma onun bu fikrini gerçekleştirmesine engel oldu. Çünkü kılıcı yanlış zamanda, yanlış yerde ve yanlış kişilere karşı çekmişti. Bu bir erken doğumdu. Tıpkı bir bebeğin gelişimini tamamlamadan önce doğduğunda hayatta kalmasının güç olması gibi; Gregory'nin kutsal savaş fikri de gün yüzüne zamanından önce çıktığı için yaşayamadı.

İKİNCİ BÖLÜM

2.KARDEŞLİK ÇAĞRISI: I. HAÇLI SEFERİ

2.1. PAPA II. URBANUS ve KLERMONT KONSİLİ

Onuncu yüzyılın sonlarından on ikinci yüzyılın başlarına kadar Fransa'da laiklerin kilise konsillerine ilgisi ve katılımı büyüktü. Bu durumun örnekleri 989'da Charrouks'da, 1027'de Elne'de, 1031-Limoges ve çevresinde toplanan konsillerde ve Klermont Konsili'ndeki (1095) popüler coşku dalgasında görülebilir. Önceleri piskoposlar seküler soyluların pek fazla yardımı olmaksızın reform programlarına katılmayı ve toplumsal algıyı yönetmeyi başarmışlardı. On birinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde özellikle popüler Haçlı Konsillerinde papa ve din adamları yeniden liderlik rolünü üstlendiler. Yerel piskoposların, papaların, papalık elçilerinin veya laik prenslerin himayesi altında düzenlenen önemli kilise konsillerine kadın, erkek meslekten olmayan soylular iştirak ettiler. Konsil müzakerelerinde, tüm yetkilere sahip olarak oy veren üyeler sadece piskoposlardı. Daha alt düzeydeki din adamları, prensler, soylular ve eğer varsa, halk, teorik olarak yalnızca izleyici, tanık ya da garantörlerdi, ancak oy hakları yoktu (Mackinney, 1929: 585).

Klermont Konsili (1095), barış hareketinin başlangıcından beri Fransa'nın dört bir yanında toplanan önceki konsillerin hepsinden farklıydı. Diğer Orta Çağ kilise konsilleri gibi yine kiliseyle ilgili meseleler karara bağlanacak; barış konsillerinin temel kararları yinelenecekti. Ancak sonraki asırları derinden etkileyecek büyük ve yıkıcı etkileri olacak bir kitlesel hareketin, I. Haçlı Seferi'nin çağrısı bu konsilde yapılacaktı. Papalık yetkisiyle konsile başkanlık eden dönemin papası II. Urbanus kalabalıklara Doğu'ya düzenlenecek kutsal bir sefer planını tanıtacaktı.

2.1.1. Papa II. Urbanus

Papa VII. Gregory'nin düşünü kurduğu ancak gerçeğe dönüştürmeyi başaramadığı doğuya düzenlenecek askerî bir sefer planını halefi ve en sadık takipçilerinden biri olduğunu söylediği Odo, Papalık adıyla II. Urbanus

gerçekleştirdi. Urbanus, askerî sefere, hac ve günahlardan bağışlanma fikirlerini ekledi. Aristokrat bir aileden gelen Urbanus, döneminin soylularını çok iyi tanıyordu. Selefi VII. Gregory'den farklı olarak diplomatik bir üsluba, soğuk kanlı bir mizaca sahipti. Aynı zamanda geniş halk kitlelerine nüfuz edebiliyorlardı. Ayrıca Kluni Manastırı'nın tesis ettiği kardeş manastırlar ağı seferin haberinin tüm Batı Avrupa'ya yayılarak destek bulmasına önemli katkılar sunacaktı.

II. Urbanus (gerçek adıyla Odo Lagery) Champagne'da kale sahibi aristokrat sınıfına mensup bir ailenin oğluydu. Kiliseye Reims'te bir kilise üyesi olarak girdi ve daha sonra Kluni'de keşiş oldu. Urbanus papalık makamına seçilen ilk Fransız Papasıydı. Kluni'de keşiş olduktan kısa bir süre yetenekleri nedeniyle, Papa VII. Gregory'nin emriyle Ostia şehrine piskopos olarak atandı (Hunt, 1958: 95; Mathew, 1910: 279). Özellikle 1084'te Almanya papalık elçiliğinde reformların destekçisi olarak öne çıktı. Hugh'dan sonra Kluni başrahipliğine seçildi. Başrahip Hugh'un uzun yokluğu sırasında Hristiyan dünyasının en itibarlı başrahiplerinden biri oldu. Ancak bu aşamadan önce, Urbanus'un kariyerinde Kluni Manastırı'nda geçirdiği yıllarda gözlemlediği kilise ve laiklerle ilişkiler onun gelecekteki icraatlarını etkileyecekti. Kluni'de kendini, akrabalık ve toprak merkezli dindar bir kültürde yaşayan, günahkârlığın sonuçlarına dair korkuyla beslenen, sıradan hayırseverlerle uğraşırken buldu. Bu deneyimin 1095- 1096'daki düşünceleri üzerinde önemli etkiler yaratmış olması muhtemeldir (Bull, 1993: 371). 1088 yılında II. Urbanus adıyla papalık makamına seçilen Odo, Kluni Manastırı'yla bağlarını papalığı döneminde de sürdürdü (Chevedden, 2017: 16).

Odo'nun papalık makamına getirilmesinde Desiderius'un Montecassino'nun başrahibi olarak seçtiği halefi I. Oderisius etkili oldu. Böylece Montecassino Manastırı'yla papalık arasındaki bağı güçlendirdi. Seçim hem Roma'da hem de bir bütün olarak Latin Kilisesi'nde Papa VII. Gregory'nin partizanlarının gereksinimlerini karşılamak ve onayını almak için dikkatlice tasarlandı. Seçim, 8- 12 Mart 1088 tarihleri arasında Roma Campagna'nın güney sınırındaki Terracina'da gerçekleşti. Papa III. Viktor altı ay önce ölmüştü (Cowdrey, 1983: 214).

Montecassino Manastırı vakayinamesine göre, Urbanus kendisinin seçiminin her iki papanın tavsiyesi üzerine yapıldığı iddiasıyla; kendisini her ikisinin de varisi olarak sundu. Montecassino'daki Gregoryenlerin yanı sıra Başrahip Oderisius'un Terracina'daki meclisi toplamada oynadığı rol ve başrahibin kardinallerin sözcüsü olarak öne çıkması, Montecassino ile papalık arasındaki bağları daha da sağlamlaştırdı. Zaten Montecassino'yla bağları VII. Gregory'nin 1084'te güneye yaptığı yolculuktan bu yana meydana gelen olaylarla güçlenmişti. Başrahip I. Oderisius ve Papa II. Urbanus, Montecassino ile papalık arasında devam eden iş birliğini, Başrahip Oderisius'u kardinal rahipliğe yükseltip; kendisini başrahip olarak kutsayarak, pekiştirdi. Zaman geçtikçe Montecassino, VII. Gregory döneminde olduğundan daha kapsamlı bir şekilde papalığa hizmet etti. Manastır, topografik konumunun avantajları nedeniyle, I. Haçlı Seferi hazırlıkları sırasında Urbanus'a önemli yardımlarda bulundu (Cowdrey, 1983: 216- 217).

Uygunsuz ilişkisiyle ünlü Fransız Kralı I. Filip ile Alman imparatoru IV. Henry'ye (1056- 1106) karşı piskoposluk ataması hakkına kimin sahip olduğu (*Atama Uyuşmazlığı*) konusundaki mücadele yeni seçilen papanın gündemindeki sorunlar arasındaydı. Söz konusu mücadelede IV. Henry, Urbanus'un selefi VII. Gregory'nin (1073-1085) politikalarına, kendi Ravenna Başpiskoposu Guibert'i, papalık adıyla III. Clement'i (Antipapa) atayarak yanıt vermişti. Clement 1095'te hâlâ hayattaydı ve hâlâ önemli ölçüde destek görüyordu. Vatikan Urbanus destekçileriyle Guibert yanlıları arasında kelimenin tam anlamıyla paylaşılmıştı. Clement'in adamları kilisenin ana gövdesini işgal etmiş ve Urbanus'un destekçileri bir kulenin içine sığınmışlardı (De Nogent, 1997: 28). Urbanus yanlılarıyla Clement destekçileri arasındaki çatışmalar ancak I. Haçlı Seferi çağrısının öncesinde sona erecekti.

Guibert, Urbanus'un selefi Papa VII. Gregory, papalık makamındayken, Gregory'nin Aziz Petrus Kilisesi'nden dışlanmasından sonra papalık makamına geçmeye çalışmıştı (Fulcher of Chartres, 1941: 18). Urbanus, Papa VII. Gregory'nin ardından piskoposlar ve kardinaller tarafından yasal olarak seçilip kutsandığında, halkın büyük bir kısmı ona itaati tercih etti. Ancak imparatorun desteği ve bazı Romalıların teşvikiyle cesaretlenen Guibert; Urbanus'u elinden geldiğince Aziz Petrus Kilisesi'nden uzak tuttu. Guibert o zamanlar Almanya'daydı. Bir diğer deyişle

Roma Kilisesi'nde iki papa aynı anda makamdaydı. Pek tabii kime itaat edileceği, kimden tavsiye alınacağı kafa karıştırıcı karmaşık bir sorundu (Fulcher of Chartres, 1941: 19- 20).

Urbanus'un sorunları İtalya ve Almanya ile sınırlı değildi. Fransa Kralı I. Filip (1060- 1108)[44] ile bir irade savaşına girdiği Fransa'da da ciddi siyasi zorluklarla karşı karşıyaydı. Bir yıl önce Filip, son evliliğindeki usulsüzlükler nedeniyle Autun'daki bir konsilde aforoz edilmişti. Daha sonra, saltanatının otuz yedinci yılında 1092'de kendisi de zaten Anjoulu Kont Fulk ile evli olan Montfortlu Bertrada ile evlenmek için ilk karısı Hollandalı Bertha'yı bıraktı (De Nogent, 1997: 28). Ancak ne Filip ne de Bertrada bu uygunsuz ilişkilerinden vazgeçmediler ve evliliğin iptali için yeterli gerekçe sunmadılar. Bu nedenle birliktelikleri iki açıdan da çok eşliydi. Urbanus'un Klermont'daki işinin bir kısmı, bu aforozu yeniden doğrulamaktı (Rubenstein, 2011: 18). Ancak bu durum onun Fransa'daki desteğini azaltabilirdi (Vitalis, 1985: 11). Urbanus, hem önemli insanların kral için şefaat isteme girişimlerini hem de sayısız hediye teklifini reddetmişti (De Nogent, 1997: 28). Doğu'nun fethini üstlenirken, Roma'nın büyük bir kısmı, papazın adı ve onuru için Urbanus ile mücadele eden rakibi Ravennalı Guibert tarafından ele geçirilip güçlendirildi (Gibbon, 1880: 418).

II. Urbanus'un papalık mücadelesi ve Antipapa meselesi Katolik dünyasının geneliyle Batı Kilisesi arasındaki iletişim zorluklarını artırdı ve kalıcı elçiliklerin daha geniş kullanımını teşvik etti. Constance Piskoposu III. Gebhard, 1089'da Almanya'da Urbanus'un daimî elçisi oldu ve 1110'daki ölümüne kadar papalık partisinin lideri konumunda kaldı. Urbanus, bu kurumu İspanya'ya Toledo Başpiskoposu Bernardo (1096) aracılığıyla haber verdi. Kalıcı yerel elçilik, papanın o makama atanan destekçilerinin yenilikçi eylemleriyle oluşturulması bakımından, kendine özgü bir Gregoryen sistemiydi (Robinson, 2004: 326- 327).

Filip'in hükümdarlığı döneminde, Rheims ve Kapet Hanedanlığı arasındaki ilişkide ileriye doğru çok önemli bir adım atılmıştı. Aralık 1089'da Papa II. Urbanus,

[44] Kral I. Philip, Karolenjlerin yıkılışından sonra kurulan Kapet Hanedanlığı'nın (987- 1792; II. K. 1814- 1848) kurucusu Hugh Capet'in torunuydu. Paris ve Orleans'taki patrimonyal mülklerine sahipti. Bu dar alanda zenginlik ve yargı yetkisine sahipti; ama Fransa'nın geri kalanında, Hugh ve ilk torunları, yaklaşık altmış dük ve kontun feodal lortlarından başka bir şey değildi (Gibbon, 1880: 419).

başpiskoposların hem kralı hem de kraliçeyi kutsama, mesh etme ve atama haklarını resmen tanıdı ve Clovis'in taç giyme töreniyle kutsanmasına papalık onayı verdi. Filip, Rheims'e ve özellikle Saint-Remi'ye karşı yakınlık gösteriyordu. 1090'da kral, Aziz Remigius'un havarilik statüsüne ve onun kilisesini destekleme kararını açıklayarak; Tanrı tarafından Frenklerin havarisi seçilmiş krallığın hamisi Aziz Remigius'u ve kiliseyi koruyacağını ifade etti. Bu arka plana karşı, Reims'in dini kurumlarının, başpiskoposun taç giyme törenini kutlama hakkını temelde reddeden Fransa Kralı ile yakın bağların devam etmesini beklemesi makuldü (Naus, 2014: 111- 112).

Fransa Kralı'nın aforozu meselesi, papayı Fransızca konuşulan bölgelerin hepsinden, hatta çoğundan koparmadı. 1090'larda Fransız kralları, sadece Paris çevresinde İle-de-France olarak bilinen küçük bir toprak parçası üzerinde doğrudan kontrol uyguladılar ve Urbanus'a hareket özgürlüğü sağladılar. Yine de Kont Fulk tarafından yönetilen Anjou'daki kısa bir ikametgahın yanı sıra, Urbanus, Loire Nehri'nin güneyinde sıkışıp kalmıştı (Rubenstein, 2011: 18- 19). Bu nedenle II. Urbanus için soyluların desteğini almak önemliydi. Nüfuzlu bir soylu olan Kontes Matilda'nın desteğini arkasına aldı. Kontes uzun süre papanın koruyucusu olarak onun yanında yer aldı (Fournier, 1915: 293).

Urbanus kavga ve tartışmalardan uzak durdu. Karmaşık bir makamı miras almıştı. Sadece Normanların yanında güvenle gezebiliyordu. Roma, ise anti papa papa Guibert'in elinde bulunuyordu. Urbanus kan dökülmesini istemiyordu. Kendisini destekleyen Kontes Matilda 1089'da Bavyera veliahtı Velf (Welf) ile evlenerek konumunu güvenceye aldı. 1084 yılında Anti papa Guibert tarafından imparatorluk tacı giydirilmiş olan Henry şimdi tüm Almanya'ya hükmetmekle kalmayıp Kuzey İtalya'yı nüfuzu altına almıştı. 1091 yılında IV. Henry gücünün zirvesindeydi. Urbanus için durum hiç de iç açıcı değildi (Runciman, 1989: 79). Ancak Urbanus pes etmeden dirayetli bir biçimde hareket ederek, 1093 yılında durum tümüyle değişinceye kadar çaba harcadı. Para vererek o yıl noeli Roma'da geçirdi ve ertesi yıl ilkbaharda Vatikan'a yerleşmeyi başardı. Oğlu Konrad'ın isyanıyla İmparator Henry'nin egemenliği sarsıldı. Urbanus diplomasi yeteneği ve kurduğu olumlu ilişkilerle kilise hiyerarşisine nüfuz etmeyi başarmıştı. İspanya'da

itibar görüyordu, batının diğer ülkeleri de zamanla Urbanus'un ruhani iktidarını tanıdılar. Urbanus, kendisine açıktan düşmanlık edenlerin dışındaki herkese karşı hoşgörülü davranarak barışçıl ilişkiler kurdu (Runciman, 1989: 80). Ancak papalık gücünün hepsini elde etmesi Haçlı Seferi'ne çıkan ilk Frenklerin Roma'dan geçtiği yıl, o zamanlar Roma'da güçlü olan Kontes Matilda'nın destek ve yardımlarıyla mümkün olabildi (Fulcher of Chartres, 1941: 20). Böylece 1095 yılına gelindiğinde o artık bütün Batı Hristiyanlığının hâkimi olmayı başardı (Runciman, 1989: 80).

Urbanus, papalığının en başından beri hem soylu ve krallarla hem de Bizans imparatoruyla iyi ilişkiler kurmaya özen gösterdi. Hristiyan dünyasının tamamında söz sahibi olabilmek için şüphesiz Bizans İmparatoru ile de iyi ilişkiler kurmalıydı. Papa bu iyi niyeti tesis ederken inisiyatifi ele aldı, ancak imparator da anlaşma koşulları konusunda endişeliydi. Elbette onu tereddüde düşüren sorunlar, Konstantiniyye Kilisesi ile Roma Kilisesi arasında 1054'deki şizmadan beri var olan kopukluk ve yeniden köprülerin inşa edilmesinin önündeki engellerin neredeyse aşılamaz büyüklükte olmasıydı (Whalen, 2007: 2). Bu engeller, bir yandan Yunanlıların dini özerkliğe olan bağlılığı, diğer yandan da papalığın evrenselciliğiydi. Zor ama imkânsız olmayan bir durum mevcuttu. Ancak yine de siyasi nedenlerle, Roma Kilisesi'ni destekleyebilirlerdi. Urbanus'un önerisiyle 1088'de müzakereler başladı. Bu müzakereler, kiliselerin birliğini öngörüyordu, ancak Urbanus'un Katolik dünyasının liderliği mücadelesiyle de uyumluydu. Bir yandan IV. Henry'nin desteğini almış bir rakibe karşı ayakta durmaya çalışan Urbanus; VII. Gregory'nin papalığı sırasında olduğu gibi, Antipapa Clement'in Bizans İmparatoru'yla uzlaşması ihtimalinden endişeliydi. Öte yandan, Bizans İmparatoru I. Aleksios, muhtemelen, Sicilyalı Roger ile arası iyi olan papa ile yapılacak bir anlaşmanın, İtalya'nın Normanlar tarafından kendi topraklarının işgalini önlemeye yardımcı olacağını umuyordu. Papa ve İmparator arasındaki müzakereler en azından geçici olarak başarılıydı. VII. Gregory tarafından Bizans İmparatoru'na dayatılan aforoz kaldırıldı ve Konstantiniyye Latin Kilisesi yeniden açıldı (Charanis, 1952: 125).

Papa II. Urbanus, I. Aleksios ile dostane ilişkiler kurarak Bizans'ın siyasi desteğini arkasına aldıktan sonra Latin Avrupa kiliseleriyle bağlarını güçlendirmek

için adımlar attı. İspanyol Kilisesi'nin yeniden inşa sürecinin bir parçası olarak 1089'da Tarragona Kilisesi'nin reformunu üstlendi, sürecin iki farklı unsuru vardı. Papa, Tarragona'yı Katalonya'nın Büyükşehir Kilisesi[45] olarak yeniden kurarak eski saygınlığını yeniden kazandırdı. Urbanus, eş zamanlı hareket ederek, terkedilmiş şehrin yeniden inşasına yardım etmeleri için Tarragona Eyaleti'nin laik prenslerini çağırdı ve bu yardımın Kudüs'e hac ziyareti kadar değerli olduğunu öne sürdü (Robinson, 2004: 269). İspanya'da Müslümanlara karşı girişilen yeniden fetih (*Reconquisita*) hareketlerini destekledi. İspanya'daki Roma Papalığı'nın nüfuzunu artıracak adımları attıktan sonra sıra Alman ve Fransız topraklarına gelmişti.

II. Urbanus'un çabaları ve sabrı sonunda meyvelerini verdi. Konstanzlı Bernold'un kroniğine göre, 1089 yılında, Romalılar, Karşıt Papa (Antipapa) III. Clement'i utanç verici bir şekilde şehirden sürdüler ve onu geri dönmeyeceğine dair yemin etmeye zorladılar. Urbanus için bu bir zaferdi, ancak hâlâ çözmesi gereken çok sayıda sorun vardı (Fournier, 1915: 270).

1093-94'de, Cambrai/Arras Piskoposluğu siyasi nedenlerle iki bağımsız organa bölündü. Flaman Kontu I. Robert (1071- 93), oğlu ve halefi II. Robert'ın (1093-1111) güçlü desteğiyle, piskoposluğun güney bölümü ayrıldı. Piskoposluk artık yeni Alman İmparatorluğu'na aitti. Bu hem Fransız hem de Alman Kralı'nın etkisini kendi toprakları üzerinde daha eşit bir şekilde bölmelerine izin verdi. Papa II. Urbanus bu bölünmeyi destekledi. Bu durum ona, eski piskoposluk bölgesinde, emperyal sadakat ilkelerini kabul edemeyen yeni bir dini reform merkezi (*Gregoryen Reformu*) yaratma olasılığını sundu. Rheims Başpiskoposu Reynolds ile uzun müzakerelerin ardından Guinnessli Lambert, Arras'ın ilk piskoposu seçildi (Vanderputten, 2012: 244- 245).

Papa II. Urbanus'un ilgilenmesi gereken sorunlardan biri toplumsal hayatı felce uğratan şiddetti. Soyluların kendi aralarındaki özel savaşlarda sıradan halk ve din adamları zarar görüyordu. Tanrı Barışı ve Ateşkesiyle her ne kadar şiddet bir ölçüye dek sınırlandırılmış olsa da tümüyle bitirilememişti. Urbanus hem Fransız

[45] Tarragona Kilisesi piskoposluğu, dokuzuncu yüzyıldan beri Narbonne başpiskoposu tarafından kullanılan bir makamdı (Robinson, 2004: 269).

olmasından hem de Kluni'deki geçmişinden dolayı Tanrı Barış ve Ateşkesi girişiminin içinde yer almıştı. Şövalyelerin şiddet eğilimlerini durdurmanın ne denli zor olduğunun farkındaydı. Bununla birlikte içinde doğduğu ve büyüdüğü aristokrasiyi iyi tanıması kendisi için bir avantajdı. Batı Avrupa soylularını cezbeden onları harekete geçiren motifleri iyi tahlil etmişti. Bu durum hem selefi VII. Gregory'nin reformlarını tatbik etmek hem de bir süredir gündeminde olan kutsal savaş fikirlerini hayata geçirmek için ona gerekli donanımı sağladı.

Prenslerin kiliseden, halkın da prenslerden koparak uzaklaştığı bir dönemde, seleflerinin imparatoru ve de Fransa Kralı'nı cezalandırmış olmasına rağmen, Urbanus Hristiyan batıyı birleştirmek istiyordu. Skandallarla dolu bir yaşam sürdüren I. Filip'e ve iktidarı kaybetmemek için elinden geleni yapan IV. Henry'ye karşı sabretti. IV. Henry hâlâ din adamlarını atama yetkisinin imparatorda olduğu konusunda ısrar ediyordu. Ancak imparatorluk güçleri İtalya'da Normanlar ve Kontes Matilda'nın birliklerine yenildi. İki papanın döneminde devam eden atama uyuşmazlığı meselesi ve iktidar mücadelesi IV. Henry'nin oğlu Konrad'ın isyanı ve karısının utancıyla sona erdi. Artık kral, papayla uğraşamayacak kadar kendi sorunlarına gömülmüştü (Gibbon, 1880: 418).

Urbanus VII. Gregory'nin reformlarını destekleyerek uygulanması için çaba harcadı. Gregory'nin gündeminde olan ancak, Kral IV. Henry ile arasındaki çatışmalardan dolayı bir türlü hayata geçiremediği Doğu'ya askerî bir sefer, kutsal savaş fikrini halefi Urbanus gerçekleştirmek için adım atmaya karar verdi. Bizans İmparatoru'nun desteğini almış ve Roma'da da işlerini yoluna koymuştu. Artık koşullar elverişliydi (Charanis, 1952: 127).

Bizans İmparatoru I. Aleksios, Türklere karşı mücadelesinde Batı Kilisesi'nin yardım etmesini Urbanus'tan rica etmişti. Urbanus, 1095'te ortalarında Bizans'ın yardım talebine cevap verme vesilesiyle düzenlenecek olan askerî bir sefer için kilise içinde meşruiyet aradı (Ward, 1991: 133- 134). Papa, Filip'e rağmen, Klermont Konsili'ni toplamak üzere Fransa'yı ziyaret etti. (Vitalis, 1985: 11; Becker, 1997: 133). II. Urbanus'un 1095- 1096 yılları arasında Fransa'ya yaptığı yolculuk, Gregoryen teoriden pratiğe geçişte önemli bir halkaydı (Robinson, 2004: 317).

Papa Urbanus, barışın tesisi, kilisenin diğer ihtiyaçları için dikkatli bir şekilde hazırlık yaptı (Vitalis, 1985: 9). Urbanus, Roma'nın ötesinde, Leo'dan bu yana seleflerinin hepsinden daha sık konsil düzenlemişti. Papalığının ilk dönemlerinde, Norman İtalya'da bir mülteciyken, Melfi (1089), Benevento (1091) ve Truva'da (1093) konsiller topladı. Mart 1095'te Alpleri geçmeden önce Piacenza'daki konsile başkanlık etti (Somerville, 1974: 57). Mart 1095'te Piacenza'da İtalya, Fransa, Burgondiya, Svabya ve Bavyera'nın iki yüz piskoposunun hazır bulunduğu bir konsil topladı. Bu önemli toplantıya çeşitli mevkilerden binlerce din adamı katıldı: Öylesine kalabalıktı ki en geniş katedral dahi dar geleceği için yedi gün süren konsil oturumları şehrin yakınındaki bir ovada yapıldı (Gibbon, 1880: 418).

Kudüs ve doğudaki diğer kutsal toprakları kurtarma; Müslüman zulmünden özgürleştirme fikri ilk olarak Piacenza'da gündeme geldi. İmparatorluk politikası doğrultusunda Bizanslılar tarafından önerilmişti. Piacenza Konsili sırasında Bizans'tan gelen elçiler I. Aleksios'un Türklerin ilerleyişine karşı yardım çağrısını papaya ilettiler. Piacenza'da Bizans elçilerinin Doğu'daki Hristiyanların çektikleri acılar hakkında anlattığı hikâyeler Papa'yı 1095'te bir sonraki projesi olan Haçlı Seferine götüren yolda önemli bir olaydı (Charanis, 1952: 127).

Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'un elçileri, hükümdarlarının sıkıntısını ve Hristiyan adının ortak düşmanları olan Türklerden, sadece dar bir denizle ayrılmış olan Konstantiniyye'nin karşı karşıya kaldığı büyük tehlikeyi anlattılar. Yalvaran bir sesle konuşarak Latin prenslerin gururunu okşadılar. Din kardeşliğine vurgu yaparak; barbarları Avrupa'da beklemektense doğudaki kardeşleri Bizanslılara Türkleri kovmakta yardım etmenin daha doğru olduğunu ifade ettiler. Bizans elçilerinin anlattığı doğulu kardeşlerinin maruz kaldıkları sefalet ve işkencelerin acıklı hikayelerini dinleyen meclistekiler gözyaşlarına boğuldular. Konsilin katılımcıları yardıma hazır olduklarını açıkladılar. Bu yardım sözü üzerine Bizans elçileri hızlı ve güçlü bir yardım güvencesiyle Konstantiniyye'ye geri döndüler (Gibbon, 1880: 418). Bizans'ın yardım çağrısı Urbanus için bulunmaz bir fırsattı. Kutsal savaş fikirlerini hayata geçirmesi için bir vesile olabilirdi. Ancak soylu ve şövalyeleri bu fikre ikna etmeyi başarması gerekiyordu. İkna turuna önce Barış Hareketi'nin doğduğu yer

olan, kendi memleketi Fransa'dan başlamaya karar verdi. Fransa'da bir konsil düzenleyerek kutsal savaş çağrısını yapacaktı.

Kral Filip'e rağmen, bir konsil toplamak üzere Fransa'yı ziyaret etti (Vitalis, 1985: 11). Papa Fransa'ya geçtiğinde, şehir, kasaba ve köylerdeki kalabalıklar tarafından büyük bir sevinç ve coşkuyla karşılandı, çünkü uzun zamandan beri ilk kez bir papa, Fransa'yı ziyaret ediyordu (De Nogent, 1997: 27- 28). Papanın 1095-1096 yılları arasındaki Fransa turunun temel amacı Haçlı çağrısını yapmaktı (Crozet, 1937: 272). Urbanus, Ağustos 1095'in ortalarında, Le Puy'a vardı (Basdevant-Gaudemet, 1991: 14; Becker, 1997: 137). Le Puy önemli bir hac merkeziydi, ancak büyük bir konsile ev sahipliği yapacak imkanlara sahip değildi. Vezelay'e gelince Kapet Hanedanlığı'nın topraklarına yakın olduğu için konsili orada toplayamazdı (Crozet, 1937: 276). Vezelay ya da Le Puy'u değil (Somerville, 1974: 57) Auvergne eyaletindeki Klermont'u konsilin toplanma yeri olarak belirledi ve Le Puy'da konsil haberini duyurdu (Albert of Aachen, 2007: 7). Bu karar, 15 Ağustos 1095'te Le Puy'dan Arras Piskoposu Lambert'e gönderilen bir papalık mektubuyla onaylandı. Ancak benzer direktifler muhtemelen Fransa ve İspanya'daki büyükşehir bölgelerine ve özel nedenlerle katılan Lambert gibi din adamlarına yazılmıştı (Somerville, 1974: 57).

Fulcherius'un ifadeleriyle, Urbanus, Hristiyanlık inancının yok edildiğini; barışın, kendi aralarında aralıksız savaşçı çekişme ve kavgalar nedeniyle ihlal edildiğini görmüş; Kutsal topraklarda Hristiyanlara zulmedildiğini öğrenmişti. Mağlup edilen, haksız yere esir alınan ve acımasızca zindanlara atılan Hristiyanlardan, ya yüksek bir bedel karşılığında fidye alındığını ya da onlara türlü işkencelerle eziyet edildiğini ve kutsal mekânların harap edildiğini duydu. Şefkat ve tanrı sevgisiyle hareket ederek, dağları aşıp, Auvergne'deki Klermont şehrinde bir konsil toplanması çağrısını yaptı (Fulcher of Chartres, 1941: 10- 11).

Papa'nın Ağustos 1095'te Le Puy'u ziyareti ve Klermont Konsili çağrısını Puy'dan yapmış olması Puy Piskoposluğu'nun gücünü gösterir. Papa sefer niyetini muhtemelen 27 Kasım 1095'te seferin resmi duyurusundan çok önce Puy Piskoposu'yla istişare etmişti (Crozet, 1937: 279). Bu veriler, Papa Urbanus ve

Piskopos Adhemar'ı Haçlı Seferi'ni tartışmaya yönelterek, kavramın papanın zihninde yeni oluşmaya başladığına ve Adhemar'ın Urbanus'un Haçlı Seferi planlarını etkilemiş olabileceğine işaret eder (Brundage, 1959: 209).

Yerel rahipler, kendi cemaatlerini iyi tanıdıkları için cemaatlerindeki insanların kanaatlerini etkilemede, ziyaretçilerden daha başarılılardı. Ancak yine de ziyarete gelen bir ünlünün yarattığı coşku yerel bir rahibinkiyle karşılaştırılamazdı. II. Urbanus'un 1095- 1096'daki Fransa turu bu durumun bir örneğiydi. Papanın statüsü, maiyetinin büyüklüğü ve beraberinde getirdiği emsalsiz mesaj, ziyaretini şüphesiz unutulmaz bir deneyim haline getirdi. Noel'den hemen önce Limoges'a girdiğinde kendisine iki kardinal, dört başpiskopos ve beş piskopos eşlik etti. Yakın zamanda birçok kilisenin inşası tamamlanmıştı ve Urbanus zamanının büyük bir kısmını sunaklar adayarak geçiriyordu. Bunu, Klermont'a giderken Kluni'deki yeni manastır kilisesinin sunağını kutsadığı vaaz gezisinden önce yapmaya başladı (Housley, 1988: 39).

Papa Temmuz 1095'te Asti'den ayrıldı ve nihayet 5 Ağustos 1096'da Apt Katedrali'nin ana sunağını kutsadıktan kısa bir süre sonra Charrouks'a döndü. 13 Ocak 1096'daki Azize Hilary Bayramı ile aynı zamana denk gelecek şekilde düzenlenen Machutina Sunağı'nı Aziz Jean Montierneuf'un Kluni Manastırı'na adadı (McNeill, 2015: 205). II. Urbanus'un Fransa turu başarılı geçiyordu. Şimdi sıra Haçlı çağrısını yapacağı Klermont'a gelmişti. Urbanus, Güney Fransa üzerinden Klermont'a giderken; takipçilerinin nabzını yoklayabilir ve onu hedeflerine ulaştıracak askerî bir seferin taslağını çıkarmaya başlayabilirdi (Housley, 1988: 1-2).

Ekim 1095'te, Klermont Konsili'nden birkaç hafta önce, II. Urbanus, Kluni'yi ziyaret ettiğinde Kluni Manastırı'ndaki Aziz Petrus Sunağı'nı ve pek çok kiliseyi azizlere adayarak; keşiş, kilise adamları ve seküler üyelerden oluşan bir kalabalığın önünde kutsadı (Strack, 2012: 38). İspanya Kralı IV. Alfonso Kluni'ye destek veriyordu. 1085 yılında başlayan III. Kluni adlı bir manastır kilisesinin inşası için gerekli tüm maddi kaynağı sağlamıştı. Bu kilise, Batı Hristiyan topraklarındaki en büyük kilise olacaktı. Alfonso'nun cömertliği, Kluni tarafından düzenlenen şefaat ayinleriyle anıldı (Kjær, 2019: 8). O sırada Normandiya ve Fransa'da kıtlık ve salgın

hastalıklar nedeniyle yoksullar acı çekiyor; çok sayıda insan ölüyordu (Vitalis, 1985: 11). Klermont Konsili'nin toplandığı dönemdeki koşullar, daha önceki barış konsillerininkiyle benzerlikler içeriyordu. Aynı şekilde halkın çoğu kıtlık ve salgın hastalıklardan bunalmış günahlarına daha çok odaklanmışlardı (Cowdrey, 1970: 56). Bu durum muhtemelen Klermont Konsili'ne halkın gösterdiği yoğun ilginin nedenleri arasındaydı. Orta Çağ'ın genel temayülüyle insanlar felaketler karşısında kurtuluşu yine dinde arıyorlardı ve elli yıl aradan sonra Fransız topraklarını bir papanın ziyarete gelmiş olması onları onurlandırdı.

Fransa'nın laikleri, papayı veya papalık elçisini çağıran ve başkanlık eden bir konsilin hem dikkate alacakları hem de aktif katılımcıları göz önünde bulundurabilecekleri önemli meseleleri kendilerine sunmasının muhtemel olduğunu anladılar. 1095'e gelindiğinde Fransa'nın tüm bölgelerindeki prensler, soylular ve sıradan halk, ruhani meclislere katılıyor ve görüşülen sorunlar üzerinde önemli etkiler yapıyorlardı. Fransa'da, kolektivist idealler ve işbirlikçi faaliyetler 1095'e kadar sağlam temellere oturtuldu. Çoğu zaman kalabalıklar, kitle psikolojisinin ve etkili kamuoyunun sergilenmesi için elverişli ortamlardı. Dini duygusallık tüm kısıtlamaları ortadan kaldırdı ve yaygınlaştı (Mackinney, 1929: 580-581).

Aynı yılın Kasım ayında, Papa Urbanus, Fransa ve İspanya'nın tüm piskoposlarını çağırdı ve önceden kararlaştırıldığı şekilde Klermont'da, büyük bir konsil düzenledi. Klermont Konsili'nde bulunanlar arasında on üç piskopos, çok sayıda başrahip ve meslekten olmayanlar vardı (Vitalis, 1985: 11). II. Urbanus'un düzenlediği Haçlı konsili, daha önceki Fransız konsillerinin bir sonucuydu. İtalya, Burgondiya, Bavyera, Almanya ve Fransa'dan papa ve temsilci piskoposlara ek olarak, çok sayıda daha alt düzeyde ruhban sınıfı ve hiçbir kilisenin onları barındıramayacağı kadar geniş bir meslekten olmayanlar grubu vardı (Mackinney, 1929: 580-581).

Barış konsilleriyle onuncu yüzyılın sonlarında başlayan laiklerle kilisenin iş birliği Klermont Konsili'ne kadarki süreçte toplumun iktidarı paylaşan iki kesimi arasındaki iletişimi artırmıştı. Artık hem kilise hem de soylular toplumu etkileyen kararlar alırken, kamuoyu oluşturmada ve de kitleleri etkilemede konsil

toplantılarının yaratabileceği değişimin farkındaydılar. Fransa'nın tüm bölgelerindeki prensler, soylular ve insanlar, ruhani meclislerine katılıyorlar ve görüşülen sorunların çözümüne katkı yapıyorlardı. Klermont Konsili, Barış konsilleri ve dolayısıyla Barış Hareketi'nin bir sonucuydu.

2.1.2. Klermont Konsili (Kasım 1095)

Piacenza Konsili'ne yolladığı elçiler vesilesiyle Bizans İmparatoru Aleksios Urbanus'a çok sayıda değerli hediyeler yollayarak onu onurlandırılmıştı. Guibert de Nogent'in ifadeleriyle İspanya'nın Sarazen saldırılarından mustarip olması da endişe vericiydi. Hristiyanlığın tehlike içinde olduğunu gören Papa askerî bir sefer için adam toplamak amacıyla Fransa'yı ziyaret etmişti. Guibert, papanın Fransa ziyaretinin nedeniyle ilgili olarak; diğer milletlerden farklı olarak, Tanrı'ya karşı itaatkâr oldukları için eski zamanlardan beri Hristiyanlığı koruma görevinin şanlı Frenklere verildiğini yazdı (De Nogent, 1997: 27).

Orta Çağ tarihindeki en önemli olaylarından biri olan I. Haçlı Seferi'nin çağrısı, Papa II. Urbanus tarafından Klermont Konsili'nde yapıldı (Flori, 1991: 3). Bu konsil, Orta Çağ'ın önemli yıkıcı kitlesel hareketlerinden birinin ateşleyicisi olacaktı. Urbanus, en az sekiz aydır Doğu'daki kutsal toprakları elinde bulunduran Müslümanlar üzerine askerî bir sefer düzenlemeyi kafasında kuruyordu. Sonunda Klermont'daki konsil vesilesiyle Kudüs merkezli silahlı bir haccı ilan etti. Konsilde verdiği vaazın coşkulu bir yanıt alacağını biliyordu, ancak planı yine de riskliydi. Aslında, 1095'te kendi gücünü elinde tutması bile kesin değilken, makamının itibarını sıra dışı bir askerî sefer için kullanıyordu. 1075'te başlayan ve ne zaman sona ereceği belli olmayan bir mücadelenin sonucu olarak papa olduğunu iddia eden iki kişiden biriydi. Roma'ya girmesi bile güvenli değilken, papalık onayıyla başlattığı sefer, hac ziyaretini, gerçek bir askerî sefere dönüştürdü (Rubenstein, 2011: 17).

Klermont şehri konum olarak on birinci yüzyılın sonundaki orta Fransa'nın kentsel hiyerarşisinde Lyon metropolünün veya Saint Martial şehrinin gerisinde, ortada yer alıyordu (Fray, 1995: 20). II. Urbanus'un 1095'in ortalarındaki yolculuğundan yaklaşık elli yıl önce, IX. Leo'dan bu yana hiçbir papa Fransa'yı

ziyaret etmemişti. Bir süre önce Urbanus'un Leo'nun yaptığı gibi Kuzey Meclisi'nde dini ve siyasi meseleleri dikkate alması mantıklıydı (Somerville, 1974: 57). Orta Çağ kilise konsilleri genel kanunların ilan edildiği bir mecraydı. Ayrıca davaların karara bağlandığı mahkemeler olarak da görev yapıyorlardı. Bu durum özellikle Papa'nın başkanlık ettiği konsiller için geçerliydi. O sıralar Latin Kilisesi içinde büyük bir kargaşa yaşanıyordu (Somerville, 1974: 82).

Kasım ayında, Alplerin ötesindeki eyaletlerin her yanından gelen piskoposlar ve başrahiplerden oluşan bir topluluk, (William of Tyre, 1943: 88) Auvergne Kontu'nun topraklarındaki Klermont'da toplandı. Konsil katılımcılarının sayısı Piacenza Konsili katılımcılarından daha az değildi. Papanın kendi maiyetinin yanı sıra Roma kardinaller konsili üyeleri, on üç baş piskopos, iki yüz yirmi beş piskopos ve pek çok başrahip olmak üzere toplamda dört yüz kişi olarak hesaplandı (Gibbon, 1880: 419). Aynı vilayetlerin bazı prensleri de oradaydı. Ayrıca, genel ahlak yararına ve ağır hataların düzeltilmesine yardımcı olacağı umulan kanunlar da ilan edildi (William of Tyre, 1943: 88).

Lordlardan ve şövalyelerden oluşan kalabalık bir grup konsile katıldı. Klermont Konsili kararlarından beklentiler, merak, öylesine büyüktü ki, şehir doldu ve Kasım ayında binlerce kişi çadır ve barakalarını açık alana kurdular (Gibbon, 1880: 420). II. Urbanus, 27 Kasım 1095'te binlerce kişinin hazır bulunduğu Klermont Konsili'nde bir konuşma yaptı (Munro, 1906: 231). Konsilin katılımcılarından Haçlı kroniği Rahip Robert'a (Robert the Monk) göre, Haçlı Seferi vaazından sonraki gün papa piskoposları veya en azından bazılarını sefer için bir lider seçmek üzere yeniden topladı ve 27- 28 Kasım'da sefer çağrısını yaptı (Somerville, 1974: 60). Klermont Konsili'nin kayıtlarının çoğu günümüze ulaşmadı (Chevedden, 2004: 72).

Klermont Konsili'nin açılış törenlerinden hemen önce, toplantıya ev sahipliği yapan Klermont Piskoposu Durand beklenmedik bir şekilde öldü. Ölüm haberi toplantının üstüne kara bir bulut gibi çöktü. Toplantıya katılan başrahiplerden biri,

Baudry adında bir rahip,[46] Klermont Konsili ile ilgili hatırlayacakları en önemli şeyin II. Urbanus'un vaazı değil, Durand'ın ölü bedeninin görüntüsü olacağını düşünerek konsili terk etti. Buna rağmen, on gün sonra, 27 Kasım 1095'te, gerekli ciddiyet ve kararlılıkla, ev sahibi Durand'ın mezarının bulunduğu kilisenin yakınındaki açık bir alanda, Papa II. Urbanus, Hristiyanlığı yeniden inşa etme planını açıkladı (Rubenstein, 2011: 22).[47]

Klermont Konsili'nin katılımcı sayısı görgü tanıklarının ifadelerine göre farklılık gösterir. Arraslı Lambert, on üç başpiskopos, iki yüz yirmi beş piskopos, doksandan fazla başrahip; ayrıca çok sayıda başka din adamı ve dindar laikler olduğunu aktardı. Haçlı kronikleri toplantı katılımcıları hakkında farklı sayılar belirtmiş olsalar da varılan genel kanı piskoposların sayısının yaklaşık dört yüz kişi olduğudur (Somerville, 1974: 62- 63- 64). Üç görgü tanığı konsile laiklerin katılımından bahsetti; Baudric bir kalabalığa işaret etti. Toulouse Kontu Raymond'ın elçileri konsile geldiler. Rheims Piskoposu Robert, papanın halka seslenişinden sonra meslekten olmayan kişilerin gittiğini yazdı. Urbanus, ertesi gün, bu girişimi gerçekleştirmek isteyen kalabalık için kimi lider olarak atayacağını belirlemek üzere piskoposlar toplantısı düzenledi, çünkü ünlü prenslerin hiçbiri henüz aralarına katılmamıştı (Somerville, 1974: 78- 79).

Konsile geleceğin Poitiers Piskoposu II. Villiam (William), Tours Piskoposu Rudolf ile birlikte katıldı. Verdun Piskoposu yoktu, ancak hediyeleriyle birlikte delegelerini göndermişti. Ordericus Vitalis, Norman piskoposlarından gelen delegelerden bahseder. Adhemar Angouleme, papaya bir temsilci gurubu gönderdi (Somerville, 1974: 81). Konsilde bazı davalar ele alındı. Bunlar genel başlıklar altında ele alınacak olursa: Suçlu sayılanların aforoz edilmesi; kilise ve manastırlar arasındaki ihtilafların çözüme kavuşturulmasıydı. Klermont'un ilk oturumlarında Auvergne'deki St. Flour'un Kluni Manastırı'na ait Chaudes Aiguës'teki St. Martin Kilisesi'ni ele geçiren Bernard Girlandi'yle oğullarının aforozu; Vendome'daki La Trinite Manastırı'na ait Oleron Adası'ndaki (Atlantik kıyısında, Brouage ve La Rochelle arasında) bir kiliseyi ele geçiren Eblo isimli bir kişinin aforozu hususları

[46] Dol Rahibi Baldric daha sonra Haçlı Seferi'nin tarihini yazacaktı (Rubenstein, 2011: 22).
[47] Edward Gibbon, Klermont Konsili'nin sekiz gün sürdüğünü yazar (Gibbon, 1880: 420).

görüşüldü. Ramnulf Saintes, La Chiusa Başrahibi Ermengard (Torino yakınında) ile St. Jean d'Angely Başrahibi Asculf, Saintes Piskoposluğu'ndaki Orlac Kilisesi ile ilgili bir anlaşmazlığı dinlemek ve çözüme ulaştırmakla görevlendirildi (Somerville, 1974: 88). Urbanus, kısa bir süre sonra din adamlarının huzurunda etkili bir konuşma yaptı (Tudebode, 1974: 15- 16).

Papa, Klermont'da, Piacenzadakilere yalnızca yüzeysel olarak benzeyen bir sahne düzeni ve dinleyiciler grubunun karşısında Haçlı Seferi çağrısını dile getirdi. Artık savaşın ve barışın dinamikleri değişiyordu. Barışın gerek ve yeter şartı Müslümanlara karşı savaş ve Hristiyanlar arasında barış haline getirildi. Coşku öylesine büyüktü ki ulaşmayı hedefledikleri kitlelerin çok ötesine taşan bir etki yarattı. Ancak, amaç sadece kalabalıkların ruhani duygularını uyandırmak değil, faaliyete yöneltmekti. II. Urbanus'un konuşmasının tüm psikolojik arka planı hazırdı: Toplumun iyileştirilmesi için pratik çabalara yönelik iş birliği temalarını içeriyordu. Konsil, Fransa'nın birçok bölgesini kasıp kavuran hem din adamlarını hem de meslekten olmayanları harekete geçirerek yayılan bir coşku selinin başlangıcıydı. Klermont'da çarmıha gerilmek için sabırsızlanan binlerce kişiye ek olarak, başka yerlerdeki birçok insan da kısa sürede bulaşıcı coşkuya ortak oldu. Konsil sona ermeden önce, hüküm süren coşkuyu bir tür organize çabaya dönüştürecek adımlar atılmıştı. Tanrı Ateşkesi'nin tüm piskoposluklarda uygulanması için kanunlar ilan edildi; dışarda Sarazenlere karşı Hristiyan savaşını başarılı bir şekilde sürdürmek için içeride barışı sağlamak şarttı (Mackinney, 1929: 582- 583).

Konsilde hazır bulunanların çoğu, papanın sözlerini büyük bir sevinç ve coşkuyla karşıladılar. Bunların başında Le Puy Piskoposu Adhemar geliyordu, yaşamı ve sözleriyle saygı duyulan bir adamdı. Toulouselu Kont Raymond ve diğer birçok kişinin haçı aldığını duyan Urbanus, son bir oturumda piskoposları bir araya topladı ve Ademar Le Puy'u Haçlı Seferi'nin resmi ruhani lideri, papalığın temsilcisi olarak seçti. Ardından yola çıkış tarihini belirledi (Mackinney, 1929: 582-583). Adhemar, papalık delegeliği görevini üstlenerek sefere komuta edecekti. Orange Piskoposu Villiam da katılımcılar arasındaydı (William of Tyre, 1943: 94).

Urbanus, Batı'nın şövalyelerini Haçlı Seferi'ne çağırdığında, kitlelerin üzerine, papalık politikasının hedefleriyle tümüyle uyuşmayan umut ve nefreti saldı. Urbanus'un 1095'te Klermont'daki çağrısının asıl tetikleyicisi Bizans'a Selçuklu Türklerini Anadolu'dan kovmak için ihtiyaç duyduğu takviye askerî kuvvetleri sağlamaktı. Karşılığında Doğu Kilisesi'nin Roma'nın üstünlüğünü tanımasını sağlamayı ve böylece Hristiyan birliğini yeniden kurmayı umuyordu (Krey, 1948: 236).

Zaman olgunlaşmıştı, çünkü kilisenin yarım yüzyıldır feodal savaşı sınırlandırmak için yararlandığı Tanrı Barış ve Ateşkesi'ne destek veren çok sayıda alt düzey soylu Klermont'a gelmişti. Papa, konsilin son gününde esasında bu insanlara seslendi. Urbanus çağrısına karşılık vereceklere etkileyici ödüller vaat etti. Haçı dindar bir niyetle taşıyan bir şövalye, tüm günahlarından bağışlanacak; şayet savaşta ölürse şehit olacaktı. Pek tabii manevi ödüller kadar maddi ödüllerin de olması gerekiyordu. Papa ekonomik ödüllerden de bahsetti. Nüfus artışı, kıtlık, hastalık ve salgınlar Batı Avrupalıları fakirleştirmişti. Soylular arasında uzun süredir devam eden savaşların nedenlerinden biri de toprakların yetersizliğiydi. Soylu ailelerin küçük oğulları genellikle mirasçı olamıyorlar ve bu nedenle mülk edinmenin yollarını arıyorlardı. Urbanus'un kendisi, birçok aristokratın gerçek yoksulluğunu, doğuda zengin verimli toprakları fethettikten sonra ulaşacakları refah düzeyiyle karşılaştırdı. Ekonomik faktörlerin Haçlıların bir kısmını etkilemiş olması muhtemeldir (Cohn, 1970: 61).

Konuşmasında havariler Petrus ve Pavlus tarafından papalığa verilen yetkiyle, sefere katılacaklara günahlarından bağışlanma garantisi verdi. Papa, toplumun büyük liderlerine ve onların takipçilerine hitap ediyordu. Böylece pek çok şövalye ve soylu buna uymak zorunda kalacaktı. Bu insanlar toplumsal düzende güçlü bir biçimde kazanılmış çıkarlara sahiptiler ve bu çıkarları korumayı temel bir görev olarak görüyorlardı. Ancak sosyal düzeni korumak, Avrupa'yı dış saldırılardan, özellikle Müslüman tehdidinden uzak tutmakla rahatlıkla eşitlenen önemli bir görevdi. Böylece, Urbanus, İslam'a karşı şiddeti alenen kutsayarak, şiddeti meşru bir düzleme oturttu (France, 2012: 15).

Klermont'daki vaazların içeriğinin kesin kanıtı olmamakla birlikte papanın özgürleşme, kirlilik ve arınma temalarına gösterdiği ilgi konusunda anlaşmazlıklar mevcuttur. Klermont Konsili'ni yazan vakanüvislerin hepsi Haçlı vakayinamelerini konsilden yıllar sonra yazdılar. En erken yazan Fulcherius dahi yaklaşık on yıl sonra vakayinamesini yazdı. Ancak Urbanus'un Türklerin ilerleyişi ve bunun Doğu Kilisesi'ne verdiği zararın mahiyeti hakkındaki konuşmaları net değildir. Papanın kirlilik, köleleştirme veya özgürleştirme hakkında herhangi bir özel yorumda bulunduğunu belirtmez. Daha sonra, Rahip Robert, Guibert de Nogent, Baldric Dol tarafından yazılan daha zengin kronikler, bu temalara atıfta bulunurlar. Ancak bunlardan tek tek bahsedilir. Rahip Robert'a göre Urbanus Türklerin sunakları ve diğer kutsal yerleri kirletmesine ve Kudüs'ün kurtuluşuna atıfta bulundu. Guibert de Nogent'in versiyonunda, çeşitli noktalarda kirlenme ve arınmadan söz edilir. Ancak özgürleşme hakkında hiçbir şey söylemez. Baldric Dol'a göre ise, papa Hristiyanların hizmetini vurgular (Cole, 1998: 6).

Binlerce kişi hep bir ağızdan "*Deus le volt!" "Tanrı böyle istedi*!" diye bağırdı. Bir kardinal diz çöküp dinleyici kalabalığı adına günah çıkarma duasını okuduğunda ve ardından dinleyiciler aynı duayı tekrarladıklarında, çoğu kişi gözyaşlarına boğuldu ve birçoğu titremelerle sarsıldı (Robert the Monk, Peters, 1998: 28-29). Urbanus konuşmasının sonunda orada bulunan tüm piskoposları kendi cemaatlerine geri dönmeye; cemaatlerini hacca gitmeye ikna etme görevine tüm azim ve enerjileriyle kendilerini adamaya davet etti. Bu mesajla konuşmasını bitirdi ve böylece konsil dağıldı (William of Tyre, 1943: 92).

Ayrıca, Haçlı çağrısını duyurmak için konsil sonrasında Fransa'nın büyük bir bölümünü gezdi. Ama belki de en çok, dini tarikatların, özellikle de üst sınıflara ruhani danışmanlık yapan Klunililerin yardım ve iş birliğine güvenebilirdi. Böylelikle toplumda uzun süredir dolaşan ancak belirli bir hoşnutsuzluğun eşlik ettiği kutsal şiddet kavramına otorite ve şimdiye kadar eksik olan bir dinamizm kazandırdı. Onlara fırsatlar sundu: Onur veya para kazanmak için değil, yalnızca bağlılık ruhuyla Tanrı'nın Kilisesi'ni özgürleştirmek için Kudüs'e gitmenin günahlarına kefaret olacağını ifade etti (France, 2012: 16). Papanın Klermont'da toplananlara verdiği vaaz, yeni ve değerli bir şiddet biçiminin ilk örneğiydi. 1108

civarında, Guibert de Nogent ve Peter Tudebode Haçlı Seferlerini yazdıklarında seferi '*ruhları selamete ulaştırmanın yeni bir yolu'* olarak nitelendirdiler (Bull, 1993: 354). Urbanus'un ifadeleriyle Haçlı Seferi ruhların kurtuluşuna vesile olacaktı (Tudebode, 1974: 15- 16; Rousset, 1945: 222).

Dönemin ileri gelen seküler soylularından bir olan Toulouse Kontu Raymond'ın elçileri kontun konsile katılamamaktan duyduğu derin üzüntüyü dile getirdiler. Urbanus, ertesi yılın ağustos ayının on beşi Bakire Meryem'in gökyüzüne alınış bayramını kutsal topraklara doğru yola çıkış tarihi olarak belirledi (Gibbon, 1880: 421).

Klermont Konsili konuşmalarının kayıtları günümüze ulaşmadı. Ancak, Urbanus'un Aralık ve Eylül 1095'te Flamanlar, Bolognalılara yazdığı mektuplar Urbanus'un çağrısının bir kanıtıdır. Flamanlara barbarlar tarafından yakılıp yıkılan Doğu Kiliselerini özgürleştirmelerini söylerken; Kudüs'ü özellikle belirtti. Bolognalılara hitaben onları 'kendi kurtuluşları ve kilisenin kurtuluşu için' Haçlı Seferlerine katılmaya teşvik etti. Bu, Klermont Konsili'ni formüle eden ve Kudüs'e düzenlenen seferin amacının '*Tanrı'nın Kilisesini özgürleştirmek'*[48] olduğunu kısa ve öz bir şekilde ifade eden Haçlı hoşgörüsünün bir delili sayılabilir. Urbanus, Langes keşişlerine yazdığı mektupta bu seferin kiliseyi yücelteceğini ve onları aforoz, yasak veya herhangi bir baskıdan uzak tutacağını yazdı. Papanın gerekçesi doğruydu. Onları şahsen kutsadığını söylüyordu. Böylece Aziz Petrus ve papanın otoritesine borçlu olunan özel saygının sağladığı korumaya hak kazanacaklardı (Cole, 1998: 7-8).

Fransa'daki turuna devam eden Urbanus gittiği yerlerde vaaz vererek, Haçlı çağrısını yaptı. Urbanus tarafından başlatılan büyük ölçekli vaaz gezileri her zaman teatral olaylardı ve Haçlı Seferi'ne kendiliğinden bağlılıktan kaçınmayı zorlaştıracak bir ortam yaratabilecek teknikleri kullanıyordu. Vaaz günleri özel olarak seçilir; Urbanus'un vaazları kasabaların koruyucu hamisi azizlerin kutlama günlerine denk getirilirdi (Riley-Smith, 2009: 40- 41). II. Urbanus'un düzenlediği yerel konsiller, Tanrı Barışı hareketinde olduğu gibi çağrının çeşitli piskoposluklara taşındığı

[48] '*Ad dam ecclesiam Dei'* (Latince).

ortamlardı. Benzer şekilde hem Haçlı Seferleri hem de Tanrı Barışı'nda halk tabakalarını bir araya getiren toplantılar coşkuyu daha da yaydı ve laiklerin örgütlenmesini sağladı. Haçlı hareketinin başarısı ya da başarısızlığı, başlangıçta kampanya araçlarının etkinliğine bağlıydı. Fransa'da bir asırlık pratik deneyim sayesinde, kilise konsillerinin ulusal, bölgesel ve yerel mekanizması, grup bilinci, ortak kimlik gibi dürtülere hitap ederek sorunsuz çalıştı (Mackinney, 1929: 585).

1096 kışında papanın çağrısının haberi Klermont'dan Katolik dünyasının her köşesine yayıldı. Açıklaması zordu ancak 1096 baharında birkaç ordu toplanıp doğuya doğru yürümeye başladı. Papa muhtemelen Müslümanların işgali altındaki Hristiyanlığın en kutsal mabedinde olup bitenler hakkındaki artan huzursuzluğa tepki veriyordu. Hatta Kudüs'ü özgürleştirmek için büyük bir askerî çaba çağrısında bulunduğuna dair kanıtlar mevcuttur. Urbanus'un sefer çağrısıyla ilgili yazdığı mektuplar, gelişmekte olan Haçlı Seferi'ni şekillendirmeye çalışırken çok fazla baskı altında olduğunu ve her şeyden önce kimin katılması ve başkanlık etmesi gerektiğiyle ilgili temel sorunları açıkça gösterir (Housley, 1988: 1-2). Mektupların ardından kişisel ziyaretler ve haçın çağrısı olarak da bilinen bir tanıtım süreci geliyordu. Papanın bu konuda ve dolayısıyla askere alma üzerinde kontrol sahibi olması açıkça önemliydi. Aralarında papanın da bulunduğu resmi Haçlı çağrısı yapanlar daha büyük bir rol oynadılar. II. Urbanus, Klermont'daki ziyaretinin ardından Fransa'nın büyük bir bölümünü gezerek sefer kampanyasını sürdürdü (Riley-Smith, 2009: 37- 38).

Ağustos 1096'da Ren Vadisi'nde ürünlerinin hasadını yapanlar, hareket halindeki papanın maiyetinin bir görüntüsüne tanık oldular. Papa II. Urbanus, memleketini ziyaret etmek için İtalya'dan Alpleri geçti. Orta Çağ papaları nadiren İtalya dışına seyahat ettikleri için bu gezi önemliydi. Urbanus'un seyahat programı kapsamlıydı ve oldukça yoğun gündeminde Fransa Kralı'nın zinasıyla ilgili bir soruşturma da vardı. Şehir dramatik bir şekilde yeniden şekillendirildi (Housley, 1988: 1).

Papa ve Fransız piskoposlar, davanın tüm bölgelerdeki halka vaaz edildiği yerel konsillerdeki ilk konuşmaları izlediler. Noel zamanı Limoges'da, bir kilisenin

adanması ve papanın haçlı çağrısı için büyük kalabalıklar toplandı. Şubatta Angers'daki bir kilisenin adanması sırasında Urbanus, coşkulu bir konuşmayla Haçlı seferi çağrısını anlattı. Mart ayı boyunca Tours ve çevresinde benzer faaliyetlerde bulundu (Becker, 1997: 139). Fransa turu temmuz ayında Nimes'te bir adanmışlık konsiliyle sona erdi (Crozet, 1937: 284). Ardından papa Alpleri geçerek Roma'ya döndü. Bu arada, piskoposlar ve Klermont'daki evlerine dönen laikler de sefer çağrısını ve Fransa'nın uzak bölgelerindeki insanlar arasında kendi coşkulu fikirlerini yaydılar (Mackinney, 1929: 583).

Piskoposlar, kendilerine emredildiği şekilde sadakatle papalıkla iş birliği içinde çalıştılar. Kendi cemaatlerini silahlı hacılar olmaya davet ettiler. Vilermus Tyrensis yazdığı Haçlı kroniğinde *Yeni Ahit*'teki şu ayeti alıntıladı: "*barış göndermek için değil, kılıç göndermek için geldi*" çok sayıda insan Urbanus'un çağrısını dinleyerek, evlerini ocaklarını bırakıp Haçlı olmaya yemin ettiler. Birçok keşiş manastırlarını terk etti ve münzeviler de aynı şekilde Tanrı'nın sevgisi için gönüllü olarak inzivaya çekildikleri hücrelerinden ayrıldılar (William of Tyre, 1943: 93).

Birçok piskopos, Haçlı ateşkesinin uygulanması amacıyla kendi piskoposluklarının örgütlenmesi için yerel konsiller topladılar. Bu konsillerde meslekten olmayan cemaat üyelerine denizaşırı kutsal savaşı desteklemek amacıyla evde barış için bir fırsat doğduğu anlatıldı. Böylece, bir kez daha meslekten olmayanlar din adamları tarafından kilise konsillerine katılmaya, ruhban barış programını onaylamaya ve kendi cemaatlerinde aktif olarak uzlaştırıcı kararnameleri uygulamaya çağrıldılar. Evde barış ve dışarda savaş ilkesi, eski bir halk hareketini yeni popüler bir projeyle, kısa süre sonra Fransa'daki her piskoposluğu etkileyen kitlesel bir coşku dalgasını başlatacak şekilde birleştirdi. Haçlı Seferi çağrısının psikolojik zemini iyi hazırlanmıştı ve kullanılan çağrıyı yayma insanları ikna araçları önceki konsillerde onlarca yıl süren başarılı deneyimlerle verimli hale getirilmişti. Haçlı hareketini başlatan papanın, Barış hareketinin, kilise temsilcisinin ve seferi vaaz edenlerin çoğunun Fransa'dan çıkması bir tesadüf değildi. Tanrı'nın isteği olarak görülen hedeflere büyük ölçüde Frenklerın desteğiyle ulaşılmıştı. Çünkü Fransa'daki seküler sınıflar bir asırdan daha uzun bir zamandır din adamlarının

çağrılarına cevap vermeye ve kilise konsillerine katılmaya alışkınlardı (Mackinney, 1929: 584- 585).

Vaat edilen zaman yaklaşıyordu. Sonuç olarak, dini bir coşku dalgası sel gibi tüm Galya'ya yayıldı. Papa Urbanus daha sonra bir grup dindar piskopos, başpiskopos, rahip ve Roma'nın ileri gelen seküler soylularıyla birlikte aceleyle Alpleri aştı. Ayrıca yanına yardımcı olarak Bordolu Amathus, Başpiskopos ve papalık elçisini aldı (Tudebode, 1974: 15). II. Urbanus'un Fransa turunun ve akabinde düzenlenen Haçlı konsillerinin yankısı büyük oldu. Çağrıyı duyan her kesimden insan coşkuyla kutsal toprakları kurtarmak için haçı almaya karar verdi. Urbanus, sefere katılımı sadece savaşçı erkeklerle sınırlamak istiyordu. Ancak bu konuda başarısız oldu (Bull, 1993: 371).

Urbanus, Klermont'dan kısa bir süre sonra 7 Ekim 1096'da dini cemaatlere mektuplar yazdı. Bu mektuplarda, din adamlarının ve keşişlerin yalnızca dini üstlerinin izniyle Haçlı Seferi'ne katılabileceklerini vurgulayarak gidebileceklerin kapsamını sınırladı. Kitlelerin coşkusu büyüktü. I. Haçlı Seferi'ne para toplamak için alnına haç dövmesi yaptıran Başrahip Badovin de dahil olmak üzere en az beş rahibenin Haçlı kafilelerine katıldığı bildirildi. Sıradan insanlar için Haçlı Seferi, manastır yaşamının yeni eşdeğeriydi. Haçlı Seferleri gerçekten de hem manastır hem de dünya için bir eşik haline geldi (Dickson, 1999: 279). Bununla birlikte, papalık mektuplarının ve konsil kararnamelerinin papalık Haçlı Seferi'ni yaymak için tek kaynak değildi. Papalık için Haçlı kampanyasındaki en önemli araç, vaazlar aracılığıyla aracılık edilen sözlü iletişimdi. Bu nedenle vaizler sefer çağrısını yaymakla görevlendirildiler (Rist, 2016: 328- 329; Madden, 2014: 8- 9). Haçlı Seferi vaizleri her zaman Haçlı seferleri için başlıca işe alımcılar oldular. I. Haçlı Seferi'nin başlıca vaizlerinin, Klermont Konsili'ne katılan piskoposlar ve diğer din adamları olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, Keşiş Peter gibi popüler vaizler de sık sık sefer haberini yayma işini üstlendiler. Ancak bu vaizlerin haçlıları kişisel çıkarları için manipüle etme tehlikesi her zaman vardı (Rist, 2016: 328- 329).

Vaizler sefer çağrısını yaparken, İsa Mesih'in onları bu savaşa Kudüs'ü özgürleştirmeye çağırdığını söylediler. Çağrı ilâhi bir kaynaktan geliyordu (Madden,

2014: 9). Keşiş Peter, kiliselerde, sokaklarda ve yollarda sayısız kalabalıklara vaazlar verdi. Peter'in vaaz ettiği tövbe ve silahlanma çağrısı kısa sürede kalabalıkları coşkuyla hareketlendirdi. Bu karizmatik keşiş, doğuda yaşayan Hristiyanların ve Hristiyan hacıların maruz kaldıkları işkence ve zorlukları renkli anlatımıyla resmederken; dinleyicilerin yürekleri acıyla burkuluyordu. Hristiyan batının şövalye ve halkına ümmet kardeşlerini Kudüs'ü ve Mesih'in mezarını kurtarmaları gerektiğini söyleyerek onlara meydan okurken gözlerinde öfke şimşekleri çakıyordu. Keşiş Peter, antik dönem Atinalılarını dahi hayran bırakacak bir belagat yeteneğine sahipti. Köylülerin uyuyan tutkularını ateşledi. Peter'in vaazlarını dinleyenler ruhlarının selametine vesile olacak bu sefere katılmak için acele ediyorlardı. Peter'i takip eden kalabalıklar, sabırsızlıkla papanın Klermont'daki çağrısını takip etmek için coşkuyla hazırlık yaptılar (Gibbon, 1880: 417- 418).

Dini topluluklar ve komşu aileler arasında var olan ailevi bağları, din adamlarının fikirlerinin lordlar ve şövalyelerinkilerle etkileşime girmesine izin veren ortak bir değer sistemiyle dini liderlik kanalları içerisinde Haçlı mesajı yayıldı. Haçlı Seferi çağrısına verilen yanıtla doğrudan ilgili olan iki temel unsur vardı. İlk olarak, iyi işler, dindar inançların somut ve geri döndürülemez eylemlere dönüştürülmesi gerektiği fikrine dayanıyordu. Çoğu zaman, elbette, bu inanç, mülkiyet haklarının kalıcı olarak yabancılaştırılmasıyla ifade edildi ve maddi zenginliğin şefaate dönüştürülme kapasitesi konusunda ısrar etmek için bir dizi kutsal dikte kullanıldı. Ancak aynı öncül, hac, adak, din değiştirme ve kefaret vaatleri için de aynı şekilde geçerliydi. Bu, manastır eğitimi ve öz disiplini olmayanlar arasında sessiz tövbeyi ve meditatif Tanrı arayışını kucaklayan bir dünya değildi. İkincisi, belgeler genellikle bağışçının günahın kaçınılmazlığı algısına ve sonuçlarının potansiyel dehşetine atıfta bulundu (Bull, 1993: 369).

Papanın tasavvur ettiği ordu, tümü savaş için eğitilmiş, uygun şekilde donatılmış şövalyeler ve onların hizmetindeki askerlerden oluşuyordu. Papalık çağrısına cevap veren soyluların çoğu aslında sefer için sakin ve gerçekçi bir şekilde hazırlandı. Ancak, halk tabakalarından gelen yalnızca dürtüleriyle hareket eden insanların sefere çıkma arzusu engellenebilecek gibi görünmüyordu. Gecikmek için hiçbir nedenleri yoktu. Bunların çoğu fakir, günlük yaşamın sürekli güvensizlik

içinde olduğu aşırı kalabalık bölgelerden geliyordu. Üstelik 1085'ten 1095'e kadarki on yılda hayat normalden çok daha zor geçmişti. Kuzeydoğu Fransa ve Batı Almanya'da seller, kuraklıklar ve kıtlıklar neredeyse sürekli hale gelmişti. 1989'dan beri sürekli olarak, kasabaları ve köyleri aniden ve belirgin bir neden olmaksızın vuran ve nüfusun büyük bir bölümü için acı verici ölümlerle sonuçlanan veba salgınları nedeniyle insanlar korku içindelerdi (Cohn, 1970: 62- 63). Bu fakir halk tabakasının kaybedecek pek fazla şeyi yoktu. Evde zaten işler kötüyken yüce bir amaç uğruna kutsal toprakları özgürleştiren kahramanlar haline gelme fikri onlar için oldukça cezbediciydi.

Manevi ve ahlaki olarak Urbanus, yalnızca askerî bir sefer düzenleyip papalık elçisini lider olarak atamakla kalmayıp, aynı zamanda kilisenin imparatorlar, krallar üzerinde hak iddia edebileceği bir düzlemi, bir diğer deyişle Roma Kilisesi'nin evrensel otoritesini inşa etti (Ashe, 1999: 350-351). Konsil katılımcıları evlerine cemaatlerine döndükten sonra neler olduğunu konsile katılamayanlara haber verdiler. Konsilde kararlaştırıldığı şekilde Tanrı Ateşkesi barış yeminleriyle teminat altına alındı (Fulcher of Chartres, 1941: 17-18).

İsa'nın doğumundan 1096 yıl sonra mart ayında, diğerlerinden daha önce hazırlanan bazı insanlar, kutsal yolculuğa başlamak için acele ettiler. Diğerleri, Nisan veya Mayıs, Haziran veya Temmuz'da ve ayrıca, yolculuk masraflarını güvence altına aldıktan sonra Eylül veya Ekim aylarında sefere çıktılar (Fulcher of Chartres, 1941: 21).

Urbanus I. Haçlı Seferi planıyla Klermont Konsili'nde Hristiyanların ayinler yoluyla aşina oldukları metinleri de alıntılayarak yeryüzü cennetine dokundu. Kısa bir süre içinde, Klermont kararnamesi kitlesel coşkunun nedenlerini belirledi: İnancın gereklilikleri, lanetlenme korkusu; geçici kendilik imajı, maddi, sosyal ve ilâhi faydalar; askerî bir aristokrasi için savaşın çekiciliği ve Batılı Hristiyanların yaratıcı dünyasında yüksek sesle yankılanan yüce hedeflerdi. Günümüzde Haçlı Seferi meşru bir otorite tarafından yetkilendirilen ve Mesih'in vekili olarak kendisine verilen yetkiye dayanılarak papa tarafından karar verilen, Tanrı'nın emrine cevaben yapılan savaş biçiminde tanımlanabilir. Kilisenin aile birliğinin ve mülkün

korunması, davalardan muafiyet ve borcun faiz geri ödemeleri dahil, itiraf edilen günahların cezalarının ve ilgili zamansal ayrıcalıkların bir paketi haçı kuşananlara sunuldu (Tyerman, 2004: 30).

2.2.1. Eskatoloji ve Haçlı İdeolojisi

Barış konsilleri, haçlar üzerine edilen barış yeminleri, dünyanın sonu ve kıyamet temalı ayinler; kötünün temsili şeytanın binyıldır kapalı kaldığı çukurdan salıverileceği; kötülüklerin artacağı inancı toplumda kıyamet beklentilerini artırarak; şeytanın soyundan gelecek son kötünün kim olduğu sorusunun Batı Avrupalıların gündemine yerleşmesi sonucunu doğurdu. Papa II. Urbanus'un Klermont Konsili'ndeki konuşmasıyla birlikte deccalın yeni kimliği belli oldu. Artık yeni kötü, şeytanın soyu, Kudüs ve doğudaki diğer kutsal toprakları elinde bulunduran Müslüman Türklerdi. Haçlı çağrısıyla yeni deccal, Tanrı düşmanı Müslüman Türkler oldu. Tanrı düşmanlarına karşı savaşılması gerektiği fikri zaten barış hareketiyle yaklaşık iki yüzyıllık bir süreçte toplumda kök salmıştı. Şimdi artık harekete geçme zamanı gelmişti.

İncil anlatılarında vurgulanan son günler; son günlerden evvel gerçekleşecek alametler Hristiyan Eskatolojisi'nin temelini oluşturur. Geleneksel olarak '*Eschaton'* (son) kelimesinden türetilmiş olan eskatoloji İncil'in ele aldığı son şeylerin kabul edilmesi anlamına gelir. Zamanın sonundaki binyılın sancıları, İsa'nın ikinci gelişi (*Parousia*) kıyamet alametleri gibi konuları inceler. Birinci kategori, bireylerin kaderleriyle ilgilidir. İkinci kategori ise Tanrı'nın genel olarak dünya için gelecek planları ile ilgilidir. Bununla birlikte, uygulamada, dikkat teolojik yazılarda her ikisinden ziyade birine veya diğerine yönlendirilir. Dahası, eskatoloji ister niceliksel anlamda yalnızca son, yani kesinlikle kıyamet olarak anlaşılsın; isterse gerçekleşmiş daha çok gelecek çağ olarak anlaşılsın, bu dönemle ilgilidir. Eskatoloji, eski düzeni tamamlamak ve Tanrı'nın asla onayını almamış olanı bitirmekle ilgili olduğu için kesinlikle son şeylerle ilgilenir. Aynı zamanda, Tanrı'nın her zaman amaçladığı şeyi kurmakla ilgili olduğu için nihai ile de ilgilenir (Cook, 1988: 79- 80).

Hristiyan eskatolojisine göre son günlerde kıyamet alametleriyle birlikte şeytan daha çok devreye girecek ve şeytanın hizmetçisi deccal ortaya çıkacaktır. Evrendeki vefasızlığın, ihanetin temsili olarak düşünülen Şeytan mitinin tarihsel kökenleri, kıyamet eskatolojisinin yükselişinden öncesine rastlar. Şeytan kavramının tam anlamıyla Yahudi geleneklerinde ikinci yüzyılda kıyamet söylemlerinin yükselişe geçmesinin arifesindeki tapınak döneminde ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte, Şeytan mitinin yayılarak kemikleşmesi hem Yahudi hem de Hristiyan geleneklerinde apokaliptizme (kıyametçilik) çok şey borçludur. Apokaliptik hayal gücünün gerçekliği iyi ve kötü arasındaki eskatolojik karşıtlık açısından kavrama eğilimi, şeytana neredeyse iki bin yıldır devam eden bir statü kazandırdı (McCinn, 1994: 22). Deccal efsanesinin yaratılmasının temelinde İsa'nın Mesih ile özdeşleştirilmesi yatar. Mantıksal olarak, İsa'nın ilâhi insan, Mesih ve daha sonra '*Tanrı'nın Sözü*' olarak kabul edilmesi iyi ve kötü arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. İlk Hristiyanların Deccal efsanesine ihtiyacı vardı. Havarilerin, Kudüs'te idam edilen İsa'nın ölümden dirildiğine ve Mesih olarak geri döneceğine olan inancı, hem yeni bir dinin oluşumuna giden yolda hem de yeni bir dünya algısının yaratılmasında belirleyici bir adım oldu (McCinn, 1994: 33- 34).

Mesih ya da İbranice'de '*maşiah',* Yunanca '*hristos' kelimesiyle* eşanlamlıdır. Her ikisi de *'meshedilmiş' (yağ ile)* kişi anlamına gelir. Birinci yüzyılda, İsa'nın takipçileri onu *'Mesih', 'Tanrı Oğlu', 'Davut Oğlu'* biçiminde adlandırdılar. İdam kararını veren Romalı yargıçlar onunla Yahudilerin Kralı diyerek alay etmişlerdi. Yahudiler, Hristiyanlar tipik olarak bu terimleri, insanlığa kurtuluşu sağlamak için insan formunda gelen varlık biçiminde adlandırdılar (Hatch, 2019: 51). Yuhanna'nın İsa Mesih'e verdiği *'Dünyanın Kurtarıcısı'*, unvanıyla ilgili olarak onun gelişinin eskatolojik bir olay olacağını söyler (Nathaniel, 1: 47- 48), Yuhanna'nın Samiriyeli kadınla ilgili anlatımına ilişkin değerlendirmesi, Müjdeci için gelenekten alınan bu hikâyeler, müminin Tanrı tarafından arandığı ve bilindiği ve kendi varlığının Vahiyci ile karşılaşmasıyla ortaya çıktığı duygusunun simgesidir. Yuhanna'nın eskatolojik bakış açısına göre, eskatolojinin varoluşa yansımasının somut örneği, diriliş vaadiyle Kutsal Ruh'un gelişi olan '*parousia'* vaadinin birleştirilmesinde görülebilir. Fakat tüm bunlar dışsal bir olayı değil, içsel bir olayı ifade eder. Bu, İsa'nın çarmıhta kazandığı zaferdir (Cook, 1988: 82).

Mesih inancı ve ezeli kötünün temsili şeytan Yahudi inançlarında da mevcuttur. Hristiyan eskatolojisinin Yahudi geleneklerinden bazı unsurları aldığı da söylenebilir. Yahudi savaşına dair eski tarihsel an, 66-73 yılları arasında Roma imparatorluk işgalcilerine karşı gerçekleşen Yahudi isyanıdır ve bu isyanı Yahudi savaşı olarak anlatan ana tarihi kaynağın başlığından bilinmektedir. Roma'nın vergilendirmesiyle, daha büyük Suriye ve Mısır'ın etnik olarak karışık şehirlerindeki yönetişim üzerindeki çekişme ve gayri meşru bir Herodian hanedanının diğer Yahudiler üzerindeki baskısı şiddetlenirken, isyan özünde dinseldi. Bu dönemi anlatan başlıca Yahudi tarihçisi Flavius Josephus, isyanın başlangıcını Celileli Yahuda'nın yeni bir öğretisine bağladı. Josephus, takipçilerinin, sadece Tanrı'nın liderliğine inandıkları için muazzam bir özgürlük tutkusuyla yanıp tutuştuklarını yazdı. Josephus, bu özgürlük arayışında, onların acılı ölümden korkmadıklarını ifade etti. Ancak bu özgürlük sadece siyasi değil; Tanrı'nın mucizevi müdahalesiyle İsrail'in eskatolojik kurtuluşuydu. Bu kurtuluş, Tanrı'nın iradesini mutlak saflık ve mükemmellik içinde Kudüs merkezli saf tapınmada yerine getirme yeteneği anlamına geliyordu (Buc, 2015: 20).

İsyanın tetikleyici unsuru dindi. Roma'dan kopuşun işareti, tapınak rahibinin Yahudi olmayanların tapınağa adak veya kurbanlık hediyeler göndermesine izin vermeyi reddetmesiydi; Romalılar ve Sezar için sunulan kurbanı bile reddetti. İsyancılardan bazıları, Mesih tarafından sonuçlandırılacak bir mücadeleyi başlatarak zamanın sonunda durduklarına inandılar. Böylece kıyamet ve bin yıllık atmosfer, yüzyıllar boyunca, ta günümüze kadar yaygın olarak kitlesel dini şiddeti besledi. Kumran (Qumran) topluluğunun kütüphanesinden elde edilen tomarlardan biri bu duruma tanıklık eder. Bu '*Savaş Parşömeni'*, ışık oğullarının, karanlığın oğullarına karşı nasıl bir dizi savaşı gerçekleştirdiğini ayrıntılarıyla anlatır. Tanrı'nın müdahalesi sayesinde nihai bir zafer elde edinceye kadar savaşacaklardı. Diğer Kumran yazıları, mezhepçilerin kendilerini intikam gününe hazırlamaları gerektiğini, kendilerine ait olanı sevdiklerini ve düşmanlarından nefret ettiklerini belgeler (Buc, 2015: 20).

İkinci yüzyılın son on yılında eskatolojik inanışların yaygınlık kazanmasıyla birlikte, Deccal, Yahudi bir sahte mesih; öncelikle Kudüs'ü ve tapınağını yeniden inşa ederek Hristiyanlara zulmeden bir zorba olarak görülmeye başlandı. Kendisini tanrılaştıracak; kendisine tapınılmasını talep ederek, talebini reddedenleri öldürecekti. Üç buçuk yıl sonra düşüşü, İsa'nın dünyaya Mesih olarak dönüşüyle mümkün olacaktı. Sonun Hippolytan tarafından yeniden düzenlenmesi nedeniyle hem de o yıllar kıyamet geleneklerine her zaman yeni bir hayat veren türden olaylara tanık olduğu için deccalın gelişi 200 yılından 500 yılına çıkarıldı. Roma'nın bir dizi bağımsız krallığa bölüneceğine dair Irenaean-Hippolytan tahminleri, barbar istilalarının Roma hegemonyasını tamamen yıktığı Batı'da, 500 yılında gerçekleşti. Sonun önündeki son engel olarak imparatorluğun gerekliliğine olan inanç öylesine güçlüydü ki, pek çoğu onun ölümünü kabul etmek istemedi (McCinn, 1994: 63- 64).

Hippolytus'u takip eden Jerome, en azından daha sonraki Batılı kaynaklar için, son düşmanın sonuyla ilgili iki önemli temanın kaynağıdır. Latince Vulgate tercümesinde "*çadırını denizler arasında, görkemli ve kutsal bir dağın üzerine kuracak*" (Daniel 11: 45) ayeti hakkında yorum yaparak, gerçek ile yalan arasında bir başka önemli paralellikten bahseder. İsa, Zeytin Dağı'ndan (*Apedno*) göğe yükseldiğine göre, deccalın çadırını ve tahtını kuracağı yer Zeytin Dağı olacak; deccal Mesih'in göğe yükseldiği aynı yerde yok olacaktı. Jerome'un yorumu bu temanın en eski yazılı kaynağıdır. Jerome, Mesih'in ilk gelişini 5228 '*anno mundi'* (insanın yaradılışının tarihi) olarak belirledi ve bu nedenle neredeyse dört yüzyıllık bir tarihe yer bıraktı. Yine de beşinci yüzyılın ilk yıllarının korkunç olayları, Jerome'a deccalın yakında bir yerlerde olduğunu düşündürttü (McCinn, 1994: 75-76).

Deccal söylemi, bazı Hristiyanları sapkın inançları nedeniyle kıyamet düşmanları olarak tanımlamak için dahili olarak da kullanıldı. Bu kullanımların çoğu zaman yıkıcı sonuçları oldu. Ancak Origen, Tyconius ve Augustinus'da görüleceği üzere, bazı Hristiyanlar, Deccal efsanesinin bireysel ve kolektif boyutlarının kısmen içselleştirilmiş bir kavrayışını vurguladılar. Bu yazarlara göre Deccal, öncelikle, Mesih'in Rab olduğunu iddia eden, ancak eylemle bunun tersini gösteren herkesin uyguladığı aldatmaca olan yalanın gücüydü (McCinn, 1994: 78). Deccalın son

zamanlarda gerçek bir birey olarak ortaya çıkacağı inancı yerleşti. Augustinus, deccal efsanesinin destekçilerinden biri değildi. Augustinus'un muazzam etkisi, *Parousia* (İkinci Geliş) beklentisiyle yaşamaya devam edenler adına apokaliptik tutumların gölgelenmesiyle sonuçlanmadı (McCinn, 1994: 79-80).

Son günlerin ve kıyametin tasviri *Yeni Ahit*'e Yuhanna'nın *Vahiy* kitabıyla girdi. Yuhanna'nın *Vahiy* (*Apocalypse)* ve *Sefer Zerubbabel* kitabı, Yahudilerin kendilerini yabancı egemenliğine tabi buldukları ve kurtuluş umuduyla yaşadıkları sarsıcı sosyo-politik çalkantıların ardından yazıldığına inanılan Yahudi kıyametleridir. Metinler benzer bir olay örüntüsünü takip ederler. Helenistik ve sonraki Roma ve Hristiyan imparatorluklarında çoğalan diğer Yahudi kıyametlerinde bulunan karakterler ve mecazlar benzerlik gösterir. Her ikisi de bir çağın sonunun geldiğini ve özellikle müminlerin ayartma ve zulümlerle sınanacağını iyi ile kötü arasında son bir savaş (Mesih ve onun güçleri, mesih karşıtlarına veya deccala karşı) olacağını savunurlar (Latteri, 2017: 61).

Vaazlarda sıklıkla alıntılanan pasaj şuydu: '*Kuzey bölgelerinden kendi yerinden geleceksin ve birçok gün sonra ziyaret edileceksin: son günlerde kılıçtan döndürülen ülkene geri geleceksin*" (Ezekiyel, 38: 15- 8). Deccal hikâyesi yeni değildi. Sadece kişileştirildiği millet ya da şahıslar değişiyordu. Kuzeyden gelen Avrupa'yı istila ederek Orta Avrupa'ya yerleşen Hunlar Deccal olarak adlandırıldılar (Ward, 1991: 108-109).

Orta Çağ'ın başlarında deccalın gücü hakkında en açıklayıcı şey hem tarihi hem de efsanevi yeni malzemelerin benimsenme ve dönüştürülme şekliydi. Bu yaratılış ve gelişme süreci Hristiyan Doğu'da doğarak, yavaş yavaş Batı kültürüne nüfuz etti (McGinn, 1994: 87). Son dünya imparatoru efsanesi, Roma'nın Hristiyanlığa geçmesine eşlik eden apokaliptik eskatolojideki bu tür öncül gelişmelerin en önemlisiydi. Son İmparator, ahir zamanda Roma'nın yeni olumlu rolünün sembolik bir özetiydi. Apokaliptisizmde etkin olan mitsel hayal gücü her zaman güçlü bir şekilde kişileştirmeye, yani önemli temaları ve değerleri soyutlamalardan ziyade arketipsel figürler aracılığıyla tasvir etmeye yöneldi. Gerçekten de son imparatorun yükselişinde, daha önce incelenen Âdem mitinin

gücünün başka bir tezahürü bulunabilir. Çünkü son imparator, Mesih'in sembolik bir kopyasıdır, ancak onun gücü, deccalın son imparatoru değil, yalnızca deccalın en güçlü öncüllerini alt etmeye kadar uzanır. Düşmanın kendisi genellikle tüm Roma'nın (ve şimdi Tanrı'nın) düşmanlarını yenecek, mesihvari bir bolluk zamanında adillerin iyiliğini haklı çıkaracak, dünya egemenliğini Mesih'in yapacağı gibi Tanrı'ya devrederek Mesih'in üstün bir taklidini gerçekleştirecek savaşçı bir hükümdar olarak görünür (Korintliler I. 15: 24) Bu eylem, deccalın tezahürünün yolunu açmak olarak düşünülür ve bu nedenle iki kıyamet figürü arasında önemli bir bağlantı vardır (McGinn, 1994: 88-89).

Büyük İskender efsanesi, Hristiyanların eskatolojik inançlarındaki önemli figürlerden biridir. Büyük fatihin, orada karşılaştığı vahşi kabileleri uygar dünyadan dışlamak için bir duvar veya kapı (başlangıçta Kafkasya'da bir yerde) inşa ettiği efsanesinin eskatolojik boyutuyla ilgilidir. Söz konusu vahşi kabileler birinci yüzyılda Yahudi tarihçi Josephus'un yazılarında aynı zamanda Magog olan İskitlerle özdeşleştirilir (Ezekiel, 38: 1). İskitler, son günlerin geleneksel istilacılarıdır. İskender'in Kapısı ve bu hikâye etrafında çevrelenmiş uluslar efsanesi, beşinci ve altıncı yüzyıllarda daha apokaliptik bir düzleme taşındı. Yecüc ve Mecüc, sonun bir işareti olarak görülen istilacı Hunlarla özdeşleştirildi. İskender'in kendisi bir pagan kraldan, Tanrı'nın itaatkâr kulu ve temsilcisine; Sözde Metodius'taki Roma (Bizans) imparatorunun atası ve son dünya imparatorunun prototipine dönüştürüldü. Efsanelerin birleştirilmesiyle yeni popüler efsaneler yaratıldı. Kehanet kılığında tarihten gerçek kehanete geçiş, son imparatorun tanıtılmasıyla gerçekleşti:

"*Sonra ansızın, doğum sancısı çeken bir kadınınki gibi uyanmış bir felaket olacak ve Yunanlıların bir kralı onların üzerine yürüyecek. İsmaililer büyük bir gazap içindedir ve şarabını silkeleyen ve sanki ölülermiş gibi onlara tuzak kuran bir adam gibi onlara karşı kışkırtılacak*" (Mezmurlar. 77: 65).

Son imparator ve oğulları, İsmaililere (Müslümanlar) savaş açacak ve onları, Hristiyanların üzerine koyduklarından çok daha sert bir boyunduruk altına alarak, tamamen bozguna uğratacaklardı. Ardından gelen barış sırasında, kuzeyin kapıları, İskender Kapısı, açılacak; orada tutsaklığa mahkûm edilen orduları ortaya çıkarak kötüleri titretecekti. Methodius'un Yecüc ve Mecüc'ün lanetli milletlerine ilişkin

tarifine göre, bu şeytani millet, meleklerin ordularının komutanlarından biri tarafından Yafa ovasında yok edilecekti (McCinn, 1994: 90- 91).

Kutsal kitap anlatılarıyla son günleri bekleyen Hristiyanlar, deccalı dönemin sosyal iklimine göre kişileştirdiler. Deccalın kişileştirilmesindeki en ilginç girişimlerden biri Bizans'ta gerçekleşti. İmparator Justinyanus'un (527-565) saray tarihçisi Procopius, imparatorun savaşları ve zaferlerinin resmi kayıtlarının yanı sıra bir gizli tarih yazdı. Gizli tarihte, Justinyanus, mümkün olan her şekilde kötülendi. Onu sekizinci bölümdeki zulmeden Domitian (bir tür deccal olarak bilinir) ile karşılaştırdıktan sonra, on ikinci bölümdeki uzun bir pasaj, imparatoru bir insan anne ve bir iblisin birleşmesinden doğmuş şeytanların reisi olarak resmetti. Procopius deccal terimini kullanmasa da deccal efsanesini Justinyanus'a uyguladı. Bunun bir Hristiyan hükümdarın son düşmanla en erken özdeşleştirmesi olduğu söylenebilir. Hristiyan hükümdarlar zorba olarak hareket edebilir ya da görülebilirdi ve deccal efsanesinin içselleştirici yönleri, son zorbanın Hristiyan olmayan bir zalim değil, Hristiyan cemaatinin kötü ve aldatıcı bir üyesi olabileceği ihtimaline izin verdi. Justinyan'ın bu rolde pek çok ardılı olacaktı (McCinn, 1994: 83).

Onuncu yüzyılda, Adso'nun yazdığı '*Deccalın Kökeni ve Zamanı Üzerine Mektup'* adlı eseri popülerlik kazandı. (McCinn, 1994: 87-88). Kozmik ve karakteriyolojik düzeyde, klasik Hristiyan düşüncesi tipik olarak Yahudileri, Mesih'i reddetmelerinde Deccal ve onun alçak emelleriyle özdeşleştirmişti. Adso, deccal ile ilgili mevcut gelenekleri ilginç ve faydalı bir özet halinde harmanladı. İkinci yüzyılın başlarından itibaren (doğrudan veya dolaylı olarak) patristik ve Orta Çağ kaynaklarından yararlandı. Adso'ya göre, deccal bir yılan gibi insanları kötülükleriyle zehirleyecekti. Deccal, İsrail'in orijinal on iki kabilesinden biri olan Dan kabilesinden gelecek; iki insandan, yani Yahudi anne-babadan doğacak olmasına rağmen, şeytan, Meryem'in Kutsal Ruh tarafından hamile bırakılmasının ayna görüntüsünde, hamile kaldığı sırada deccalın Yahudi annesinin rahmini ziyaret ederek; ana rahmine düştüğü andan itibaren onunla birlikte annesinin rahmine girecek ve deccal şeytanın gücüyle annesinin rahminde korunacak, büyütülecekti (Cohen, 2004: 329).

Orta Çağ'ın başlangıcında gücün, okuryazarlık ve kültürün gerçek merkezi Doğu Roma İmparatorluğu'ydu. Hristiyan Doğu'nun diğer kısımları, özellikle Suriye, kıyamet spekülasyonlarında önemli bir rol oynadı. Doğu Hristiyanlığı, en az üç nedenden ötürü yeni kıyamet spekülasyonlarının yaratıcı kaynağıydı. Doğu teologları, Augustinus'un etkisiyle Latin Batı'da mevcut olan kıyamet eskatolojisine karşı oluşan tepkiyi yaşamadılar. İkinci olarak, Doğu Hristiyanları, Selanikliler ikinci kitap 2: 6'daki '*Kısıtlayıcı Kuvvet'* olarak hâlâ hayatta kalan Romalıların kimliği konusunda daha güçlü bir anlayışa sahiptiler; bu, üçüncü yüzyılın başlarından itibaren standart bir yorumdu. Bizans deccalın saldırısını engelleyen tek güçtü ve bu nedenle bu dönemde emperyal eskatoloji, Doğu'da Batı'dan daha güçlü bir kaynaktı ve tarihin sonu hakkında spekülasyonlar yapıldı. Üçüncü unsur, ilk olarak Doğu'da karşı karşıya kalınan ve apokaliptik bir yorum için haykıran yeni bir unsur olan İslam'ın ilerleyişiydi (McCinn, 1994: 87-88).

2.2.2. Haçlı Çağında Eskatolojik Bir Savaş Kurgusu

On bir ve on ikinci yüzyıllarda kilisenin önderliğinde oluşturulmaya başlanan Mesih'in ordularıyla Hristiyan sayılmayanların fiziksel olarak yok edilmesi Tanrı'nın ilâhi arzusunun tecellisi biçiminde yorumlandı. Bu bağlamda söz konusu şiddet eylemlerinin failleri Tanrı'nın arzularını gerçekleştirilmesindeki enstürmanlar olarak kendilerine yüce bir rol biçiyorlardı. I. Haçlı Seferi ruhunun en etkileyici edebi ifadesi olan ünlü '*Roland'ın Türküsü'* adlı epik eser, bu yeni tutumun bir izdüşümüydü. Haçlıların perspektifinden, sefer, Yahudilerin ve ilk Hristiyanların eskatolojik fantezilerinde olduğu gibi, Mesih'in gelişinden evvelki son büyük savaş olacaktı. Bu son savaşta yapılacak ilk iş, şeytanın, kötünün vücut bulmuş hali Müslüman ve Yahudilerin cezalandırılması olacaktı. Deccal figürü sahneye çıkartılmıştı. Deccalın devasa ve ürkütücü gölgesi, kroniklerin sayfalarına yansıdı. Deccal zaten doğmuştu; her an tahtını Zeytin Dağı'na kurabilir, barışın görüntüsü Kudüs şehrini kaosun cehennemine çevirebilirdi. Haçlılar, bu durumu engelleme görevinin Tanrı tarafından kendilerine verildiği iddiasıyla yola koyuldular.

On birinci yüzyılda kıyamet ve son günlere dair söylemler Hristiyan batıda yükselişe geçmişti. Bu söylemler, Haçlı ideolojisinin oluşumuna ön ayak oldu. Bin yılının sözde dehşetlerini anlatan metinler dönemin eskatolojik umutlarını yansıtır. Bu metinlerin bir kısmında, Mesih'in ölümünden sonraki bininci yılın dünyadaki yaşamın sonu olacağı beklentisinden bahsedilir. Metinlerin diğer bir kısmındaysa, kesin bir tarih verilmemekle birlikte 950'den 1050'ye kadar olan kıyamet korkularının zirveye tırmandığı dönemin olayları anlatılır. Orta Çağ insanları, katı kronolojik binyılcılık teorilerine bağlı kalmaksızın deccalın dünyaya geldiğine inandılar. Dönemin siyasi ve sosyal iklimine bağlı olarak deccalın kimliği değişti. Dördüncü yüzyılda Hunlarda bedenleşen deccal, on birinci yüzyılda Haçlı Seferi çağrısı sırasında Müslüman Türklerde bedenleştirildi (McCinn, 1994: 100). Şeytanın bin yıl kapalı kaldığı çukurdan salıverildiği konuşuluyordu. On birinci yüzyılın başı, ikinci bin yılın başlangıcı olması nedeniyle kıyamet senaryolarının, İncil kehanetlerinin popülerlik kazandığı bir dönem oldu.

Dönemin olaylarının yakın tanığı tarihçi Ralf Glaber, 1028'de kutsal topraklara yapılan büyük Fransız hac ziyaretini deccalın gelişinin işareti biçiminde yorumladı. Bununla birlikte, daha geniş bir perspektiften bakıldığında, çok sayıda tanık, çeşitli güncel olayları bir şekilde deccalın gelişinin yakınlığıyla ilişkilendirdiler. Rheims Konsili'nde (991) deccal retoriği kullanılması çarpıcıdır. Deccal hakkındaki yorumları, standart İncil yorumcuları olan Büyük Gregory'ye ve Vulfstan'ın (Wulfstan) Adso'nun Mektubuna ilişkin örneğine dayandığından büyük ölçüde geleneksel olsa da deccalın gelişinin yakınlığına dair korkuları göstermeleri açısından önemlidir. Eskatolojik umutlar; İsa'nın Mesih olarak gelişi, deccal, popüler hayal gücünde mevcuttu. Bin yılından önceki ve sonraki yıllarda hem sıradan insanlar hem de kilise liderleri arasında bazılarının deccalın geleceği korkusuyla yaşadıklarına şüphe yoktur (McCinn, 1994: 100).

Kıyamet savunucuları, Daniel ve Yuhanna'nın apokaliptik metinlerini izleyerek, genellikle yandaşlarını, kötülüğün güçlerini nihai biçimde herkes için yok edecek tam olarak bekledikleri şeyi verecek olan ilâhi adaletin tecellisine kadar Tanrı tarafından sınandıkları zamanlarda, acıya katlanmaya davet ettiler. En nihayetinde Tanrı'nın ilâhi müdahalesi yakında gelecekti. Bununla birlikte, zaman zaman,

kıyametçiler, ya şeytani yöneticilerin gücünü yok ederek; Tanrı ve onun melek ordularıyla kötü güçlere karşı savaşmaya hazır olmaları için takipçilerini silaha sarılmaya; Tanrı'nın tehdit altındaki krallığını kötülüğün son saldırısına karşı savunmaya çağırdılar (McCinn, 1994: 16).

Klermont Konsili ile tarihi bir öneme kavuşturulan papanın Fransa gezisi Raymundus'a göre İncil'de önceden bildirilmiş olmakla kalmamış; Tanrı'nın arzusuyla girişilen diğer savaşlar ve Tanrı'nın istediği vahşetlerle tipolojik olarak da örtüşüyordu. Daha da önemlisi, bazı tarihçi ve katılımcılar için Haçlı Seferi kutsal kitapta öngörülmüştü. Söz konusu öngörüler, bir diğer deyişle ilâhi kehanetler, Havari Yuhanna'nın vizyonlarında, sinoptik İncillerin "*küçük kıyametleri*" ve özellikle çeşitli *Eski Ahit* ayetlerinde, İşaya'nın kehanetlerinde ortaya çıktı. Haçlı seferi, eskatonun ve Mesih'in nihai dönüşünün eşiğinde tüm savaşları sona erdirmek için yapılacak kanlı bir savaş olacaktı (Buc, 2017: 313).

Kudüs, en azından kıyametçiler için, hem Tanrı'nın nihai zaferinin bir simgesi hem de bu zaferin elde edileceği somut yerdi. Kıyamet senaryolarında, oyunculardaeksik olan şeyler, sembolik güçleriyle kısmen telafi edilir ve semboller aracılığıyla, şatafatlı figürler, iyi ve kötü arasındaki mücadeleyi sonuçlandırmak için karakteristik kıyamet inancının özelliklerini sergiler. Kıyamet eskatolojisinin Batı'nın dini tarihine yaptığı pek çok katkı arasında, iyi ve kötü arasındaki mücadelede Tanrı'nın rakibi olan şeytan figürünün gelişimi ve yayılması kadar etki eden pek az kişi oldu. Kuşkusuz, az ya da çok kötü ruhani güçler neredeyse tüm dini geleneklerde vardır. Yaratıcı Tanrı ile rakibi, Kaos Ejderhası arasındaki çatışma, savaş miti, eski Orta Doğu dinlerinde de mevcuttur (McCinn, 1994: 22).

Guibert'in yazdığı Papa II. Urbanus'un Klermont'daki konuşmasının versiyonu, Batılı Hristiyanları etkisi altına alan kıyamet coşkusunun en açık göstergesidir (Ward, 1991: 117). Urbanus'un konuşmasındaki Haçlı çağrısı on birinci yüzyılın en belirgin yeniliklerinden biridir. Guibert'in anlatısında, deccalın yakında geleceği için Hristiyanların Kudüs'ü ele geçirmeleri gerektiğinden söz eder, çünkü kutsal kitap kehanetlerine göre son günlerde deccal, Kudüs'te oturacak; Yahudilerle değil, sadece Hristiyanlarla savaşacaktı (De Nogent, 1997: 29). Ancak, Hristiyanların vaat edilmiş

toprağı Kudüs'te sadece Tanrı'nın sevgili halkı Hristiyanlar yaşamalıydı. Kudüs'ü geri almak, yeniden Hristiyan toprağı yapmak Haçlıların göreviydi. Bu nedenle Haçlı Seferi, kutsal kitap kehanetlerini yerine getirme çağrısı olarak görüldü.

Bazı tarihçiler, 1099 Haçlı fetihleriyle sonuçlanan Doğu'ya yapılan büyük yürüyüşte kıyamet unsurlarının rolünü vurguladılar (McCinn, 1994: 121- 122). Papa Klermont'da Haçlı Seferi çağrısıyla aynı anda hem yeryüzüne hem de cennete dokundu. Müslümanlara ve deccala odaklanan, çok daha geniş olasılıkları kucaklayan saldırgan ve kıyametvari bir kitlesel hareket haline gelecekti. Seferin zorlukları ne II. Urbanus'un ne de katılımcıların öngöremediği derecede büyük olacak; onların deneyimlerinin ve hayallerinin ötesine geçecekti (Rubenstein, 2011: 31).

Kaç Haçlı'nın bu olaylar dizisinin gerçek yorumuna bağlı kaldığından ve kaçının Doğu'da zafere ulaştıktan sonra ne olacağına dair beklentilerinde açıkça kıyamet söylentilerine kapıldığından emin olmak imkânsızdır (Ashe, 1999: 355). I. Haçlı Seferi örneğinde apokaliptizm kesinlikle vaazlarda yer aldı ve Kudüs'ün fethine kadar birçok Haçlı'nın fikirlerini etkiledi. On birinci yüzyılın başlarında Glaber, Kudüs'e yapılan hac ziyaretlerinin popülaritesindeki artışın bazıları tarafından deccalın ortaya çıkışının habercisi olarak görüldüğünü yazdı (Housley, 1988: 198).

I. Haçlı Seferi'nin olaylarını yorumlayan yazarlar sefer sırasındaki savaşları kötüyle yapılacak nihai savaş anlatılarının perspektifi içine oturttular. Kutsal Kitap ayetleri her yanda dolaşıyordu. Baldric Dol (Baudric Bourgueil), İşaya 63, 3'ü kullandı. Kudüs, kanın aktığı ilâhi yerdi. Doğululara, Yunanlılara, sapkınlara düşmanlığı ve dahası, İslam Peygamberi hakkındaki düşmanca efsanelerin yeniden başlaması, Batı'nın fazla ekümenik olan yerel bir durumun kontrolünü yeniden ele geçirme kaygısını gösterir. Öte yandan, onun kurnazca alıntıları kullanması, Tanrı'nın yardım ettiği bir yürüyüşün tarifinin çok ötesine geçer: irtidatın, deccalın ve İşaya tarafından ilan edilen toplanmanın yakın olduğunu duyurur (Bresc, 740- 741).

Sefer kampanyası sırasında Frenklerin Müslümanlara karşı girişecekleri savaşlar, Makabilerin kötülüre karşı savaşlarıyla özdeşleştirildi (Bresc, 740- 741). Şeytanı, onun kölelerini, putperest pagan krallıklarıyla işbirlikçi Yahudileri yok edecek son savaşta melek ordularına katılmayı beklediler. Zamanın sonunda savaşılacaktı: O zaman Tanrı'nın kılıcı hesap gününe koşacak ve hakikatin çocukları tüm kötülüklere son vermek için uyanarak; savaş silahlarını ortaya çıkarmak için açılan ebedi kapılardan Tanrı savaşlarına korkusuzca atılacaklardı (Buc, 2015: 69).

Haçlı duaları, Tanrı'dan itaatkâr Hristiyanların krallığını korumasını istedi. Böylece diğer tüm krallıklar üzerinde muzaffer olabileceklerdi. Erken dönemlerde düşman, '*inimicos'* olarak tanımlanıyordu; "*Halkınızın düşmanlarını ezin; Hristiyan adının düşmanlarına saldırın". "Düşmanlardan kurtulalım*". Terimler her zaman çoğuldu. Bu durumlarda, düşman genellikle askerî bir düşmanı belirtir ve genellikle askerî bağlamda kullanılırdı. Ancak terimler, askerî muhalefeti eski düşmana karşı büyük eskatolojik savaşla eşitleyen metafizik kategorilere dönüşebilirdi. Düşmanlar görünür veya görünmez olabilirdi. Elbette görünmez düşmanlar en büyük, en eski düşmanla- şeytan, iblis, iblisler veya habis güçlerle ilişkilendirildi. Bir diğer deyişle 'düşman' kelimesi insan yaşamının sadece küçük bir parçası olduğu eskatolojik savaşta inananlara karşı savaşan herhangi bir metafizik düşmanı ifade etmek için kullanıldı. Ayinlerde şeytan rutin olarak eski düşmandı (*antiqui hostis, antiquum*) (Gaposchkin, 2017: 51- 52).

İsa'nın takipçileri, İsrail'in yeniden kurulacağı ve adaletin tesis edileceği zaman yaklaşırken, uyanık olmalı; Tanrı'nın krallığını görme umuduyla, hayatları pahasına Tanrı tarafından kendilerine verilen görevi yerine getirmelilerdi (Markos 13:34–37). Eski bir Fransız destanı olan *Antakya Türküsü'*nde[49] I. Haçlı Seferi ilâhi bir çerçeveye yerleştirilerek; bütün savaşları sona erdirecek bir savaş biçiminde nitelendirildi (Buc, 2015: 280).

Papa II. Urbanus'un çağrısı Batı Avrupa'da giderek büyüyen son günlere dair beklentilerin arasına Batı Avrupalı yeni ilâhi savaşçıları ekledi. Önceden adam öldürdüğü için katil, cehennem mahkûmu sayılan şövalye, artık eskatolojik bir

[49] Orijinal adı '*Le Chanson d'Antioche*'.

savaşta kötülüğü kılıç darbeleriyle yok eden, yenilmez büyük savaşçıya, ilâhi kahramana dönüşüyordu. Tanrı'nın iradesiyle Frenkler doğuya, dünyayı kurtarmaya gideceklerdi. Urbanus'un Klermont'daki ifadeleriyle bu kutsal görev dini bütün Tanrı'nın yeni seçilmiş halkı Frenklere verilmişti. Bu sefer iyiyle kötünün ezeli mücadelesinde bir dönüm noktası olacaktı. Haçlı çağrısı sırasında etrafta çok sayıda *Eski Ahit*'ten savaş temalı ayetler (özellikle Ezekiyel) dolaşıyordu. Artık dünyanın sonuna gelinmişti. Kutsal kitap kehanetlerine göre Tanrı'nın seçilmiş halkı kutsal vatan Filistin'e geri getirilecekti. Hasret bitecek, kıyametten evvelki barış çağı başlayacaktı. Yecüc Mecüc diyarından gelen ezeli düşman şeytanın hizmetçisi deccal zaten doğmuştu ve Hristiyanlara zulmediyordu. Artık, kılıçları çekip deccalın soyunu yok etmenin zamanı gelmişti.

2.2. SON İMPARATOR EFSANESİ ve ŞARLMAN'IN DÖNÜŞÜ

I. Haçlı Seferi, efsanelerin ve rüyaların etkin bir biçimde rol oynadığı sıra dışı bir atmosferde gerçekleşti. Önceki birkaç yüzyılda dirilen mitler, işaretler arasında en önemlilerinden biri '*Son İmparator'* efsanesiydi. II. Urbanus'un tarihi konuşmasında atıf yaptığı '*Şanlı Atalar'* Hristiyan dünyasının sınırlarını genişleterek, Kutsal Roma İmparatoru unvanını alan Şarlman'dı. İncil ayetlerine göre kıyametten evvel dindar bir Hristiyan imparator gelip Yahudileri Hristiyanlaştıracak ve Kutsal toprakları alarak; bir Hristiyan imparatorluğu kuracaktı. Haçlı çağında kimileri İncil'de bahsi geçen son imparatorun Şarlman olduğuna ve Haçlı Seferi için dirildiğine inandılar. Efsanelerle gerçeklerin kol kola, omuz omuza yolculuk ettiği bu dönemde Haçlılar sefere çıkarken sadece silahlarını yanlarına almakla kalmayıp düşlerini ve inandıkları efsaneleri de beraberlerinde götürdüler. Tüm sefer boyunca düşlerle gerçekler, efsanelerle olgular birlikte yolculuk etti.

I. Haçlı Seferi'ndeki büyük tümenlerin her birinin izleyeceği yol, Şarlman'ın hacda izlediği yola göre seçilmişti: Birincisi İtalya üzerinden ilerleyecek, ikincisi denizi aşarak Bulgaristan kıyılarına ve oradan da Bizans İmparatorluğu'na yürüyecek; üçüncüsü ise Güney Fransa'dan yola çıkacaktı. Hepsi sonunda Konstantiniyye'de buluşacaktı (Munro, 1932: 321-322).

2.2.1. Şarlman Efsanesi

Papa II. Urbanus Klermont Konsili'nde yaptığı etkileyici konuşmasında Avrupa'nın şövalye ve soylularını Haçlı Seferi'ne mobilize etmek için onların asil bir soydan gelen Frenkler olduklarını ve tıpkı Frenklerin efsanevi imparatoru Şarlman gibi onların da kutsal topraklarda yaşayan Hristiyan kardeşlerine yardım etmek için harekete geçmeleri gerektiğini söyledi: *Oh, en cesur askerler, yiğit ataların soyu*[50]*, bozulmayın, ama ceddinizin değerini hatırlayın"* (Robert the Monk, Peters, 1998: 26-27).

Ademar de Chabannes Frenklerin tarihini, Truva atlarından yola çıkarak yazdığı üç kitaplık vakayinamesinde, Şarlman'dan Tanrı'nın sevip yücelttiği; dünyadaki tüm Hristiyan halkı tarafından sevilen büyük lider olarak bahseder. Ayrıca Şarlman'ın hükümdarlığını kozmik perspektife oturtarak, 800 yılındaki taç giyme törenine özel bir anlam yükler. Angoulême keşişinin çizdiği, Adhemar'ın kitabında yer verdiği Şarlman'ın resimleri, Mesih'in suretiyle çarpıcı bir benzerlik taşır. Şarlman'ın Mesih'le özdeşleştirilmesinin, Benedikten ruhbanlığının yaygınlaştığı bir dönemde ortaya çıkması şaşırtıcı değildir; 900'den 1100'e kadar olan manastır dönemi Batı uygarlığının Hristiyanlık merkezli dönemidir (Callahan, 2016: 55- 56).

Şarlman'a taç giydirilirken '*Yeni Davud'*, '*Davud'un Halefi'* adıyla selamlanması Eski Ahit'e dayanır. Eski Ahit kahramanlarının yaşadıkları mekânların İsa'nın yaşadığı yerler olması bakımından doğudaki kutsal topraklar, özellikle de Kudüs, Şarlman için büyük önem taşıyordu. Adhemar'ın yazılarına göre, Kudüs'ten İsa'nın mezarının kalıntılarından kutsama getiren bir rahibin 799 yılında ortaya çıkışından bahsedilir. Bu keşiş, Şarlman'dan hediyeler taşıyan Zacharias adlı bir elçiyle birlikte Kudüs'e döndüğü ertesi yılın başlarına kadar sarayda kaldı. Kimi tarihçiler imparatorluk taç giyme töreninin Roma yerine Kudüs'te düzenlenme olasılığı üzerinde durdular. Adhemar'ın alıntıladığı *Royal Annals*'a göre, Zacharias aynı yıl Roma'daki imparatorluk taç giyme töreninden kısa bir süre önce geri döndü ve beraberinde Patrik tarafından gönderilen biri Zeytin Dağı'ndaki bir evden, diğeri Doğu'dan Aziz Sabas Manastırı'ndan iki keşiş vardı. Annals'a göre, geldikleri gün,

[50] Şanlı atadan kastettiği Şarlman'dır.

Papa Leo, Aziz Petrus Bazilikası'nda Şarlman'ın huzurunda düzenlenen büyük bir toplantıda onu kötülüklerden arındırmıştı. Kudüs'ten gelen heyet, Kutsal Kabrin, Calvary'nin; ayrıca Kudüs ve Zeytin Dağı'nın anahtarlarını Şarlman'a verdi (Callahan, 2016: 57- 58).

Şarlman Hristiyanlığı yayma savaşları sayılabilecek birçok askerî sefere öncülük etmişti. Onun savaşları paganları ya zorla dönüştürmek (Saksonlar); ya da Hristiyan olmayanları (Sarazenler vs.) püskürtmek, yenmek veya boyun eğdirmek için tasarlanmıştı. Frenk monarşisiyle papalık arasında bir ittifak varsa, bu ittifak Roma'da ve Aix-la Chapelle'de oldukça farklı bir biçimde anlaşılabilirdi. Şarlman, kilise'de doktrinsel sorunlar da dahil olmak üzere otoritesini vurguladı. Konstantin'in 325'te İznik'te (Nicea) yaptığı gibi, Frankfurt'ta heykellere tapınmayı reddeden ve Bizans'a karşı Kutsal Ruh'un babadan ve oğuldan geldiğini onaylayan konsili toplayan oydu. Alcuin[51] gibi sadık din adamlarının yardımıyla imparatorun zayıfların, dul ve yetimlerin koruyucusu; kilise ve Hristiyanlığın savunucusu olduğu bir imparatorluk ideolojisi geliştirildi. Alcuin bu ideolojiyi yazdığı ahlaki risaleleri "*Prenslerin Aynaları*" olarak adlandırdı. Bu durum, kralın, papalık düşmanlarına karşı silahlı mücadelede Hristiyan âleminin lideri olarak tanındığı anlamına gelmemekle birlikte, laik ve dini iki otoritenin rolü, bizzat Şarlman tarafından putperestler ve kâfirlerin yok edilmesi ve bu yolla Katolik inancının tanınmasını sağlamak şeklinde tanımlandı (Flori, 1998: 41- 42).

Şarlman'ın taç giyme töreni, büyük olasılıkla, Bizans tahtında bir kadının oturduğu (İrene, 797-802) dönemde dünyanın sonunun yaklaştığına ilişkin popüler beklentileri bastırmak için tasarlanmıştı. Bu Roma İmparatorluğu'nun gerçekten düştüğünü ve Daniel'in birinci kitabına göre[52] dünyanın sonunun geldiğini işaret ediyordu. Bu popüler kıyamet senaryosunda ikinci bir husus, 800 yılının yaratılıştan sonraki altı bininci yıl olarak kabul edilerek bu tarihe özel bir anlam yüklenmesiydi (Ward, 1991: 109). Her ne olursa olsun, Şarlman'ın taç giyme töreni, Kısa Pepin'in saltanatı döneminde kararlaştırılan Akdeniz'e yönelişin doruk noktasıydı. Bu nedenle Şarlman yalnızca daha önce izlenmiş bir yöntemi takip ederek 781'de, Akitanya ve

[51] Şarlman'ın sadık adamı Alcuin'e göre Şarlman yeni bir Kral Davud idi (Jean Flori, 1998: 41-42).
[52] Daniel Kitabı: Eski Ahit'te kehanetlerin anlatıldığı bir kitap (cüz).

İtalya kralları olan genç oğulları Louis ve Pepin'e Roma'da taç giydirdi. Böylece papa, Batı Roma İmparatorluğu'nun bölünmesini meşrulaştırmış oldu. Şarlman 25 Aralık 800'de "*Romalıların İmparatoru*" olarak taç giydi ve yine aynı nedenle tümü Akdeniz havzasının tarihi ile ilgili birkaç unvan kullandı: 801'de 'Roma İmparatorluğu'nu yöneten İmparator, '*Augustus, Yeni Konstantin'* (André, 2019: 16). Kralın görevi, inancı etkili bir şekilde güçlendirmek, pekiştirmek, yaymak ve korumaktı. Papanın görevi ise, Musa'nın ellerini kaldırarak yaptığı gibi[53] onun için dua ederek kralı bu görevinde desteklemekti (Ullmann, 1962: 96).

Taç giyme töreninin papa tarafından gerçekleştirilerek Şarlman'a kutsallık atfedilmesindeki en önemli faktör Frenkler ile papalık arasındaki ittifaktı. Papalar, Frenk hükümdarlarında onları düşmanlarına, özellikle de Lombardlara karşı korumak için güçlü bir dünyevi kol arayıp, buldular. Frenk hükümdarlarının bu ittifaktaki ortaklıklarının ödülü, Pepin ve oğullarının kutsanmasıydı. İttifakın ikinci aşamasında, papalığın aklında Hristiyan bir Avrupa İmparatorluğu taahhüdünün varlığı muhtemeldi. Papalık ve Şarlman, Frenk merkezli bir imparatorluk olarak Hristiyan Batı'yı yeniden kurmak istiyordu. 800 yılında Noel Günü, Şarlman, Roma'yı ziyaret ederken, Papa III. Leo, ona taç giydirmişti. Bu aslında Batı, Latin ve Hristiyan âleminin Yunan Ortodoks Bizans İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını güçlendirmek için atılmış önemli bir adımdı (Le Goff, 2005: 32).

Pepin'in oğlu Şarlman'ın Roma imparatoru olarak Roma'daki Aziz Petrus kilisesinde 800 yılındaki taç giyme töreni aynı zamanda papalık açısından da avantajlı bir durum oluşturacaktı. Papalık iddiasının meşruiyetini şüpheye yer bırakmayacak şekilde tesis etmenin tek gerçek umudu, Batı'da papaların dost ve koruyucu olarak güvenebilecekleri yeniden biçimlendirilmiş bir imparatorluk kurumuydu. Frenklerle papalık arasındaki ittifakın dramatik zirvesine yol açan muhtemelen her şeyden daha fazla bu faktördü. Şarlman için kilise tarafından desteklenmek önemliydi. Düzeni bozulmuş, saldırıya uğramış Roma Kilisesi'ni eski haline getirmek için Roma'ya geldi ve bütün kışı orada geçirdi. O zamana kadar Batı tarihinin en büyük fatihlerinden biri olduğunu zaten kanıtlamış olan Şarlman, o yıl

[53] *Eski Ahit*'te Kutsal topraklara, Filistin, Kudüs, vs. fethetme görevini Yeşu Peygamber'e verirken ellerini havaya kaldırması.

Roma'ya giderek, muhalif bir grup tarafından papaya yöneltilen suçlardan onu aklamak için 23 Aralık'ta düzenlenen bir konsilde, papanın masumiyetini ilan eden bir yemin etti. 25 Aralık'ta Aziz Petrus Kilisesi'ne gitti. Papa III. Leo dua ederek ayağa kalkan Şarlman'ın başına kraliyet tacını giydirerek onu kutsadı. Böylece kalabalık cemaatin ve papanın önünde Şarlman '*Yaşamı zaferlerle dolu en dindar İmparator, Augustus*' ilan edildi (Tierney, 1964: 17). Bu olaydan sonra Şarlman İmparator ve Augustus olarak adlandırıldı. Bununla birlikte, unvanı kabul etmesine kızan Doğu Roma imparatorlarına elçiler ve mektuplar göndererek Doğu Roma ile kardeş ve müttefik olduklarını belirtti (Tierney, 1964: 23).

Bu arka plana karşı, Şarlman'ın unvanı kabul etmekte ve '*patricius Romarorum'* rolünü oynamakta hiç tereddüt etmemiş olması belki de anlaşılabilir bir durumdur. Romalılık Hristiyanlığa eşdeğer tutulduğunda, gerçekte Romalıların askerî bir savunucusundan, yani Hristiyanlardan başka bir şey ifade etmeyen bu rolü üstlenmesine hiçbir engel yoktu. Ona göre bu unvanın koruyucu işlevinin doğal olarak dünyadaki tüm Hristiyanları, coğrafi Romalıları da kapsamasıydı. Şarlman, '*Patricius Romanorum*' sıfatıyla, Roma Kilisesi'nin koruyucusu olma görevini üstlenerek; babasının bağışını onaylamakla kalmadı. Aynı zamanda babasından miras aldığı toprakların sınırlarını genişletti ve Roma Kilisesi'ni restore ettirdi (Ullmann, 1962: 90).

Şarlman'ın Hristiyanlığı yayma çabalarıyla Batı dünyasında efsaneleşen Karolenj İmparatorluğu, vasallık sisteminden bazı askerî başarısızlıklara ve kurucunun ölümünden sonra artacak olan zayıflıklara rağmen, insanların hafızalarında Roma'nın yerini alacak kadar önemli dini bir referans olarak kaldı. Bu evrensel ün, kuşkusuz onun idari ve kültürel çalışmasından, Karolenj Rönesansından kaynaklanıyordu, Bununla birlikte Şarlman'ın fetihleri, düşmanlarının üzerine saldığı korkunun bu evrensel ünde payı vardı (Flori, 1998: 42- 43).

Orta Çağ Hristiyanlarının yaşamında kilisenin rolü büyüktü. Her sınıftan insanın günlük yaşamlarına dokunabilen Kilise, kendisini Tanrıyla insanlar arasında bir aracı olarak kabul ettirmişti. Sonsuz yaşama giden yolda maddi dünyanın ortasında kendi sosyoekonomik ve politik çıkarları konusunda güçlü bir anlayışa

sahip ahlaki olarak haklı bir otorite haline geldiği için dönem dönem krallarla çatışıyordu. Tarihsel olarak, siyasi liderler hem dünyevi hem de ruhani liderliği kendi içlerinde barındırarak Kilise'nin otoritesini sahiplenmeye çalışmışlardı. Bu bağlamda dönemin hükümdarlarının otoritelerinin tesisinde dinle ilişkileri kritik bir önem taşıyordu. Şarlman belki de döneminin kültürel bağlamının farkında olduğu için hükümdarlığının dini misyonunu her fırsatta öne çıkardı. Din adamı ve bilgin Alcuin, Şarlman'ı Konstantiniyye'deki imparatordan daha mükemmel, Mesih'in seçtiği '*Mükemmel Hristiyan Hükümdar*' biçiminde tanımladı (Ashe, 1999: 349).

Karolenj hükümdarları kendilerine Tanrı'nın yasasının koruyucuları rolünü biçmişlerdi. Bu onların İncil'in mükemmel yorumlayıcı ve uygulayıcıları oldukları kültünü yerleştirdi. Her ne kadar '*cultus divinus*'un birliğini ve doğruluğunu koruyan bir hükümdarın özellikleri *Concilium Germanicum*'da (743) ve III. Pippin'in kapitüllerinde açıkça görülse de bu görüntü yalnızca Şarlman'ın *Admonitio Generalis*'inde (789) tam olarak detaylandırılmıştı. Putperestliği ortadan kaldırarak tapınağı eski haline getiren, Tanrı'nın yasasını uygulayan, Tanrı ile İsrail halkı arasındaki akti yenileyen ve rahipliği yeniden örgütleyen Kral Josiah[54], Şarlman'ın vurgulayarak kendisini karşılaştırdığı hükümdardı; İncil'deki selefininki gibi, Şarlman'ın *cultum veri Dei'*ye (Tanrı'nın Hakikati) dönüşü, hukuk kitabının sözleri üzerine kurulacaktı (De Jong, 2015: 200).

Şair Mauritius von Craun'un yazdığı bir eserde Avrupa şövalyeliğinin babası olarak Şarlman'a atıf yapılır. Şair, Şarlman'ı en yüksek ahlaki değerler doğrultusunda hüküm sürmüş şanlı hükümdar olarak idealize ederek, aynı geleneği yansıtan net bir ton belirler. Bir ülke ancak böyle ideal bir lider tarafından yönetildiğinde, ilerleme kat edebilir; güç, refah ve mutluluk için umudu olabilirdi. Gerçek şövalyelik, özellikle Şarlman ve şövalyeleri tarafından kişileştirildiği şekliyle cömertlik; başkalarına yardım etmek için kendi hayatını riske atma arzusu; insan varoluşunun en yüksek ideallerini takip etme dürtüsü ile karakterize edildi (Classen, 2016: 16- 17).

[54] İncil Eski Ahit'te geçen Kral Josiah, MÖ 647 yılında doğmuş, tapınağın yeniden inşasını gerçekleştiren akıllı ve dirayetli bir Yehuda (Yahuda) kralıdır.
Источник: https://alsina-sa.com/biblia/pregunta-quien-era-el-rey-josias-de-la-biblia.html

Gelasius, İsa'nın "*Rex*" olduğunu ve "*Sacerdos*"un "*Rex*" anlamına gelen "*potestas regalis*" ve "*Sacerdos*"u simgeleyen "*auctoritas sacrata pontificum*"un O'nda birleştiğini, ancak" harikulade bir yazgı" o, rahibin işlevi ile kralın işlevi arasında ayrım yapmıştı. Bu, Mesih'in kendi eylemiydi: Bu nedenle, Hristiyan emperyal gücü Mesih'te ortaya çıkıyordu. Papanın emperyal güç bahşettiğini iddia etmek olanaksızdı: İsa'nın vekili olarak konumu tam olarak geliştirilinceye kadar, onun için, Mesih gibi '*potestas regalis'* ve '*auctoritas sacrata*'yı birleştirme olasılığı yoktu; dolayısıyla emperyal gücün verilmesi veya geri çekilmesi de mümkün değildi. Bu kusur bağışla giderildi: Konstantin'in bağışının bir sonucu olarak, imparatorluk gücünün harici bir sembolü olan tacı papa elinden çıkardı (Ullmann, 1962: 101).

Şarlman'ın Aachen'de İkinci Roma'yı kurma planı, 799 yazında Paderborn'u ziyareti vesilesiyle açıklandı. Romalılar tarafından kovulan Papa III. Leo, koruyucu '*patricius Romanorum'* dan yardım dilemeye çalıştı. Kralın Aix'teki ikametgahının büyük ölçüde Doğu Roma İmparatoru'nun ikametgahı üzerine modellenmişti. Yeni Roma'da yaşayan ve dahası, baş rahibi patrik olan Eski Roma, Aix'e nakledilecekti: bakanın ve Frenk kralının ikametgahı olan '*sakrum palatium*'un yanında üçüncü bir bina, '*Lateran'* vardı. Konstantiniyye gibi Aix, İkinci Roma olacaktı (Walter Ullmann, 1962: 95).

Şarlman'ın hayatında Kudüs'ün özel bir yeri vardı. Kudüs'ü elinde bulunduran halife Harun el-Reşid, tüm Doğu'yu yönetiyordu. Olağandışı nezaketi ve mükemmel karakteri Doğu'da derin hayranlık ve övgü konusuydu. (William of Tyre, 1943: 64). Şarlman Abbasi Halifesi ile diplomatik ilişkiler kurdu. Harun-el-Reşid'in 800 yılında imparatorluk taç giyme töreniyle aynı zamanda, Kutsal Kabrin anahtarlarını Şarlman'a gönderdiği yazılır. Daha iyi bilinen erken kayıtların yanı sıra kutsal toprakların en azından efsanede Karolenjlerin ilgi odağına yerleştiğine dair başka bulgular da vardır. 950 yılında Reichnau'da yazılan '*Translatio Sanguinis'* adlı eser Şarlman tarafından manastıra bağışlanan üzerinde İsa'nın kanının birkaç damlasının bulunduğu haçın hikâyesini anlatır. Translatio'da bu haçın, çarmıhtan diğer pek çok kalıntıyla birlikte, imparatorla tanışmak için Korsika'ya seyahat eden Kudüs Valisi tarafından Şarlman'a verildiği anlatılır. Şarlman Ravenna'dan, kutsal emanetleri almak için çok sayıda hacıyla birlikte Sicilya'ya kadar yalınayak gitmiş; daha sonra

söz konusu kutsal emanetleri Aix'e getirmişti. Burada bazılarını kendi bazilikası için saklayarak geri kalanlarını çeşitli kiliselere dağıttı. Translatio'da anlatılan bu olay, Şarlman'ın Doğu'yla dostane ilişkiler sürdürdüğünü gösterir (Nichols, 1976: 25).

Harun el-Reşid ile Hristiyanlar arasındaki iyi niyet, Şarlman'ın karşılıklı elçilerinin gidiş gelişleriyle ortaya çıkardığı takdire şayan bir antlaşmaya dayanıyordu. Halife Harun el-Reşid'in lütfu Hristiyanlar için rahatlık ve huzur kaynağıydı, böylece Hristiyanlar, Harununkinden ziyade İmparator Şarlman'ın yönetimi altında yaşıyor gibiydiler. Şarlman'ın Hindistan hariç neredeyse tüm dünyaya hükmeden Harun el- Reşid ile ilişkileri öylesine dostaneydi ki Şarlman tarafından Kutsal Kabri ve İsa'nın diriliş yerini ziyaret etmek için gönderilen elçiler beraberlerindeki kıymetli hediyelerle halifenin huzuruna gelerek kralın dileklerini aktardıklarında, Harun, onlara sadece istediklerini vermekle kalmadı, aynı zamanda Kudüs ve çevresindeki kutsal mekânlara sahip olmalarını sağladı. Şarlman'ın elçileri geri dönerken, halife kral için hazırlattığı muhteşem hediyeleri[55] elçileriyle yolladı. Şarlman Kudüs'te yaşayan Hristiyanları koruyup gözettiği gibi, aynı şekilde Mısır ve Afrika'da Müslümanların yönetimi altında yaşayan Hristiyanları korumak için de elinden geleni yaptı (William of Tyre, 1943: 64- 65).

İmparator III. Otto, Şarlman'ın Aix-la-Chapelle veya Aachen'deki Palatine Şapeli'ndeki mezarını aradı ve selefinin cesedini incelemek ve böylece kendi siyasi durumunu iyileştirmek için 1000 yılında Pentakost bayramında mezarı açtırdı (Duby, 1984: 18). Uzun zaman önce ölen imparatorla kişisel bir ilişki yoluyla statüsünü güçlendirmek istiyordu.[56] Merseburglu Thietmar (975- 1018), Otto Lomello ve Adhemar de Chabannes'ın biyografilerine göre, imparator, ilâhi bir şekilde doğru noktayı (*anastasis*) bulmaya yönlendirildi; bu onu, Karolenj İmparatorluğu'nun kurucusu ve Mesih'in tutkusunun kalıntılarıyla ilişkilendirilen efsanevi bir figüre dönüştürdü (Classen, 2016: 13).

[55] Hediyeler arasında değerli ipek kıyafetler, baharatlar ve Doğu topraklarının diğer zengin ürünleri vardı (William of Tyre, 1943: 64).

[56] III. Otto'nun 1000 yılında Charlemagne'nin mezarını ziyareti ister bir aziz kültü ister daha seküler bir kült kurmaya yönelik başarısız bir girişimin kanıtı olsun. Yeni imparatoru neredeyse efsanevi selefiyle özdeşleştirme girişimi, monarşinin kendisini onaylatma ihtiyacının bir yansımasıydı. Kendisiyle daha önceki efsanevi bir kral figürü arasında bağ kurma girişimiydi (Geary, 2000: 21).

Sekiz yüz ile bin yılı arasındaki ve özellikle Kral III. Otto'nun Şarlman'ın mezarını keşfetmesinden önceki yarım yüzyılda, kutsal topraklarla Şarlman arasındaki ilişkileri vurgulayan bir belge yazılmıştı. Bin yılından sonra, Şarlman kutsal toprakları fetheden ve bölgelerini sadıklar için koruyan arketipsel Haçlı kralına dönüştüğü için literatür genişletildi. Bununla birlikte, on birinci yüzyılın ortalarından önce, resim daha çok Konstantin'in oynadığı rolle uyumluydu. Yani, Şarlman, Kudüs'te Latince konuşan hacılar için pansiyon ve kilise, Latin Azize Meryem Anıtı gibi Filistin'deki anıtların bağışlayıcısı olarak tasvir edildi. Aynı zamanda, Sarazen Halifeliği ile dostane ilişkiler içinde olduğu için halifenin Hristiyan kutsal topraklarının koruyuculuğunu kendisine devretmeye hazır olduğu tasvir edildi. Daha da ilginci, belgeler aynı zamanda Konstantiniyye'deki imparatorların kutsal toprakların koruyucuları olarak nominal haklarını Şarlman'a vermeye oldukça istekli olduklarını gösteriyordu (Nichols, 1976: 24- 25).

Translatio'dan yaklaşık yirmi beş yıl sonra 968 yılı civarında, Soracte Dağı'ndaki keşiş Benedikt, Şarlman'ın Konstantiniyye ve kutsal topraklara bir sefer düzenlediğini anlatan bir vakayiname yazdı. Benedikt'e göre, Harun-el-Reşid, Şarlman ile bir barış ve dostluk anlaşması imzalamıştı. Şarlman'ın Kutsal Kabri ziyareti sırasında onu Kutsal Kabrin koruyucusu yaptı. Harun-el-Reşid ve Şarlman daha sonra Hristiyan mirasının bir diğer merkezi olan İskenderiye'ye geçtiler ve orada şehrin Müslüman ve Hristiyan sakinlerinin barış içinde ortak yaşam sürdürdüklerine tanıklık ettiler. İskenderiye'den ayrılan Şarlman, kutsal topraklar üzerindeki egemenliğini tanıyan imparatorlar tarafından bir müttefik olarak kabul edildiği Konstantiniyye'ye gitti. Sonunda Şarlman, papa ve onu Augustus ilan eden insanlar tarafından yapılacak görkemli bir karşılama töreni için Roma'ya döndü. Şarlman'ın kutsal toprakları ziyareti sırasındaki gelişmeler, kutsal toprakların dini-seküler hükümdarı olarak Konstantin'in yerine efsanevi Şarlman'ın geçmesinde önemli bir adımı temsil eder. Şarlman kutsal mezarı şahsen elinde bulunduran ilk Hristiyan hükümdardı. Bu durum, kutsal bir yerde fiziksel mevcudiyetin, sembolik güçlerin aktarımında önemli rol oynadığına olan inancı güçlendirdi (Nichols, 1976: 25- 26).

Konstantin ile kendisi, eski imparatorluk ile yenisi arasındaki simetri, Şarlman'ın kişisel hırsının zirvesi olduğu söylenebilir. Ancak bin yılında, Şarlman'ın halefleri onun için daha da büyük hırs ve dolayısıyla yeni tasarılarla geldiler. Tasarıları, Şarlman'ı doğrudan Mesih'in kendisi ile ilişkilendirmekti. Onu Mesih'in hemen altındaki mertebeye yerleştirdiler (Nichols, 1976: 29). O sadece yeni fetihler yaparak Hristiyanlığın sınırlarını genişletmekle kalmayıp kutsal yazıların incelenmesiyle Hristiyanların yaşamlarının düzeltilmesi ve Karolenj reformunun gerçekleştirilmesi için çaba harcamıştı. Karolenjler için fetihler kadar Hristiyan ibadet ve ayinlerinin özüne uygun bir biçimde uygulanması da önemliydi.

Karolenjlerin siyasi ideoloji ve kimliğini şekillendiren merkezi nosyon *'Correctio'* idi. *Correctio*'nun iki yönü vardı: Kutsal yazıların doğru (yani manevi) yorumlanması ve ayinlerin düzgün bir biçimde gerçekleştirilmesi (De Jong, 2015: 223). Bu bağlamda reform, düzeltme, yaşamın Hristiyanlıkla uyumlu hale getirilmesi arzusunu içeriyordu. Kısmen Hristiyanlaştırma kavramının yükselişiyle ilgili olarak, bilim adamları Karolenj döneminde reformu neyin oluşturduğuna dair tanımlarını genişlettiler. Dinsel örgütlenme ve dinsel eğitim hâlâ merkeziydi, ancak şimdi bunlara Karolenjlerin vaaz, pastoral bakım, laiklerin yerel eğitimi ve Hristiyanlaştırmanın bir aracı olarak ayin konusundaki ilgi de eklenmişti. Reformun amacı, belirli suistimallerin ortadan kaldırılması değil, saf bir Hristiyan toplumunun yaratılmasıydı. Karolenj reformunun bu daha zengin resmi, Karolenjci Kilise ve devletin ortak yaşamına yapılan vurguyu güçlendirdi. *Admonitio Generalis'in* önsözünde, ya da 789 tarihli '*General Exhortation'* Şarlman, Tanrı'nın kendisine taahhüt ettiği krallığı teftiş ederek, düzelterek ve teşvik ederek yine Tanrı'nın hizmetine sunmaya çalışan İncil peygamberleriyle karşılaştırdı. Musa gibi, dini bir kanun koyucuydu; İsrail'in düşmanlarına karşı zafer kazanan Davut gibi, Frenk kralı da Tanrı'nın yeni seçilmiş halkını kurtuluşa götürecekti (Miller, 2009: 213).

Galya Kilisesi'nin reformu eskiden beri var olan bir endişeydi. 743'ten itibaren Kilise, reformlarıyla piskoposları daha iyi kontrol ederken Roma ile bağların güçlendirilmesini sağlamıştı. 774'te Frenklerin Pavya'ya girmesinden sonra, Şarlman zamanın büyük beyinlerini bir araya getirmeye çalıştı; İtalya'da Pizalı Peter (776), Alcuin (781), Paul Deacon (782) ve muhtemelen Aquileialı Paulinus ile aynı anda

tanıştı. Roma, antik çağın anısını korudu. Şarlman'ın dünya hâkimi bir Roma İmparatorluğunu kurma ve kendisini de kutsal bir Hristiyan imparator yapma arzusu vardı. Bu arzusunu gerçekleştirmek için Roma üzerindeki egemenliği esastı. Ancak bu eski anlamda Roma Sezarı olmak değildi: Şarlman 800'den sonra artık Roma'ya dönmemiş ve Avusturya'daki Aix-la-Chapelle imparatorluk gücünün merkezi olmuştu. Frenk imparatorun, imparatorluk üzerindeki gücünü pekiştirmek için Roma'da aradığı şey, babası Pepin'in örneğinde olduğu gibi kültürel ve dini meşruiyetti (André, 2019: 16). Şarlman'ınki bir halkın veya bir imparatorluğun egemen olduğu bir Avrupa inşa etmeye yönelik bir dizi başarısız girişimin ilkiydi (Le Goff, 2005: 29).

Şarlman'ın çağdaşları ona methiyeler diziyorlardı ve sonraki yüzyıllarda da bu gelenek devam etti (Classen, 2016: 11). Şarlman, her şeyden önce büyük bir savaşçıydı. Yürüttüğü savaşlar aynı zamanda Hristiyanlaştırma kampanyalarıydı, ancak yine de esas olarak kaba kuvvet, şiddet ve zulüm içeriyordu. Şarlman'ın fetihleri doğuya, güneydoğuya ve güneye doğru genişledi. Şarl, Güney Almanya'da Avarları yendi ve 788'de Bavyera'yı ilhak etti. Kuzey Almanya'da, 772'den 803'e kadar, pagan Saksonlara karşı bir dizi sert Hristiyanlaştırma kampanyaları düzenledi (Le Goff, 2005: 31). Şarlman için Hristiyan- Roma inancı çok önemliydi. Onun imparatorluğu, deyim yerindeyse, Hristiyan fikrinin somutlaştırılmasıydı. O gerçekten de Tanrı'nın '*regnum Europae'* hükümetine yükselttiği kişi olarak selamlandı. Şiirsel dönüşümde Frenk "*rex pater Europae*" ya da "*apex Europae*" yapılır. Avrupa'nın gerçek hükümdarı olduğu için kutsallığı Mesih'in vekili olarak cennetin anahtarlarına sahip olan Aziz Petrusunkiyle ilişkilendirildi (Ullmann, 1962: 106).

Şarlman zamanında Fransa, bir din devleti haline geldi. Şarlman daha da ileri giderek kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ilan etti. Onun döneminde dinle devlet tamamen iç içe geçti. Böylece siyasi erk, dini erke dönüştü. Artık imparator, Hristiyanlık için savaşacaktı. Şarlman bu fikri derinleştirmek için kendisini Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi ilan etti (Boyacıoğlu, 2012: 75). Ancak Şarlman'ın kurduğu imparatorluk Hristiyanların hepsini kapsamıyordu. Ne Britanya Adaları ne de çoğunluğu Müslümanların kontrolünde olan İber Yarımadası ile Güney İtalya

Şarlman'ın kontrolünde değildi. Hâlâ pagan olan ve Norman Vikinglerinin ya yağmalama ya da kendi lehlerine ticaret anlaşmalarını dayatmak için yola çıktıkları İskandinavya da ellerinde değildi. Ayrıca, Karolenj İmparatorluğu Ren'in doğusundaki topraklara neredeyse hiç müdahale etmedi. Prag, köle pazarına hâkim olan Frenk tüccar Samo'nun Slavlar tarafından kral seçildiği ve daha sonra Bohemya'nın kalbine ilerlemeye başladığı yedinci yüzyıldan beri neredeyse hiç gelişmemişti. Hem Şarlman'ın imparatora taç giydirme töreni fikrinin mimarı papalık hem de bunu az çok pasif bir şekilde kabul eden Şarlman için bu formalite esasen geçmişe dönüşü temsil ediyordu. Bu, Avrupa'nın gelecekteki kaderini belirleyen bir proje olmaktan ziyade Roma İmparatorluğu'nu diriltme girişimiydi (Le Goff, 2005: 32).

Şarlman'ın hüküm sürdüğü yıllarda Tanrı'ya sadakat Şarlman'a sadakatle aynı kefeye konularak '*sakramentum*'[57] düzeni tersine çevrildi. Önce Şarlman'a ve ikinci olarak Tanrı'ya itaat olarak itaat kavramı yeniden yorumlanarak; imparatorun dini hayat üzerindeki egemenliği vurgulandı (Phelan, 2014: 35- 36). Trierli Amalarius yazdığı eserde Şarlman'ı '*Tanrı tarafından taçlandırılmış en dindar Hristiyan İmparator'* olarak adlandırarak, ona popüler bir atıfta bulundu (Phelan, 2014: 184).

Şarlman'ın bir başka önemli reformu da aynı şekilde eksik kaldı. Bu reform, hukukun ve mevzuatın temeliyle ilgiliydi. Barbar yasaları kişilik haklarına dayanıyordu ve belirgin bir şekilde etnik karaktere sahipti. Frenkler, Burgondiyalılar, Lombardlar ve Gotların hepsinin kendi yasaları vardı. Şarlman, bu yasal çeşitliliği imparatorluk topraklarında yaşayan her erkek ve kadın için geçerli olan tek bir toprak kanunu ile değiştirmeye çalıştı. Hiçbir zaman tamamlanmamış olmasına rağmen, bu plan Şarlman'ın en devrimci çabalarından biriydi ve Avrupa yasal birliği olasılığına en azından bir bakış açısı getirdi. Şarlman ve haleflerinin çabaları sayesinde, manastırların birleştirilmesi girişimi başarılı oldu ve keşişlerin sayısı, prestiji ve faaliyetleri göz önüne alındığında, erken Orta Çağ Avrupasının örgütlenmesinde

[57] Sacramentum: Latince içsel bir lütfun dışa dönük bir işaretidir https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/what-did-sacrament-mean-and-how-many-were-there

önemli bir rol oynadı.[58] Keşiş ve piskoposlar laik din adamlarının yönetimi altında faaliyetlerini sürdürürken; dokuzuncu yüzyıl, savaşçılardan oluşan bir Avrupa ile köylülerden oluşan bir Avrupa'nın birleşmesine tanık oldu. Frenk modeline göre, Şarlman imparatorluğunun tüm tebaası doğrudan hükümdara bağlıydı ve hepsi askerlik yapmakla yükümlü savaşçılardı. Her özgür insan ya doğrudan doğruya ya da efendisi tarafından temin edilen bir birliğe hizmet ederek, ilkbahardan sonbahara kadar hükümdarın askerî kampanyalarında yıllık olarak yer almak zorunda olan potansiyel bir savaşçıydı. Şarl'ın yönetiminde askerî düzenin oldukça önemli bir yeri vardı. Çünkü Şarlman kırk altı yıllık saltanatının sadece iki yılını (790 ve 807) askerî sefer yapmadan geçirdi (Le Goff, 2005: 33- 34).

Edebi ve siyasi tarihçiler sürekli olarak Şarlman'ı çevreleyen efsaneyi büyüttüler. Yaklaşık kırk altı yıllık saltanatı sırasında, kendisine miras kalan imparatorluğun sınırlarını neredeyse iki katına çıkardı; Batı ve Orta Avrupa'nın Hristiyanlaşmasını daha da ileriye taşıdı ve pekiştirdi; sağlam bir idari yapı kurarak, sanat ve edebiyatın gelişimini destekledi. Bu nedenle Şarlman, birçok farklı ülkeyi otokratik yönetimi altında birleştirdiği için hem siyasi hem de kültürel açıdan Avrupa'da derin ve kalıcı izler bıraktı (Classen, 2016: 17).

Orta Çağ'ın yayılmacı, evrenselci Hristiyanlığı ile yerel bölünmeler tarafından kuşatılmış yağmacı Vikingler, Macarlar ve Sarazenlere karşı savunmada olan Karolenj Avrupası arasında karşılaştırmalar yaygındı. Kuşkusuz, Karolenjlerin erken dönem siyasi başarısında yıllık askerî seferlerin önemi büyüktür. Bölgenin artan siyasi önemini açıklayan bir süreç olan, Ren'in doğusundaki toprakların aristokrasi ve kilise tarafından yedinci yüzyılda sömürgeleştirilmesine kadar uzanır. Bu kolonizasyon gevşek Merovenj hegemonyası altında gerçekleşti ve sonunda Karolenjlerin daha doğrudan yöneteceği bir bölgede çevresel prensliklerin yaratılmasına yol açtı. Bu durum, sekizinci yüzyılda başlayan '*yeniden fetih'* hareketiyle, Karolenj liderliğindeki Frenk aristokrasisi arasında bir amaç birliği sağlanmasında önemli rol oynadı. Paylaşılan savaş deneyimindeki fikir birliği, genç

[58] Erken Orta Çağ'ın başlangıcı, bir dizi farklı manastır tarikatlarının kurulmasına tanık olmuştu (Le Goff, 2005: 33-34).

yeteneklerin fark edilmesini sağladı. Aynı zamanda kültürel ifadesini Frenklerin Tanrı'nın seçilmiş halkı olma idealinde ifade buldu (Innes, 1997: 203- 204).

On bir ve on ikinci yüzyıllarda, imparator figürü hükümdarlar ve haçlılar için bir model haline geldiğinden, Şarlman efsanesi yaygın bir popülerlik kazandı. Bununla birlikte, aynı zamanda, Şarlman'ın en yüksek siyasi ideal olarak hizmet ettiği kıtanın bölgeleriyle yoğun entelektüel alışverişe rağmen, Doğu ve Orta Avrupa'da eşdeğer bir imparator kültü yoktu. Bir ön-haçlı, büyük bir savaşçı, ideal bir kral ve Kilisenin savunucusu olarak Şarlman, I. Haçlı Seferi için baskın bir temaydı. 1095'te Papa II. Urbanus'un Klermont'daki konuşmasının kendi versiyonunda, olaydan on yılı aşkın bir süre sonra yazan Rahip Robert, Şarlman'ı pagan krallıklarını yok ederek kilisenin topraklarını genişleten yüce imparator olarak nitelendirerek; Haçlıları da kilisenin davasını savunurken savaş alanında düşmanları yenen ideal Hristiyan krallar olan Şarlman ve oğullarının yaptıklarını taklit etmeye davet etti (Curta; Stuckey, 2011: 181- 189).

2.2.2. Şarlman ve I. Haçlı Seferi

Papa II. Urbanus, I. Haçlı Seferi'nin çağrısını yaptığı Klermont'daki konuşmasında Frenklerin gururunu okşayıcı ifadeler kullanarak; Frenklik kimliğinin Hristiyanlığı yayan ayrıcalıklı üstün bir milleti ifade ettiğini; Frenklerin atalarının Hristiyanlığı din savaşlarına önderlik ederek, Hristiyanlığı yücelttiklerini vurguladı:

"*Atalarınızın eylemlerinin sizi harekete geçirmesine ve kalbinize erkeksi başarılara ilham vermesine izin verin. Pagan krallığını yok eden ve Kutsal Kiliseyi bu topraklara yayan Şarlman, oğlu Louis ve diğer krallarınızın ihtişamı ve büyüklüğünü hatırlayın. Kurtarıcımızın Kutsal Mezarın paganların kirliliğinden kurtarın. Ah, en cesur askerler ve yenilmez ataların torunları atalarınızın cesaretini hatırlayın*" (Robert the Monk, Edward Peters, 1998: 27).

Urbanus'un I. Haçlı Seferi'ni ilanından sonra Frenk orduları hazırlıklarını tamamlayarak yola çıktı. Haçlı çağında Hristiyanların Şarlman tutkusu yeniden canlandı. Hatta Haçlı ordularının gidiş rotasını dahi bu doğrultuda belirlediler.

Frenkler üç orduya ayrıldılar: Birincisi Macaristan üzerinden yolculuk yapan Keşiş Peter'in ordusu; ikincisi St. Gilles Kontu Raymond ve Adhemar'ın başında olduğu ordu; üçüncüsü ise Dük Godfrey ile kardeşi Badovin'in liderlik ettiği ordulardı. Hepsi Frenklerin efsanevi İmparatoru Şarlman'ın inşa ettirdiği yoldan Konstantiniyye'ye doğru ilerlediler (Gesta Francorum, 2013: 51; Tudebode, 1974: 17).

I. Haçlı Seferi'nden çok önce, Batı imparatoru Şarlman'ın doğuya hac yolculuğunu hayal eden bir efsaneler kafilesi zaten yaratılmıştı. Bu efsanelere göre imparatorun Konstantiniyye ve Kudüs'te nasıl taç giyeceğini anlatan bazı on birinci yüzyıl kıyamet ve kehanet metinlerinin ışığında ikinci şehrin kapıları Kutsal pazar günü (*Palm Sunday*) Mesih'e açıldığı gibi ona da açılacaktı. Bu türden efsane ve hikâyeler güçlü eskatolojik temalar barındırıyordu (Nicholas, 2014: 90). Orta Çağ'daki Mesih inancında genellikle son dünya imparatoru, Hristiyanlığın tüm düşmanlarını yenecek, Hristiyanlığı dünyaya yayacak ve saltanatının sonunda Kudüs'e gidip tacını teslim edecek bir Roma hükümdarı şeklinde sunuluyordu. Bu imparator aynı zamanda deccalın gelişinin de işaretiydi. Adso, son dünya imparatorunun bir Frenk kral olmasını şart koşmasına rağmen, onuncu yüzyılın ortalarında bu kurgu geniş bir geçerliliğe kavuştu. Tiburtine Sibyl, Pseudo-Methodius ve Adso'nun yazdıklarına göre bu son imparatorun dönemi, deccalın gelişiyle sona erecekti. Bu nedenle, son dünya imparatoru kehanetleri açıkça apokaliptik bir bağlama sahiptir (Daniel, 2002: 276).

Her dönem farklı tarihi figürlerde kişileştirilen deccal, beraberinde son Hristiyan imparatoru efsanesiyle birlikte yürümüş; erken Orta Çağlarda deccalın gücü hakkındaki açıklamalar hem tarihi hem de efsanevi yeni malzemeler eklenerek devam etmişti. Bu yaratılış ve gelişme süreci Hristiyan Doğu'dan başlayarak, yavaş yavaş Batı kültürüne nüfuz etti. Son dünya imparatoru efsanesi, Roma'nın Hristiyanlığa geçmesine eşlik eden apokaliptik eskatolojide sonradan ortaya çıkan, bu türden gelişmelerin en önemlisidir. Son İmparator, ahir zamanda Roma'nın yeni olumlu rolünün sembolik bir özetiydi. Kıyametçilikte etkin olan mitsel hayal gücü her zaman güçlü bir şekilde kişileştirmeye, yani önemli temaları ve değerleri soyutlamalardan ziyade arketipsel figürler aracılığıyla tasvir etmeye yöneldi

(McCinn, 1994: 87- 89). Gerçekten de son imparatorun yükselişinde, Âdem mitinin gücünün başka bir tezahürünü bulabiliriz, çünkü son imparator, Mesih'in sembolik bir kopyasıydı. Genellikle, tüm Roma'nın (ve şimdi Tanrı'nın) düşmanlarını yenecek; mesihvari bir bolluk zamanında adillerin iyiliğini haklı çıkaracak; dünya egemenliğini Mesih'in yapacağı gibi Tanrı'ya devrederek Mesih'in üstün bir taklidini gerçekleştirecek savaşçı bir hükümdar olarak görünür. *Korintliler* I. 15: 24'te Pavlus'a göre son imparator zamanın sonunda ortaya çıkacaktır. Bu olay, deccalın tezahürünün yolunu açmak olarak düşünülür ve bu nedenle iki kıyamet figürü arasında önemli bir bağlantı vardır (McCinn, 1994: 88- 89).

Adso, imparatorluğun kendi zamanında büyük ölçüde harap olmasına rağmen, Frenk kralları ona sahip olduğu sürece, Roma'nın saygınlığının haklı olarak tamamen yok olmayacağını söyler. Dünyanın sonuna doğru Frenk krallarından biri Roma İmparatorluğu'nu yeniden ele geçirecek; tüm kralların en büyüğü ve en sonuncusu olacaktı. İmparatorluğunu başarıyla yönettikten sonra Kudüs'e gelerek; asasını ve tacını Zeytin Dağı'na bırakacaktı. Bu olay, Roma ve Hristiyan İmparatorluğu'nun sonu ve tamamlanması olacaktı (McCinn, 1994: 102). Bu efsanenin yüzyıllarca dilden dile dolaşmasıyla on birinci yüzyılda Batılı Hristiyanlar hem Şarlman'ın topraklarının Fransa haline gelen hem de Almanya haline gelen kesiminde aralarında ortaya çıkacak ve Sibylline kehanetlerini yerine getirecek muhteşem bir imparatorun gelişini hayal ettiler (Cohn, 1970: 71- 72).

Karolenjlerin resmi kitabı *Libri Carolini*'nin, Şarlman'ın '*regnum sanctae ecclesiae'* üzerinde yönetimi uyguladığından bahsetmesi şaşırtıcı değildir. Kilisenin krallığı Avrupa idi. Bu kavramın önemi olumsuz yönlerinde yatar: Doğu imparatorluğu Şarlman tarafından yönetilen Avrupa'ya ait değildi. Bu nedenle, Avrupa olarak adlandırılan bu varlığın, Roma Kilisesi tarafından teşhir edildiği şekliyle, sağlamlaştırıcı bağını Hristiyan inancından alan siyasi bir yapı olarak ortaya çıkar. Avrupa ve kilise, bu kavramsal çerçeve içinde özdeşleştirilir. Böylece tüm Latin Hristiyanların birliğinin, yani tüm Romalıların birliğinin politik ifadesini oluşturur. Frenkler, Avrupa'da lider olarak hüküm sürerler. 794 Konsili'nin açık bir şekilde belirttiği gibi, Frenk imparator Hristiyan halkının başkanı; lord ve baba, kral ve rahip, tüm Hristiyanların valisi olacaktı. Aziz Augustinus'un Tanrı Şehri, evrensel

kilise, tüm (Latin) Hristiyanların birliğiydi ve bir Frenk imparator tarafından yönetiliyordu. Şarlman hükümetine yansıyan kraliyet gücünün tam görünümü, Alcuin'i ilâhi gücün kralı iki kılıçla silahlandırdığını ve birini sağ, diğerini sol eline yerleştirdiğini yazmaya sevk etti. Şarlman Mesih'in vekilliğini elinde tuttuğuna veya Mesih'in vekili olarak işlev gördüğüne göre, kendisi de bazen kararlarını Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştiren gerçek bir monarşik güce inanmıştı (Ullmann, 1962: 106-107).

Başlangıçta, Doğu'da dolaşan Yunan kehanetlerinde son imparator, Konstantiniyye'de hüküm süren bir Roma İmparatoru idi. Bu kehanetlere sekizinci yüzyılda '*Pseudo Methodius'* Paris'te Latince'ye çevrildiğinde, yeni yorumlar eklendi. Zamanla bu imparator Şarlman efsanesiyle birleşti. Son imparatorun Batı'nın eskatolojik fantezilerinde yerini almasıyla Bizanslı olmaktan çıkması beklenebilirdi. Batı Avrupa açısından bakıldığında, Konstantiniyye'deki İmparator çok uzak ve karanlık bir figürdü. Öte yandan Batı, Şarlman'ın imparatorluk unvanını almasıyla Roma İmparatorluğu'nun yeniden dirilişine tanık olduğuna kendini ikna etti. Batı'da son imparatorun tahttan indirilmesinin bıraktığı boşluk, üç yüzyıldan fazla bir süre doldurulamadan kaldıktan sonra, 800 yılının Noel Günü'nde Roma'daki Aziz Petrus Kilisesi'nde, Frenklerin Kralı Şarlman görkemli bir biçimde bu rolü doldurmuştu. Lombard Kralı, Roma İmparatoru olarak taç giydi. Bundan böyle, son günlerin imparatorunun bir Batılı Frenk Kral olarak tasavvur edilmesi mümkün oldu ve her ne kadar arkasında bir toprak imparatorluğu bırakmamış olsa da öyle kaldı (Cohn, 1970: 71).

Nihayetinde on birinci yüzyıllın sonlarında ortaya çıkan Haçlı ideolojisi, İkinci Şarlman efsanesine karşılık gelen anlatılarla örtüştü. İberya'daki popüler bir kehanette (*Fray Joan Alamany*), son bir Hristiyan hükümdarın geleceği öngörüldü. Bu hükümdar, Müslümanlara, Yahudilere ve İspanya'nın kötü Hristiyanlarına karşı yoksulların bir haçlı seferine liderlik edecek, ardından Kudüs'e giderek deccalın yenilgisinden sonra bin yıllık bir barış dönemini başlatacaktı (Buc, 2015: 55).

On birinci yüzyılın sonlarına doğru, bir Haçlı Seferi fikri şekillenirken, bu düşler kanatlanarak fırtınalı iklimlere doğru uçtu. I. Haçlı Seferi'nden birkaç yıl

önce, Alba Piskoposu Benzo'nun yazdıklarına göre, Roma İmparatoru tahtında oturan IV. Henry, son imparator rolüyle deccalla savaşacak ve onu devirecekti; bundan sonra dünyanın sonuna kadar evrensel bir imparatorluğa hükmedecekti. Papalık ile mücadelesinde İmparator'un ateşli bir taraftarı olan siyasi görüşlü bir piskopostan gelen bu sözler, belki de ilk bakışta anlaşılmamıştı. Ancak kısa bir süre sonra yoksullar heyecan içinde Haçlı Seferi için bir araya geldiklerinde, eski Sibylline kehanetleri, başlangıç dinamizmine sahip olarak yeniden ortaya çıktı. Bilge bir başrahibin küçümseyerek belirttiği gibi, sahte peygamberlerin faaliyetleri sayesinde bu insanlar, Şarlman'ın Haçlı Seferi'ne liderlik etmek amacıyla ölümden dirildiğine dair hikâyelerin büyüsüyle doğuya kutsal bir sefere çıkmak için hararetle hazırlıklara başladılar (Cohn, 1970: 72).

İlk binyılın bitimine yakın onuncu ve ikinci binyılın başlangıcı on birinci yüzyılda Batı'da son günlerin yakınlığına dair inanç arttı (Bozoky, 1996: 271). Haçlı Seferi çağrısına denk gelen günlerde büyük bir eskatolojik mayalanmanın var olduğu söylenebilir. İnsanlar, her yerde son günlerin başlangıcını işaret edecek olan alametleri gördüler. Her şeyden önce, son günlerde Kudüs'e seyahat edecek olan son büyük Hristiyan imparatorun kehanetinden büyülenen kalabalıklar, gerçekten o gizemli hükümdar tarafından yönetildiklerine kendilerini inandırmak için ellerinden geleni yaptılar (Cohn, 1970: 71). Şarlman'ın heybetli figürü etrafında büyük bir destanlar yığını birikmişti. Şarlman her şeyden önce, İslam'ın silahlı gücüne karşı Hristiyan âleminin yorulmak bilmeyen savunucusu, İsa'nın kahraman komutanı olarak görülmeye başlandı. On birinci yüzyılın ikinci yarısında, bir zamanlar Kudüs'e bir Haçlı Seferi'ne öncülük ettiğine, oradaki kâfirleri kovduğuna ve kovulan Hristiyanları geri getirdiğine neredeyse evrensel olarak inanılmaya başlandı. Birkaç tarihçi, 1096'daki Haçlıların, Şarlman'ın o sırada inşa ettiği varsayılan yol boyunca nasıl seyahat ettiğini anlatır. Ayrıca, Şarlman'ın hiç ölmediği ya Aachen'deki mahzeninde ya da bir dağın içinde, insanların dünyasına geri döneceği vakit gelinceye kadar uyuduğuna da inanılıyordu. Haçlı Seferi'ne katılan popüler vaizler için bu masalları Sibylline kehanetleriyle birleştirmek ve sıradan insanları Şarlman'da uykusundan uyandıracak; İslam'ın gücünü devirecek kudretli son imparatoru görmeye yönlendirmek pek de zor değildi. Şarlman'ın dönüşüyle zamanın sonundan evvelki mutluluk çağı başlamış olacaktı (Cohn, 1970: 71- 72).

Kalabalıklar, Son İmparator'u derin umutlarının gerçekleşmesi için öylesine tutkuyla istediler ki, onu yalnızca yükselen Şarlman hayaletinde değil, aynı zamanda Haçlı Seferi'nin gerçek liderleri olan yaşayanlarda da gördüler. Devasa mesih algısı, Aşağı Lorraine Dükü Godfrey Bouillon'a, Toulouse Kontu Raymond Saint Giles'e ve belki de Kral Tafur olduğu söylenen Norman şövalyesine yansıtıldı (Cohn, 1970: 73). Ayrıca 1095 ve 1096'da isimsiz sahte peygamberlerin İmparator Şarlman'ın ölümden döndüğünü ilan etmelerine neden oldu (Rubenstein, 2011: 51).

Son günlerde, Yunanlıların ve Romalıların Kralı, kâfirlerin tüm krallıklarını fethetmek için ortaya çıkacak: şehirlerini harap edecek ve tapınaklarındaki putları yok ederek; tüm putperestleri vaftiz etmeye çağıracak ve tüm tapınaklarında İsa Mesih'in çarmıhı dirilecekti. Haça tapınmayan, kılıçla terbiye edilerek en nihayetinde pak tapınmaya döndürülecek; tüm Yahudiler Tanrı'ya yönelecek ve böylece İsa Mesih'in mezarı görkemli olacaktı (Rubenstein, 2011: 51-52). Bu kısmen '*Roland'ın Türküsü'* eserinin derin etkisinden kaynaklanıyordu. Çünkü Hristiyanlar ve Hristiyan olmayanlar arasındaki çatışma ruhu türkünün kahramanının şu sözleriyle apaçık dile getiriliyordu: "*Paganlar haksızdır ve Hristiyanlar hakkın savunucularıdır*". Şarlman'ın 778'de Endülüs'ü işgali, Hristiyanlar ve inanmayanlar arasındaki mücadelenin bir sembolü haline geldi. On birinci yüzyılın sonlarından itibaren Şarlman'ın adı, Frenk İmparatoru'nun Konstantiniyye ve Kudüs'ü özgürleştirmesini anlatan '*Descriptio qualit Karolus magnus*' gibi anlatılarda kutsal topraklara düzenlenen Haçlı Seferleri ile ilişkilendirildi (Ottewill-Soulsby, 2016: 405).

Efsanelerle ilâhi bir haleyle kuşatılan Şarlman figürü, Haçlıların, savaş çığlıkları trompetler ve mühürler arasında yer almak için ideal bir adaydı. I. Haçlı Seferi'nden yaklaşık on yıl önce, 1084'te Alba Piskoposu Benzo (ö. 814), Şarlman'ı kendi imparatoru IV. Henry için rol model yapmıştı. Benzo, Henry'ye, Sibylline kehanetleri tarafından ilan edilen, kutsal topraklara yolculuk yapma, özellikle Kutsal Kabri ziyaret ederek; '*Süleyman'ın şehrinde taç giymeye layık son dünya imparatoru'* olarak hitap etti. 1082'de Bizans imparatoru, Mesih'in Tutkusu'nun

kalıntılarından oluşan[59] hediyeleri Henry'ye yolladı. Frenk İmparatoru Bizans Hükümdarı ile yaptığı konuşmasında onları birbirlerine bağlayan kutsal çerçeveye dikkat çekti. Bir zamanlar Kutsal Kabrin anahtarları Şarlman'a verilmişti. Şimdiyse Henry kutsal emanetlerden oluşan hediyeleri kabul ediyordu. Dönemin eskatolojik beklentilerine göre Henry, Hristiyan dininin bayraktarı olarak kutsal toprakların geri alınmasını sağlayacak son imparatordu (Buc, 2015: 284- 285).

Papa sefere katılım karşılığında alınacak ödülleri sıralamanın yanı sıra Frenk kimliğine vurgu yapmıştı. Onlar Şarlman gibi şanlı ataların soyundan gelen Tanrı'nın yeni seçilmiş halkıydılar. Böylece Şarlman efsanesi yeniden uyandırıldı. Efsanevi kral, Hristiyanlığı yaymak için paganlar üzerine savaş açmış; kutsal toprakların koruyuculuğunu yapmış bir hacıydı. Kimileri Şarlman'ın son imparator olarak doğuya savaşa gitmek üzere dirildiğine inandılar.

Şarlman'ın bir Noel gününde 800 yılında Papa III. Leo tarafından Kutsal Doğu Roma İmparatoru unvanı verilerek taçlandırılmasıyla başlayan Şarlman efsanesi Büyük Hristiyan İmparatorluğu ve '*Son Büyük Hristiyan İmparatoru'* efsanelerini başlattı. Şarlman'ın dünya Hristiyan hâkimiyeti ideali bu efsanelerle harmanlanarak Haçlı İdeolojisinin toplumda kök salmasında büyük rol oynadı. Şarlman, papadan tacı aldığı gün- İsa'nın doğum yıldönümünde- Hristiyanların Büyük '*Son İmparator'* mitiyle yeniden doğdu ve Haçlı çağında Haçlıların yanında kutsal topraklara bu kez efsanesiyle katıldı.

2.3. BATI AVRUPA HRİSTİYAN TOPLUMUNUN MİLİTARİZE OLUŞU

Savaş, katliam gibi yıkıcı eylemlerin oluşum mekanizmalarında, itici güç olarak dini motiflere sıkça rastlanır. Roma İmparatorluğu'nda küçük bir Yahudi topluluk içinde doğan Hristiyanlık, ilk yüzyıllarında zulüm gören, ibadetlerini yer altı mağaralarında gizlice yapan, hatta inancı uğruna can veren, toplumun dışına itilmiş, küçük bir azınlığın diniydi. Ancak, dördüncü yüzyılın başlarında imparatorluğu içinde giderek güçlenen Hristiyanlığın, kendisine politik fayda sağlayabileceğini

[59] İsa'ya ait olduğuna inanılan örtü, haç ve dikenli tacı içeriyordu (Buc, 2015: 284-285).

öngören Bizans İmparatoru I. Konstantin'in Hristiyanlığı bir din olarak tanımasıyla birlikte Hristiyanlar özgürlüğe kavuştular. Ancak zamanla Hristiyanlar, yoksul ve eziyet gören insanlar olmaktan çıkarak; şiddetin uygulayıcıları, savaşların baş aktörleri haline geldiler. Bu durum yüzyıllara yayılan bir süreçte gerçekleşti.

İlk çağlardan beri şu ya da bu nedenle savaşlar yapıldı. Şiddet yanlısı dürtüler sosyal yaşamın içinde var olmaya devam etti. Savaş mantığı zafere odaklıdır. Din ve siyaseti arka plana iterek, siyaset mantığının yerini alır. Zafer ve yenilgi tüm sınırlamalara meydan okuyan savaşın akışına karışan tek bir rasyonel eylemin iki farklı yüzüdür. Dini söylemin bir parçası olarak öne sürülen savaş mantığı dinin yerini alır. Dini bir söylem siyasi bir söylemle birleştirilerek, belirli siyasi seçenekler sadece tek bir seçenek biçiminde sunulur. Böylece siyasi eylemler aşkın bir güç tarafından emredildiği için gerekli, zorunlu olarak meşrulaştırılır. İdeoloji, dinle birleştirilerek, siyasi kazanımlar için kullanılır, ilâhi çağrının aşkınlığı göz ardı edilir. Din, korku ve titremeye dayalı olmak yerine mutlak doğru haline gelir. Dini davranış, edilgenlikten çıkıp; yürütülen politik davranış haline gelir. İdeoloji tek başına din olmasa da yarı dindir (Laustsen; Waever, 2000: 724- 726).

Dini kıyafet giydirilmiş şiddet pek çok dönemde insan yaşamının bir parçası biçiminde var oldu. İlk Hristiyan topluluğu şiddetle mücadele etmişti. İncil'in Luka kitabındaki '*Tutku*' anlatısının başında İsa'nın son akşam yemeğinde, sıkıntılı bir zamanın başlangıcıyla ilgili yaptığı mecazi sözleri havarileri yanlış anlamışlardı. İsa havarilerine: "*Kılıcı olmayan, cübbesini satmalı ve bir tane satın almalı!"* (Luka, 22: 37) demişti. *"Rab, bak, işte iki kılıç" derler* (22: 38). İsa teslim olmuş bir tavırla, daha fazla açıklama yapmadan sadece "*Yeter*" der (22: 38). Daha sonra Zeytin Dağı'nda tutuklama anında (Luka, 22: 47- 53), havariler İsa'yı tutuklamaya gelen askerlere kılıçla müdahale etmek için ondan izin isterler. Hatta içlerinden biri Simon Peter, baş kâhinin hizmetkârının kulağını keser (Markos 14.47; Matta 26. 51– 54; Yuhanna 18. 10– 11, Luka 22. 49– 51). İsa havarilerini azarlayarak; hizmetçinin kulağına dokunur ve onu iyileştirir (Bryne, 2003: 89).

İsa'nın bir '*Zealot'* (isyancı) olup olmadığı, havarilerinin Roma'ya karşı savaşa katılıp katılmadığı ve bu olası militanlığın hayatta kalan ilk Hristiyan metinleri

tarafından gizlenip gizlenmediği uzun süre tartışma konusu oldu. Bu varsayım, isyanın bastırılması, sadece birkaç savaşçı sözün tasfiyeden sağ çıkmasıyla İsa'nın imajının yeniden şekillendirilmesine yol açtı. Gerçekten de tapınağın yıkılmasından kısa bir süre sonra İsa'nın havarilerinden bazıları onun sözlerini ve eylemlerini üç metinde yeniden kaleme aldılar (İsa'nın ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra). Böylece sinoptik İnciller ortaya çıktı. İlk Hristiyanların isyana taraf olup olmadıklarına bakılmaksızın, Luka, Matta ve Markos, Kudüs'ün yıkımının Mesih (Tanrı'nın mesh ettiği kişi) tarafından önceden bildirildiğini ve bunun O'nun intikamına karşılık geldiğini ifade ettiler (Matta, 27: 24– 25). İsa'nın Petrus'u "*Kılıcını kınına geri koy",* diyerek azarladığı şiddeti kınadığı dönemdeki Hristiyanlık ile daha sonra Sinoptik İncillerin yazımından sonra oluşturulan Hristiyanlığın bire bir örtüştüğünü söylemek zordur. Çünkü hepsi 66- 73'teki büyük Yahudi isyanından sonra yazıldı ve birkaç belirsiz söz dışında tümü şiddeti reddetti (Buc, 2015: 68- 69).

İlk kilise pasifistti. Romalı Hippolytus (170-235), Hristiyan pasifizminin güçlü savunucularından biriydi. Ona göre, sivil otoritenin hizmetindeki askerlere öldürmemeleri; öldürme emrini aldıkları takdirde ise bu emri reddetmeleri öğütlenmeliydi. Bu uyarılara kulak vermeyen askerler vaftiz edilmeyeceklerdi. Ayrıca, inananlar asker olmak isterlerse, Tanrı'nın kilisesine giremezlerdi çünkü bu Tanrı'yı hor gördükleri anlamına gelirdi. Bununla birlikte, pasifizm, erken Hristiyan Kilisesi'nde hiçbir zaman için baskın bir düşünce akımı olmadı. Büyük Konstantin, eski tanrılar panteonunun yerine bazilika inşa ettirdiğinde Hristiyan liderler yeni duruma uyum sağlamakta pek fazla güçlük çekmediler. Aslında, Konstantin tarafından verilen devlet eliyle şiddet erişimini memnuniyetle karşıladılar çünkü bu, inancı saptıranlara ve Hristiyanlığın saflarında ortaya çıkan muhaliflere karşı kullanılabilirdi. Sonuçta, diğerleri için olduğu gibi Hristiyanlar için de sosyal düzenin korunması bir öncelikti (France, 2012: 8).

Hristiyanlık, ilk üç yüzyılı boyunca Roma İmparatorluğu'nda yayıldıkça, hükümet yetkililerinin şiddetiyle karşılaşmış ve bu, genellikle Hristiyanların öldürülmesiyle sonuçlanan doğrudan zulüm şeklini almıştı. Bu dönemde Hristiyanlar, genel olarak, şiddetin faili değil, alıcısıydı. Ancak Hristiyanlara karşı hoşgörünün tesisi ve ardından Hristiyanlığın imparatorluk dini haline gelmesinden

sonra, şiddet eylemleri bizzat Hristiyanlar tarafından gerçekleştirilmeye başlandı. Bu değişim 311'de İmparator Konstantin'in Hristiyanlığı din olarak tanımasıyla başladı (Northey, 2001: 6).

İmparatorluğu içinde yeni din Hristiyanlığın giderek önemli bir sosyal güç haline geldiğini gören İmparator Konstantin 313 yılında Milano Fermanı'yla Hristiyanlara inanç ve ibadet özgürlüğü tanıdı (Johnson, 2009: 258). İmparator, Hristiyanlığı imparatorluk dini haline getirdikten sonra, Hristiyanlara tanınan ayrıcalıklardan yalnızca Katoliklerin, bir diğer deyişle İznik inancının ve Roma piskoposunun takipçilerinin yararlanması gerektiğini açıkça ilan etti. '*Sapkınlar ve bölücüler'* bu ayrıcalıklardan mahrum bırakılmakla kalmayıp; aynı zamanda çeşitli cezalar verilerek, boyun eğdirilecekti. Konstantin'in halefleri ise Katolikler dışındaki diğer sapkın addedilen mezheplerin toplantılarını yasakladılar; onların kilise ve mülklerine el koydular (Moore, 2007: 11-12). Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini hale gelmesinden sonra geçen yüzyıllar içinde geniş bir çekiciliğe sahip bir sosyal güç olarak ortaya çıktı. Dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, Hristiyanlar şiddetin kurbanları olmaktan çıkarak, şiddetin faillerine dönüştüler.

380 yılında Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini ilan edildi. Hristiyanların kaderi değişmişti ve artık güçlerini inancın hegemonik bir yorumunu uygulamak için kullanabiliyorlardı (Krueger, 2013: 244). Hristiyanlığın uygulanmasındaki en önemli değişikliklerden biri, giderek kamusal ve sivil bir iş olan *leitourgia* (liturji) haline gelen ibadet biçimlerinde gerçekleşti. Yeni dinin resmileşmesiyle birlikte halka açık yerlerde ibadetlerin yapılması; ayin ve dini kutlamaların topluluk halinde ifa edilebilmesine olanak verdi. Önceleri gizlilik içinde yer altı mağaralarında ve evlerde toplanılırken artık kovuşturma tehlikesi olmadığı için Hristiyanlar kamusal alanları kullanmaya başladılar. Bu durumun paralelinde büyük kiliseler, bazilikalar (Kutsal Kabir Kilisesi ve Aziz Petrus Kilisesi) gibi devasa yapılar inşa edilerek, Hristiyan ibadetleri kamusal alana taşındı (Johnson, 2009: 258).

Tertullian ve Origen gibi ilk yüzyılların Hristiyan düşünürleri bir Hristiyan'ın savaşmasının mümkün olmadığını savundular. Onlara göre, Hristiyanlıkla askerlik mesleği arasındaki engel, yalnızca kan dökülmesi gerçeğinden değil, aynı zamanda

ordunun pagan kültlerle ilişkisinden ve askerin genel olarak Hristiyanlık dışı yaşamından da kaynaklanıyordu (Erdmann, 1977: 5). Numidia'daki savaşta bir asker olan Theveste, Hristiyan olduğu için kimsenin kanını dökemeyeceği, kötülük yapamayacağını söylediği için öldürülmüştü. Sezar'ın onuruna bir ziyafet verdiği, hatta askerî nişanlar almış bir Hristiyan yüzbaşı olan Marcellus ise sadece sonsuz İsa için savaşacağını söyleyerek savaşmayı reddetmiş ve bu nedenle ölüm cezasına çarptırılmıştı (McNeill, 1936: 5).

Birinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar geçen sürede Hristiyanlığın savaşla ilişkisi bağlamında doktriner bir evrilmeden söz edilebilir. Çünkü bu yeni dinin ilk yüzyıllarında savaş reddedilirken; aradan geçen yüzyıllar içinde yavaş yavaş savaşın belli durumlarda hoş görülmesi ve ardından Haçlı çağında meşru bir zemine oturtularak, ödüllendirilmesi aşamasına gelindi (Flori, 1998: 179). Dördüncü yüzyılın sonunda, Hristiyanlık imparatorluk dini olduğunda, Hristiyanların tutumu zaten değişmeye başlamıştı. Artık, imparatorluğun tüm tebaası (yakında hepsi Hristiyan olacaktı) Hristiyan imparatorluklarını savunmaya çağrıldı (Le Goff, 2005: 93-94).

Roma İmparatoru I. Theodosius, hem Hristiyanlık içinde ortaya çıkan sapkınlıkları hem de pagan ibadetlerini ortadan kaldırmak için bir kampanya başlattı (Krueger, 2013: 244). Sık sık sapkın sayılan mezheplerin mensupları itibarsızlaştırma ve medeni hakların kaybına maruz bırakıldılar. Theodosius, sapkınların kamu görevi yapmasını yasakladı ve onları dışlamak için 395'te ve tekrar 408'de tasfiyeler gerçekleştirdi. 381'de Maniheistlerin vasiyet bırakamayacakları, miras edinemeyecekleri; kamu mahkemelerinde tanıklık edemeyecekleri ve dava açamayacakları ilan edildi. Bu önlemler, zaman zaman diğer mezhep mensuplarına karşı da uygulandı. Özellikle de 405'ten sonraki yıllarda, Kuzey Afrika'daki Donatistlere karşı, Augustinus'un dini inancın ilk önemli Hristiyan gerekçesini oluşturduğu yazılarına Katolikliğe dönmeye zorlama yönündeki baskının bir parçası olarak başvuruldu. Tüm bu baskıcı uygulamalar, İmparator Justiniyan tarafından pekiştirildi. Justiniyan, sapkınları kamu hizmetinden, hukuk, eğitim ve öğretimden; miras, aleyhine tanıklık etme hakkından men etti. Katolikler, yerel rahipler tarafından onaylanmayı ve cemaate katılmayı vatandaşlığın; doğru inancın bir koşulu haline getirdiler (Moore, 2007: 11-12).

Şarlman (768-814) döneminde, Hristiyan olmayanları öldürmenin farklı ve Tanrı için Hristiyanları öldürmekten daha kabul edilebilir olduğu fikri kabul görmeye başladı. Şarlman kesinlikle paganların ve diğer sapkın kabul edilenlerin katiliydi ve yürüttüğü savaşlar Hristiyan âleminin sınırlarını muazzam ölçüde genişletmişti. Kilise onun başarılarından derinden etkilenmiş ve Hristiyan âleminin savunucusu rolüyle Macaristan'da yerleşik putperest Avarlara karşı savaşlara girişmesinde hiçbir sakınca görmemişti. Büyük kralın ölümünden sonra imparatorluğu bölündü ve toprakları birçok pagan tarafından her yönden saldırıya uğradı. Bunların arasında Vikingler özellikle dikkat çekiciydi, ancak doğudan gelen Slavlar ve güneyden gelen Müslümanlar da Hristiyan devletinin sınırlarını zorluyordu. Dönemin olaylarını aktaran vakanüvisler bunları Mesih'in düşmanlarına karşı savaşlar olarak nitelendirdiler (France, 2012: 13).

Barbar istilaları sırasında başlayan bu değişim, Karolenj döneminden sonra siyasi buhranlar yaşayan Avrupa'da devam etti. Parçalanmış Hristiyan dünyasının birbirinden kopuk dağınık yapısında savaşı destekleyen sesler yükselmeye başladı. Artık savaşçı sınıf kiliseden daha fazla güç kazanıyordu. Karolenj döneminden sonra, kilisenin bir sadık olarak yönetmeyi umabileceği bir Hristiyan imparatorun eşsiz otoritesinin yerini, prensliklerin, kontlukların ve ardından yerel çatışmalara veya özel savaşlara karışan rakip kale sahibi soyluların tartışmalı yetkileri aldı. Kilise, özellikle Fransa'da, artık ne kraliyet yasalarına ne de kraliyet korumasına güvenebilirdi. Bununla birlikte kilise, bağışlar ve miras gelirleri yoluyla Batı'da en büyük toprak sahibi haline geldiği için, her şeyden önce, sözde feodal çağın çatışmaları kendi bütünlüğünü de tehdit ettiği için, kilisenin güvenlik ihtiyacı giderek daha büyük önem taşımaya başladı. Bu nedenle Hristiyanlık savaşa ve savaşçılara yönelik tutumunu gözden geçirme gerekliliğiyle karşı karşıya kaldı (Flori, 1998: 179).

İlk bakışta, "*Öldürmeyeceksin*" emri gereğince öldürenler hüküm giymiş gibi görünüyorlardı ve lanetlenme tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Ama aslında Kilise, sırf mecbur olduğu için, onların konumlarına uygun tutumlarında birtakım düzenlemeler yaptı. Sosyal düzeni temin etmenin hayati bir parçası, onu dış saldırılara ve içeridekilerin aşırı hırslarına karşı korumaktı. Bu yüzyıllarda

Avrupalıların yaşamına savaş egemendi. Bir bütün olarak Hristiyanların şiddetten kaçınan barışçıl insanlar oldukları söylenemezdi. Ancak kilisenin kendisi, amaçlarına ulaşmak için bu tür araçları kullanmakta isteksiz değildi. Bir Orta İtalya Prensliği'nin hükümdarı olarak papanın önemli maddi çıkarları vardı ve şiddet çağında tarafsızlığını koruması pek de mümkün değildi (France, 2012: 12).

İsa'nın kendisi gibi *Yeni Ahit*'in Hristiyanlığı da barışçıldı ve savaşa derinden bir düşmanlığı vardı. Roma imparatorlarının Hristiyanlara zulmetmesinin başlıca nedenlerinden biri, asker olarak hizmet etmeyi reddetmeleriydi. Bu, yalnızca feodal Avrupa imparatoruna bağlılık yemini etme isteksizliğinden değil, aynı zamanda kan dökme fikrine karşı tiksintiden de kaynaklanıyordu (Le Goff, 2005: 93-94). Hristiyan pasifist Tourslu Martin bir asker olduğu halde savaşmayı reddederek manastıra çekilmişti. Onun zamanından sonraki çalkantılı yüzyıllar boyunca manastırlar, barbar bir güç dünyasında makul derecede güvenli bir sığınak, havarisel yaşama özlem yeriydi. Manastır yaşamının feodaliteye çekici gelmesinin nedeni, sessiz sığınaklar olan manastırların, kalelerin kaotik şiddet dolu ortamıyla tam bir zıtlık içermesiydi (McNeill, 1936: 27).

Manastır safları azımsanmayacak sayıda savaşan feodal sınıfın çocuklarından oluşuyordu. Bu tipik liderler, insancıl bir tiksinti hissettikleri ya da manastır duvarlarının içine kapatılmış kutsallığın ve barışın cazibesine kapılarak askerî kariyerden dönenlerdi (McNeill, 1936: 27). Ancak bunlar ezici bir çoğunlukla şövalyelerin küçük oğulları ya da kendi soylarından gelenlerdi: İkinci durumda çoğu, din adamlarının (gayrimeşru) oğullarıydı. Bu nedenle, onlar, on birinci yüzyılda kalıtımın ana ilkesi olarak '*primogeniture'*, ilk doğan erkek çocuğunun mirası alması geleneğinin yaygın olarak benimsenmesinin kurbanlarıydılar. Karolenj Avrupasının kalbi olan yerlerdeki toprak aristokrasisinin egemenliği onların pahasına korunmuştu. Hem din adamları hem de şövalyeliği seçmiş kardeşleri bu adamların laik ve dini mahkemeler arasında hareket edebilmeleri, yanlarında ortak tutum ve değerleri ve iktidarın sağlanmasında hızla büyüyen bir uzmanlık birikimini taşımaları, on birinci yüzyılda devlet oluşumundaki evreleri ifade etmekte kullanılabilirdi. Yeniden canlanmış ve büyük ölçüde zenginleştirilmiş bir kilisenin gelirlerine ve makamlarına daha güvenli erişimi böylelikle elde edebildiler (Moore, 2007: 166- 167).

Din adamlarının şiddet fikirlerinin şekillendiği bu bağlam, soyut biçimde ele alındığında fikirlerin kendileri kadar önemli olabilirdi. Mevcut entelektüel emsallere rağmen, on birinci yüzyılın sonlarında dünyadaki fiili durum çarpıcı biçimde yeni görünüyordu. Patristik ve Karolenjci geçmişten gelen büyük mirasın, hatta Augustinus'un adil savaş hakkındaki fikirleri bile, papalık gücü, Haçlı Seferleri ve kilise hukukunun bu cesur ve yeni dünyasına uygun olanları bulunacaktı. Sosyo-politik değişimin zorunluluklarıyla teolojik fikirlerin bu karmaşık birleşiminden, bir uçta ideal şövalyeliğe övgü; diğer uçta şövalyeliğin kötülüklerini sert bir şekilde kınayan bir dizi ideoloji ortaya çıktı. Zamanla daha etkili sesler ölçeğin olumlu ucuna önemli görüşlerini eklediyse de din adamlarının şövalyelik hakkındaki görüşleri her zaman reform çizgisindeydi. Kilisenin yaşayabileceği bir toplum ve silahlı bir kuvvet oluşturmak için övgü ve kınama harmanlandı. Şövalyelik '*militia'* ile '*malitia*' arasında gidip geldi (Kaeuper, 1999: 63-64). Bu iki kavram arasındaki bıçak sırtı gel gitler on birinci yüzyılda tehlikeli bir düzleme doğru gitti.

On birinci yüzyıla kadar, görevlendirildiği savaşta bir düşmanı öldüren savaşçı, döktüğü kanla lekelenir ve bu lekeyi temizlemek için kefaret ödemek zorunda bırakılırdı. Yedinci yüzyılda yaşayan Papaz Bede, tıpkı efendisinin emriyle cinayet işleyen serf için olduğu gibi; askerlerin de kırk gün oruç tutmasını öngörmüştü. On birinci yüzyılın başında Burchard de Worms'ta, bir akrabasının intikamını alan adam ve açık bir emir olmadan hareket eden asker için kırk günlük kefaret zorunluluğu kararı korundu. Ancak meşru bir prens ya da barışı bozan bir zorbaya suikast düzenleyen kişiyi savaşta öldüren asker için kefaret cezasını indirgedi. Böylece savaş olgusunun aşamalı entegrasyonu kilisenin mevzuatına eklemlendi (Flori, 1998: 180-181).

Kiliseyi reformize etmek için toplanan konsil yasalarında, şiddeti belli şartlara bağlayarak destekleyen hususlar zikredilmeye başlandı. Yüksek gerilimli reform fikirlerinin önemli iletkenlerinden biri, dini hukuktu. Gregoryen Hristiyan savaşı kavramı, kilise hukukuna, Lombardiya'daki papalık elçisi ve Gregoryen davasının ateşli bir savunucusu olan Lucca Piskoposu Anselm'in yazıları aracılığıyla girdi. Fikirlerini bir süre sonra Ivo Chartres'ın fikirleriyle birleştiren ve ağırlıklı olarak

kilise babalarından (özellikle Augustinus'tan) yararlanan keşiş Gratian, daha sonraki ilâhiyatçıların ve fıkıh üzerine yazanların her zaman hesaba katmak zorunda oldukları *Decretum*'unda belirli bir şiddet türü olarak kilise savaş hukukunu yarattı (Kaeuper, 1999: 66).

Ceza kanunları değiştirilerek özel cinayetlere, savaşta öldürmeye göre daha ağır kefaretler uygulandı. Sekizinci yüzyılda kazanç için öldürenlere dört yıl, ancak halk savaşında öldürenlere yalnızca kırk günlük bir kefaret uygulandı ve benzer bir tarife, Prümlü Regino tarafından yaklaşık 906 tarihli kilise yasasında kullanıldı. 1066'da İngiltere'nin fethinden sonra, Dük Villiam'ın paralı askerlerine, vasallarından çok daha ağır cezalar uygulandı, çünkü birincisi para kazanmak için savaşırken, ikincisi görev dışında savaşmıştı (France, 2012: 13). Kilise yasası, şiddeti belli kurallara bağlamış olsa da şövalye şiddetine duyulan ihtiyacı kabul etti. Savaşçılara karşı duydukları korkulara rağmen, şövalyeliğe değer veren fikri kaynakların varlığını kanıtladı. Bir yanda şövalyelerle keşişler arasında çok tartışılan paralellikler, kutsamaların şövalyeliğe kaydırıldığı saygın araçları sağladı (Kaeuper, 1999: 67).

Kilisenin şiddeti hoş görmesi gibi değişimlerin yanı sıra seküler görevlilerin, devletin üst kademelerinde görev alan insanların, çıkardıkları yasalarla devlet eliyle uygulanan şiddet, hırsızların asılması gibi, kesinlikle bir tür şiddet diğerine tür olarak bağlı ve yalnızca ölçek olarak farklı yanlışları bastıracak yöntemler olarak savunuldu. Devlet adamları bu rolleri için her zaman ilâhi onay talep ettiler ve papalık ile krallık arasındaki rekabetin mevcut durumu ne olursa olsun, laik siyasi egemenliğin pratik işleyişi için coşkulu din adamlarının onayını aldılar. Bu adamlar, dünya için ilâhi iradeyi temsil eden barışı, kanunlar yaparak ve uygulayarak, mülkiyeti koruyarak güvence altına aldıklarını iddia ettiler; bu süreçte, yasal şiddetin işleyen tekelini (veya en azından kontrol eden bir gözetimi) ve bu tür güçlerin kaçınılmaz olarak gerektirdiği önemli gelirleri güvence altına almaya çalışıyorlardı. Meşru özel görevliler olarak sevinçle kabul ettikleri din adamları tarafından yürütülen dini hizmetlerin hak dini koruyarak, uygulanmasını mümkün hale getirdiklerini de öne sürdüler (Kaeuper, 1999: 37-38). Pek çok dini öğretmen, hatta belki çoğunluk, barışı korumaya yönelik ahlaki emrin hem Hristiyanlara hem de

putperestlere karşı aynı şekilde uygulanması gerektiği görüşündeydi. Suçun dinle hiçbir ilgisi yoktu: Paganlara karşı savaş, Hristiyanların zarar görmesine sebebiyet veren, Hristiyanlara karşı acımasız düşmanca saldırılar vuku bulması durumunda meşru müdafaa sayılarak hoş görülebilirdi. İlk Hristiyanlar, Hristiyan yaşamının bir savaş olduğu fikrine aşinaydı (Erdmann, 1977: 12).

Savaş, sadece vatanı, yasaları ve geleneksel yaşam biçimini savunmak; başkası tarafından hukuka aykırı olarak ele geçirilen mülkü geri almaya çalışmak, hatta belki de sadece uygun şekilde verilmiş bir adli cezayı fiziksel yollarla uygulamak için yapılabilirdi. Bir genişleme ya da dönüşüm savaşı yürütmek meşru değildi. Bu ilke, diğer herhangi bir savaşa olduğu kadar Haçlı Seferi'ne de uygulandı. Ancak Aziz Augustinus'un adil şiddet tanımı, yaralanmaların intikamını almak için meşru bir zemin oluşturdu. Azizin tanımı toplumda haksızlığa uğrayan ve daha sonra kabul edilebilecek olandan daha az pasif bir tavrı savunuyordu. Orta Çağ'da bu, on birinci yüzyılın ikinci yarısı ile on ikinci yüzyıl boyunca yürürlükte olan bir intikam aracı olarak Haçlı Seferi kavramına ve intikam alınmasını gerektiren durumların geniş bir yorumuna yansıtıldı (Riley-Smith, 2009: 9).

Hristiyanlık, kuruluşundan birkaç yüz yıl sonra büyük bir imparatorluğun dini olarak siyaset sahnesine çıktı. İmparator I. Konstantin'in gerçekleştirdiği toplumsal ve idari dönüşümler doğrultusunda Hristiyanların Hristiyanlığı yaşayış biçimi ve düşünüş tarzları da değişti. Peygamberi çarmıha gerilmiş bir dinin, yoksul ve dışlanmış, inançlarından dolayı eziyet gören üyeleri olan Hristiyanlar; ilk bin yılın ikinci yarısında savaş ve şiddeti belli şartlara bağlayarak onaylar hale geldiler. Aziz Augustinus gibi Hristiyan düşünürlerin '*Adil savaş/haklı savaş'* fikirleri dayanak noktası alınarak, şiddet eylemlerine meşru bir düzlem kazandırıldı. Konstantin dönemine kadar zulmün mağdurları olan Hristiyanlar, artık zulmün uygulacıları haline dönüştüler. Hedefleri Hristiyan olmayanlardı. Şimdi sapkınlığın ve putperestliğin kökünü kurutmak için, kilisenin belirlediği insanlar ya da insan kitlelerine şiddet uygulanıyordu. Tıpkı kutsal kitapta yazdığı gibi din insanların korkması için bir mecra haline getirildi. Artık İsa'nın sevgi ve barışı getiren din anlayışı değil; korku ve titremeye neden olan dini anlayış hâkimdi (Mezmurlar, 2: 10–11) *'Şimdi, ey krallar, anlayın; öğrenin, ey dünyayı yargılayanlar; Rab'be korku*

içinde kulluk edin ve titreyerek sevinin'. Haçlı Seferi'ndeki şiddet vakaları, düşmana korku salma, dehşete düşürme, öldürme yoluyla ruhların selamete ereceği anlayışı bu durumun bir izdüşümüydü (Buc, 2017: 312).

2.3.1. Kilise ve Şiddet

İnsan toplumlarında barışı sağlayanlar genellikle marjinal grupların üyeleri oldu. Bunlar bazan kutsal adamlar, havariler ya da büyücüler dahi olabilirdi (Roche, 2010: 118). Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında Hristiyanlar, toplumun dışına itilmiş, şiddete maruz kalan, marjinal bir topluluktu. İsa'nın yaşamını anlatan *Yeni Ahit*'te barışçıl ve şiddet karşıtı bir tavır göze çarpar. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Romalılar tarafından türlü işkence ve zulümlere maruz kalan yeni dinin mensupları zamanla Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelince *Eski Ahit* anlatılarını dayanak alarak savaşı ve şiddeti destekleyen yeni bir bakış açısı geliştirdiler. Orta Çağ'ın başlarında din adamlarının şiddetten uzak durmaları öğretisi hâlâ devam ederken Barış hareketiyle birlikte kilise, barışı korumak için savaş fikrini yayarak, toplumun dinamiklerini değiştirdi. Artık piskoposlar barış birlikleri oluşturarak ellerinde savaş sancaklarıyla savaşlara katılıyorlardı. Bu durum Haçlı şiddetine götüren süreçte toplumun militarize olmasına yol açtı.

Şiddet ve savaş temalarına *Eski Ahit* metinlerinde sıklıkla rastlanır. Hatta bazı temel İncil metinleri şiddetin insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürer. Asıl zorluk, İncil otoritesinde örtülü bulunan şiddet ihtiyacını, Hristiyan yaşamında ve tövbe pratiğinde önemli hale gelen can almanın kınanmasıyla uzlaştırılması gerekliliği hususunda ortaya çıktı. Bilhassa, içerde güvenliği sağlamak huzurlu bir toplumsal yaşamın gereği iken, dışarda hep birlikte Sarazenlere (Müslümanlara) karşı ya da sapkın sayılan insanlara karşı savaş açmak meşrulaştırıldı. Hristiyan Kilisesi cinayetin korkunç bir günah olduğunda ısrar ediyordu. Şiddetin failleri işledikleri günahlardan bireysel olarak sorumluydular ve ağır cezalara çarptırılmayı hak ediyorlardı. Bu, nihai olarak, öldürmeyi yasaklayan On Emir'in yedincisine dayanıyordu ve elbette Yeni Ahit'te bulunabilecek pek çok ayetle desteklendi. İlke, aslında Hristiyan mesajının temeli olan diğer pek çok şeyle

çelişiyordu. İsa'nın kendisi, takipçilerine *'Sezar'ın olan şeyleri Sezar'a verin*" demişti. Sezar'ın hükmettiği devlet korunmalıydı. Yine de kılıcı kullanan Roma İmparatorluğu, aslında, hem çoğu zaman isteksiz olan uyruklarını bastırmaya hem de sınırlarını dış saldırılara karşı savunmaya ihtiyaç duyduğu için askerî yönü ağır basan bir devletti (France, 2012: 7-8).

Efesliler, altıncı ayette savunulan şeytani güçlere karşı ruhsal savaş; et ve kana karşı maddi savaş çelişkisi göze çarpar. Dokuzuncu yüzyılda yaşayan Aukserreli (Auxerre) Haymo'nun '*Pavlus'un Mektupları'* üzerine yaptığı çarpıcı yorumda ve ondan çıkardığı bir vaazda, dua, oruç, iyi işler ve erdem yoluyla şeytan ve cinlere karşı kazanılan zaferin, kötü insanlara karşı kazanılacak zaferlere götüreceğini yazdı. Bu bağlamda, somut varlıklar olarak insanlara karşı değil; şeytanlara karşı savaşılmalıydı (Buc, 2015: 92-93). Her ne kadar Haymo gibi kilise babaları iblislere karşı savaşı kötü eylemleri gerçekleştiren insanlarla manevi olarak mücadele etmek anlamında yorumlamış olsalar da yine de kan dökmenin kötülüğü Hristiyanların gündemindeki yerini korudu. Kilise, doktrin, aforoz ve barış kurumları aracılığıyla dolaylı; seküler sınıf mensuplarıyla yakınlaşmayla doğrudan asayişi sağlamaya; savaşın yarattığı kaos ve kötülük ortamını sınırlamaya çalıştı. Kan dökmeyi ritüel bir kirlilik olarak kabul ederek, din adamlarının bireysel olarak silah kullanmasını açık bir şekilde yasakladı. Ancak, 886 ile 908, yılları arasında Almanlar savaşta yenik düştüğünde Papa XII. Jean bizzat silahları kuşanarak Roma'nın savunmasını üzerine aldı (Flori, 1998: 179-180).

Orta Çağ dünyasından elde edilen kanıtlar, savaşçı-piskopos çelişkisini gözler önüne serer. Silah taşıyan din adamlarına karşı yasakların devam etmesine rağmen piskoposların askerî sorumluluklarında sürekli bir artış yaşandı. Karolenj yasaları, din adamlarını savaş alanından uzaklaştırmıştı. Daha sonraları ise kilise hukukunda genellikle bu tüzüklerden yararlanılarak din adamlarının savaşçıları savaşmaya teşvik etmelerine izin verildi. Savaşçı piskoposların savunucuları piskoposların savaşta kan dökmedikleri sürece kilise kanunlarını çiğnemiş olmayacaklarını savundular. Ancak savaşçı din adamı meselesi genel olarak meşru şiddetten bağımsız olarak ele alınamazdı (Webb, 2016: 106). Birliklere başkanlık eden, hatta savaşarak ölen piskoposların hikâyelerinin örneklerinden biri Paris Piskoposu Gozlin'in (Ö. 886)

şehri Vikinglerden korurken öldürülmesidir. Savaşa dahil olan bir piskoposun idealize edilmiş tasvirleri, onun yalnızca haç, ayinle ilgili elbiseler, kutsal emanetler ve dualarla silahlanarak savaşa korkusuzca koşmasını tasvir eder. Örneğin, onuncu yüzyılda Piskopos Ulrich Augsburg, şehrini kuşatan Macarlar tarafından fırlatılan mızraklar ve taşlar arasında silahsız ve korunmasız olarak şehri savunmaya çabaladı. Daha sonra bu piskopos aziz ilan edildi. Bununla birlikte, Orta Çağ'da piskoposlar şiddet dolu bir dünyada şiddete karşı, şiddete başvurdular (Webb, 2016: 106- 107). Hristiyanlığın pasifist öğretileri Orta Çağ'da yerini savaş çığlıklarına bıraktı.

Kilisenin sosyal düzenin korunmasıyla ilgili kaygıları, Orta Çağ'ın başlarında daha da güçlendi. Avrupa'nın kalbinde yer alan Fransa, İtalya, Almanya ve İngiltere'de yaşayanlar için bu durum, toplumun sayısız tehdide maruz kaldığı ve kralların isteklerini yerine getirmekte güçlük çektikleri zorlu bir dönemdi. Bu koşullar altında kilise ve devlet, bildikleri dünyayı ve onun düzenini savunmak için el ele vererek ittifaklar oluşturdular. Kilise adamlarının siyasete bu denli müdahil olması, eleştirileri de beraberinde getirdi (France, 2012: 9). Savaş, barışa götüren yolda, piskoposların tuttuğu fenerle, müminleri karanlıktan aydınlığa çıkarmanın bir aracı şeklinde görülmeye başlandı.

Lotharinciya ve Liege Piskoposluğu, şiddet uygulamanın gerekçesi olarak, piskoposun piskoposluğunu zalimlerden koruma yükümlülüğünü göstererek, son çare olarak şiddete başvurulabileceğini savundu. İlaveten, savaşa girmelerini haklılaştırmakta feodal dili kullandılar. Örneğin, sürüsünü, özellikle dulları ve yetimleri koruma ihtiyacıyla şiddete başvurmanın bir mecburiyet olarak ortaya çıkabileceğini iddia ettiler. Kilise hukukunda din adamlarının silah taşımasını ve savaşa katılmasını yasaklayan oldukça açık bir gelenek vardı. Çoğu zaman bu eylemleri güçlü bir şekilde savunmadan veya kınamadan, seçimle ya da zorunlulukla bu düzenlemeleri ihlal edenlere cezai yaptırımlar uygulanması vakaları dönemin vakayinamelerinde ve piskoposların yıllıklarında yer aldı. Onuncu yüzyılın biyografi yazarları askerî eylemleri haklı çıkarma çabası içine girdiler. Genellikle İncil anlatılarına dayandırılan gerekçeler, çağlarının endişelerini, dini iktidar meselesine ilişkin çağdaş tartışmayı yansıtır. Bazıları silahlı mücadeleyi haklı çıkarmaya çalışırken, diğerleri kınadılar (Webb, 2016: 108).

Dokuzuncu yüzyılda Müslüman akıncılar Roma'nın yaklaşık yüz km. güneyindeki Garigliano Nehri'ne yerleştiler ve şehrin çevresini harap ettiler, zaman zaman papalığa haraç verdiler. 915'te Papa X. John, Gaeta, Napoli, Lombard prensleri ve Bizanslılar da dahil olmak üzere güneyli güçlerin ittifakını kurdu ve bu ittifak onları üslerinden çıkarmayı başardı. 1052'de Norman paralı askerleri bölgenin istikrarı için gerçek bir tehdit haline gelmeye başladığında, Papa IX. Leo, Puglia'da savaşta kendisi için ölenlerin Tanrı uğruna savaşırken öldürüldükleri için şehitler katına yükseltildiklerini; onları, altın rengi elbiseler içinde ellerinde hiç solmayan çiçek buketlerini tutarken gördüğünü iddia etti (France, 2012: 12-13).

Çelişkili bir şekilde, yalnızca piskoposların askerî faaliyetlerini kabul etmekle kalmayan, aynı zamanda onları haklı çıkarmaya çalışan yazarlar, genellikle güç kullanmayı son çare olarak gördüler ve bu nedenle hiçbir güvenilir laik otoritenin (yani, hiçbir imparator, kral veya dük) olmadığını kabul etmek zorunda kaldılar. Bu kavramsal çerçeveyle birlikte piskoposluk ordu komutanlığı uygulaması, 1050'lerin Lotharinciya papaları aracılığıyla reform papalığına nüfuz etti (Webb, 2016: 129).

Bir Hristiyan savaşçı etiğinin yaratılması, büyük ölçüde on birinci yüzyılın öyküsüydü. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, '*Milites Christi'* Mesih'in Askerliği kavramı, ruhani savaşa giren bir keşişin ötesine geçerek, kilise adına kutsal savaşa giren askerleri de içerecek şekilde genişletildi. Bu süreç boyunca piskoposlar şiddeti faydalı yollara nasıl kanalize edeceklerini bulmaya çalıştılar. Tanrı Barışı ve Ateşkesi'ni başlatan piskoposların yöntemleriyle Lotharinciyalı piskoposların yöntemleri arasında bazı farklılıklar vardı. Ancak yine de her iki grup benzer biçimde, söylemlerini savunmasızların üzerine kurdular. Onların fikrine göre şiddet içerse dahi, bu çabaların hepsi iyiyi kötüden ayırma girişiminin bir parçasıydı. Bu görev için piskoposlar manevi yaptırımları, kutsal emanetler üzerine edilen barış yeminlerini, silahları, savaş sancaklarını, kendi birliklerini kutsamak için dua ve ritüelleri kullandılar. Havarilerin halifelerinin insanları savaşlara yönlendirdiği bir çağda, askerî harekatlar artık dualar eşliğinde yapılmaya başlandı (Webb, 2016: 129-130).

Tüm kiliseler gibi Roma Kilisesi'nin de silahlı savunuculara ihtiyacı vardı. Teorik olarak bu işlevi üstlenen ve Roma Kilisesi'nin koruyucusu unvanını taşıyan Alman (Germen) İmparatoruydu. Ancak, bu koruma, genellikle on birinci yüzyıl reformcu papalarının kendilerini iki amaçla kurtarmaya çalıştıkları bir vesayetti: Birincisi, ruhani evrenselliklerini teyit etmek için kendilerini sömürgeci laik baskıdan kurtarmak; ikincisi ise başta İtalya olmak üzere Batı Avrupa'nın tamamında birçok bölgede doğrudan veya dolaylı mülkiyet iddialarıyla zamansal gücünü artırmaktı. Papalığın doğrudan savunması Aziz Petrus Kilisesi'nin milisleri tarafından gerçekleştirildi. Baş diyakoz söz konusu milislerin işe alım ve ücretlendirmelerinden sorumluydu. Onlar, on birinci yüzyılın ikinci yarısında egemenliklerini Güney İtalya'ya doğru genişleten ve papalıkla çatışan Normanların saldırılarını püskürtmek için gerekliydi. Bu tehlikeli komşuların tacizlerine karşı savaşmak amacıyla 1053'te Papa IX. Leo, Civitate'ta yapılacak savaşın hazırlıkları çerçevesinde birçok savaşçıyı orduya aldı. Ancak papanın askerleri Civitate'de ağır bir yenilgiye uğradılar. Birkaç tarihçi, bu vesileyle Aziz Petrus için ölen savaşçıların şehitlik palmiyeleri taşıdıklarını ifade ederek; onları '*adalet için savaşan azizler ordusu'* ve İsa'nın askerleri *(Milites Christi)* gibi süslü ifadelerle niteleldiler. Bu ifadeler, birkaç yıl sonra papalık davasının hizmetine kılıçlarını koyan savaşçıları, Haçlıları adlandırmakta kullanıldı (Flori, 1998: 189).

Biyografi yazarı Ruotger, Köln Başpiskoposu Bruno'nun (953-965) yaşamını yazdığı eserinde Tanrı'nın emirlerine karşı hareket edenlerin piskoposların ilettikleri ilâhi kurallara uymayanların savaşla cezalandırılmayı hak ettiklerini; müminleri korumakla görevli piskoposların onlarla mücadele ederken barışı sağlamak amacıyla şiddete başvurabileceklerini savundu (France, 2012: 9). Hristiyan Batı'da ortaya çıkan dini ve laik kesimlerin ittifakı, toplumdaki militarist eylemlere ivme kazandırdı. Piskopos Bruno, Alman İmparator I. Otto'nun (936-973) kardeşiydi ve Lorraine Dükü Kızıl Konrad'a karşı tampon bir güç oluşturulması amacıyla Köln Başpiskoposluğu'na atanmıştı. Konrad'ın isyanı sırasında Bruno kardeşinin yanında yer aldı ve Konrad yenildiğinde Lorraine Dukalığıyla ödüllendirildi. Böylece, Otto'dan sonra Almanya'nın en önemli adamlarından biri oldu ve kardeşinin yokluğunda İtalya Naipliği (961) görevini yaptı. Ruotger, siyasete dalmayı, Hristiyan halka barışın hediyesini getirmekle meşrulaştırıyor ve insanların böyle bir koruma

olmaksızın dindar bir yaşam sürdüremeyeceklerini savunuyordu. Bu bağlamda şiddet kesinlikle kutsaldı, aksi takdirde toplum günah uçurumuna sürüklenirdi (France, 2012: 10).

Üst sınıf için toplumsal düzenin sürdürülmesi, kendi konumlarının garantisiydi. Onlara göre bu düzen kutsaldı ve onu sürdürmek için uygulanan şiddet de dolayısıyla kutsal olacaktı. Avrupa'nın üst sınıfları artık Katolik Kilisesi'yle bütünleşmişti. Aileleri için kilisedeki tüm üst düzey pozisyonları neredeyse tekellerine aldılar ve dini itibarlarına giderek daha fazla önem vermeye başladılar. Birçok manastır kurdular; geniş arazilerini kilise ve manastırlara hibe ettiler. Onlar büyük türbelerin ziyaretçileri ve hamileriydiler. Hac yolculuğuna; özellikle de Kudüs'e yapılan hacca coşkuyla katılıyorlardı (France, 2012: 11).

Anjoulu Fulk Nerra (987-1039), komşularının sınırlarını ihlal etmek pahasına topraklarını genişleten, acımasız bir asker ve politikacıydı. Fulk, en az üç kez Kudüs'e gitti ve Beaulieu-les-Loches manastırını kurdu. Elbette kilise bu tür insanları destekliyordu ve on birinci yüzyılın başından itibaren, Hristiyan düşünürler toplumsal yapının karşılıklı doğasını vurgulama eğilimindeydiler. Köylüler, üretmenin ve kira ödemenin karşılığında kendilerini efendilerinin koruması altına alıyorlardı. Din adamları ise soylularla birlikte hareket ederek bu korumayı temin ettiler. 1091'de Normandiya'daki Villiam Breteuil, düşmanları Goeller'e karşı açtığı savaşta birliklerinin kaynaklarını esirlerin fidyeleri ve yoksullardan zorla alınan vergilerle oluşturdu. Toplumun önde gelenlerinin yaptıkları toplumun geneli ve özellikle de yoksullar için yıkıcıydı ve kesinlikle Hristiyan ahlaki değerleriyle uyumlu değildi. Yine de toplumu şekillendiren, köylüleri daha büyük ekonomik faaliyetlere yönlendiren; kilisenin sınırlarını genişleten insanlar bunların arasından çıktı (France, 2012: 11).

Glaber'in yazılarına göre El-Mansur'un işgali sırasında, Hristiyan davası için kaygı duyan bazı keşişler, savaşçı yokluğu nedeniyle silaha sarıldılar. Glaber yazdığı metinde, konuyla ilgili kendi görüşlerini ve şüphesiz onun kahramanlarının ve kardeşlerinin görüşlerini sundu. O'na göre keşişler şan şöhret için değil, Hristiyan hayırseverliğinin bir gereği olarak ölüme koşarak şehit düştüler. Şüphesiz silahla

savaşmak, adam öldürmek İncil öğretilerine aykırıydı, ancak kilise Katolik inancı ve vatanın savunması için öldürmeye onay verdi (Delaruelle, 1971: 212).

Kilisenin savaş kavramına düşmanlığı yine de uzun bir süre devam etti. Savaş benzeri uygulamalara yönelik tutumlar değiştiğinde bile, silah taşımak ve kan dökmek, piskoposlar ve genel olarak tüm din adamları için yasaktı. Ancak bu durumun birkaç istisnası vardı. Kilisenin kabul ettiği ve hatta övdüğü kişiler, kiliseyi, dolayısıyla Hristiyanlığı korumak için savaşanlardı. On ikinci yüzyıldan itibaren bunlar keşiş-şövalye grupları oluşturmaya, Hristiyan kutsal topraklarını savunmak için savaşmaya başladılar (Le Goff, 2005: 94). Kilisenin kendisi düşman kabul ettiklerine karşı mücadele etmek için askerî yardıma ihtiyaç duyuyordu. Saldırı savaşları dini motiflerle meşrulaştırılabilirdi. Böylece askerî müdahale, aforoz gibi bir cezalandırma enstürmanı olarak kilise tarafından kullanılabilecekti (Dossat, 1969: 221).

2.3.2. *Milites Christi*: Mesih'in Askerliği

"Makabiler[60] bir zamanlar ritüelleri ve tapınakları için savaştıkları için nasıl ki en yüce övgüleri hak ediyorlarsa; o zaman siz de ey Mesih'in askerleri, ülkenizin özgürlüğünü savunmak için silahlandığınız için böyle bir övgüyü hak ediyorsunuz… O zaman neden gidip çarmıhı, kanı alıp, değerli ruhlarınızı onları kurtarmaya adamakta tereddüt ediyorsunuz? Şimdiye kadar yanlış savaşlar yürüttünüz, sık sık birbirinize çılgınca mızraklar fırlattınız, sadece açgözlülük ve gurur tarafından yönlendirildiniz, bu nedenle sonsuz ölümü ve lanetlenmeyi hak ettiniz. Ancak şimdi size şanlı şehitlik armağanını sunan, size şimdi ve gelecekte övgüler kazandıracak savaşlar öneriyoruz" (De Nogent, 1997: 28).

[60] MÖ 167-160 Makabi (Maccabean) İsyanı: Seleukos kralının baskısına karşı Yahudiye'de bir Yahudi ayaklanmasıydı. Judas, (Yahuda) Makabi kardeşi Simon ile birlikte Seleukos kralı VII Antiochus'a karşı İsyan etti. Yahuda'nın askerî takipçileri Makabiler olarak tanındı. İncil, Makabiler Kitabı 33 ve 34. ayetlerde Yahuda Makabi'nin kardeşi Simon ile birlikte Yahudilerin/Yahudiyelilerin başkalarına ait yabancı toprakları ele geçirmediklerini, sadece "atalarının mirasını" geri aldıklarını savunur (Berthelot, 2014: 539- 540).

On birinci yüzyılda Haçlı çağında Hristiyanlar, İsa Mesih'in iyi bir askeri olma fikrinden esinlenerek, Tanrı uğruna savaşma fikriyle Antik Çağ'a ve İncil'e geri döndüler. Aziz Viktor, '*Per Militiam'* adlı kitabının önsözünde, şeytana karşı savaşta tek bir krala hizmet eden ve tek sancağı takip eden, Tanrı'nın büyük ve çeşitli ordusunu betimledi (Constable, 2016: 144- 145). On birinci yüzyılda Tanrı ve kilisenin hizmetinde savaşmak yalnızca meşru değil; aynı zamanda kutsal görülmeye başlandı. Fulcherius Carnotensis'in vakayinamesine göre, papa müminlere karşı haksız yere savaşmak yerine, kâfirlere karşı zaferle sonuçlanacak kutsal savaşlar yapmayı önerdi. Bir zamanlar soyguncu, günahkâr olanlar şimdi Mesih'in askerleri olacaklardı. Önceden kardeşlerine ve akrabalarına karşı savaşanlar, şimdi barbarlara karşı adil bir savaşta yer alacaklardı. Bir zamanlar birkaç kuruş para için lejyoner olanlar şimdi sonsuz ödülleri kazanmak için savaşacaklardı (Constable, 2016: 145-146). Bu sözler ruhu İncil ile dünya arasında parçalanmış olan Tankred gibi geleceğin Haçlılarının vicdanlarına dokundu (Ralph of Caen, 2005: 22).

Eski Ahit'te belirtilen etnik tarih şablonunda, Tanrı'nın tercih ettiği belirli bir insan grubunun göçünü ve yerleşimini ve diğerlerinin Tanrı'nın planına göre tahliye edilmesini, katledilmesini tasvir etmede özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle, bazı halkların galip gelmesi ve diğerlerinin unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalması yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda doğruydu. Bu fikir, sekizinci yüzyılda, İngilizlerin Britanya'nın yerli halkları üzerindeki zaferini anlatan Bede tarafından ünlü ve etkili bir formülasyona kavuşturuldu. Ama siyasi toplulukların Hristiyan niteliğinin yeni formülasyonlarla ifade edildiği bir çağda, bin yıldan sonra yeniden önem kazanarak, uygulama alanı buldu. Hepsinin altında yatan şey, erken Orta Çağlardan miras kalan destansı kahramanlık hikâyeleriyle, karanlık ama canlı bir şekilde çağrıştırılmış halkların kan davası ve karşılıklı yıkımına dair vizyondu. En ayrıntılı metaforların savaşçılara ve silahlarına verdikleri zarara ayrıldığı kahramanlık edebiyatında şiddetin estetize edilmesi, Haçlı Seferleri çağında yeni ve yüce bir ideolojik bir düzleme taşındı (Scales, 2010: 6).

Gerçekten de kutsal şiddetin kahraman uygulayıcıları için manevi avantajlar vardı. Dikey şiddet, özgür olmayanları disipline etmenin meşru bir yolu olarak görülüyordu. Ancak dönemin mektupları, şiddetin kullanımını sınırlayan sosyal

normların varlığına işaret eder. On birinci yüzyılın başında Worms ve Lorsch'un bir dizi yasasında, lordların intikam alma hakları vardı. İntikam, her şeyden önce disiplin ve kontrolün bir aracı olarak belirli koşullar altında belirli kurallara göre uygulanacak hukuki normlar biçiminde ifade ediliyordu. Dokuzuncu yüzyılda bu tür kurallarla ilgili resmi bir açıklama mevcut değildi. Bununla birlikte, Einhard başpiskoposa yalvarırken, lordlara, sadıklarına karşı adalet ve Hristiyan hayırseverliği göstermeleri gerektiğini hatırlatan çağdaş ahlaki yolları tekrarladı. Söz konusu ahlaki kontroller yasal normlara çok yaklaştı. Hukuk, hiyerarşik bir toplumsal düzen içinde çalışarak onu güçlendirdi (Innes, 2000: 132- 133).

Hristiyanlık için kâfirlere boyun eğdirmek, zaman zaman Hristiyan topraklarında bile kutsal bir eylem olarak kabul edildi, ancak bu bir kural haline getirilmedi (Erdmann, 1977: 4). 909'da ölen Gerald Aurillac, yarı manastır hayatı yaşayan; barışı ve adaleti korumak için savaşan laik bir soyluydu. Klunili Odo tarafından yazılan Gerald Aurillac'ın biyografisinde savaşçıların saflarına giren meslekten olmayan bir kişinin, akşam kurtların onları boğazlamak için aralarına daldığı masum bir sürüyü koruması gibi, silahsız insanları savunmak için kılıç taşımasına izin verilebileceğini yazdı. Gerald manastıra çekilmek istediğinde, meseleyi danışmanıyla birlikte inceleyen Rodez Piskoposu, sonunda eyalet halkının refahı için Gerald'ın dünyevi savaşların askerî olarak kalmasını tavsiye etti. Bu durum silahlanmanın ve kan dökmenin kilisenin etik programına dahil edildiğinin ilk işaretlerinden biriydi (Constable, 1997: 190). On üçüncü yüzyıl papaları sapkınlığa karşı Haçlı Seferleri çağrısında bulunmadan çok önce, onların on bir ve on ikinci yüzyıllardaki selefleri kilisenin düşmanı sayılanlara karşı savaşları onaylamış ve yetkilendirmiş, kilise adına savaşanlara manevi faydalar vaat etmişlerdi (Rist, 2016: 314).

On ve on birinci yüzyıllar, şiddetin baskın olduğu bir dönemdi. Karolenjler döneminde İmparator Louis'in hayatını yazan yazar, Şarlman'ın Akitanya kralı olarak taç giyme töreni esnasında üç yaşındaki oğlu Louis'nin eline silah verdiğine dikkat çekti. On birinci yüzyıldan önce bilinen, özellikle Karolenj döneminde çok

sayıda olan ‘C*ingulum Militiae'nin* (askerlik kuşağının kuşanılması töreni)[61] teslimi (veya tersine kuşağın bırakılması), şövalyelerin yozlaşmasıyla ilgili değildi. Bu jestler, esas olarak, bir kişinin, genel olarak hükümetin çeşitli düzeylerde, ancak çoğu zaman çok yüksek düzeyde, kamusal ve laik bir işlevi yerine getirmeyi kabul etmesini (ya da vazgeçmesini) ifade ediyordu. Bu işlevler, elbette (yargısal veya idari işlevlerde olduğu gibi) savaşçılık işlevini ima ediyordu. Ancak yürütmeden çok komuta düzeyindeydi. Bu silah teslimatları, şövalyeliğe değil, kamu hizmeti anlamında milislere katılmanın bir sonucuydu. Bu nedenle onlara, aynı zamanda krallara düşen görevler hakkında ahlaki unsurlar içeren ayinler eşlik ediyordu (Flori, 1998: 221- 222).

Büyük Şarlman ile Hristiyanların son imparator miti doruğa ulaştı. Bu siyasi çerçevede hem kaybolmayan Roma gelenekleri hem de eski Germen geleneklerinden gelen değerler birleştirilerek yeni bir toplum yaratıldı. Aynı zamanda, kilise ve Frenkler arasında, Pepinnidlerin egemenliği altında papalık imparatorluk gizli anlaşmasına dönüşen ve dünya egemenliği için yeni bir iktidar kavgasıyla ateşlenen bir ittifak kurularak, kalıcı olacak bir uzlaşma sağlandı. Bu durum, toplumsal ve siyasal değişimlerin yanı sıra, savaş, askerlik ve savaşma biçimlerine ilişkin anlayışta da bazı değişimler meydana getirdi. Şövalyelerin atası olan ağır süvariler, Şarlman’ın yönetiminde Frenkler arasında o zamana kadar baskın olan piyadelerin yerini almaya başladı. Sarazen, Norman ve Macar akınlarının Hristiyan Avrupa'ya yönelttiği tehditler de kilisenin düşmanlarını şeytanlaştırmasına ve onların Hristiyan muhaliflerini desteklemesine yol açtı (Flori, 1998: 30-31). Kişisel yeminin varlığı ve vassalık ilişkilerinin rolüne yapılan erken vurgu, Şarlman'ın kendisiyle tebaası arasında bir bağ yaratma işlevi görüyordu. Bu işlevden yerel aristokrasinin yanı sıra kilise de faydalandı. Karolenj İmparatorluğu, batı kesiminde, birkaç bölgeyi bir araya toplayan büyük bölgesel prensliklere daha sonraları kalelere baskı yaparak özerk lordluklara dönüştü. Bu dönemden itibaren silahlı adamların sayısı arttı. Prensler ve lordlara giderek artan sayıda şövalyenin eklenmesiyle şövalyelik dönemi başlamış oldu (Flori, 1998: 48).

[61] C*ingulum militiae:* Şövalyelere kemer takılarak, unvanlarının verilmesidir. Karolenjlerde imparatorlar oğullarına törenle şövalye kuşağı (kılıcın kını kuşağa bağlıydı) takarak, oğullarının krallık tahtına oturma, devleti yönetme yeteneğine sahip olduklarını resmen ilan etmiş olurlardı (Lieberman, 2015: 412).

Şarlman'ın ölümünden sonra Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşünün ilk belirtileri ortaya çıkmaya başladı. İmparatorluğun Verdun'daki miras paylaşımı, silahlı çatışmaların başlangıcıydı. Bu durum, Orta Çağ'ın sonuna kadar hayatta kalacak olan Burgondiya, İtalya ve hepsinden öte Fransa ve Almanya gibi büyük krallıkların oluşumuna yol açtı. Hanedan içindeki siyasi ve askerî anlaşmazlıklar imparatorluğun bölünmesine ve merkezi gücün düşüşüne sebebiyet verdi. Merkezi gücün yerini krallıklar aldı. Krallar, önce bağlı, sonra özerk, bölgesel prensliklere bağlı siyasi oluşumları kabul etmek; hatta onları desteklemek zorunda kaldılar. Krallar, Almanya'da, prenslikler, dukalıklar veya piskoposluklar üzerindeki yetkilerini ellerinde tutuyorlardı. Fransa'da ise, kurulan dukalıklar dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren kraliyet vesayetinden kurtularak egemenliklerini elde ettiler (Flori, 1998: 47).

Hristiyan Roma imparatorlarının, Germen krallarının, Karolenj imparatorlarının ve onların haleflerinin gerekli toplumsal rolünü öven ve meşrulaştıran din adamı geleneği, şövalyelerin ideal rolünü kutsamak ve övmek için Orta Çağ boyunca vurgulandı. Zor zamanlarda şövalyelere ihtiyaç vardı. Krallar gibi ve hatta görevlerini yerine getirmeyen kralların yerine, kiliseyi savunabilir, zayıfları koruyarak barışı tesis edebilirlerdi. İdealist reformcular şövalyelere dulları ve öksüzleri koruma konusunda özel bir sorumluluk verdiler. Eğer başlangıçta ve nihai olarak böyle bir sorumluluk Tanrı'ya aitken, bu sorumluluk sırasıyla Yahudi halkına, Hristiyan Kilisesi'ne ve daha sonra Hristiyan krallığına evrildi (Kaeuper, 1999: 71).

Feodalizmin kademeli olarak kurulması, özellikle Fransa'da devlet gücünün azalmasına neden oldu. Bu durum Hristiyan şövalyeliğinin oluşumu için gerekli zemini hazırladı. Kilise değişen koşullarla birlikte bir yandan devletin işlevlerinin bir bölümünü üstlenirken; diğer yandan daha önce devlet başkanına atfedilen yarı-dini işlevin bazı yönlerini bir bütün olarak şövalyeliğe devretti. Böylece her iki yolla da kilise, savaşla ve askerî sınıfla daha yakın bağlar kurmuş oldu. Doğal olarak, şövalyelerin yasal ve sosyal konumu gibi değişkenler, uygulamada bireysel farklılıklar yarattı. Toplumsal ölçekte en üst yeri elde eden bölgesel prensler, kilisenin daha önce yalnızca krallığa tahsis ettiği işlevleri kolayca

üstlenebileceklerdi. Sonunda şövalyelik, silahlı insan kitlesinden ayrı, toplumsal bir sınıf olarak ortaya çıktı (Erdmann, 1977: 57- 58).

Karolenjlerin yıkılışından sonra kralların gücü Avrupa'nın geneline yayıldığında, şövalyeler kraliyet sorumluluğunun bazı yönlerini paylaşmaya başladılar. Zamanla bu daha cömert şövalyelik görüşü, şövalyelik düzeninin tamamını kapsayacak şekilde yalnızca baskın olmakla kalmadı, aynı zamanda genelleştirildi. Bir kutsallaştırma biçimi -her zaman önemli nitelikler taşısa da- din adamlarının, güç gerektiren tüm işlerde şövalyelere ihtiyaç duymalarından kaynaklanıyordu. Aşırılıkları barış hareketinin liderleri tarafından kınanmış şövalyelerin torunları, savaşçılar olarak övüldüklerini gördüler. Papa VII. Gregory zamanında '*Aziz Petrus'un Şövalyeleri'* veya Haçlı Seferlerinde olduğu gibi *'İsa'nın Şövalyeleri'* olarak adlandırıldılar. İster kutsal topraklardaki Müslümanlar ister sapkınlar olsun papalığın düşmanlarına karşı savaşacaklardı (Kaeuper, 1999: 71).

Direniş ve özellikle bir isyan durumunda, yenilenleri katletmek veya sakat bırakmak tümüyle kazananların takdirine kalmıştı. Fatih Villiam (I. William), Alençon'u ele geçirdikten sonra, garnizonu sakatladı, çünkü Dük II. Richard, kendisinden çok önce, meclislerde buluşmaya cesaret eden köylülerin, özerkliğin potansiyel savunucularının ellerini ve ayaklarını kesmişti. Bu dehşetli işkenceler meyvelerini verdi: Diğer kaleler çok çabuk teslim oldular. Sicilya'da bir başka Norman Kont Roger, Troia ve Ascoli'nin isyancı halklarını benzer şekilde cezalandırdı: Suçlu gördüklerinin ellerini, ayaklarını, burnunu ya da diğer uzuvlarını kesiyor ya da kulaklarını yırtıyordu. Ancak Orderic Vitalis, 1075'te sözde Fagaduna Savaşı'nda dükün sadıklarının isyancılara galip geldiğini anlatır. Suç derecelerine bakılmaksızın yakalanan tüm isyancıların sağ ayakları kesildi. Seferde şövalyeler, vatana ihanetle suçlunan isyancılarla asimile edildiler (Flori, 1998: 162).

Tanrı, Eski Ahit Çıkış kitabında halkının düşmanlarını cezalandırmak için inisiyatif alsa da *Yeşu* kitabında halkına şiddeti kendilerinin gerçekleştirmesini emreder. *"Çünkü Rab, Musa'ya emrettiği gibi, tamamen yok edilmeleri ve merhamet görmemeleri için; savaşta İsrail'e karşı çıksınlar diye yüreklerini katılaştırdı*" (*Yeşu*, 11: 20). Kutsal Kitap bilginlerinin çoğu, Yeşu'daki soykırım içeren fetih anlatılarını

sürgün döneminde üretilmiş tarihsel bir fantezi olarak görse de metinde güçlü ve tehlikeli şiddet unsurlarının meşrulaştırılması söz konusudur (Nelson- Pallmeyer, 2003, 4; Krueger, 2013: 247).

Kilise adamları sık sık hem şövalye hem de keşişlerin her ikisinin de hizmet etmeye çağrıldıklarını iddia ettiler; anlamlı olarak, kullandıkları Latince '*militare'* fiili, hizmet etmek için savaşmak anlamına da gelebilirdi ve hem şövalyelerin hem de keşişlerin hizmetini kolayca kötülüğe karşı yürütülen ruhani bir savaş biçimi olarak gördüler. Diğer bir deyişle, tüm '*Milis Christi'*, keşişler ve şövalyeler, Mesih'in kendisi gibi, kötülüğe karşı şu veya bu şekilde savaşan savaşçılardı. Beyaz cüppeli rahipler, dini öğütler veren münzeviler, şövalyeler için ayin yaparken düzenli olarak şövalyelerin kutsal kilisenin ya da Tanrı'nın zırhını giyerek savaşa gittiklerini vurguladılar (Kaeuper, 1999: 67).

Yüzyıllardan beri süre gelen Mesih'in bir askerinin, dünya işleriyle meşgul olmasına izin verilemeyeceği ilkesi ayrı bir ruhban sınıfının ortaya çıkmasına ve manastırcılığın gelişmesine katkıda bulundu ve laik yaşamı gerçek *Milis Christi'*nin yaşamıyla tekrar tekrar karşılaştırdı. Şehitlerin de Mesih'in askerleri (*Milites Christi*) olduğuna inanılıyordu. Bununla birlikte Orta Çağ boyunca bu adlandırma en çok keşişlere uygulandı. Ayrıca, Antik Çağ'dan Orta Çağ'a her Hristiyan'ın Tanrı'nın bir savaşçısı olması gerektiği fikri devam etti. Katolik Kilisesi, başlangıçta, göksel savaşın tamamen ruhani olduğu ve askerlik hizmetinin yalnızca ruhani olması gerektiği konusunda kararlıydı. Dünya, Hristiyan idealinin zıt kutbunda duruyordu. '*Militia spiritüalis, militia Christi, militia Dei, militia coelestis, militia Christiana'* ifadeleri eş anlamlı kabul ediliyordu (Erdmann, 1977: 13).

Bin yılın başında, kilisenin askerî sınıfa karşı tutumu önemli bir değişikliğe uğradı. *Militia Christi* ve *Militia Saecularis* arasındaki karşıtlığın üstesinden gelindi ve daha önce hükümdarlık nasıl Hristiyanlaştırıldıysa, bu kez askerlik mesleğine de aynı şey yapıldı. Doğrudan dini bir amaç kazandırıldı. Çünkü kilisenin ve zayıfların korunması için yapılan savaşlar kutsal kabul edildi ve savaşmanın sadece kral için değil, aynı zamanda her şövalye için dini bir görev olduğu öne sürüldü. Onuncu

yüzyılda yükselen '*Milites Christi'* söylemi Haçlı hareketinin zemininin bileşenlerinden biri oldu (Erdmann, 1977: 57).

Haçlılar bu nedenle *'Milis Christi'* ya da '*Milites Christi'* Mesih'in vassalları, şövalyeleri, askerleri haline geldiler. Bu ifade feodal düzenle örtüştü. İlk yüzyıllarda Hristiyanları adlandırmak için kullanılan bu isim beşinci yüzyıldan itibaren, din adamlarına ve özellikle duanın savaşını yöneten keşişlere, ardından Aziz Petrus davası için kılıçlarını ortaya koyan savaşçılara verildi. Söz konusu anlamsal değişiklik cesur bir yenilikti ve kilisenin hizmetindeki bu savaşçıların ideolojik olarak değerlendirilmesinde gerçek bir değişimi yansıtıyordu. Öte yandan, Haçlılar ile bağlantılı olarak '*Miles Christi*' ifadesi kullanıldı. Gerçekten de Haçlı şövalyeleri bu kez Aziz Petrus'un mirasını kurtarmak için değil, İsa'nın mirasından onları mahrum bırakan kâfir güçlerin pençesinden kutsal toprakları kurtarmak ve Mesih'in krallığını kurmak için yola çıktıklarını savundular. *'Miles Christi*" adlandırması şövalyeleri, Rab'bin bedenleşmiş halinin mezarının bulunduğu toprakları savaşla geri almaya teşvik etti. İsa'nın mirasının kurtarılması teması, zamanın şövalyelerinin zihinlerinde Aziz Petrus'un mirasının savunmasından daha fazla harekete geçiriciydi (Flori, 1998: 196).

2.3.3. Hristiyanlık ve Kutsal Savaş

Papa II. Urbanus, Batılı Hristiyanları doğuya askerî bir sefere, Haçlı Seferi'ne çağırdı. Bu savaş ne kadar zor ne kadar kanlı olursa olsun Tanrı uğruna, Hristiyanlık yararına yapılacağı için kutsal bir savaş olacaktı ve katılımcılar cennette sonsuz yaşamı, muhteşem ödülleri kazanacaklardı. Bu kutsal savaş sırasında, ölürlerse şehit, hayatta kalırlarsa kahraman olacaklardı. En önemlisi de tüm günahları bağışlanacaktı. Yaşamları da ölümleri de kutsal bir haleyle taçlanacaktı. Batı Avrupa'nın şövalyeleri her zaman yapmaya alışık oldukları şeyi, savaşı, lanetlenmeden, hatta ödüllendirilerek yapmaya devam edecek, üstelik kilisenin izin ve onayını alacaklardı.

Eski Ahit'te Tanrı Musa'ya verdiği on emirden beşincisinde öldürmeyi yasaklıyordu. Cinayeti yasaklayan beşinci emir[62] bazı durumlarda, bir kenara bırakılabilirdi. Belirli koşulların varlığı ve katı kurallara tabi olması şartıyla, düzenin yeniden sağlanması amacıyla sınırlı da olsa, savaşa, kötülüklerin küçüğü olarak Tanrı tarafından göz yumulabilirdi. Dördüncü yüzyılın başlarında, Aziz Augustinus, savaşın haklı olarak kabul edilebilmesi için hangi kriterlere uygun olması gerektiğini çok sayıda maddeyle açıkladı. Ardından bunların sayısı üçe indirildi ve sonraları büyük ölçüde basitleştirildi. Birincisi, savaşın haklı bir nedeni olması gerektiğiydi. Normalde bu neden yalnızca bir başkasının geçmişteki veya mevcut saldırganlığı olabilirdi. İkincisi, meşru bir otorite tarafından ilan edilmesiydi. Haçlı Seferlerinden beş yüzyıl önce, bu ilk iki kriter Sevillalı İsidore tarafından özetlenmişti: Bir savaş, kendilerinden çalınmış malı geri almak veya bir saldırıyı püskürtmek için komuta altında yapıldığı takdirde meşru ve adil (haklı) sayılabilirdi. Üçüncü kriter ise doğru niyet olarak tanımlanmıştı. Katılımcıların her biri saf niyetlerle yola çıkmalılardı. Başka hiçbir çıkar yol kalmadığında savaşa başvurulabilirdi. Bir diğer deyişle savaş son çare olmalıydı. O zaman dahi, gerekli olandan fazla güç kullanılmamalıydı (Riley-Smith, 2009: 6).

Hem din adamları hem de toplumun ileri gelenleri, komşu sapkınlara karşı yapılacak Haçlı Seferlerinin, Mesih'in tutkusu ve dirilişinin gerçekleştiği şehri kurtarmak kadar önemli olup olmadığını ve bu tür girişimlerde yer almanın hem pratik hem de ruhsal faydalarının neler olacağını merak ediyorlardı. Bununla birlikte sapkınlara karşı savaşma fikri yeni olsa da onlara karşı fiziksel güç kullanma fikri yeni değildi. Kilise Kanon (yasa) koleksiyonları ve özellikle Gratian'ın yazdığı '*Decretum'* sapkınlara ve şizmatiklere karşı uzun bir kutsal şiddet tarihi olduğunu gözler önüne serer (Rist, 2016: 318). Aslında Haçlı ideolojisi Gratian'ın Decretum'unda örtülü olarak mevcuttur (Dossat, 1969: 221). Özellikle, Hippolu Augustinus'un (354- 430) şiddet hakkındaki ilk beyanları, şiddet olaylarında oldukça etkili oldu. Donatistler, imparator Diocletian'ın (303-305) zulmü altında inancını terk eden din adamlarının manevi otoritesine meydan okudular (Rist, 2016: 318).

[62] "*Öldürmeyeceksin*!" (Çıkış, 20: 13).

Kuzey Afrika'da putperestliği bastırma kampanyasının zirvesinde (yaklaşık 406-411), Hippolu Augustinus,[63] bir Paskalya sabahı bir grup sıradan insanla savaşla ilgili konuşuyordu. İskenderiye'deki Serapis (Serapeum) Tapınağı'nın yıkımını (391/392) gerçekleşmeden kısa bir süre önce bildirmişti. Augustinus'un tartıştığı insanlar, bu tür kehanetlerin Tanrı'yı memnun edip etmediğini merak ediyorlardı. Augustinus, Tanrı'nın pagan tapınaklarının yıkılmasını emrettiğini söyledi. İsrail'in Tanrısı'na tüm uluslar tarafından tapınılacağını ve sahte tanrıların hem tapınaklardan hem de tapınanların yüreklerinden kovulacağını bildiren *Kutsal Kitap* kehanetlerinin gerçekleşme zamanı sonunda gelmişti (İşaya, 19:1; Zef 2.11; Zekeriya, 13: 2). O sırada Augustinus'un, İskenderiye'de olduğu gibi, paganizmin dramatik bir şekilde sona erdiği konusundaki inancı, diğer Hristiyanlar tarafından paylaşılıyordu (Mar Marcos, 2015: 170).

Augustinus'un şiddetin şartlarını belirlemesi ve Hristiyanların savaşa katılımını onaylamasına, bir şiddet eyleminin nasıl 'adil' veya 'haksız' olarak nitelendirilebileceğine dair bir dizi kriter eşlik etti. Musa'nın Mısırlıyı öldürmesi gibi (Çıkış, 2: 12), bir Hristiyan'ın yalnızca kendi yetkisiyle hareket ederek öldürmesinin caiz olmadığını savundu. Augustinus, bir Hristiyan'ın şiddet eylemlerini sadece Tanrı'ya ya da yasal bir otoriteye itaat ederek gerçekleştirirse haklı görülebileceğini ifade etti (Gill, 1985: 307-313). Adil savaş teorisinin sonraki formülasyonlarında, savaşa girme kriterleri '*jus ad bellum*[64]*'* ve savaşın yürütülme biçiminin haklılığı (*jus in bello*) dikkate alındı. Hristiyan düşünürler, '*ad bellum'* kriterlerini meşru otorite, haklı neden, doğru niyet, orantılı güç kullanımı, makul başarı şansı ve son çare olarak değerlendirdiler (Krueger, 2013: 245).

Augustinus'a göre savaş, yalnızca kötülükten doğar ve her koşulda kötüdür. Adil savaş '*bellum justum'* diye bir şey vardır ancak savaşın temel şartı adil ve haklı bir nedenle yapılmasıdır. Savunma ve çalınan bir malın geri alınması savaş için haklı sebepler oluşturur. Doğru, iyi Hristiyanlar ancak zorunluluktan savaşabilir ve bunu yaparken amaçları her zaman barış ve hatta en nihayetinde rakibin iyiliği olmalıdır. Savaşa belli durumlarda izin verilmesine rağmen saldırgan tutumlar yine de kınanmış

[63] Aziz Augustinus ya da Aurelius Augustinus olarak da anılır.
[64] J*us ad bellum:* Latince, adil ya da haklı savaş anlamına gelir. Eserde adil ve haklı kelimeleri birlikte kullanıldı.

ve Augustinus'un tamamen bilincinde olduğu Hristiyan barış etiği, savaşın varlığıyla uyumlu hale getirilmişti. Pratik düzeyde, Augustinus, bireysel olarak bir askerin, davasının adaletsizliğinin farkındalığına sahip olmadığı takdirde, haksız bir savaşa katılarak günah işlememesini şart koşuyordu (Aurelius Augustine, 2014: 32). Sonuç olarak, savaşın temel sorumluluğu orduya değil, devlet başkanına aitti. Bu tür bir savaşı kutsal kılan şey, bir Hristiyan devletinin kilisesinin birliğini korumak için güç kullanılmasıydı. Hristiyan dünyasını genişletmek amacıyla yapılacak saldırgan bir din savaşı söz konusu değildi (Erdmann, 1977: 8- 10).

Roma 410'da Gotlar tarafından yağmaladığında, Romalı paganların çoğu şehrin düşüşü için Hristiyanları suçlamışlardı. Tüm felaketlerden Hristiyanlar sorumlu tutuluyorlardı. Buna cevaben Aziz Augustinus, Hristiyanların askerlik hizmeti de dahil olmak üzere Roma vatandaşlığının tüm temel gerekliliklerini yerine getirebileceklerini savunduğu '*Tanrı'nın Şehri' 'Civitas Dei'* adlı kitabını yazdı. Augustinus, İsa'nın bir yanağa vurulduğu zaman öteki yanağı çevirme[65] emrinin, somut bir eyleme değil, içsel bir eğilime atıfta bulunduğunu söyledi (Gill, 1985: 313). Ayrıca Augustinus '*Tanrı'nın Şehri'*nde şiddetin savunmasını yaparken kutsal kitaptaki İbrahim Peygamber kıssasını[66] örnek verdi (Aurelius Augustine, 2014: 32).

Hippolu Augustinus, Roma İmparatorluğu'nun din değiştirmesinin kamusal alana getirdiği sapkın Hristiyan inançlarının çoğunun bir tanığı olarak, Hristiyan adıyla bir şekilde temize çıkarılmış sapkınlıklardan tiksinerek söz etmişti. Augustinus, şeytanın, sapkın ibadetleri teşvik etmek için şeytani bir mezhebin sahte şehitlerini kullandığını yazdı. Ardından meydan okurcasına sürüsünü, şeytanın ayartmalarından korumak için gerçek imana ve pak tapınmaya çağırdı (Buc, 2015: 17). Hristiyanlar, ezeli düşman şeytana karşı bitmeyen savaşı sürdürmek zorundaydılar. Bu savaşta her Hristiyan aynı zamanda birer savaşçıydı, bir diğer deyişle İsa Mesih'in askeriydi. Ancak barışçıl söylemleri olan İsa'nın, takipçileri için

[65] "*Ama size söylüyorum, kötü bir insana direnmeyin. Birisi sizi sağ yanağınıza tokat atarsa, diğer yanağınıza da dönün*." (Matta, 5: 39) NIV.
[66] *"Bir süre sonra Tanrı İbrahim'i sınadı. Ona, "İbrahim! Sevdiğin biricik oğlun, İshak'ı al ve Moriya bölgesine git… Onu orada sana göstereceğim bir dağda yakmalık sunu olarak kurban et."* (Başlangıç Kitabı, NIV: 22).

Hristiyanların günahla savaşlarının mecazi mi yoksa somut mu olacağı sorusu çağlar boyu gündemdeki yerini korudu.

Haklı/adil savaş üzerine ilk tutarlı yasal doktrini ortaya koyan *Decretum Gratiani*'nin (*Concordia Discordantium Canonum*) yazarı Gratian'dı (Keen, 1965: 66). Hristiyan düşünür Gratian (1101-1159) yazdığı eserde, Augustinus'un savunduğu, şeytanlara dolayısıyla şeytani eylemlerde bulunanlara karşı savaşmanın özünde günah olmadığını öne sürdü. Şövalyelik ve büyük şövalye edebiyatı yazarlarından çok önce, Gratian savaşma cesaretinin Tanrı'nın bir armağanı olduğunu yazmıştı. Haklı savaş kavramına eklenen yeni fikirlerle, kutsanmış şiddet barış hedefine götüren bir araç haline getirildi. Savaş, savaşçıların doğru nedenleri varsa; bir yanlışı düzeltmek için meşru uygun bir otorite tarafından ilan edildiyse, o zaman haklı/ adil sayılabilirdi. Gratian özellikle uygun otorite konusunda endişeliydi, ancak kendi dünyasındaki durumu yansıtan bu tür otoritelerin listesi oldukça kabarıktı: İmparator veya kraldan vasallara kadar kimseyi dışlamadı. Din adamlarının silah taşıyarak savaşlara doğrudan katılmaları ve hatta kan dökülmesini emretmeleri yasaklandı; ama başkalarını doğruyu savunmaya, yanlışları düzeltmeye, kiliseyi korumaya teşvik edebilirlerdi. Tanrı, elbette, şiddet konusunda nihai otoriteydi, ancak onun kilisesi, onun adına adil savaşı yönetebilirdi (Kaeuper, 1999: 66-67).

Hristiyanlar, günahkâr bir dünyada *Yeni Ahit'*teki barış ve kardeşlik öğütleriyle zora başvurma ihtiyacını uzlaştırma sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Aziz Augustinus'un şiddet kullanımına cevabı bazı durumlarda savaşın, şiddetin kabul edilebilir sayılabileceğini kanıtladı. Özel sıfatıyla hiç kimse, kendi savunması için bile olsa insan öldürmemeliydi, ancak bunu kamu yararına yaparsa haklı sayılabilirdi. Savaş, yetkileri normal olarak savaşa izin verme hakkını da içerdiği düşünülen bir kamu otoritesi tarafından meşru kabul edilmeliydi (Riley-Smith, 2009: 27).

Erken Orta Çağ toplumunda, şiddete başvurmak, belirli koşullarda uygun sayıldı; meşru güç kesinlikle resmi gücü elinde bulunduranların tekelinde değildi. Aslında, yasal kararları uygulamak için toplumun dışında hiçbir yaptırım mercii

mevcut değildi. Çatışma böylece yerel sosyal baskılar tarafından tanımlanan parametreler içinde takip edildi ve işlendi. Ancak bu, onu yalnızca özel bir girişim meselesi haline getirmedi: üzerinde anlaşmaya varılmış normlar, meşru eylem olarak kabul edilen kalıplar vardı ve yerel kanaate, bir konsensüs cilası sağlayan yerel bir kolektif eylemde tezahür etti. Bu idarecilerin erk sahiplerinin kullanıp kanalize edebileceği önemli bir güçtü. Hukuk dünyası, harici bir kurum tarafından nesnel bir biçimde empoze edilen soyut kurallar dizisi olarak modern hukuk kuramlarında varsayılandan büyük ölçüde farklıydı (Innes, 2000: 134). Bu dönemde Avrupa'nın büyük bir bölümü karmaşık geleneksel yapıya sahip, zulüm gören toplumlardan oluşuyordu. Hâkim din ve kültürün egemenliğini zorla sürdürme ilkesinde olağandışı bir şey yoktu. Roma İmparatorluğu'nda hem Hristiyanlara hem de Yahudilere uygulanan zulüm dönemin siyasi koşullarıyla ilgiliydi. Yahudilere, İmparator Herakliyos (610- 641) ve I. Basileios (867- 886) dönemlerinde, zorunlu din değiştirme programı uygulanmıştı. Yahudiler gibi toplumun ötekileştirilen diğer bazı azınlık grupları da zulme karşı savunmasızdı (Moore, 2007: 148- 149).

Kâfirlere karşı savaşlar, Hristiyan kutsal savaş fikrini şekillendirmede önemli bir rol oynadı. Şarlman'dan sonraki çağın sorunu, Hristiyanlığı Kuzeyliler, Macarlar ve Müslümanların saldırılarından korumaktı. Bunun gerektirdiği savunma duruşu, Hristiyan davasının adaletini güvence altına aldığından, kilise, paganlara karşı savaşı açıkça kendi başına yapmaktan çekinmedi. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, bu tür savaşlara diğer savaşlardan temelde farklı bir statü verildi. Putperestlere karşı savaşmak, tövbe edenlerin silah taşımaması gerektiğine dair ayrım özellikle, Abbo Fleury'nin (945- 1004) bu fikri eksiksiz bir teoriye dönüştürdüğü onuncu yüzyıl için geçerlidir. Şövalyenin hayattaki amacının, diğer şövalyelerle kendi bağrında savaşmak değil, silahlarını kilisenin düşmanlarına doğrultmak olması gerektiğini söyledi. Paganlara karşı savaşlar savunma amaçlı olduğu sürece, dini motifler, aile ve vatan için savaşma bilinciyle iç içe geçebilirdi. Ancak askeri durum onuncu yüzyılda değişti. Macarların saldırganlığı kırıldı. Pagan Kuzeyliler Fransa'ya yerleştirildi ve Hristiyanlaştırıldı. Bu gelişmelerden sonra Hristiyanlar savunma savaşlarını bırakıp saldırıya geçtiler. Almanlar Slavlara saldırdı. Savunma savaşından saldırı savaşına geçiş, kâfirlere karşı savaş fikri için belirleyici bir adımdı. Reform çağındaki kilise, şövalyeliğe yeni bir ahlaki güç aktarma kapasitesini kullandı (Erdmann, 1977: 96).

İtalya, kâfirlere karşı savaşlar konusunda oldukça farklı bir tablo sundu. Dokuzuncu yüzyıldan beri İtalya, Akdeniz Müslümanlarının yağma ve baskınlarına karşı hep savunma hattında kalmıştı. Ancak bin yılına doğru durum değişti ve kıyı şehirleri saldırıya geçtiler. Milenyumun başlangıcından itibaren İtalyan kıyı kentlerinin sakinleri Müslümanlara karşı saldırı kampanyaları başlattılar. Bu kampanyalar bazen Hristiyan Normanlar tarafından destekleniyordu (Erdmann, 1977: 96). Dönemin insanları için, Müslümanlar neredeyse hırsızla eşanlamlı hale gelmişti. Sonuç olarak, Müslüman Arapları "*Agarenleri*" (*Haceriler)* öldürmek, basitçe hükümdarların olağan görevlerinden biri olarak görülmeye başlandı (Erdmann, 1977: 108).

Savaşan Hristiyanların ilk başlarda Cehennem mahkûmları, günahkârlar olarak görülmesine rağmen, zamanla azizlerin mallarını savunmak; Hristiyanlığı müdafaa etmek gibi gerekçelerle savaşı meşrulaştırma eğilimi arttı. Lanetlenme tehlikesine rağmen din adamlarının militarize oluşu dikkat çekiciydi (France, 2012: 12).

Papalık, papalığa karşı her türlü emperyal saldırganlığı kınayan Hristiyan halkların herhangi bir askerî direnişini kutsal bir savaşa dönüştürme eğilimindeydi. Bununla birlikte, on birinci yüzyıl boyunca Hristiyan âlemindeki Kudüs tutkusu tırmanışa geçti. Batıda yoğun bir nüfus artışı ve ekonomik büyüme yaşanıyordu. Bu dönemde, çoğunluğu şövalye kökenli, topraksız çok sayıda genç soylu erkek vardı. Aynı zamanda, soyluların artan zenginliği, kendilerine daha iyi silahlanma ve askerî seferler düzenleme imkânı verdi (Le Goff, 2005: 94). Çeşitli Tanrı Barışı ve Tanrı Ateşkesi paktları veya onuncu yüzyılın sonlarından itibaren düzeni korumayı amaçlayan dernekler, bazen azizlerin bayrakları altında girişilen savaşları kutsadılar. Bu da barışı bozdu. Kuzey İtalya şehirlerindeki iç savaşlar, seks ve para (en ünlüsü sözde Milano Pataryasıydı) Lotharinciya'dan yükselen çatlak sesler, dini makamlara atamalardaki imparatorluk kontrolünden, şikâyet ediyorlardı (Buc, 2015: 25-26).

Batı Avrupa'nın 1095 ile 1101 yılları arasında bilinmeyene doğru böyle bir sıçrama yapması, I. Haçlı Seferi'ne diğer askerî seferlerden farklı bir yer verir. Klermont Konsili'nin (1095) arifesinde, batı, normal deneyiminin sınırlarını aşan bir

fikre derhal ve olumlu yanıt vermeye iki yüzyıla yakın bir süreçte hazırlanmıştı. Kilisenin haklı savaş hakkındaki fikirleri ve din adamlarının şiddeti değerli hatta yüce bir bağlama oturtma çabalarının bir sonucuydu. Yetkili dini otoritenin bu çağrıyı yapması; mülkiyet hakkı, aile namusu, inanç kalıpları, en eski kiliseden, Aziz Augustinus'un adil savaş/haklı savaş ilkeleri; Gregoryen reformları bir bütün olarak Haçlı ideolojisinin oluşum sürecine katkıda bulundu ve II. Urbanus Haçlı Seferi'ni başlattığında çağrısını meşru temellere oturtmasının arka planını oluşturdu (Bull, 1993: 355).

2.3.4. Haçlı Kutsal Savaşı

Geç Antik Çağ kutsal savaşları, yavaş yavaş Orta Çağ Haçlı Seferi'ne dönüştü. Tanrısal koruma altında yürütülen sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Frenk savaşları birkaç yüzyıl içinde olgunlaştı ve I. Haçlı Seferi'nin yolunu açtı. Tanrı'dan yardım dilemek için düzenlenen ayinler ve orduların savaştan önce üstlendiği kefaretler bu sürecin bir boyutuydu. Bu uygulamaların çoğu, Hristiyanlık dönemi için örnek teşkil ettiği düşünülen Eski Ahit modellerine göre şekillendirildi. Yine de Haçlı Seferleri, din adamı olmayan sıradan insanları hem maddi hem de manevi anlamda kitlesel hareketlere müdahil etmesi bakımından önceki yüzyıllardaki savaşlardan farklıydı (Buc, 2015: 25).

Haçlı Seferi'ni diğer kutsal savaşlardan ayıran en önemli farklardan biri, seferin liderliğini hükümdar, imparator ya da kral gibi laik bir otoritenin değil, İsa adına hareket ettiğini iddia eden papalığın yapmasıydı. Ayrıca Haçlıların yararlandığı ayrıcalıklar, Haçlı hoşgörüsü, kefaret de yine papalığın girişimiyle papa tarafından verildi (Riley-Smith, 2009: 27). Kutsal savaş ve kurtuluş Klermont'un çağrısındaki askerî temayı dayatır, Haçlı vakanüvislerinden Guibert de Nogent, Fulcherius Carnotensis seferi ilâhi koruma altına yerleştirdiler. Fulcherius, vakayinamesinde şehitler ve azizlerin değerli ölümüyle ilgili bir dizeyi alıntıladı (Bresc, 2003: 743-744) Vakanüvis Vilermus Tyrensis ise Mezmurlar 45: 15 ten bir alıntı yaptı.

On birinci yüzyıl başlarında şiddet içeren kutsal savaş fikirleri yayılmaya başlamıştı. Bu nokta, metni tam olarak korunan IV. Sergius'un kutsal savaş çağrısı

tarafından doğrulanır. Kutsal Kabrin Müslümanların elinde oluşu zaten Batılı Hristiyanların bilincinde kara bir lekeydi. Fransa ve Avrupa'nın diğer ülkelerinden yola çıkan çok sayıda hacı Kudüs'e akın etti. Hatta Filistin Hristiyanlarına silahlı yardım yapılması fikri bile Fransa'da zaman zaman dile getiriliyordu. Fransız düşünür Gerbert, d'Aurillac,[67] Kudüs'e para yardımı yapmak için hazırladığı bir başvuruda bundan bahsetti, ancak uygulamaya geçirmedeki birtakım zorluklardan dolayı önerisi reddedildi. Halife El-Hâkim 1010'da Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ni yıktığında büyük bir gerginlik yaşandı. İki farklı vakayiname, o zamanlar Fransa'daki Yahudilerin, halifeye, Hristiyanların Doğu'ya yapılacak bir sefer hazırlığı içinde olduklarına dair iftira niteliğinde haberler göndermekle suçlandıklarını yazdı (Erdmann, 1977: 113).

Sergius'un planı sadece Haçlı Seferi'ni değil, aynı zamanda genel bir barışı da içeriyordu. Tüm kiliseler, bölgeler ve kişiler kendi aralarında barışı sağlamalıydı, çünkü Tanrı bir barış Tanrısıydı. Sergius'un çağrısıyla, Fransa'da ortaya çıkan Barış hareketi arasında bağlantı olduğu söylenebilir. Bu durum din adamlarıyla aktif bir silah çağrısı kavramı arasındaki erken ittifakı doğrular. Haçlı seferi bu ittifakın temelinde ortaya çıktı. Haçlı hareketinin ideolojik bağlamında IV. Sergius'un planı bir öncüydü ancak hayata geçirilemedi. Belirleyici engel, görünüşe göre hazırlıklardan haberdar olan Müslümanların, hazırlıkların merkezi olması gereken Pisa (İon) şehrini harap ederek bu girişimi engellemeleriydi. Ancak Almanya'da monarşik krallık merkezi olarak kaldı; görevlerinin şövalyeliğe kadar uzatıldığı geçiş henüz tamamlanmamıştı ve savaş ile görev arasındaki sürtüşme aşılamamıştı. Düzenli bir Haçlı Seferi planının ortaya çıkabileceği İtalya'da ideolojik temeller atılmış olsa da şartlar henüz olgunlaşmamıştı. Özel durumlar, putperestlere karşı savaşın karakterini belirlemeye devam etti. Şövalye dindarlığı ile yayılmacı savaş arasında bir bağlantının kurulması ve nihayetinde I. Haçlı Seferi'nin sıra dışı bir biçimde yönetilmesi; öncelikle reform çalışmaları ardından on birinci yüzyılın reformcu papalarına atfedilebilir (Erdmann, 1977: 116- 117).

[67] Gerbert d'Aurillac, daha sonra papalık makamına getirildiğinde Papa III. Slyvester adını alacaktı (Zuccato, 2005: 743).

On birinci yüzyılın ortalarına kadar, Haçlı Seferleri çağında var olduğu gibi bir kutsal savaş kavramından veya dini şövalyelikten söz edilemezdi. Binyılın başlarında kutsal sancakların ortaya çıkışı ve kullanımı münferit bir olay değil, tümü aynı yöne işaret eden ve Haçlı ideolojisinin oluşumunda belirleyici adımların atılmasına katkıda bulunan bileşenlerdi. Hatta kutsal savaşın sembolü kutsal sancaklar, tüm bu gelişmelerde öne çıkan unsur olmakla birlikte, diğer unsurlarla bir araya gelmesiyle etkili oldu. Sancak, savaşın bir diğer sembolü olan savaş naralarıyla yakından bağlantılıydı. Ancak zamanla savaş için koruyucu olarak seçilen belirli bir azize yakarılması özel bir rol kazanarak savaş narası haline getirildi. Abbo Fleury, vakayinamesinde Aziz Benedikt'in mallarını savunmak için yapılan bir savaşı anlatır (Erdmann, 1977: 92). 1060'larda ve 1070'lerde şehrin kontrolü için; Sicilya'da Müslümanlara (1060); İngiltere'de (1066) Norman işgalcilerine ve Milanlı Patarinlere karşı yapılan savaşlarda papalık sancakları verildi. Sancaklar savaşın Tanrı adına yapıldığının bir sembolüydü (Tyerman, 2004: 110-11).

Fransız din adamlarının işe alınması, papalık ve müttefikleri tarafından yönetilen ve Batı İberya Kilisesi'ni 1080 ve 1120 arasında Roma ana akımına getiren reform programının kilit bir özelliği olacaktı (Barton, 2011: 527- 528). Müslüman karşıtlığı Sicilya ve İberya'da artmaya başladı. Tırmanışa geçen şiddet eylemleri, papalık tarafından körüklenerek, kilisenin düşman kabul ettiği hedeflere doğru yönlendirildi. Kilise düşmanlarına karşı girişilen askerî girişimler övgüye değer ve kutsal kabul edilmeye başlandı. On birinci yüzyılın sonlarında İberya'daki yeniden fetih hareketi her ne kadar I. Haçlı Seferi'nin doğrudan tetikleyicisi olmasa da yarımadada gelişen askerî durum, Almoravid taarruzu, Hristiyan direnişini toparlamak için bir vesile oldu (Barton, 2011: 536).

İspanya'da El Cid'in kahramanlık hikâyeleri Haçlı Seferi öncesinde Hristiyanlar için önemli bir örnek teşkil etti. Fetihleri, İberya'daki Hristiyan sınırlarının Almoravid yayılmacılığıyla tehdit edildiği dönemde gerçekleşti. El Cid'in mücadele ettiği dönemde II. Urbanus'un atadığı Toledo Başpiskoposu Bernard ve Valensiya'nın yeni atanan piskoposu Jerome gibi eski Klunililer vardı. Papa Urbanus'ın başlattığı I. Haçlı Seferi, daha geniş, daha karmaşık bir eğilimin bir tezahürüydü, ancak tek değildi. 1098 tüzüğü Rodrigo Diaz, El Cid'in pragmatik bir

askerden tam teşekküllü bir Hristiyan kahramana dönüşümüne işaret eder (Barton, 2011: 543). İspanya'da, birleşik bir Katalan, Fransız, Burgonya ve Norman ordusu 1064'te Barbastro şehrini yağmaladı. Kastilya Kralı VI. Alfonso 1085'te Toledo şehrini alırken; asi vasalı Rodrigo Díaz El Cid İspanyol Levant'ında, Valensiya civarında kendi prensliğini kurdu. Bu başarıların ve elde edilen yüklü ganimetlerin hikâyeleri Güney Fransa ve İtalya'da dilden dile dolaştı (Kjær, 2019: 3).

1095'te çağrısı yapılan Haçlı Seferi, amacı kutsal toprakları özgürleştirmek biçiminde formüle edilen kutsal bir savaştı. Ancak kendine has bir formu vardı: Özünde kâfirlere yönelik kutsal savaş fikri yeni değildi. Daha önceki savaşlarda, örneğin, on birinci yüzyılın İspanyol savaşları, Normanların Sicilya'daki savaşı gibi savaşlarda fetih arzusu daha güçlüydü. Bizanslılar da yine Kudüs'ü fethetmenin, yeniden Hristiyan toprağı yapmanın düşünü kuruyorlardı. Hatta Müslümanlara karşı zaferler kazanan Bizans İmparatoru Nicephorus Phocas (963- 969) halifeye, önce Mekke'ye ardından Kudüs'e giderek Abbasi Halifeliği'nin topraklarını fethedeceğini yazmıştı (Charanis, 1952: 123).

Kilise şövalyeler arasındaki özel savaşları kınıyor ve şövalyeleri, manastıra girmek için dünyayı terk etmeye teşvik ediyordu. İlk başta ya kılıçla dünyaya hizmet edilir ya da silahlar bırakılıp, Tanrı'nın ilahi hizmetine girilirdi. Büyük ölçüde on birinci yüzyılda ve sınırlı da olsa daha öncesinde birçok şövalye, hayatlarının sonunda, hatta ölümlerine yakın keşiş oldular. Ralph Caen, Tankred'e yazdığı methiyesinde, kahramanının nasıl şövalyelik ve İsa'nın Müjdesi arasında ikileme düştüğünü anlatır. İncil'in müjdesi sağ yanağa vurulduğu zaman sol yanağını uzatmayı; almak isteyene gömleğini ve cübbesini hiç tereddütsüz vermeyi öğütlüyordu. Şövalyelik ise tam tersini söylüyordu. Bu tezata rağmen Papa II. Urbanus'un çağrısıyla kâfirlere karşı savaşa girerek bu iki yolu uzlaştırmanın; kurtuluşunu kazanmanın bundan böyle mümkün olduğunu bilmek Tankred'i çok mutlu etti (Flori, 1998: 156).

408/409'da *Yeşaya Kitabı* hakkında yorum yapan Aziz Jerome, Mısır tapınaklarının yıkılmasını *Eski Ahit* kehanetlerinin (İşaya 7.2-3) yerine getirilmesinin bir tezahürü olarak değerlendirdi (Mar Marcos, 2015: 170). Haçlı Seferi şiddeti,

Aziz Jerome'un sözleri alıntılanarak, *'zulüm değil, dindarlık'* olarak tanımlandı. Şiddet, İsa'nın düşmanlarına yönelik birey için ruhsal açıdan faydalı eylemler olarak görüldü. Dolayısıyla, Hristiyan toplumu için faydalı ve zulüm sayılan diğer şiddet türlerinden ayrılıyordu. Haçlı şiddetini diğer şiddet biçimlerinden ayıran şey: Katılımcıların ve çağdaşlarının papalık tarafından onaylanan ve başarıyla temsil edildiği düşünülen organize grup çabaları biçimini almış olmasıydı. Şiddet, etik rengini bağlamından, özellikle de faillerinin niyetlerinden aldı. Bu cihetle, I. Haçlı Seferi'nden çok önce, Hristiyan şiddeti, dindarlıkla bir tezat oluşturmuyor; hatta kötülük, günah bile sayılmıyordu. Doğru vasıtalar ve doğru niyetlerle uygulandığı takdirde, şiddet bir Hristiyan erdemi olabilirdi (Throop, 2018: 7-8).

Seferi yazan vakanüvislerden biri olan Ekkehard Aurora, seferi anlatırken, insanlar tarafından değil de Tanrı tarafından emredilen, Mesih'in silahlı hizmetkarları, Haçlılar hakkında yazmaya karar verdiğini söylüyordu. Onun yorumuyla bu sefer yeninin eskiden bir kopuşuydu. Zamanın sürekliliği içinde bir kırılmaydı. Ekkehard, dolaylı olarak, algıladığı kopuşu eski devirden (*vetera lex*) Mesih'in bedenleşmesi, Tutkusu ve Dirilişi tarafından gerçekleştirilen yeni devire geçişle aynı kefeye koydu. Böylece daha önceki pasifizm yerini aktif bir savaşçılığa bıraktı. Bir zamanlar Hristiyan pasifizmi için Yahudi savaşçılığı ne idiyse, şimdi Mesih'in Askerleri (*Milis Christi)* Haçlılar için de aynı şeydi. Sefer yolculuğu İncil'de önceden bildirilmişti ve geçmiş örneklerle bağlantılıydı. Olaylar tiplemelerle ilgiliydi, ancak zamansal bir süreklilik değil, kopuş vardı. Haçlı vakanüvislerinden biri olan, seferin katılımcısı Peter Tudebode, Haçlı Seferi'ni anlattığı '*Historia de Hierosolymitano Itinere'*ya Matta 16: 24 ayetiyle başladı: "*Rabbin inananlara her gün işaret ettiği ve özellikle İncil'de tavsiye ettiği gibi, belirlenen an yaklaşırken: kişi benim yoluma gelmek isterse, kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni takip etsin*". Çarmıhı yüklenme çağrısının duyulmasıyla Galya'nın tüm halkları arasında bir hareketlenme başladı. İsa'nın çarmıhını taşımak, Kutsal Kabir Kilisesi'ne doğru yola koyulmak için insanlar acele ettiler (Buc, 2017: 311).

I. Haçlı Seferi'ne katılan Gesta Francoforum'un anonim yazarı da Frenklerin sefere olan yoğun ilgisini yazarken İsa'nın yaşamını anlatan *Matta* Kitabının dokunaklı ayetlerini alıntıladı. Bu ayet, seferin ödüllerini ifade etmekte sıklıkla

kullanıldı. Urbanus'un sözleriyle temiz bir yürek ve zihinle, Tanrı'yı takip etmenin; sadakatle O'nun ardından çarmıhını taşımanın ve Kutsal Kabri özgürleştirmenin ödülü muhteşem olacaktı (Riley-Smith, 1979: 178).

O halde, Haçlı şiddeti zalim değildi ancak zalimlere yönelikti; dindardı ve dinsizlere yönelikti ve dünyayı yanlışlardan arındırarak daha geniş bir topluluğa fayda sağlama işlevi görüyordu. Buna karşılık, on birinci yüzyıldan başlayarak, Hristiyan toplumunun içinde ve dışında algılanan tehditlere karşı şiddeti haklı çıkaran bir özellik olarak, zulme karşı güçlü bir şekilde yenilenen kültürel ilgi başladı. Bu dönemde, Jerome'un fikirlerinin, sıklıkla zalim olarak tanımlanan dinsizlere karşı dindar şiddeti teşvik etmek için güçlenerek geri dönmesi pek de şaşırtıcı değildi. Jerome için, Hristiyanların genel huzurunu korumak amacıyla şiddete başvurulabilirdi. Bu tür şiddet, ne kadar acı verici veya zalimce olursa olsun, acımasız değil, daha çok dindar olarak kabul edilmeliydi. Bu fikirler Haçlı hareketinin dayandığı temel noktaydı. Haçlı şiddeti Mesih'in sözde düşmanlarına yönelikti (Throop, 2018: 16- 17).

Haçlı Seferi batıdaki genç şövalyelerin kavgacı tabiatlarını, dünyaya dair umutlarını kanalize etmenin ve onları kâfirlere karşı yönlendirmenin bir yoluydu (Rousset, 1945: 222). Böylece Papalık kendisini tüm Hristiyan âleminin liderlik koltuğuna oturtmuş oldu. Çünkü dini ve siyasi yönlerin yakından iç içe geçtiği böyle bir savaşın liderliği yalnızca en yüksek mevkideki dini lidere ait olabilirdi. Papalık, sembolü Haçlıların göğüslerinde sergilenen kumaş haç olan silahlı hac fikriyle bir asırdır büyüyen kutsal savaş kavramını yenilikçi bir formülle sundu (Le Goff, 2005: 95). Haçlı çağrısı Fransa'ya kadar ulaştı: erkekler ve kadınlar, planlanan sefere katılmak için sabırsızlanıyorlardı. Urbanus mektuplarında İncil'deki '*Rabbin Savaşı'* ifadesini hatırlatarak, Mesih'in ve Kutsal Kabir'de kefaret ödeyen birçok hacının acılarından bahsetti. İdeolojik hareket noktası olarak Kutsal Kabrin yıkımı ve planlanan seferin raporunu, bu savaşın değerliliği için bir dizi argüman takip ediyordu: Savaş, Tanrı'nın düşmanlarına karşı, Tanrı için Tanrı adına yapılacaktı. Tanrı savunularak gökyüzü krallığı kazanılacak, böylece ruhları selamete erecekti (Erdmann, 1977: 115).

2.3.5. Kutsanan Şiddet: Kılıçların Kutsanması

On birinci yüzyılda savaş silahlarının (kılıç, kalkan, savaş sancağı) ve savaşçıların kutsandığı ayinler düzenlenmeye başlandı. Batı Avrupa'da giderek yaygınlaşan bu ayinler, ilerleyen süreçte Haçlı Seferi'ne hazırlanan ve sefere çıkan Haçlılar için de gerçekleştirildi. Şövalyelerin kılıçlarını kutsama geleneği, kralların ve imparatorların taç giyme törenlerinden doğdu. Bu törenlerde, krala dünyevi gücün sembolü olarak kılıç verilirdi. Kılıç barışı ve adaleti temsil ederdi. Bu ayinlerde, Tanrı'dan, kötülüklerin intikamını alması için krala verilen kılıcı kutsaması dilenirdi. Böylece kâfirlere karşı yapacağı savaşlarda kral, kutsal ruhun ilâhi yardımıyla düşmanlarına karşı koyabilirdi (Gaposchkin, 2017: 49-50). Kılıçların din adamlarının başkanlık ettiği ayinlerle kutsanması Orta Çağ'da ideolojinin kaynağı olan kilisenin savaşa karşı tutumundaki değişimin bariz bir izdüşümüydü. Kilisenin savaşa yaklaşımını değiştirmesi açıkça savaşçı etiğini etkileyerek; şövalyelik idealinin oluşumuna katkıda bulundu.

Kılıçların kutsanması hadisesi yeni bir şey değildi. Onuncu yüzyılda sefere çıkan kraliyet ordularının silahları, sancakları kutsanıyordu. Bu durum, on birinci yüzyılın sonunda Romano-Germen Pontifical veya Corbie Sacramentary'deki kıtada ortaya çıkmıştı. Kraliyet ideolojisinden şövalyelik ideolojisine geçişte kilisenin ve halkın olağan koruyucusu olan imparator kral veya prensin tebaasını koruma gücü silahlı gücüyle bağlantılıydı. Üstelik bu koruma, silahlı işlevin yanı sıra kraliyet adaletini de temsil ediyordu. Bununla birlikte, bu kutsamaların çoğunda, sapkınlar, Sarazenler ve kiliseye karşı çıkanların hepsi Hristiyanlığın ve İsa'nın düşmanları sepetinin içine atıldı. Kutsama ayinleri bu ortak düşmanlara yönelik mesajlarla doluydu. Bu ayinler, sapkınlıkları bastırmak suçluları cezalandırmak ve kamu düzenini sağlamaktan oluşan kraliyet misyonunun bir hatırlatıcısıydı. Onuncu ve on ikinci yüzyıllarda, kamu düzeni dış istilalar, iç savaşlar, feodal çatışmalar ve militanlar, özellikle dini mülkiyete karşı yapılan gasplar nedeniyle daha az tehdit edildi. Bu sebeple bazı kutsamalarda "*müşriklerin şiddetine karşı*" ifadesi "*düşmanların şiddetine karşı*" olarak değiştirildi (Flori, 1998: 224). Ancak yine de en önemli şiddet vakaları, azizin sancağının taşındığı ve aynı zamanda azizin adının söylenmesinin bir savaş çığlığı olarak kullanıldığı silahlı çatışmalardı. İkisi aynı

‘*insignia’* (işaret) isme sahip oldu. ‘İşaret’, kişinin altında savaşa girdiği görsel ve sözlü semboldü; eğer dini bir karaktere sahipse, savaş kutsaldı (Erdmann, 1977: 93). Haçlı seferinde söz konusu insignia Haç işareti oldu.

Düşman sayılanlara karşı şiddetin kilise tarafından kutsanması, başlangıçta krallar ve prensler için tasarlananların birçoğunun, mülklerinde ve kişiliklerinde tehdit altındaki kiliselerin korunmasına daha doğrudan ve daha yerel planda adanmış karakterler için kullanılmasını mümkün kıldı; ifade edilen ideoloji aynı zamanda Tanrı barışının da bir uzantısıydı. Söz konusu değişim, on birinci yüzyılda Cambria Kilisesi’ndeki bir ritüelde kendini gösterdi. Bu, zaten bilinen kral veya prens dualarından birkaçını, kökeni daha belirsiz silahlara yönelik kutsamaları ve duruma göre anında oluşturulmuş formülleri bir araya getiriyordu. Birkaç değişiklik ve eklemeyle, farklı elementleri birleştirerek tutarlı bir bütün oluşturmayı bir kilise vassalının atanması veya belki de bunlardan birinin dini kurum tarafından işe alınması için tasarlanmış gerçek bir ordo (düzenli Hristiyan topluluğu), bir diğer deyişle kilisenin askerlerini yaratmayı mümkün kıldı (Flori, 1998: 225).

Kılıçların kutsanması töreninde, Piskoposlar, ilkin savaşçının elindeki mızrak ve kılıcın üstüne su serper; ardından mızrağa iliştirilen sancağı kutsarlardı. Baş melek Aziz Mikail'in yardımıyla sancağı taşımasını söyledikten sonra kurtarıcı ve Rab İsa'ya hitapla devam eder: Aynı şekilde, düşman kalabalığa karşı onu savunmak kutsal kilisenin bayrağını taşımak isteyen savaşçılar kutsanarak, düşmanlara karşı zafer kazanılacağı dualar eşliğinde ilan edilirdi. Sonra piskopos bu milleri (asker, savaşçı) kutsar ve zaten kutsanmış kılıcın kuşağıyla birlikte kilise ve İsa Mesih’in düşmanlarına karşı savaşta Mesih’in yardımını dileyerek, savaşçıları ve onların kılıçlarını kutsardı (Flori, 1998: 225).

Tanrı'nın gücünün bir sembolü olarak kılıcın arkasındaki ideoloji, onuncu ve on birinci yüzyıllar boyunca yavaş yavaş ortaya çıkan şövalye sınıfına uyarlandı. Çünkü bu sınıf Hristiyan savaşının ideallerini özümsemişti. Kılıç kutsaması formülü, ayrılan ordu ve savaş sancağı için diğer hizmetlerle birlikte gruplandırıldı. Savaş sancaklarının kutsanması duasının yanı sıra kılıçların kutsanması ritüeli Le Puy Kutsal Ayininde ordu için yapıldı. Ordunun düşmanlara ve asi milletlere karşı galip

gelebilmesi; Hristiyan halkın düşmanlarına korku salması için savaşta kullanılmak üzere hazırlanmış olan sancağı Tanrı'dan kutsaması istendi (Gaposchkin, 2017: 49-50). On birinci yüzyıl ordosunda kilisenin bir savunucusunun ya da başka bir savaşçının silahlandırılması için, savaşçının sancağı, mızrağı, kılıcı ve kalkanının her biri, askerin kendisinden önce ayrı ayrı kutsanır; Tanrı'nın Kutsal Kilisesi'nin tüm düşmanlarına karşı güçlü durması temenni edilirdi. Bu nedenle, savaşçının kutsallaştırılmış işlevi, savaşın meşru nesneleri olarak kilisenin korunması ve çıkarlarıyla birlikte kutsal krallığın çıkarlarının gözetilmesiydi (Gaposchkin, 2017: 51).

Din adamları tarafından savaşanlara atfedilen rol, daha sonra kendi ideolojik duruşunun damgasını taşıyan küresel bir Hristiyan toplumu anlayışına dahil edildi. Bu, on birinci yüzyılın sonu ve on ikinci yüzyılın başında, papalık ile imparatorluk arasındaki çatışma sırasında açıkça görülen bir durumdu. Papalığın ateşli bir taraftarı olan Bonizo de Sutri, bir yanda din adamlarının görevlerine ilişkin bir teori ortaya koyarken, diğer yanda insanların hepsini papalığın yönetimi altına yerleştirdi. Kilise düzeni elbette seküler düzenden önce geliyordu. Bu iki düzenin her birinde saygı duyulması gereken bir hiyerarşi vardı. Çünkü alçakgönüllülük en önemli Hristiyan erdemlerinden biriydi. Meslekten olmayanlar arasında, krallar ve milislere komuta eden kontların birincil işlevi kiliseyi korumaktı. Militanların görevlerinden biriyse sapkınlara ve bölücülere karşı mücadele etmekti. Efendilerine tabi olmak, onları korumak için gerektiğinde kendi canlarını dahi esirgememek onların temel göreviydi. Ayrıca, devleti ayakta tutmak için ölümüne savaşmak, bölücü ve sapkınları yok etmek; yoksul, dul ve yetimleri korumak; Tanrı'nın koyduğu yasalara itaat etmek ve hiçbir şekilde yalan yere şahitlik etmemek gibi nitelikler de onların olmazsa olmazlarıydı. Böylece Bonizo de Sutri'nin fikirlerine göre şövalyeler hem bağlılık yemini ettikleri efendilerinin hem de Hristiyan inancının ve zayıfların hizmetindelerdi (Flori, 1998: 210- 211).

On ve on birinci yüzyıllarda kurulan prensliklerde prensler kendilerini taçlandırıyorlardı. Bu nedenle, aynı formül Akitanya Düklerinin orduya katılan savaşçıları kutsama ayinlerine uygulandı. O zamana kadar kralın yetkileri kapsamındaki zayıfları korumak ve düşmanlara karşı savaşmak gibi işlevleri her

yerde ve tek başına yerine getiremediği için, bu görev onun yerine savaşçılara aktarılıyordu. Yerel düzeyde, prensler kralın yerine geçerlerdi. Kendilerine verilen kılıcın kutsanmasına yönelik onuncu yüzyıldaki yukarıda bahsi geçen savaşçıların kutsanma ritüeli, bu işlevi daha da iyi vurgular. Piskopos, kılıcın kralına teslimine (taç, asa ve diğer kraliyet sembollerinden sonra), kamu gücünün sahibi olarak görevlerini hatırlattığı bir lütufla eşlik ederdi. Kutsama dualarında kilisenin, dul, yetim ve zayıfların haklarını koruması ve putperestlere karşı mücadelede yardım etmesi için Tanrı'ya yakarılırdı (Flori, 1998: 222- 223).

Entelektüel mirasın yanı sıra her gereklilik, Orta Çağ Kilisesi'ne şiddetin tümüne değil, bazılarına karşı çıkan bir fikir geleneğini kazandırdı. Hristiyan toplumunun hayatta kalması, Roma'nın ana düzeninin dağılması olmasa bile, Karolenj düzeninin çöküşüne dair canlı hatıraları olan insanlar için yalnızca bir soyutlama değildi. İslam'ın kutsal topraklarda devam eden gücü, onların anılarını ve korkularını canlı tuttu. Daha önce olduğu gibi Hristiyan âleminde bile, kusurlu bir dünyanın doğasında bulunan kötülüklerin yok edilmesinde silahlı güç kullanılmasını gerektireceğinden hiç kimse kuşku duyamazdı. Din adamları, krallar ve şövalyelerden oluşan iktidar hırsı üçgeninin üç tarafı da on birinci ve on ikinci yüzyılların sonlarında gücünün zirvesindeydi (Kaeuper, 1999: 63).

Gregoryen Reformu'nu yöneten on birinci yüzyıl papalarından oluşan güçlü grup, din adamlarının dünyasını laik toplumun kuşatmasından çıkardıktan sonra, kendilerini şiddet meselesiyle karşı karşıya buldular. Papa VII. Gregory'nin baş danışmanları Peter Damian ve Kardinal Humbert de Silva, inancı savunma veya sapkınlarla mücadele için dahi olsa güç kullanımına karşı çıktılar. Bununla birlikte VII. Gregory kötülere karşı güç kullanımına karşı çıkmamış hatta mektuplarında şiddet yanlısı ifadeler kullanmıştı. Bu bağlamda Gregory, sonraki Orta Çağ Hristiyan kutsal savaş fikirlerinin mimarı olarak kabul edilebilir (Kaeuper, 1999: 64-65).

Kilise tarafından silahların, özellikle de kılıçların kutsanmasıyla bağlantılı ayinlerde ifade edilen ahlak kraliyet kökenlidir. Dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren uygulanan bir Germen taç giyme töreni şu duayı içeriyordu:

"*Kötülerin cezalandırılması ve iyilerin övülmesi için size verilen bu kılıcı Tanrı'nın kutsamasıyla kabul edin. Bu kılıçla, Kutsal Ruh'un gücüyle, tüm düşmanlarınıza ve Tanrı'nın Kutsal Kilisesi'nin tüm düşmanlarına karşı koyabilir ve size emanet edilen krallığı ve Tanrı'nın cemaatini koruyabilirsiniz*". Bu formül daha sonra bazı şövalyelik ritüellerine uygulandı. Ancak bu ideolojinin şövalyeliğe etik unsurlarla dolu başka bir formülle aktarılması durumuna ilk kez 936'da Stavelot ordosunda rastlandı. Piskopos, taç, asa ve diğer kraliyet sembollerinden sonra kılıcın krala teslimine, kamu gücünün sahibi olarak görevlerini hatırlattığı bir temenniyle eşlik etti (Flori, 1998: 222-223).

Savaş öncesi ordulara Tanrı'nın koruması ve zafer bağışlaması için dualar edilen, kılıçların kutsandığı ayinler ilkin sekizinci yüzyılın başlarında yapılmaya başlandı ve binyılın başında geniş bir yaygınlık kazandı. Dualarda savaşçılar Mısır'dan çıkan İsrail halkıyla özdeşleştirilerek; Tanrı'dan savaşa giden kavmini koruması cesaret vermesi ve meleklerini yardıma göndererek zafer bahşetmesi için yakarışlarda bulunuldu. Çarmıha gerilirken zafer kazanan Mesih gibi onlar da savaşta zafer kazanacaklardı. Bu dualarda ne kraldan ne de kilisenin barışından söz edilmiyordu; savaşın kendisi kutsaldı ve ordu ilâhi eylemin aracı olarak işlev görecekti (Erdmann, 1977: 82).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÖZGÜRLÜĞÜN GÖRÜNTÜSÜ: HAÇLI ÇAĞRISI

3.1. SEÇİLMİŞLİK

3.1.1. Ötekiler: Haçın Düşmanları

Başlangıçta iyiler ve kötüler vardı. Ötekiler kimi zaman cüzzam ya da veba gibi ölümcül hastalıkların kurbanlarıyken, kimi zamansa savaşılması gereken milletler, yaygın inanıştan ayrılan kişi ya da gruplardı. Her ne kadar düşmanlaştırılan öteki her durumda kötü ile eşdeğer olmasa da farklıydı ve çoğunluğun yaşayış ve değerlerinden bir sapmaydı. Haçlı Seferi zamanında şiddetin nesnesi ötekiler, doğudaki Müslümanlar iken; daha sonraları Hristiyanların kendi içindeki sapkınlıkla suçlanan mezhep mensupları yok edilmesi gereken ötekiler oldu. Şiddetin nesnesi ötekilerin kimliği çağlar boyunca değişti. Hristiyanlık ilk zamanlarda havarilerden oluşan küçük bir 'öteki' azınlığın diniydi. Ancak başlangıçta ötekileştirilen bu yeni dinin mensupları zamanla ötekileştiren taraf haline geldiler.

Pavlus, sapkınların[68] ilâhi yargı tarafından mahkûm edileceğini yazdı (Titus 3, 10-11). İnançtaki ısrarlı sapmanın yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda sosyal bölünmeyi de tehdit ettiğini ima eden bu kelimelerin belirsizliği, kardeşlik ve sadakat değerlerinin üstün olması gereken ilk Hristiyanların küçük ve zulme uğramış toplulukları bağlamında kolayca anlaşılabilir. Zulüm kurbanları sadece sapkınlar değil, daha sonraki yüzyıllarda sayıları zaman zaman artan cüzzamlılar, Müslümanlar, Yahudiler, sodomitler gibi ötekileştirilen diğer gruplar oldu (Moore, 2007: 4). Orta Çağ'da kilise babalarının kıvrak zekâsı laik otoritelerin desteğiyle birleşerek yeni 'ötekiler' yarattı. Dönemin piskopos ve papaları, çevrelerinde gördükleri sapkınlıklar konusunda endişeye kapıldıklarında zulüm mekanizmasını işletmek için mazeret bulmakta güçlük çekmediler (Moore, 2007: 11). Ötekinin kovuşturulması geleneği oldukça eskiydi. Bu geleneğin çarpıcı örnekleri arasında 1022'de Fransa Kralı I. Robert'ın himayesinde Orleans'ta; 1028'de şehrin ileri

[68] *Hereticum hominem*: Latince sapkınlar.

gelenlerinin ısrarı üzerine Milano'da, sapkın oldukları gerekçesiyle insanların yakılması vakaları sayılabilir (Moore, 2007: 8).

Orta Çağ'da Müslümanlara Hristiyanlar tarafından Sarazen adı verilmişti. İlk Haçlı Seferi'nin hedefi Sarazenler oldu. Onlar düşmandı; ötekilerin yeni bedenleşmiş haliydi. Haçlı ideolojisinin toplumda kök salmasıyla birlikte Müslümanlar '*deccalın soyu*' olarak nitelendirilmeye başlandı (Pellat, Y ve Pellat, C., 1965: 10). Soy kelimesinde örtülü bir aile anlamı vardı. Müslümanları köle Hacer'in soyundan geldikleri için gayrimeşru; Yahudileriyse, babalarını öldürerek miraslarını kaybeden meşru bir soy (Sara aracılığıyla) olarak görüyorlardı. Haçlılara gelince, onlar, Mesih'in evlat edinilen soyuydu. O dönemlerde yazılan *Roland'ın Türküsü'*nde Hristiyanlarla Hristiyan olmayanlar arasındaki çatışma şarkının kahramanının sözleriyle açık bir şekilde dile getirildi: Paganlar haksız yere Hristiyan mirası kutsal toprakları elinde tutan, hırsızlardı. Şarlman'ın 778'de Endülüs'ü işgali, sonradan anlaşılan, Hristiyanlar ve kâfirler arasındaki mücadelenin bir parçası haline geldi. On birinci yüzyılın sonlarından itibaren Şarlman'ın adı, Frenk İmparatoru'nun Konstantiniyye ve Kudüs'ü özgürleştirmesini anlatan eserlerde kutsal topraklardaki Haçlı Seferleriyle ilişkilendirildi. II. Urbanus'un Klermont'daki vaazı da bu ilişkiyi destekledi (Ottewill-Soulsby, 2016: 405).

Urbanus, Fulcherius'un deyimiyle Tanrı'nın barışını yenileyerek, Hristiyanların kutsal topraklarından paganları, putperestleri kovma çağrısı yaptı (Fulcher of Chartres, 1941: 18). Haçlı kroniği Peter Tudebode, Müslümanları paganlar, (Tudebode, 1974: 84, 121; Aguilers, 2019: 49- 50). Sarazenler (Tudebode, 1974: 105) ve Tanrı'nın düşmanları biçiminde adlandırdı (Tudebode, 1974: 92). Vilermus Tyrensis'in aktardığına göre, Urbanus konuşmasında Türkleri şeytani batıl inançlara sahip Sarazen kötü bir ırk olarak niteledi (William of Tyre, 1943: 90). Anonim Gesta ve Orderic Vitalis ise Türkleri Tanrı'nın ve bütün Hristiyanların düşmanı olarak niteledi (Gesta Francorum, 2013: 75; Vitalis, 1985: 17). Hatta Haçlı kroniklerinde Mısır *Eski Ahit* örneğinden esinlenilerek İsrailoğullarının düşmanı Babil olarak adlandırıldı (Raimundus Aguilers, 2019: 81).

Müslüman düşmanlığının kökenleri Karolenjler dönemine kadar uzanır. Karolenjlerin Sarazenlerle yaptığı savaşların Şarlman zamanından önce dini olarak yorumlandığına dair kanıtlar vardır. Müslümanları askerî bakımdan inceleyen en eski kaynaklardan biri olan *Pseudo Fredegar Vakayinamesinde*, Batı Avrupa'da Arap fetihlerini Bizans İmparatoru Herakliyos'un sapkınlıklarına karşı Tanrı'nın gazabı olarak yorumladı. Vakayinamenin sekizinci yüzyılı anlatan bölümü Şarl Martel zamanında Fransa'ya yapılan istilalar bağlamında Sarazenlere atıfta bulunur ve Sarazen akınlarının Galya'daki Hristiyan yaşamını tehdit ettiğini yazar. Vakayinameye göre Sarazenler kiliseleri yakıp yıkmış; insanları katlettikten sonra, Poitiers'e geçmişlerdi. Aziz Martin'in Tours'taki kilisesini yok etmeye karar veren Şarlman, Sarazenleri İsa'nın yardımıyla savaşta yenerek Tours'u ve Fransa'nın diğer Hristiyan Kutsal mekânlarını korudu. Şarlman'ın Avignon şehrini Müslümanların elinden alması, Yeşu'nun Eriha'yı fethetmesine benzetilir. Anlatıya göre Şarl, tıpkı İncil kahramanları gibi savaşarak, Tanrı'nın yardımıyla zafer kazanmıştır (Ottewill-Soulsby, 2016: 412).

'Pseudo Fredegar' Vakayinamesinde Şarlman'ın, İber Yarımadası'ndan gelen Müslümanlardan kaçan mültecileri kabulünü hem bir merhamet hem de adalet eylemi olarak tasvir etti. Döneme ait bir tüzükte, Şarlman kendi yönetimini Sarazenlere karşı bir sığınak olarak tanımlar. Bu nedenle Şarlman, İber Yarımadası'nda toprak ele geçirmesinde Hristiyanların koruyucusu sıfatıyla hareket etmişti. Şarlman'ın çıkardığı tüzüklerden bir diğerinde Karolenjler ve mültecilerin ortak Hristiyan kimliği vurgulandı. Bu ortak kimlik hem krala hem de bu yeni topraklara gelen savaşçılara bir amaç sunarak, onları Sarazenlerin ortak düşmanı haline getirdi (Ottewill-Soulsby, 2016: 419).

Doğulu düşmanlarını ifade etmek için kullanılan Sarazen tanımlarının bir kısmının Hristiyan olmama durumunu içerdiği söylenebilir. Frenk Hacı Villibald (Willibald), kutsal topraklara yaptığı hac yolculuğunu anlatırken, pagan Sarazenlerden Hristiyan Kilisesi'ni yok etmek isteyen ırk diye bahsetmişti. Bede, Sarazenleri sabah yıldızı Venüs'e tapanlar olarak tanımladı. Sarazenler, Papa Zacharias'ın yaptığı gibi diğer Hristiyan olmayanlarla birlikte gruplandırıldı. Karolenj bir yazar, Sarazenleri kâfirler ve Hristiyan düşmanları biçiminde

adlandırmıştı. Bu bağlamda Sarazen teriminin Hristiyan olmayanları kapsadığı çıkarımı yapılabilir. Napoliten piskoposların vakayinamelerinde yer verilen Napolililer ve Sarazenler arasındaki bazı çatışmalar, Sarazenlerin Napoli baskınları sırasında meydana gelmişti. Sarazenleri Napoli'yi çevreleyen bölgeyi yağmalanacak bir alan olarak gören haydutlar olarak nitelediler. Ayrıca, söz konusu vakayinamelerde Mağribilerden Hristiyan olmayan ve Hristiyanlara saldıran topluluklar biçiminde söz edilir. Tüm bunlara ek olarak Sarazenler, Tanrı'dan nefret edenler (*Deo odibiles*) şeklinde tanımlandı (Ottewill-Soulsby, 2016: 411- 412; Berto, 2016: 35).

İtalya'da, kâfirlere karşı savaşların oldukça farklı bir yapısı vardı. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren İtalya, özel kalesi Sicilya olan Akdeniz Müslümanlarının yağma saldırılarına karşı kendini savunmak zorunda kalmıştı (Erdmann, 1977: 108). Bu yüzyılda Güney İtalya, Akdeniz ve Avrupa'nın en fazla etnik çeşitlilik gösteren bölgelerinden biriydi. Bizanslılar, Sarazenler ve Bulgarlara karşı seferlerle uğraşırken, Campania şehirleri Napoli, Amalfi ve Sorrento bağımsız dukalıklar oluşturabildiler. Sarazenler ise Sicilya'yı fethetti. Güney Lombardların siyasi parçalanmasından faydalanan Müslümanlar, İtalyan Yarımadası'nın güneyinde küçük bağımsız devletçikler kurarak burayı Akdeniz'de baskınlar yapmak için üs olarak kullandılar. Bu arada, Frenkler, Lombard Krallığı'nın kuzey ve orta kısımlarını boyunduruk altına aldıktan sonra, Güney İtalya üzerindeki etkilerini genişletmeye çalıştılar (Berto, 2016: 35). Bu yüzyıl boyunca Müslümanlara karşı düşmanlığın arttığı görülür. Papa IV. Leo, 852'de İtalya İmparatoru II. Louis'e, Sarazen baskısı bağlamında, inancın düşmanlarına karşı savaşın bir Hristiyan eylemi olduğunu söyleyerek; söz konusu savaşta ölenlerin gökyüzü krallığında yaşamayı hak edeceklerini belirtti (Ottewill-Soulsby, 2016: 409).

İtalya'da Sarazenlerle olan ilişkiler her zaman düşmanlıkla nitelendirilmedi: Napolililer Sicard'ın Napoli kuşatması sırasında onlardan yardım istediler. Diyakoz John'un aktardığına göre, Hristiyan komşularından onlara yardım eden olmadığı için, Sicard Müslümanlardan yardım istemek zorunda kalmıştı. Napolili bir yazar, akınlar sırasında Sarazenler tarafından yapılan yıkım ve yağmayı anlatır. Güney İtalya'da onlara yönelik aşağılayıcı adlandırmalar, Dük Gregory'nin (864-870) yönetimi

altında İtalyan Yarımadası'nın bu bölümünde sayısız katliam ve işkenceye neden oldu. Diyakoz John da diğer erken Orta Çağ Güney İtalyan tarihçileri gibi, Sarazenlerin farklı bir dinin mensupları olduklarının farkındaydı. Lombardların aksine, Sarazenler, Napolitenler için hiçbir zaman tehdit unsuru olmadılar (Berto, 2016: 47-48).

Onuncu yüzyılda Müslüman akıncılar Roma'nın yaklaşık yüz km. güneyindeki Garigliano Nehri'ne kadar ilerleyerek Roma şehrinin çevresini harap ettiler. Her ne kadar Hristiyanlarla aralarında çatışmalar olsa da Müslümanlar bazı dönemler papalığa haraç verdiler. 915'te Papa X. John, Gaeta, Napoli, Lombard prensleri ve Bizanslılar da dahil olmak üzere güney güçlerinden oluşan bir ittifak kurarak onları kovdular. 1052'de, Norman paralı askerleri istikrar için gerçek bir tehdit haline geldiğinde, sosyal düzeni korumak amacıyla, suçluların cezalandırılması, Sarazenleri öldürmekle eşdeğer tutuldu (France, 2012: 15). Sarazenlerin İtalya'nın zengin kasabalarını tehditleriyle ilgili korku ve endişeler hafızalarda güçlü bir yer edindi (Du Houx, 2015: 86).

Sarazenleri diğer halklardan ayıran özelliklerden biri sayılarının çokluğuydu Sarazenlerin Sicilya'ya büyük bir gemi filosuyla saldırdıkları anlatılıyordu. Ancak zamanla Hristiyanlar savunma savaşlarından saldırı savaşlarına geçtiler. Dük Sergius, Amalfi, Gaeta ve Sorrento halkıyla birlikte, Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası'nı yağmaladıkları baskın sırasında Sarazenleri yenmişti. John Deacon, Napoliten hükümdarın, adamlarının çokluğuna değil, yalnızca Tanrı'nın merhamet ve korumasına güvendiğini yazar. Sarazenler Frenkleri yenmeyi neredeyse başarıyordu. Ancak, Dük Sergius'un oğlu Caesarius'un müdahalesiyle Kuzeyliler tam bir bozgundan kurtuldular (Berto, 2016: 49- 50).

Güney İtalya, yaklaşık iki yüzyıl Sarazenlere karşı savunmada kaldı. Ancak, bin yılına doğru İtalyan kıyı şehirleri saldırıya geçtiler. Müslümanları Hristiyanlaştırmak gibi bir amaçları yoktu. Bu bölgedeki can alıcı gerçek, Müslüman'ın neredeyse hırsızla eşanlamlı hale gelmesiydi. Sonuç olarak,

'Agarenleri'[69] öldürmek, basitçe hükümdarların olağan görevlerinden biri haline geldi (Erdmann, 1977: 108). Hristiyanlarla Müslümanların karşı karşıya geldikleri tek yer İtalyan Yarımadası değildi. Batıda İber Yarımadası'nda da yine aralarında çatışmalar mevcuttu. Bu arada, Kuzey İspanya'daki konumlarını koruyan, ancak Müslümanlar tarafından, özellikle de el-Mansur tarafından[70] sürekli olarak baskına uğrayan Hristiyanlar, Müslüman tehdidine karşı örgütleniyorlardı. Direnmekle kalmayıp, saldırıya geçiyorlardı. Onuncu yüzyılda Pamplona Krallığı'nda Hristiyanların askerî ve siyasi örgütlenmesinde kesin bir ilerleme kaydedilmişti. İber Yarımadası'nı Müslümanlardan geri almak için ilk girişimler MS 1000 yılı civarındaydı. Daha sonra bu hareket yeniden fetih '*Reconquista*' şeklinde adlandırıldı (Le Goff, 2005: 47).

Filizlenen Müslüman karşıtı duygular, papalık ve Latin Batı'daki seçkinler tarafından dile getirilerek; Müslümanlar, övgüye layık silahlı savaşların hedefi olarak gösterildi. Yarımadada gelişen askerî durum, Almoravid taarruzu, Hristiyan direnişini toparlamak için yoğun ilgi gördü. Bununla birlikte, Latin Batı'da filizlenen Müslüman karşıtı nefret duyguları, papalık tarafından körüklendi. İberya'ya yapılan askerî seferlerin I. Haçlı Seferi'ni tetiklediği söylenemez, ancak dolaylı etkileri olması mümkündür (Barton, 2011: 536).

İspanya'da, birleşik bir Katalan, Fransız, Burgon ve Norman ordusu 1064'te Barbastro şehrini yağmaladı. Kastilya Kralı VI. Alfonso 1085'te Toledo şehrini alırken, asi vassalı Rodrigo Diaz El-cid, İspanyol Levant'ı Valensiya civarında kendi prensliğini kurdu. El-cid'in savaşları, yağma ve kahramanlık hikâyeleri, Güney Fransa ve İtalya'da dilden dile dolaştı (Kjær, 2019: 3; Şeyban, 2003: 109). El Cid'in fetihleri, İberya'daki Hristiyan sınırının Almoravid yayılmacılığı karşısında küçülme tehdidi altında kaldığı ve II. Urbanus'un Toledo Başpiskoposu Bernard ve yeni atanan Valensiya Piskoposu Jerome gibi eski Klunililerin olduğu bir zamanda gerçekleşmişti. Bu dönemde din düşmanlarına karşı acımasızlık ve saldırganlık yüreklendiriliyordu. Urbanus'un 1095'te çağrısını yaptığı Haçlı Seferi, daha geniş,

[69] Hacer'in soyundan geldikleri için Müslümanlar bu şekilde de adlandırılıyordu (Erdmann, 1977: 108).
[70] El-Mansur, 985'te Barselona'nın ve 997'de Santiago de Compostela'nın yağmalanmasından sorumlu tutuluyordu (Le Goff, 2005: 47).

daha karmaşık bir eğilimin tezahürüydü, ancak tek değildi. 1098 yılı tüzüğü bu ideolojik kaymaya tanıklık ediyordu (Barton, 2011: 543).

Hristiyanlar, Haçlı Seferlerini İber Yarımadası'ndaki Reconquista'ya benzer bir yeniden fetih hareketi biçiminde görüyorlardı. Kudüs, Roma egemenliğinden Bizanslılara ve ardından da Müslümanların eline geçmişti. Hristiyan âleminin kutsal saydığı yerlerde hiçbir zaman birleşik bir Hristiyan siyasi birliği kurulamamıştı. Hem Yahudiler[71] hem de Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen bu topraklar Batılı Hristiyanlar için çok erken bir tarihte en önemli hac yeri haline gelmişti. Onuncu yüzyıldan itibaren Türklerin bölgeyi ele geçirmeleri, Batılı Hristiyanların tutum değişikliğine meşru bir dayanak sağladı (Le Goff, 2005: 93).

Hristiyanların kutsallık atfettiği mekânların çoğu, Anadolu, Suriye, Filistin ve Orta Doğu coğrafyasındaydı. Ancak, bu bölgeler hem etnik hem de dini bakımdan oldukça renkliydi. Birçok bölgede Şii Müslüman toplulukları vardı, ancak Sünni nüfusla karışık yaşıyorlardı. Her topluluk Müslüman dünyasının farklı bölgelerinde çoğunluğu oluşturuyordu. Bununla birlikte Şiiliğin bazı kolları, ayrı devletler kurmaya çalıştılar. Sahabe Ali'nin soyundan gelen İsmail'in destekçileri 909 yılında Kuzey Afrika'da Şii Fatımi Halifeliği'ni kurdular. 969'da Mısır'ı ve birkaç yıl sonra Güney Suriye'yi ele geçirdiler. Başka bir İsmaili grup (1036-94) ise, Fatımi Halifesi el-Mustansir'in oğlu Nizar'a desteklerinden dolayı Nizariler olarak anıldılar ve Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Melikşah'ın 1092'deki ölümünden kısa bir süre önce Batı İran'daki bir dizi kalenin kontrolünü ele geçirdiler (MacEvitt, 2008: 11).

1095'te Anadolu'nun büyük bölümüne egemen olan Selçuklu Türklerinin güç merkezi İran olsa da aslında Orta Asya kökenlilerdi. Uzun yıllar boyunca '*Bereketli Hilal'* toprakları üzerinde kontrol sahibi olmak için üç rakip devlet mücadele vermişti. Bunlardan sadece biri Anadolu'yu ve kuzey Suriye'yi elinde tutan Hristiyan Bizanslılardı; diğer ikisi, Şii Müslüman olan İran'daki Büveyhiler ve Mısır'daki Fatımiler idi. Birincisi Sünnilerin merkezi otoritesi Abbasi Halifeliği'ni koruyordu. Ancak, Doğu'dan yeni gelen akıncıların varlığı bölgedeki dengeleri tümüyle

[71] Roma fetihleri ve ardından gelen Yahudi diasporası, Kudüs'ün Yahudi nüfusunu küçük bir azınlığa indirmişti (Le Goff, 2005: 93).

değiştirdi (Housley, 1988:111). Yeni gelen akıncılar Selçuklu Türkleriydi. Selçuklular, 1040'ta Horasan'da devlet kurarak Orta Doğu Müslüman dünyasında kısa sürede önemli bir yer edinip, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'yu içine alan geniş bir coğrafyaya hükmettiler (Metin, 2019: 662).

Kısa bir zaman diliminde Doğu İslam dünyasının en önemli gücü haline gelen Selçukluların lideri Tuğrul Bey, 1055'te halifenin koruyucusu olarak Bağdat'a girdi ve '*Sultan*' unvanını aldı. Böylece askerî egemenliğini dini egemenlikle taçlandırdı. Tuğrul Bey, büyük Orta Asya bozkırlarının kıyısında yer alan Buhara gibi şehirlerden Şam ve Halep gibi eski Suriye şehirlerine kadar İslam'ın merkezine hâkim olmuştu. Orta Asya'dan gelen Türkmenleri, Bizans topraklarına yağma için gönderiyordu. Tuğrul Bey'in yeğeni Alp Arslan, 1067'de Filistin'deki Kayserya'yı fethetti. Birçok Ermeni güneye Suriye ve Kilikya'ya kaçtığı için, oradaki Ermeni nüfusunda kayda değer bir artış yaşandı (MacEvitt, 2008: 40). Büveyhileri bozguna uğrattıktan sadece kırk yıl sonra hem Konstantiniyye hem de Nil deltası için bir tehdit olarak görülmeye başlandılar. Düzenli orduları yoktu. Ancak savaş çeteleri vardı. Bu savaş çeteleri vur kaç taktiğiyle 1060'larda Bizanslıların hayatını zorlaştırdılar. IV. Romanos Diogenes, iç politikada kendi gücünü artırmak için yanlış bir hamle yaparak; Sultan Alp Arslan'ı kendisine karşı sefere zorladı ve Romanes'in Malazgirt'teki yenilgisi bir yıpratma savaşını bir fetih savaşına dönüştürdü (Housley, 1988: 111- 112).

26 Ağustos 1071'de kalabalık Bizans ordusu Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın kuvvetleriyle Malazgirt Ovası'nda karşılaştı. Güçlü bir komutan olan Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes, Orta Anadolu'ya yönelik Türk akınlarına son vermek için, Ermeniler, Frenkler ve Uzlar gibi çeşitli etnik kökenlerden gelen kalabalık bir ordu toplamıştı. Asker ve mühimmat açısından çok güçlü ve sayıca fazla olmalarına rağmen Bizans ordusu savaşı kaybetti. Savaşta esir düşen Bizans Hükümdarı Diogenes, Alp Arslan ile bir anlaşma yaptıktan sonra serbest bırakıldı (MacEvitt, 2008: 40).

Malazgirt'in Bizans İmparatorluğu üzerindeki etkisi gerçekte göründüğünden çok daha kötü olabilirdi. Alp Arslan, zaferini bizzat takip etme girişiminde

bulunmadı. Yine de bu savaşla birlikte Bizans'ın gücü zayıfladı. Malazgirt Savaşı Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın karşısına tesadüfen çıkmıştı, bununla birlikte, Türkler'in Bizans topraklarındaki ilerleyişine ivme kazandırdı. Ancak Bizans'ta devam eden iç karışıklıktan ve bunun sonucunda Bizans'ın doğu sınırlarındaki güvenlik boşluğundan faydalanmak için hemen bir dizi takip seferi başlatmadı. Bunun yerine, imparatorluğunun diğer ucundaki karışıklıkları gidermek için Orta Asya'ya yöneldi; ancak bir daha geri dönemedi. İki yıl sonra orada öldürüldü (Hillenbrand, 2007: 15). Ancak Malazgirt yenilgisinden sonra Bizans'ın Ermenistan ve Anadolu'daki savunma hatları zayıfladı. İmparatorluk Anadolu'nun doğu yaylalarını ve orta platosunu Selçuklu Türklerine kaptırdı. Bizans'ın eski görkemli günleri artık geride kalmıştı (Whitting 1971: 85- 86).

Selçuklular Bizans ordularını yenerek Anadolu'daki köklü değişimlerin ilk adımını atmışlardı. Sultan Alp Arslan'ın askerî zaferiyle Bizans Anadolu'daki güç ve hâkimiyetini kaybetti ve Hristiyanlar geri çekilmek zorunda kaldılar. Malazgirt galibiyetinin ardından bir yandan Anadolu'ya Türk akınları artarken, öte yandan Selçuklu Türkleri Suriye ve Filistin'de fetihler gerçekleştirdiler (Metin, 2019: 662).

Malazgirt zaferiyle birlikte Türklere Anadolu egemenliği fırsatı doğmuştu. Türkler Sünni oldukları için Tuğrul Bey'e sultanlık bahşeden ve Şii olmaları sebebiyle sapkın görülen Fatımilere karşı saldırılar düzenleyen Bağdat'taki halife Türklerin desteğinden memnundu (Housley, 1988: 111- 112). Mısır'daki ayaklanmalar vezirlerin Fatımî halifeleriyle giriştikleri iktidar kavgaları kuraklık ve kıtlık kaynaklı zorluklar nedeniyle Fatımîlerin, Suriye ve Filistin'deki egemenliği yıpranmış, güç kaybetmişti. Bu durum Selçukluların Kudüs'ü almalarında önemli bir etken oldu. Selçuklular Suriye ve Filistin'de fetihlere başladılar. En nihayetinde Emîr Kurlu Bey komutasındaki Türkmenlerden oluşan Selçuklu birliği, Kudüs'e takriben elli km. uzaklıktaki Remle'yi aldı (1069/1070). Kurlu Bey'in ölümünün ardından Türkmenlerin lideri olan Emir Atsız, her üç din için kutsal sayılan Kudüs'ü kuşatmaya aldı. Atsız, Halife Ömer'in yaptığı gibi kan dökmeden şehir halkına can ve mal güvenliği sözü vererek şehri alarak (1071) Kudüs'te Fatımî egemenliğine son verdi. Şehirde hutbeler hem Abbasi Halifesi hem de Selçuklu sultanı adına okunmaya başlandı. Böylece Kudüs'te Türk hakimiyeti başladı (Metin, 2019: 662).

Türkler Kudüs'ün 1073 yılında fethinden üç yıl sonra Şam'ı aldılar (Housley, 1988: 111- 112).

Selçukluların Kudüs hâkimiyeti dönemi siyasi ve ekonomik gücün doruk noktasıydı. Kudüs'ün fethinin ardından tahta geçen Sultan Melikşah hem Müslüman hem de gayri-müslimleri hoşgörü içinde yönetti. Melikşah'ın sultanlık dönemi Anadolu ve Orta Doğu'da Türk hâkimiyetinin güçlenerek yerleşmesinde önemli rol oynadı (Metin, 2019: 665).

1071'den itibaren Anadolu'nun büyük bölümünü Bizanslılardan alan Türkler 1085'te Antakya'yı ele geçirdiler. Onların ilerleyişi kuşkusuz Haçlı hareketinin politik nedenlerinden biriydi. Aleksios'un bu bölgeleri geri alma çabaları, Haçlı Seferi'nin tetikleyicisi oldu (Ward, 1991: 113). Sonuç olarak, 1090 yılına kadar Anadolu'da Selçuklu sultanlarına yalnızca itibari bir bağlılık borcu olan bir dizi Türk Beyliği kuruldu. Türk birliklerini oluşturan Türkmenler Anadolu, Kilikya ve Suriye'de daha çok kar getirecek bölgelere dikkatlerini yönlendirdiler. Bu nedenle Alp Arslan'ın müzakere ettiği ateşkes ve barış anlaşmalarını görmezden geldiler (MacEvitt, 2008: 40).

Türkler ister Suriye ister Lübnan veya Filistin'de olsun, birbirlerinden bağımsız hareket ediyorlardı. İlk Haçlılardan sonra bile silahlı bir cevabın gelmesi uzun zaman aldı. Dolayısıyla, Türklerin o dönem içinde bulundukları karışıklıklar ve otorite eksikliği, I. Haçlı Seferi'nin başarısında önemli rol oynadı. Çünkü Haçlılar, gücün yoğun bir şekilde parçalandığı ve yerelleştiği bu bölgeye vardıklarında; Anadolu'da Türkler Bağdat'tan kopmuştu. Antakya'dan güneye doğru ise Sünni Selçuklular ile Şii Fatımiler arasında mezhep farklılıklarından dolayı uzun zamandan beri süregelen bir düşmanlık vardı. Tüm bu hususlara ilaveten, Haçlıların gelişinden hemen önceki yıllarda, Orta Doğu'nun İslami hiyerarşisinin neredeyse tüm üst kademesinde bir yok oluş yaşanmıştı. Önce Selçuklu veziri Nizam el-Mülk öldürüldü. Vezirin öldürülmesinin ardından 1092'de Sultan Melikşah öldü. İki yıl sonra Sünni Abbasi Halifesi el-Muktadi'nin 1094'te ölümünü; Fatımi halifesi el-Mustansir ve veziri Bedr'el-Camali'nin ölümü izledi. Kısacası Anadolu ve Orta Doğu'nun içinde bulunduğu o günkü koşullar bir askerî sefer için oldukça elverişliydi. Üstelik Bizans

İmparatoru I. Aleksios, I. Haçlı Seferi çağrısı yapıldığı sırada gücünün zirvesindeydi (Housley, 1988: 112).

Malazgirt'teki Bizans yenilgisinin ardından Bizans'tan Batı'ya, kutsal topraklardaki Hristiyanlar için kaotik ve tehlikeli koşulları gerekçe gösteren askerî yardım talepleri ulaştı. İster doğrudan Malazgirt ile ilgili taleplere cevap vermek, isterse sadece Hristiyanların ve Kutsal toprakların güvenliğinin sağlanmasıyla ilgili endişelerden kaynaklansın; doğuda Roma Kilisesi'nin egemenliğini artırmak isteyen VII. Gregory'nin papalığı sırasında Türkler üzerine bir sefer düzenlenmesi meselesi gündeme getirildi. Söz konusu sefer için örgütlenme ancak II. Urbanus döneminde gerçekleşebildi. Ayrıca, Doğu'ya doğru bazı seferler için; Flanders kontu gibi kişiler tarafından Bizans'a küçük yardımlar da teklif edilmişti (Runciman, 1965 I.; 104). Ayrıca, Batılı kaynakların Klermont'da II. Urbanus'a atfedilen konuşmasında, Türklerin Doğu'daki Hristiyanlara fiilen baskı yaptıkları iddiası kanıtlanamazdı (Mayer, 1972: 6; Whitting, 1971: 97).

Batı Avrupalılar bazı yönlerden Orta Doğu'ya aşinalardı. On birinci yüzyılda Latin Batı'dan Filistin'e Hristiyan hacılar akın ediyorlardı. Bu haclarla ilgili günümüze dek ulaşan, çeşitli vakayinameler, mektuplar ve hatta tüzüklerde: Filistin'e ulaşmanın zorluğu; Müslümanların düşmanlığı ve hacıların azizlerden aldıkları yardımlardan ayrıntılı olarak bahsedilir. On birinci yüzyılın en büyük hac kafilelerinden birine 1065'te Bamburg Piskoposu Gunther liderlik ediyordu. Önde gelen yaklaşık altı bin Alman hacı, Piskopos Gunther, arkadaş ve yandaşları, Kudüs'e giderken Ramla yakınlarında Arap haydutların saldırısına uğradılar. Hacılar ve eşkiyalar arasındaki savaş birkaç gün sürdü ve hacılar zafer kazandılar. Ardından haclarını tamamlamak için Kudüs'e doğru yollarına devam ettiler. Bu hadiseyi birkaç Alman yıllığı yazdı. Bunların hepsi hem onlara saldıranlar hem de yardıma gelenlere; hacılar ve yerel Müslümanlar arasındaki etkileşime odaklandılar. Lazkiye'den güneye ya da Kudüs'e yaptıkları yolculukta tanışmaları gereken yerel Hristiyanlardan hiç söz edilmedi. Vakanüvisler yerel Müslümanları '*Barbarlar* ve *Sarazenler'* şeklinde adlandırdılar (MacEvitt, 2008: 47).

Haçlı kroniklerinin anlatımlarına göre Türklerin Frenklere yenilmesinin nedeni sahte dinleriydi. Tanrı'nın gazabı karşısında hiçbir beceri ve cesaret galip gelemezdi. Aslında, aynı pozisyon Batı'da '*Roland'ın Türküsü'* eserinde I. Haçlı Seferi'nden hemen sonra su yüzüne çıktı. Frenklerin İspanya'daki Mağribi düşmanları da hemen hemen aynı profile sahipti (Housley, 1988: 226- 227). Ok atmakta ata binmekte usta, yiğit ve cesur savaşçılardı. Ancak Hristiyan olmadıkları için şövalyeler kadar şerefli değillerdi (Pellat, Y ve Pellat, C., 1965: 7).

Akdeniz çevresinde ve yüzyıllar boyunca, Haçlı şiddetinin çeşitli hedefleri tutarlı bir şekilde Mesih'in düşmanları olarak tasvir edildi. Müslümanlar, Yahudiler, sapkınlar, putperestler veya papalığın siyasi muhalifleri gibi kişi ya da grupların, Mesih'in düşmanları olarak, aktif bir şekilde Tanrı'nın iradesine ve Hristiyan toplumunun iyiliğine karşı çalıştıkları varsayıldı. Böylece Hristiyan âlemi Haçlı şiddetinden yararlandı; tehdit veya saldırıdan bu şekilde korunuyordu. Elbette Haçlı Seferi daha geniş Hristiyan topluluğu için bireysel dindarlık, Hristiyan âleminin genel ruhi esenliğiyle bağlantılı olduğu ölçüde, ruhen faydalıydı. Haçlı Seferi şiddeti hem haçlılara hem de Hristiyan âlemine manevi faydalar getirdiği iddia edilen ek kavramlarla desteklendi. Örneğin, Haçlı Seferlerinin bir Hristiyan intikam eylemi, bir apokaliptik girişim ya da mucizelerle dolu bir olay olduğu, Haçlı şiddetinin manevi faydaları gibi fikirlerin tümü, ana temayı güçlendirdi (Throop, 2018: 18).

Yeni Haçlı dalgasının karşılaşacağı düşmanlar deccalın soyuydu. Sarazenler, Müslümanlar, deccalın ordusunun bir parçası olarak kaldılar, ancak bireysel anlamda anlaşılan '*Son Düşman'*, nadiren Müslüman olarak kabul edildi. Deccal genellikle bir sapkın ve sapkınların lideri olarak görülüyordu, ancak bu yüzyıllar sonra kötü şöhrete kavuşan belirli sapkın sayılan gruplara zulmedenler, zulüm zihniyetlerinin bir parçası olarak nadiren doğrudan deccal retoriğine başvurdular (McCinn, 1994: 199).

İstenmeyen diğer kişi ya da insan topluluklarını ifade etmekte kullanılan ötekinin zamanla yok edilmesi gereken düşman olarak Müslümanlara yöneltilmesi yüzyıllara yayılan bir süreçte gerçekleşti. Önce Güney İtalya'daki Müslümanlar ötekileştirildiler. Sarazenler, Agarenler adlandırmalarıyla öteki sayılan Müslümanlar yok edilmesi gereken hedefler haline getirildi. Ötekilerde kişileştirilen, düşmanlık

duygularının nesneleri çağlar boyu değişerek, I. Haçlı Seferi sırasında Müslüman Türklere dönüştü. Kilisenin yaydığı dini söylemler, yaklaşan kıyamet, ezeli düşman şeytana hizmet eden deccal, Müslüman düşmanlığını alevlendirdi. Düşman, şeytaniydi, deccalın soyu, Mesih'in düşmanıydı ve Tanrı adına yok edilmesi bir Hristiyanlık göreviydi.

3.1.2. Tanrı'nın Seçimi

Urbanus, Klermont'daki konuşmasında Tanrı'nın seçilmiş halkına mirası olan Kudüs şehrinin işgal edildiğini, tapınaklarının kirletildiğini, acıklı bir ses tonuyla, orada bulunan dinleyicilere anlattı:

"Tanrı'nın seçilmiş sadık kulu Kral Davut'un ruhunun derinliklerinde acısını hissettiği tehlikeli zamanların sefaletine tanıklık eden bizlerin vay haline: 'O Tanrım putperestler, senin mirasına girdiler, senin tapınağını kirlettiler" (William of Tyre, 1943: 91). Urbanus konuşmasına Tanrı'nın seçilmiş şehrinde Tanrı yasalarının uygulanmasını engelleyebilecek her tür çarpıklığı ortadan kaldırmak için çaba göstereceğini; imanlı Hristiyanlara (dinleyicileri, Batı Avrupa Hristiyanlarını kastediyordu) kendi ailesi içinde yasaların uygulanışını sağlama görevini verdiğini ifade etti. Sadık kullar olurlarsa Tanrı'nın onları kutsayacağını sözlerine ekledi (Fulcher of Chartres, 1941: 13).

Rahip Robert Rheims'in aktardığına göre, Papa II. Urbanus, konuşmasında Frenklerin atalarına atıf yaptı. Eski Ahit'te, imanlarından dolayı Tanrı'nın sevdiği seçtiği halk, İsrailoğulları şimdi Frenklerdi. Kudüs ve doğudaki diğer toprakları (*Eski Ahit'*te kendilerine vaat edilmiş olan) tıpkı İsrailoğullarının bir zamanlar Yeşu önderliğinde aldıkları gibi onlar da silahla savaşarak Katolik inancının şerefi için yeniden fethedeceklerdi. Papanın sözleriyle Frenkler Tanrı'nın mirasının sahibi yeni İsrailoğullarına dönüştüler. Frenkler, Hristiyan inancını yaymak için pagan krallıklarını fetheden ataları Şarlman'ın ihtişamına yaraşır torunlar olarak cesaretle hareket ederek Kutsal Kabri ve kutsal toprakları pagan kirliliğinden kurtarmalılardı. (Robert the Monk, Peters, 1998: 27). Onlar Tanrı'nın yeni seçilmiş halkıydı.

Haçlı çağrısına *Eski Ahit* referans gösteriliyordu. İsrail modelinde Tanrı'nın yeni seçilmiş halkı Frenkler ilâhi yardımla Sarazenlere karşı zafer elde edeceklerdi. Şarl Martel dindar örnek bir Hristiyan savaşçı biçiminde anlatılıyordu. Frenklerin Sarazenlerle savaşlarını işleyen çok sayıda metinler, Eski Ahit anlatılarıyla birleştirilerek milliyetçilik duyguları ateşlendi (Ottewill-Soulsby, 2016: 413). Papa II. Hadrian, mektubunda Frenklerin ilâhi yardımla İspanya'daki toprakları ele geçirmesi için dua ettiğini yazdı. Hadrian bu mektuptan dört yıl evvel Şarlman'ın Hristiyan Lombardiyalılar üzerine yaptığı savaşı kazanması için dualar etmişti. Karolenjlerin dini korumak için savaştıkları söylemi, Roma, Lombardiya kralları tarafından tehdit edildiğinde, II. Stephen gibi papalar tarafından Pippin ile yazışmalarında onları savaşmak için yüreklendirmekte bir kaldıraç işlevi gördü. Frenklerdan Aziz Petrus Kilisesi'ne yardım etmeleri istendi. Pippin'e Havari Petrus'un ebedi mutluluğun ve cennetin anahtarlarını elinde tutan[72] havari biçiminde kabul edildiği ve Aziz Petrus Kilisesi'nin de Tanrı'nın Kilisesi'nin tümünün başı ve annesi olduğu hatırlatıldı. Papa Stephen, Frenklere Aziz Petrus tarafından onaylanan din savaşları sunuyordu. Bu fikre Şarlman aşinaydı. 791 tarihli bir mektupta, Frenk Kralı, Hadrian'dan Frenklerin imanlarıyla dışarıdaki asi halkları boyun eğdirmesi için dua istedi (Ottewill-Soulsby, 2016: 415).

Sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda da Frenklerin kâfirlere karşı savaşta, seçilmiş üstün halk olduğu iddiası mevcuttu. Rheims Başpiskoposu Hincmar, 877'de Stammerer Kralı Louis'yi ve kısa bir süre sonra 881'de Fismes Konsili'nde, kralın oğlu III. Louis'yi, acımasız baskınlardan ve yalnızca Vikingleri satın almak için alınan dayanılmaz derecede yüksek vergilerden muzdarip olan zor durumdaki nüfusa yardım etmeye çağırmıştı. Sadece sıradan halk yoksullaştırılmakla kalmamış, aynı zamanda şimdiye kadar zenginlikleriyle bilinen kiliseler ve manastırlar da neredeyse harabeye dönmüştü. Hincmar, krala Tanrı'nın Frenkleri putperestlere karşı savaşmak için yarattığını, bir diğer deyişle seçtiğini söyledi (Blumenthal, 1995: 3).

Şarlman Hristiyan âlemi için ideal savaşçılığın rol modeliydi. Kötüleri iman gücüyle kılıçla yendiği savaşlar Haçlı Seferi kampanyası boyunca anlatıldı. Katolik

[72] Havari Petrus İncil ayetlerinde yazan İsa peygamberin cennetin anahtarlarını teslim ettiği kişi olduğu için, dolayısıyla papa havari Petrus'un halifesi olarak görüldüğü için aynı kutsallık papalık makamına da atfediliyordu.

Hristiyanları ifade eden Frenk üst kimliği vurgulandı. Kutsal seçilmiş halk söylemi Haçlı Seferi'nin temel ayaklarından biri haline getirildi. Bu inanç sistemi içinde birey için en önemli umut kaynağı, önceden bildirildiği gibi, kıyamette Tanrı'nın seçilmişlerinin bir üyesi olarak diriltilme beklentisiydi. Kıyamet günü borazan sesiyle, diriltilmeye layık görülenler mezarlarından kalkacak ve sonsuza dek Tanrı ile birlikte yaşayacakları Göksel Kudüs'e (*Yeruşalim*) yükseleceklerdi. Hesap gününde kabirlerinden kalkan inananların tasvirleri Orta Çağ boyunca inşa edilen kiliseleri süsledi (Hassig, 1991: 140).

Haçlılara genellikle Frenkler adı veriliyordu. Haçlı kroniği Guibert de Nogent kroniğinde Frenkleri yücelterek, onların İncil'deki kutsal kehanetleri gerçekleştiren yüce millet, Tanrı'nın halkı olduklarını savundu. Guibert, Tanrı'nın Frenkleri büyük görevleri yerine getirmek; kutsal hedefler uğruna çalışmak için seçtiğini yazdı. Frenklerin, diğer milletlerin hepsinin üstünde farklı şanlı bir geçmişe sahip olduklarını; Aziz Remigius'un kendilerine getirdiği iman işareti haçı aldıkları andan itibaren, şeytanın aldatmalarına kanmadıklarını ifade etti. Guibert'e göre bu sebeplerden ötürü Frenklik bir üst kimlik haline gelerek, diğer batılı Hristiyan milletler için de ortak isim olarak kullanılmıştı. Diğer Hristiyan milletler de bu ismi onursal bir unvan olarak ödünç alıyorlardı: Bretonlar, İngilizler ve Liguryalılar iyi davranışlarda bulunan insanları 'Frenk' olarak adlandırıyorlardı (De Nogent, 1997: 27).

Aziz Augustinus, '*Tanrı'nın Şehri'* adlı eserinde, Tanrı'nın şehrinde ikamet eden seçilmişlerden bahseder. Ancak onun ifadesiyle Tanrı'nın seçtiği sevgili şehrinde, seçilmişlerin arasında bile daha yüce eylemleri gerçekleştirmek için, savaşçılık yeteneğiyle diğerlerinden üstün bir halk vardı. Ayrıca, tüm iyi Hristiyanlar haklı olarak seçilmişler şeklinde adlandırılırdı (St. Augustine, 2014: 259). Klermont Konsili'nde Urbanus'un sözleriyle Kudüs Tanrı'nın düşmanlarının elinde tutsaktı. Bu tutsaklık nedeniyle Doğu'daki Hristiyanlar Müslüman zulmüne maruz kalıyorlardı. Onun ifadesiyle Kudüs, dünyanın kutsal merkeziydi ve bu kutsal merkezde sadece seçilmiş insanlar yaşamaya layıktı (Avalos, 2005: 185).

Haçlı kronikleri Haçlılardan övgüyle bahsederken, Haçlıları Tanrı'nın yeni seçilmiş halkını '*Mesih'in güçlü şampiyonları'* (Albert of Aachen, 2007: 41), '*Mesih'in Şövalyeleri'* (Gesta Francorum, 2013: 132) ve '*Tanrı'nın halkı'* (Ralph of Caen, 2005; 133) gibi yüceltici ifadeler kullandılar.

I. Haçlı Seferi, prensler tarafından yönetilen bir askerî gruplar yığınını içeriyordu: Hugh Vermandois (Fransa Kralı I. Filip'in kardeşi), Normandiyalı Robert ve Blois Kontu Stephen komutasındaki Frenkler; Raymond St. Gilles yönetimindeki Provençaller; Tarantolu Bohemund ve yeğeni Tankred komutasındaki Güney İtalya Normanları; Lotharinciyalılar ve Godfrey Bouillon yönetimindeki Almanlar. Haçlı vakanüvisleri bu çeşitliliği kabul etmekle birlikte, Haçlı ordularını, II. Urbanus'un seferi başlatan 1095 tarihli vaazında ilâhi olarak tanımlanan kutsal toprakları ele geçirmekle görevli etnik grup olan 'Frenkler' olarak adlandırdılar (Buc, 2015: 55).

Seçilmişlik miti toprak haklarını meşrulaştırmada önemli bir özellik olarak ortaya çıktı. Söz konusu mit, eski Ahit anlatılarına Museviliğe dayandırılmıştı. Musevi bakış açısına göre, seçilmişlik söylemi Tanrı'nın İbrahim peygambere ülke vaadiyle başlamıştı: Tanrı onlara ülke verecek ve onları kalabalık bir millet yapacaktı. İncil'e göre bu vaat (kısmen) fetihle yerine getirildi, ancak bu rüya sürgün nedeniyle son buldu. Bununla birlikte sürgün ya da yurtsuzluk durumu, umut etmek için bir neden ve Tanrı'nın antlaşmaya bağlılığının yeniden teyidi haline geldi (İşaya 43: 18- 21; Yeremya, 31: 17- 18; Hezekiel, 37: 5- 6). Tanrı, kendi halkını yeniden kutsal topraklara getirecek ve orada bin yıl sürecek huzur ve barış dolu yaşamı inşa edecekti (Cromhout, 2007: 23).

Museviler için Babil sürgünü, ilk kıyametti. İlk kıyamette, Daniel Kitabı'nın VII. Bölümünü kaplayan ve Yahudi tarihinde kritik bir anda MÖ. 165 civarında yazılan '*rüya*' bölümünde huzur ve güvenli bir yaşam ideali vardı. Babil sürgününün sona ermesinden sonraki üç yüzyıldan uzun bir süre boyunca, Filistin'deki Yahudiler, önce Pers, daha sonra Ptolemaik yönetimi altında adalet, barış ve güvenlik içinde yaşadılar. Ancak bu durum, ikinci yüzyılda değişti. Filistin, Seleukos (Suriye-Yunan) hanedanının eline geçti. Yahudilerin kendileri acı bir biçimde bölünmüştü, çünkü üst sınıflar Yunan örf ve adetlerini hevesle benimserken, sıradan insanlar babalarının

inancına eskisinden daha büyük bir kararlılıkla sıkı sıkıya sarıldılar. Seleukos Hükümdarı IV. Antiochus Epiphanes, tüm Yahudi dini ayinlerini yasaklayacak kadar ileri gittiğinde, Yahudiler bu yasağa Makabi isyanıyla cevap verdiler. İsyanın zirvesinde yazılan Daniel Kitabındaki '*rüya*' bölümündeki dört canavar birbirini izleyen dört dünya gücünü; Babil Devleti (tarihsel olmayan) ise tüm diğer krallıklardan farklı olarak tüm dünyayı yiyip bitirecek; ezecek ve parçalara ayıracaktı. Bu imparatorluk devrildiğinde İsrail, 'İnsanoğlu' olarak kişileştirildi. Göğün bulutlarıyla kadim günlere geldi. Ona, tüm halkların, ulusların ve dillerin kendisine hizmet etmesi için egemenlik, yücelik ve bir krallık verildi. Böylece egemenliği sonsuza dek sürecekti (Cohn, 1970: 20- 21).

Antik İsrail'in Makabileri Haçlı kampanyası sırasında yeniden canlandırıldı. Makabi isyanı örnek veriliyordu. Seçilmiş halkın Tanrı ile anlaşması vardı ve bu nedenle kendilerine vaat edilmiş toprakları yeniden kazanacaklardı. Bu anlaşma ve seçilmiş halk kavramları *Eski Ahit*'e dayanıyordu. Kutsal seçim miti, yüzyıllardan beri toplulukların toprak mülkiyetini meşrulaştırmakta temel dayanak olarak kullanıldı. Her şey Tanrı'nın İbrahim'e vaadiyle başlamıştı. Tanrı ona bir ülke verecek ve onun halkını büyük bir millet yapacaktı (Yar. 12:1- 3; 15:7- 21; 17:1- 8). İncil geleneğine göre bu vaat, kısmen fetih yoluyla yerine getirilmişti. Ancak İsrailoğulları sürgün edildi. Tanrı'nın antlaşmaya bağlılığının teyidi olarak İsrailoğulları bu toprakları savaşarak geri alacaklardı. MS. Birinci yüzyıldaki Yahudiler milenyumun hayaliyle yaşadılar. Binyılın sonunda gelecek Mesih'i ve kendilerinin toprak hakkını beklediler (Cromhout, 2007: 22).

Yahudiler, seçilmiş halk olduklarından o kadar emindiler ki, ne zaman tehlike, baskı ve zorlukla karşılaşsalar, Yehova'nın (*Yahveh*) her şeye gücü yettiği için seçtiklerine zamanın sonunda bahşedeceği kusursuz zafer ve sınırsız refah hayalleriyle tepki verme eğilimi gösteriyorlardı. Zaten peygamber kitaplarındaki pasajlar, bunların bazıları sekizinci yüzyıldan kalmaydı, yeni Filistin'in nasıl yükseleceğini, Cennetin yeniden kazanılacağını önceden bildiriyordu. Yehova'yı ihmal ettikleri için seçilmiş halk kıtlık, salgın hastalık, savaş ve tutsaklıkla cezalandırılmalı, suçlu geçmişlerinden temiz bir kopuş sağlayacak kadar şiddetli ceza hükümlerine tabi tutulmalıydılar (Bultmann, 1954: 6). Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların

karardığı, göklerin yuvarlandığı ve yerin sarsıldığı o gazap günü, Yehova'nın günü, mutlaka gelecekti. (Cohn, 1970: 19- 20).

Makabiler (MS 66- 70 *Büyük Makabi İsyanı*) toprak ve kültürel yenilenme uğruna isyan ederek, savaşan köylülerdi. Bu bağlamda I. Makabiler 2: 19-22, 27, savaşı antlaşmaya (ahite) ya da İsrailoğulları etnik kültürüne bağlılık açısından değerlendirir. Toprak, kültür ve ahit arasındaki yakın bağlantı, *Eski Ahit* ayetlerinde açıkça görülür. Ahitten ayrılmak, suçlu Yahudileri Yahudi olmayanlar gibi yapmaktır. Ezra ve Nehemya'nın toprak teolojisi böylece devam eder. Makabiler ayrıca Yahuda'nın insanlara Tanrı'nın atalarını Kızıldeniz'de nasıl kurtardığını hatırlattığını ve Tanrı'nın onların atalarıyla yaptıkları antlaşmayı hatırlayıp düşmanı yenecekleri müjdesini verdiğini açıklar (I. Makabiler, 4: 8- 11)[73] (Brueggemann, 2002: 153).

İsrail, Makabiler isyanından önceki haline geri döndü. Haşmonyalıların yayılmacı politikaları da durma noktasına geldi. Halkın algısını dikey toprak ideolojisi veya etnik kültürün derinleşmesine doğru kaydırmanın zamanı gelmişti. İsrailoğulları ve diğerleri arasındaki ayrılık artık bölgesel veya politik olmaktan çıkarak ritüel bir mesele haline geldi. Bu durumu, Yahudi kültürü, Pompey ve onun ardından tayin edilen Roma valilerinin duyarsızlıkları etkiledi. Yine de İsrailoğullarının kurtuluşu için umut vardı. Örneğin Süleyman'ın Mezmurları, Romalılar Yahudi toprakları üzerinde hak iddia ettikten sonra yazılmıştı:

"*Gör Tanrım! Kudüs'ü çiğneyerek yok eden Yahudi olmayanlardan temizlemek için İsrail'in krallarını yükselt. Ona haksız yöneticileri yok etme gücünü ver. Tanrı Mukaddes bir kavmi toplayacak. Onları memleketlere, kabilelerine göre dağıtacak; düşman ve yabancılar artık yanlarında oturmayacak. Boyunduruğu altında kendisine hizmet eden Yahudi olmayan milletlere sahip olacak; Yeruşalim'i temizleyecek. Çünkü milletler dünyanın dört bir yanından gelip O'nun görkemini görecekler, Tanrı kovulmuş çocuklarına hediyeler verecek*" (Mezmurlar, 16: 21-31).

[73] Daha fazla bilgi için bakınız Brueggemann, W. (1992). *Old Testament theology: essays on structure, theme, and text*. Fortress Press.

Urbanus'un Klermont'daki çağrısı ve akabinde yürütülen Haçlı Seferi kampanyası sırasında benzer temalı konuşmalar yapıldı. Kutsal topraklar pagan kirliliğinden temizlenmeliydi. Filistin'in Pompey tarafından M.Ö. 63 yılında ilhakından 66-72 savaşına kadar, Yahudilerin yeni efendileri Romalılara karşı mücadelelerine, militarist bir kıyametçilik akımı eşlik ederek, onları teşvik etti. Bu söylem sıradan insanlara hitap ettiği için eskatolojik bir kurtarıcı olan Mesih'in hayaliyle büyüdü. Bu hayal elbette eskiden beri mevcuttu. Başlangıçta, ulusal servetleri geri getirecek olan Davut soyundan gelen özellikle bilge, adil ve güçlü bir hükümdar olarak hayal edilen Mesih, siyasi durum umutsuzlaştıkça insanüstü bir hale geldi. Daniel'in rüyasında bulutların üzerinde görünen İnsanoğlu, İsrail'i bir bütün olarak kişileştirmişti. Zaten burada insanüstü bir birey olarak görülen Mesih, esasen, birinci yüzyıla ait olan Baruch ve Ezra apokalipslerinde, tartışmasız bir biçimde insandı: Eşsiz, mucizevi güçlere sahip savaşçı bir kraldı (Cohn, 1970: 21-22).

İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışının anlatıldığı, *Eski Ahit Çıkış* Kitabı'nda Tanrı İsrailoğullarını, Makabileri, kendi halkı olarak seçmişti. *Yeni Ahit* metni hem Yahudilerden hem de Yahudi olmayanlardan oluşan kilisenin misyonunu ifade etmek için Tanrı'nın İsrail'i seçmesiyle ilgili *Çıkış Kitabı* XIX. Ayetteki açıklamasından alınan dili kullandı. Havari Petrus benzer bir ifadeyle onları, karanlıktan aydınlığa çıkararak kutsal nuruyla aydınlatacak Tanrı'yı, yüceltmek için seçilmiş kutsal bir halk, Tanrı'nın mülkü biçiminde tarif etti. Yeni Ahit'teki Tanrı'nın mirasının sahibi seçilmiş halka yapılan çağrı, İbrahim'in çağrısının bir devamıydı. İsa'nın gelişiyle Tanrı'nın fidyeyle kurtardığı insanlar, dünyayı kutsamaya aracılık etmeye çağrıldılar (Middleton, 2006: 85).

Ezra'da Mesih, son ve en kötü canavarın, (Roma kartalı) kükremesiyle alev alıp yok olan Yahuda aslanı olarak gösterilir. Önce soluğunun ateşi ve fırtınasıyla putperestlerin kalabalığını yok eder. Ardından yabancı topraklardan kopup gelen İsrail'in on kayıp kabilesini bir araya toplayan '*Seçilmiş Halk'*, Filistin'de yeniden birleşik bir İsrail'in gelişebileceği bir krallık kurarak, barışın tesisini sağlayan bir zafer elde eder. Ancak kutsal kehanete göre son ve en kötü imparatorluk olan Roma'nın zamanında korkunç bir sıkıntı ve adaletsizlik dönemi gelecek; o zaman,

kötülük hat safhaya vardığında, Mesih ortaya çıkacaktır. Güçlü bir savaşçı, düşmanın ordularını bozguna uğratarak yok edecek; Romalıların liderini tutsak alacak ve onu zincire vurarak ölüme mahkûm edeceği Sion Dağı'na götürerek; orada dünyanın sonuna kadar sürecek bir krallık kuracaktır. İsrail'i yöneten tüm uluslar kılıçtan geçirilecek ve kalan ulusların bazı üyeleri seçilmiş halka tabi olacaklardır. Acının, hastalığın, zamansız ölümün, şiddetin ve çekişmenin, kıtlığın ve açlığın bilinmeyeceği, toprağın bolluk içinde her tür ürünü vereceği bir mutluluk çağı başlayacaktır. Bu dünyevi Cennet sonsuza kadar mı yoksa sadece birkaç yüzyıl boyunca mı devam edecektir bilinmez, ancak geçici ya da ebedi, böyle bir krallık uğruna savaşmaya değerdi ve bu kıyametler en azından azizleri kendi krallıklarına getirme sürecinde Mesih'in kendisini savaşta yenilmez göstereceğini ortaya koymuştu (Cohn, 1970: 22).

İsrail'de Rabbe güvenmeyenler ve ayrıca İsrail'in düşmanları olan putperest milletler -yargılanıp, tamamen yok edilmeseler de- kovulduklarında, ilâhi adalet tecelli edecekti. Ancak bu son değildi: Seçilmiş halk bu şekilde yeniden doğduğunda ve yeniden düzene sokulduğunda, Yehova intikam almayı bırakacak ve 'Kurtarıcı' olacaktı. Şimdi salih ameller işlemiş, hakiki imanla yaşamış Hristiyan ölüler diriltilecek; Filistin'de bir kez daha toplanacak ve Rab onların arasında hükümdar ve hâkim olarak yaşayacak. Yeniden inşa edilmiş bir Kudüs'ten, dünyanın manevi başkenti haline gelen ve tüm ulusların aktığı Siyon'dan hüküm sürecekti. Bu yeni dünya yoksulların korunduğu, adaletin hüküm sürdüğü; vahşi hayvanların bile evcilleştirilip zararsız hale getirildiği uyumlu ve barışçıl bir dünya olacaktı. Ay, güneş gibi parlayacak ve güneşin ışığı yedi kat artacaktı. Çöller ve çorak topraklar bereketli ve güzel olacaktı. Sürüler için bol su çıkacak ve otlaklar yeşerecekti; insanlar için mısır, şarap, balık ve meyve bolluğu olacaktı. Seçilmiş halk, her türlü hastalık ve kederden kurtularak, yüreklerinde yazılı olan Yehova'nın yasasına göre sevinç ve mutluluk içinde yaşayacaktı (Cohn, 1970: 20). Yukarıda detaylandırılan, Eski Ahit kaynaklarına dayalı Musevilikteki zamanın sonunda gerçekleşecek İsrailoğullarının kötülerle savaşarak kutsal toprakları yeniden ele geçirmeleri, Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak kendilerine miras bırakıldığına inandıkları topraklara geri dönüşleri, Haçlı ideolojisinin toplumda kök salmasıyla birlikte Batılı

Hristiyanların Müslümanlarla savaşlarına yansıtıldı. Bu yeni gündemde İsrailoğulları Batılı Hristiyanlara, bir diğer deyişle Frenklere dönüştürüldü.

Guibert ve Orderic Vitalis yazdıkları kroniklerde Haçlıları: Raymond St. Gilles, Bohemond ve Godfrey tarafından komuta edilen '*Tanrı'nın ordusu, ilâhi ordu'* (De Nogent, 1997: 79; Orderic Vitalis, 1985: 19); *Mesih'in ordusu* (Vitalis, 1985: 145- 31) biçiminde adlandırdılar. Urfalı Mateos ise vakayinamesinde Prensler Ordusu'nun[74] liderleri olan bu ünlü prenslerin krallar soyundan gelen dindar ve iyi işler başarmak için yetiştirilmiş adamlar olduklarını; Lorraine Kontu Godfrey ve kardeşi Badovin'in imparator Vespasian'ın tacına ve Kudüs savaşında kullanılan kılıcına sahip olduklarını yazdı (Urfalı Mateos, 2000: 188).

Hristiyanların eskatolojik umutlarını besleyen çok sayıda söylenti on birinci yüzyılın hummalı havasında dolaşıyordu. Tabii afetler, salgınlar, savaşlar, tüm işaretler mevcuttu. Artık Mesih'e dair umutlar canlanmış, binyılın bitimiyle Armageddon'dan evvel Kudüs'ün kötülerden temizlenmesi gibi Kutsal kitaptaki anlatılar, pazar günleri okunan ayetlerin ötesine geçip Haçlı çağrısıyla Batılı Hristiyanların kendi yarattıkları gerçeğin ortasında yeşermişti. Sefer bu umutları büyüttü, büyüyen umutlar bazen Haçlıların çoğu zaman ise katliama uğrayan halkın umutsuzluğuna dönüştü.

3.1.3. Tanrı'nın Seçilmiş Halkına Mirası: Kudüs Şehri

Tanrı Barışı hareketiyle birlikte daha çok sayıda Hristiyan'ın kutsal topraklara Kudüs Şehrindeki Kutsal Kabir Kilisesi'ne hacca gitmeye başladı. Kudüs, İncil'deki adıyla '*Yeruşalim'*, Batılı Hristiyanların rüyalarını süsleyen en kıymetli yerlerden biriydi. Günün birinde İsa'nın doğduğu, vaaz ettiği en nihayetinde insanlığı kurtarmak için can verdiği şehri dünya gözüyle görebilme arzusu Batı Avrupalı Hristiyanların yüreklerini ateşlendiriyordu. Konsilde Urbanus'un Kudüs şehrinin, özellikle Kutsal Kabir Kilisesi'nin Müslümanlar (Papanın ifadesiyle kâfir putperest

[74] Resmi Haçlı ordusu dört ordunun birleşiminden oluşuyordu. '*Prensler ordusu'* ya da '*Baronlar Ordusu*' olarak da adlandırılır (Krey, 1921: 35).

bir ırk) tarafından işgal edildiğini esir alındığını söylemesi, dinleyicileri harekete geçirmek için güçlü bir kaldıraç oldu.

Papa konuşmasının bu bölümünde şunları söyledi:

"*Kardeşlerim, kendi katil ellerinizi dizginleyerek, kardeşlerinizi mahvetmeyi bırakıp; yakınlarınız adına, kâfirlere karşı çıkabilirsiniz. İsa Mesih'in sancağının altında, en yenilmez çizgide Hristiyan dövüş çizgisinde Kudüsünüz için mücadele edebilirsiniz hatta yaşlı Yakup'un çocuklarından bile daha fazla savaşın, mücadele edin. Böylece kutsal topraklardaki Yebusitler (Jebusitler) den daha iğrenç Türklere saldırarak, onları kovabilirsiniz. Mesih'in yaşadığı, öldüğü o şehirde ölmeyi harika bir şey olarak görebilirsiniz* (Baldric of Dol, Peters, 1998:32).

Vilermus Tyrensis'in aktardığına göre Urbanus'un ifadesiyle Kudüs şehri (Yeruşalim) Tanrı'nın en çok sevdiği şehir, İsa'nın Hristiyanları günahlarından kurtardığı yerdi. Yeryüzü cennetiydi ve zamanın sonunda orada barış ve huzurun hâkim olduğu son bir mutluluk çağı yaşanacaktı (William of Tyre, 1943: 90).

Papa'nın Klermont'daki konuşmasının büyük ölçüde Kudüs ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu şehrin adı bile Hristiyanların tutkularını uçuşa geçirmeye yetiyordu. Dinleyicilerinin profilini iyi bilen Urbanus, kelimenin gücünün farkındaydı. Kudüs Hristiyanlar için dünyanın merkeziydi diğer tüm şehirlerin üstünde kutsal bir yeri vardı (Rubenstein, 2011: 22). Haçlı Latin vakanüvisleri seferden bahsederken, Kudüs'ün kutsallığına sıkça vurgu yaptılar. Peter Tudebode Haçlıların Mesih uğruna Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi yolunda savaştıklarını yazdı (Tudebode, 1974: 27). Anonim Gesta Haçlıların yolculuk boyunca çektikleri açlık, soğuk, hastalık gibi pek çok sıkıntılara Kudüs'ü ve Kutsal Mezar Kilisesini özgürleştirmek için katlandıklarını ifade etti (Gesta Francorum, 2013: 122). Albert Aachen Kudüs'ü '*yaşayan Tanrı'nın şehri'* biçiminde nitelendirirken (Albert of Aachen, 2007: 439-441); Vilermus Tyrensis ise Kudüs'ten Tanrı'nın sevdiği şehir olarak bahsetti (William of Tyre, 1943: 378).

Haçlı Seferi söylemleri 1095'ten önceki seküler insanların dini uygulamaları ve motivasyonları kullanılarak inşa edildi. Dini eğitim bu dönemde daha çok sözlü ve

görsel bilgi kaynaklarına dayanan yerel kiliseler tarafından veriliyordu. Bu durumun bir örneği de azizler kültünün kilise yaşamı içindeki merkezi konumuydu. Kutsal emanetlere gösterilen saygı aynı zamanda emanetin bulunduğu mekânın da kutsanması anlamına geliyordu. Dini inanç, sorularını somut görünür olanla ele alan kolektif bir zihin durumudur. Soyutun somutlaştırılarak, mekânsallaştırılmasının bir işareti de Haçlıların I. Haçlı Seferi sırasında Mesih ve Bakire Meryem'in mülkiyetini ve ikincil kalıntılarını ele geçirme girişimleriydi (Bull, 1993: 365-366).

Yeruşalim, Tanrı'nın şeytanı gölgede bıraktığı ve insanlığın kurtuluşu için çalıştığı yeryüzünün merkezi, Mesih'in ölümünün ve dirilişinin yeriydi. Avrupa'nın dört bir yanındaki erkekler ve kadınlar bu şehri ziyaret etmeyi, Mesih'in mezarı önünde dua etmeyi, bir an için bile olsa cennete doğrudan bir bakış atmayı hayal ediyorlardı. Bu tür rüya ve arzulardan I. Haçlı Seferi doğdu (Rubenstein, 2011: 1). Urfalı Mateos vakayinamesinde çekirge sürüleri gibi, deniz kumlarından daha kalabalık Haçlıların kutsal Kudüs şehrini, Kutsal Kabir Kilisesi'ni Müslümanların elinden kurtarmak üzere Doğulu Hristiyanlara yardıma gittiklerini yazdı (Urfalı Mateos, 2000; 188).

Barış vizyonu '*visio pacis'* fikri Hezekiel 13: 16, 25'ten alınmıştı. Ancak on birinci ve on ikinci yüzyıl rahipleri, barış vizyonunu dünyevi kiliseyle adanmışlık litürjisi aracılığıyla eşitleyeceklerdi: *Yeruşalim şehri,*[75] "*yaşayan göklerde taşlardan ve meleklerden inşa edilmiş kutsanmış bir barış vizyonu"* olarak adlandırıldı. Bir keşişin ifade ettiği bu barış vizyonunu kendi ülkesinde elde edebileceği inancı, hacca giden keşişlere ve daha sonra Haçlı Seferi'ne karşı daha geniş bir muhalefetin merkezinde yer aldı. Bunun yerine, keşişler Kudüs'ü litürji yoluyla ve litürji boyunca gelecekteki Kudüs'ün ihtişamını ısmarlama olarak aradılar (Gaposchkin, 2017: 34-35). Göksel Kudüs'ün statik imgesiyle, şehrin sembolik vizyonunu birleştiren, Bingenli Hildegard yazdığı '*Liber Scivias*' adlı eserin üçüncü bölümünün vizyoner ve kıyamet metni, Göksel Kudüs'ün ve ahir zamanın vahyiyle ilgilidir. Vizyoner (Tanrı'nın sesinin basit yorumcusu olarak tanımlanır) tarafından tarif edilen ve yorumlanan on iki vizyona, metnin anlaşılması için gerekli olan on altı minyatür eşlik eder (Schmitt, 2008: 2).

[75] İncil'de Kudüs şehri *Yeruşalim* şeklinde adlandırılır.

"*Yehova benim çobanımdır, başka hiçbir şeyim yoktur*" diye başlayan en ünlü ve en çok alıntılanan Mezmur ayetlerinden biri olan yirmi üçüncü Mezmur, Tanrı'ya yakın olmanın gerekliliğini vurgular ve altıncı ayette şöyle der: *"Ah, iyilik ve nezaket benim hayatımın her günü; benim evim, Yehova'nın evi!"* Mezmur 27: 4 bu bağlantının merkezi öneminin altını daha çok çizer: "*Yehova'dan istediğim bir şey, aradığım bir şey: hayatımın her günü Yehova'nın evinde yaşamak, Yehova'nın tatlılığının tadını çıkarmak ve tapınağında ona danışmak.*" Bu ayet, göksel Kudüs'ü düşleyen on ve on birinci yüzyılların rahiplerinin beyninde yankılar uyandırıyordu. Kudüs'ün merkezi varlığı ve Tanrı'nın özel yeri olarak tapınağı, elbette *Eski Ahit'te* ortaya çıkıyordu. Konu iki yönüyle dikkate alınmaya değerdir: Yehova'nın o yerde bulunmasının doğası ve halkının ibadet etmek için bu en kutsal yere seyahat etmesi gerekliliği. Yeruşalim'i fetheden ve Antlaşma Sandığı'nı (Ahit Sandığı) oraya getirerek onu İsrail'in siyasi ve dini merkezi yapan Kral Davut'tu (MÖ 1000). Tanrı onun tapınağı inşa etmesine izin vermedi, bu onur oğlu Süleyman'a verildi. Böylece Kudüs, Yeruşalim, Tanrı tarafından seçilmiş, dünyanın merkezi olarak görülmeye başlandı, Siyon, cennet ve yeryüzünün buluşma yeri olan kozmik bir dağdı. Bu bölgeye Yahudilerin her yıl tapınakta kurban keserek ibadet etmeye gelmeleri ve böylece Yehova ile akitlerini yenilemeleri bekleniyordu (Callahan, 2016: 13).

Kudüs Hristiyanlar için kutsaldır. Çünkü İsa'nın öldüğüne ve yeniden dirildiğine inanılan yerdir, yeni bir dinin doğum yeridir. Ancak Kudüs, İsrail'in kurucu efsanesi olan Mısır'dan çıkış olaylarının hiçbiriyle bağlantılı değildir. Şehir, İncil'in ilk beş en kutsal kitabı olan Tevrat'ta açıkça belirtilmemiştir. Şehirden İncil'de ilk kez özel bir biçimde bahsedildiğinde, düşman toprağı olarak görünür. Kudüs, Kral Davut tarafından yaklaşık üç bin yıl önce Yebusilerden alınıncaya kadar İsrail dininde yer almamıştır. Aynı şekilde, İslam'ın biçimlendirici olayları Hicaz'da Mekke ve Medine'de gerçekleşti. Ancak tüm bunlara rağmen, Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar, Tanrılarını Kudüs'te buldular ve Kudüs onlar için kutsal hale geldi, dini ve fiziksel kimliklerinin ve dünyadaki yerlerinin bir ifadesi oldu (Armstrong, 1998: 11).

Kutsal toprakların ve kutsal emanetlerin önemini büyüten, tüm bu eylem ve materyallerin kutsal tarihin akışına yerleştirildiği Kudüs'e sayısız referansıyla Kutsal Kitap bağlamıydı. Batı uygarlığının yükselişi, manastırcılığın merkezi olduğu ve İncil'in tartışmasız Tanrı sözü olduğu temelinde litürji (ibadet biçimleri) vardı. Göksel Kudüs'e olan özlem, kutsal yazılar ve özellikle de Batı'da her gün İlâhî makamda okunan Mezmurlar üzerinde yapılan meditasyonlarla beslendi. Elli ikinci ve 137. Mezmurun, herhangi bir dönemin rahipleri için özel bir anlamı vardı. Ancak bunu özellikle çok sayıda hacının kutsal topraklara seyahat ettiği bin yılı civarında gerçekleşti. Beşinci ve altıncı ayetlerdeki özlemi, *"Kudüs, seni unutursam, sağ elim solsun. Seni unutursam bir daha asla konuşmayayım!*" diye seslendi. Ayrıca birinci ayet, *"Babil'in akarsularının kıyısında Siyon'un anısına oturduk ve ağladık*", Kudüs'ün yıkımına duyulan üzüntüyü ifade etti. 1009'da Kutsal Kabir Kilisesi'nin, bu dönemde Batı'da Babil olarak bilinen ve deccalla ilişkilendirilen Kahire'nin Halifesi el-Hâkim tarafından yıkılmasından sonra daha büyük bir anlam kazanacaktı (Callahan, 2016: 12).

M.Ö. Birinci yüzyılın sonlarında Herod'un yönetimi altında, Kudüs'ü Roma dünyasının en etkileyici dini merkezlerinden biri yapan yeni bir tapınak ortaya çıktı. Yine de tek tanrılı Yahudilerin çok tanrılı Roma düzenine uymakta çektikleri güçlükler MS. I. yüzyılın şiddetiyle sonuçlandı. Yahudiler Kudüs'e yapılan saldırıya ve 70'te tapınağın yıkılışına kadar kendilerini giderek daha fazla dışlanmış buldular. Hayatta kalanların çoğu, büyük bir dağılımın, diasporanın bir parçası olmak için Roma dünyasının birçok kent merkezine sürgüne gidecek ve Babil'deki günlerinde olduğu gibi, bir kez daha kutsal vatanlarının özlemiyle kıvranacaklardı. Diasporadan önce, İsa Mesih MS. I. Yüzyılın başlarında Kudüs'e gelecek ve tapınağın yıkımını öngörecekti. Orta Çağ'ın Hristiyan Batısı için bu şehir, kısmen vaazının merkezi olduğu için ama aynı zamanda tapınak gibi, Romalılar ve Yahudi muhalifleri tarafından çarmıha gerilmesiyle İsa'nın kendisiyle neredeyse eşanlamlı hale geldi. Takipçileri İsa'nın dininin alfası olarak Yeruşalim'de ölümden dirildiğine ve böylece burayı daha da kutsallaştırdığına inanıyorlardı. Dahası, Hristiyanlığın omega noktası olan son günlerde İsa, Mesih olarak bu şehre geri dönecekti. Bunun ne zaman gerçekleşeceğine dair işaretlerle dolu *Vahiy* Kitabı, özellikle on ve on birinci yüzyılların manastır ortamında, kutsal yazıların en önemli ve nihai eseri haline geldi.

Göksel Kudüs'ü tasvir eden ve böylece alfa ve omega'yı birbirine bağlayan çok sayıda eser yazıldı. Manastır yüzyıllarının el yazmaları, bu kavramın ve bu kitabın erken Orta Çağ için merkezi önemine tanıklık eder (Callahan, 2016: 14).

Roma lejyonları, MS. 70'te bir Yahudi isyanını bastırırken Kudüs'ü yağmaladılar. Önemli dini anıtların çoğunu tahrip ettiler ve şehri bir bütün olarak harabeye çevirdiler. MS. 135 yılındaki başka bir isyan sırasında, İmparator Hadrianus, Kudüs'ün tamamen yıkılmasını emretti ve yerine *Aelia Capitolina*[76] adlı bir Roma karakolu inşa etti. Golgotha veya "*Kafatasının yeri*" olarak adlandırılan geleneksel çarmıha gerilme yerini Hadrianus, toprak ve betonla kapattırdı ve daha sonra üzerine bir tapınak inşa ettirerek Venüs'e adadı. Böylece şehir yaklaşık iki yüz yıl boyunca ortadan kayboldu (Rubenstein, 2011: 2-3).

Büyük Konstantin politik gücünü farkettiği Hristiyanlığı güçlendirmeye karar verdi (Runciman, 1989: 30- 31). Hristiyanlığa yeni geçen imparator 325'te anakronizm riskini göze alarak, Mesih'in öldüğü, gömüldüğü ve ölümden dirildiği yerleri kurtarmak için bir arkeolog ekibi gönderdi. 327'ye gelindiğinde adamları önemli ilerlemeler kaydetmişti: Venüs Tapınağı yıkılmış ve çarmıha gerilme ve Kutsal Kabrin yeri bulunmuştu.[77] Konstantin'in emriyle, her iki yeri de mimari şemasına dahil edecek muhteşem yeni bir bazilikanın inşaat çalışmaları başladı. Bir süre sonra Konstantin'in annesi Helena şehri ziyaret etti. Bazı kaynaklara göre, Helena, bizzat arkeolojik çalışmalara katıldı ve '*Gerçek Haç*'ın kalıntılarını keşfetti. Bazıları Konstantiniyye'ye götürüldü; bazılarıysa kutsal topraklarda bırakıldı (Rubenstein, 2011: 2-3). İmparator Konstantin, İsa'nın mezarını 326'da kutsadı (Meri, 2015: 508).

Venüs Tapınağı'nın yıkılarak, üzerine Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşa edilmesiyle Hristiyanlar kendilerini pagan tapınağının kalıntılarından bir anka kuşu gibi yükselen küçük kaya mezarında[78] gördüler. Kazı, İsa'nın diriliş mucizesini tekrarlar gibiydi, sanki kendi zamansız mezarından yeniden yükseliyordu.

[76] *Aelia Capitolina,* Hadrianus'un kendi soyadı olan Aelius'tan alınmıştı (Rubenstein, 2011: 2-3).
[77] Belki de gerçek bir kanıt hayatta kalmadığı ya da hayatta kalamayacağı için seçilmişti (Rubenstein, 2011: 2-3).
[78] Mezarın İsa'ya ait olduğuna inanıldı.

Konstantin'in güvenilir danışmanı Caesarea Piskoposu Eusebius'un açıkladığı gibi, mezarın Venüs'ün (Afrodit) temliğinden ortaya çıkışı, Hristiyanların son zamanlarda yeniden dirilişini ve paganizme karşı yakın zamanda kazanacakları zaferi sembolize ediyordu. Bu, yeni Hristiyanlığın bir başlangıcıydı (Armstrong, 1998: 10).

Geç Antik Çağ'da, Aziz Jerome gibi kilise babaları, daha sonra Bizans imparatorları Kudüs'e haccı teşvik ettiler. Dördüncü yüzyıl, kutsal yerlere hac ilgisinin yeniden canlanmasına tanıklık etti. Bizanslılar Hristiyan hac yerlerini himaye ettiler (Meri, 2015: 508). Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşasını takip eden üç yüzyıl boyunca, binlerce Latin Hristiyan onun ayak izlerini takip ederek, artık tamamen bir Hristiyan şehri olan Kudüs'e hacılar olarak seyahat ederek, Mesih'in mezarında dua edip, İsa'nın Tutkusu'nun emanetlerine saygı gösterdiler (Rubenstein, 2011: 2-3).

İlk Hristiyanlar, kutsal yerlere ve tapınaklara ilkel bir bağlılık ihtiyacının ötesine geçtiklerini düşünmüşlerdi: sadece putperestler ve Yahudiler, Tanrı'yı fiziksel bir yerde bulduklarını iddia ettiler. İsa, Hristiyanların artık Siyon gibi kutsal dağlarda ilâhi olana karşı koymayacaklarını, ruhen ve hakikatte nerede olurlarsa olsunlar Tanrı'ya ibadet edebileceklerini söylemişti (Armstrong, 1998: 9). Mekânın topluluk içinde önemli bir yeri olduğu ve Göksel Kudüs ile ilişkili olduğu fikri doğrudan Caesarealı Eusebius (260-341) tarafından yorumlandı. Adanmışlık uygulamalarının hızla ortaya çıkışı, önceki Hristiyanlık öncesi pagan uygulamaların bir uyarlamasının varlığını yansıtıyor olabilirdi. İlk yüzyıllarda, bir açılış ayini en yaygın olarak kilisenin adanmışlığına işaret ediyordu. Emanetlerin yeni bir sunağa konulması, ikinci İznik Konsili'nde öngörüldüğü biçimde 787 yılından itibaren normatif hale geldi. Yeni bir kilisede kutsal emanetlerin tutulması için yapılan ayinler bu dönemde ortaya çıktı (Bruunn; Hamilton, 2015: 177- 178).

İlk Hristiyanlar Yahudilikle '*terra sancta'* kutsal alan duygusunu paylaştılar. Buna karşılık, Kudüs'ün mükemmel kutsal toprak olduğu fikri, *Vahiy* Kitabı'nın kabulüyle kanonik hale geldi. Yuhanna'nın zamanın sonu hakkındaki vizyonu (Vahiy 21:12'de) Yeruşalim'in yeniden kurulmasıyla sonuçlanır ve Kutsal Yeruşalim şehri Tanrı tarafından göklerden yeryüzü Yeruşalimine, Kudüs şehrine indirilir.

Konstantin'in din değiştirmesinden sonra, Kudüs'e hac yolculuğu Hristiyanlar arasında hızla yaygınlaştı. Ayrıca, Hristiyanlık yasallaşır yasallaşmaz Roma toplumunda kamusal bir rol üstlendi. Hem bazı kiliselerin Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'nin replikası olarak yapıldığına hem de Kudüs'ün hac yeri olarak benimsendiğine dair kayıtlar mevcuttur. Adanmışlık vaazları ve beraberinde yapılan ayinler Kudüs'ün Hristiyan yaşamındaki merkezi önemini güçlendirdi (Bruunn; Hamilton, 2015: 177- 178).

Eusebius, putperest tapınağının yıkılmasını ve İsa'nın mezarının bulunduğu yere yeni bir Hristiyan tapınağı inşa edilmesini putperestliğe karşı kutsal bir savaşın parçası olarak gördü. Yeni Diriliş Kilisesi aynı zamanda Yahudiliğin Hristiyanlık karşısındaki yenilgisini sembolize etti ve Bizans hegemonyası dönemi boyunca Hristiyanlar Tapınağı harabeye çevirdiler. Şehir bir daha Yahudi tapınağını yeniden inşa etmeyi planlamayacaktı. Kudüslü Hristiyanlar, şehrin gelecekte rakiplerinin eline geçmesinin asla söz konusu olmamasını sağlamak için saldırgan yeni bir inşa programı başlattılar (Armstrong, 1998: 10).

Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda, haccın yaygınlaşmasıyla birlikte bazı düşünürler, bazı yerlerin diğerlerinden daha kutsal olduğu ve bunun için inananlar tarafından ziyaret edilmesi gerektiği fikrine dair şüphelerini dile getirdiler. Daha sonra, hac ziyaretini eleştirenler, özellikle Aziz Jerome'un ünlü sözlerini alıntıladılar: "*Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est*", bir insanın yeryüzündeki celeste'yi ziyaret etmekten memnun olmaktan ziyade Kudüs celestesine özlem duyması gerektiği anlamına geliyordu. Her ne kadar bu çekincelerin Orta Çağ'ın başlarındaki gerçek hac uygulaması üzerinde çok az etkisi olsa da hiçbir zaman tamamen unutulmayan ve özellikle yeryüzündeki kutsal yerleri ziyaret etmek yerine manastırlarının Kudüsü'nde kalacak olan rahipler ve rahibeler için geçerli olan eleştirel bir tutumu temsil ediyorlardı. 451'de gerçekleştirilen Chalcedoine Konsili, keşişlerin sessizliği ve basitliği sevmeleri; dua ederek dünyadan vazgeçtikleri yerlerde kalmaları gerektiğini belirtti. Konsil ayrıca, Orta Çağ'ın başlarında belki de manastır hac yolculuğundaki istikrardan daha şiddetli bir fren olan itaatin önemi konusunda ısrar etti. İrlanda'daki münzevi algı ile ilgili

kaynaklar, hacca gitmek isteyen keşişin dini liderinin iznine ihtiyacı olduğundan bahseder; oysa bu izin her zaman verilmemişti (Constable, 1977: 15).

Beşinci yüzyılın ortasında Kudüs tutkusu doruk noktasına ulaştı (Runciman, 1989: 31). Hristiyanlar için Kudüs, sadece dünyada bir şehir değil, aynı zamanda muazzam bir umudun simgesiydi. İsrailoğullarının mesih ideali ilk kez MÖ. Sekizinci yüzyılda şekillenmeye başladığından beri böyle olmuştu. Rab, İşaya'nın ağzından İbranilere şu buyruğu vermişti:

"*Yeruşalim'le sevinin ve Onun tesellilerinin göğüslerini emip doyun; Süt sağıp onun görkeminin bolluğundan keyif alasınız diye. Bakın, ben ona bir nehir gibi esenlik vereceğim. O zaman emeceksiniz, onun yanlarında taşınacaksınız ve onun dizleri üzerinde sallanacaksınız. Annesinin teselli ettiği kişi gibi ben de sizi teselli edeceğim ve Yeruşalim'de teselli bulacaksınız".* Sürgün sonrası dönemin kehanetlerinde ve kıyamette mesihin krallığını, büyük bir ihtişam içinde yeniden Kudüs'te inşa edeceğine inanıldı. Bu eski Yahudi fantezilerinin tümü, Kudüs'ün Orta Çağ Hristiyanları için her hâlükârda sahip olduğu duygusal önemi pekiştirdi. Vahiy Kitabı'na göre Kudüs, zamanın sonunda yerini alacak olan göksel şehrin bir sembolüydü. Çağdaşların da belirttiği gibi, sıradan insanların kafasında dünyevi Kudüs fikrinin Göksel Kudüs fikriyle karıştırılması ve bu fikrin aktarılması şaşırtıcı değildi. Filistin'in kendisi hem manevi hem de maddi nimetlerle dolu mucizevi bir diyar olarak telakki ediliyordu. Hac yolculuğunun sonunda göklerde yücelerde, kalabalıkların ona doğru koştuğu gizemli bir şehir görüldü (Norman Cohn, 1970: 64-65).

Onuncu ve on birinci yüzyıllarda tüm dünyadan sayısız insan, Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ne seyahat etmeye başladı. Köylüler, soylular, krallar, kontlar, markizler ve piskoposlar gitti. Sonunda, bu daha önce hiç yaşanmamış bir şeydi, soylu ve halktan çok sayıda kadın hac yolculuğuna çıktı. Birçoğu kendi topraklarına dönmeden orada ölmek istedi. Bazıları, Kudüs'e giden daha önce hiç görülmemiş sayıda hac kafilelerinin ne anlama geldiği konusunda kutsal kitap kehanetlerine göre dünyanın sonunda ortaya çıkması beklenen lanetli Mesih Karşıtı'nın ortaya çıkışından başka bir şey ifade edemeyecek kadar ihtiyatlı bir şekilde cevap verdi. O zaman doğudaki bütün halklar için onun ortaya çıkacağı bir yol açılacak ve bütün

uluslar gecikmeksizin ona karşı yürüyecekti. Aslında o zaman Rabbin bu peygamberliği yerine getirileceği; seçilmişlerin bile ayartmalara kanacağı bir dönem gelecekti (Matta, 24: 24). "*Çünkü sahte Mesihler ve sahte peygamberler ortaya çıkacak ve mümkünse seçilmişleri bile aldatacak kadar büyük işaretler ve harikalar göstereceklerdi*" (Ralph Glabers Histories, Callahan, 2016: 1). Bu pasaj, *Glaber'in Tarihleri'nin* en ünlülerinden biridir. 1000 ve 1033'e bin yıllık odağını özlü bir şekilde yansıtır. Yine de görüntü, Yeşaya'nın *Eski Ahit* peygamberliğinin ikinci bölümündeki duyurusunu hatırlatmayı amaçlar: Gelecek günlerde Yehova Tapınak dağı dağların üzerinde yükselecek ve tepelerden daha yükseğe kaldırılacaktır. Bütün halklar ona gelip diyecekler ki:

"*Gel, Yehova Dağı'na, Yakup'un Tanrısı'nın Tapınağı'na gidelim ki, o bize yollarını öğretsin, böylece O'nun yollarında yürüyelim; çünkü Yasa Siyon'dan, Yehova'nın kâhini de Kudüs'ten çıkacak.*" (Callahan, 2016: 2).

Batı Avrupa'da doğu azizlerinin ve Kutsal Kabir Kilisesi'nin adıyla, aynı mimari modelde yeni kilise ve katedraller inşa ediliyordu. Çoğunlukla bu kiliselerin gelirlerinin bir bölümü adlarını aldıkları kutsal mekanlara gönderiliyordu (Runciman, 1989: 33). Glaber yazdığı tarih kitabında on birinci yüzyılda kalabalık halk kitlelerinin doğuya hac yolculuğuna çıktığını, Kudüs'teki kurtarıcının kabrine seyahat etmeye başladıklarını yazar. Soylu, köylü, kadın erkek, toplumun farklı kesimlerinden çok sayıda insan hacı olmak için uzak mesafelere doğru yola çıktılar. Glaber kitabında bunu zamanın sonunda deccalın ortaya çıkışı ve İsa'nın Mesih olarak dönüşünden hemen önce vuku bulacak olayları kehanet eden Kutsal Kitab'a dayandırır (Matta, 24: 24), (Callahan, 2016: 1-2). Glaber'in on birinci yüzyıldaki haclarla ilgili olarak bir keşinin haccını anlattığı bölüm (1033 yılı civarlarında), Batılı bir hacının zihin yapısı hakkında çarpıcı bilgiler verir. Glaber'in tanıklık ettiği gibi, bu dönemde özellikle Kudüs'e hacca gittiğini söyleyebilmek, sadece yolculuğun çilesinden sağ kurtulmakla kalmayıp, özellikle Mesih'in yürüdüğü yerde yürümüş olunduğu için prestij kaynağıydı. Glaber, Mesih'in dönüşü için Zeytin Dağı'nın yakınında olmak isteyen insanların varlığından bahseder (Callahan, 2016: 7).

Glaber, Halife el- Hâkim'in Kutsal Kabir Kilisesi'ni yıktırmasından sonra Kudüs'e giden kalabalık bir hac kafilesinden bahsetti. Kaynaklar 1064'te Kudüs'e

birçok Norman da dahil olmak üzere birkaç bin hacıyı bir araya getiren bir hac ziyareti yapıldığını doğrular. Hauteville gibi soylulardan paralı askerlere kadar bu hacılar yeni topraklar aramak için İngiltere'den Akdeniz'e yayıldılar. Bu nedenle, 1064'teki denizaşırı yolculuk I. Haçlı Seferi için bir girişim haline geldi. Papa II. Urbanus, Hristiyan hacılara kutsal topraklarda Selçuklu Türkleri tarafından işkence edildiği iddiasıyla 1095 yılında Klermont Konsili'nde Haçlı Seferi çağrısı yaparken; kutsal savaş arzusu sadece hacıların serbestçe hac ibadetini doğuda yerine getirebilmesi için yapılmadı. Tek motivasyon kaynağı Müslümanlardan intikam değildi. Genişleme ihtiyacı içindeki Batı Avrupa'ya doğudaki zenginliklerin çekici gelmesi de etkili oldu (Régnier-Bohler, 1997: 886).

Büyük eğilim, Kudüs'e Haçlı Seferi'nin anlamının ritüel bağlamında amaç ve keskinleşmeye işaret eder (Gaposchkin, 2013: 11). Hac ve Kudüs'ün daha da çok rezonansa girmesi, İbrahim'in, paradigmatik *peregrinus*'un, Tanrı'nın kutsal toprakları, vaat edilen toprakları ve dolayısıyla Kudüs'ü vaat ettiği ve ilk hac ayinlerinde rutin olarak uyandırılan patrik figürüydü. Bu anlayış Haçlı Seferi döneminde değişti. Kudüs, ayinler yoluyla sefer bağlamında geliştikçe yeni anlamlar kazandı. Genellikle Haçlı maneviyatının daha büyük temalarını yansıtan daha somut olanlardı. Bu kutsal şehir, sadece aşkın metaforun, göksel Kudüs'ü değil, aynı zamanda İbrahim'e vaadin tarihi Kudüs'ü ve Rab'bin mezarının coğrafi Kudüs'üydü. Söz konusu metinler Haçlı Seferi ayinlerine dahil edilerek, Yeruşalim'in amacı bağlamında kullanıldığından, *Eski Ahit* imgelerinin tınısı vaat edilen topraklara yapılan referansı değiştirdi ve daha az mecazi hale gelerek; Tanrı'nın İbrahim'e vaadi '*terra repromissionis*' Tanrı'nın Haçlılara vaadi bağlamına oturtuldu (Gaposchkin, 2013: 13- 14- 15).

Kudüs haccının organizasyonu hem de varış yerinin karakteri, kalabalık kafilelerden birine katılmak için çarmıha gerilmiş insanlar için sorunlu bir meseleydi. II. Urbanus, yaz hasadından yararlanma niyetiyle, I. Haçlı Seferi'nin çıkış tarihi olarak Meryem'in Göğe Kabulü Bayramı'nı (15 Ağustos 1096) belirledi. Haçlıların hepsinin nihai varış noktası göksel Kudüs'tü ve çoğu, ona dünyevi olan aracılığıyla ulaşmayı umuyordu. I. Haçlı Seferi'nin amacı şehri ele geçirmekti. Seferin dini ve askerî hedefleri tam bir uyum içindeydi (Housley, 1988: 82- 83).

Haçlı Seferi'nde Kudüs şehri önemli bir yere sahipti. Vakanüvis Guibert de Nogent seferde ebeveynlerine eşlik eden çocukların sürekli olarak geçtikleri her kasabanın Kudüs olup olmadığını sorduklarını anlatır. İlk Haçlıların birçoğu neyle karşılaşabilecekleri ve buna hazırlanmak için ne yapmaları gerektiği konusunda az çok fikir sahibiydi. Bunlardan bazıları paralı asker olarak İmparator Aleksios Komnenos'un hizmetine girerek Konstantiniyye'ye gitmişlerdi. İtalya'nın ticaret şehirleri, özellikle Piza, Cenova ve Venedik, Konstantiniyye, İskenderiye ve kısmen Filistin ve Suriye limanlarıyla zaten bağlantılara sahipti. Kudüs'ün kendisiyle bazı ticari bağlantıları bile vardı. Urbanus'un çağrısı, hac gibi adanmışlık uygulamalarını tercih eden insanlara çekici geldi. Dahası, Kudüs'e hac ziyaretleri genellikle büyük gruplar halinde yapılmıştı; Aslında, 1064 yılında Bamberg piskoposu tarafından yönetilen birkaç bin kişilik bir Alman hacı topluluğu Kutsal topraklara gitmişti. Haçlılarla önceki hacılar arasındaki farklar göz önünde bulundurulduğu takdirde en büyük farkın, Haçlıların uzakta olacakları sürenin uzunluğu konusundaki belirsizliğin varlığı söylenebilir. Kudüs'e yapılan hac yolculukları genellikle bir yıl sürüyordu. 1095- 6'da Haçlıların Kudüs yolculuklarının ne kadar süreceğini tahmin etmek pek mümkün değildi (Housley, 1988: 56).

Kudüs sorununa getirilebilecek en kesin kanıt Klermont Konsili'nin II. Kanonunun metnidir. Bu kararname, Kudüs'e kadar gitme fikrini, sadece bu şehri özgürleştirmek için değil, aynı zamanda Müslüman işgali altındaki tüm Doğu Kilisesilerini özgürleştirmek amacıyla yapılacağını açıkça ifade eder. Haçlı kararnamesinin Cencius-Baluze versiyonunun sözleriyle, Papa'nın kışkırtmasıyla şövalyelerin ve piyadelerin seferi, Kudüs'ü ve Asya'daki diğer kiliseleri (*Ierusalem et alias Asie ecclesias*) Sarazenlerin boyunduruğundan kurtarmaktı. Bu kararnameler (kanonlar) Kudüs'ü, Hristiyan Doğu'daki İslami egemenliği sona erdirmeyi amaçlayan bir kampanyanın temel hedefi haline getirdi. Açıkçası, Kudüs ilk Haçlı Seferi'nin ana ödülüydü. Sonuç olarak kanonlarda, Kudüs'ün tüm Hristiyan Doğu'nun kurtuluşunu amaçlayan büyük bir askerî girişimin parçası olduğunu içeren ifadeler mevcuttur (Chevedden, 2004: 87).

3.1.4. Tanrı'nın Yeni Seçilmiş Halkı Hristiyanlar

"İnancımızın beşiği, Rabbimizin anavatanı ve kurtuluşun anası, şimdi Mısırlı hizmetçinin oğlu olan Tanrısız bir halk tarafından zorla tutuluyor. Özgür kadının tutsak oğullarına, aşağılık umutsuz koşullarda bir yaşamı dayatıyorlar" (William of Tyre, 1943: 89- 90). Mısırlı bir hizmetçinin, cariyenin, oğlu ifadesinden kasıt Müslüman Araplardı. Çünkü Araplar cariye Hacer'in oğlu İsmail'in soyundan geliyorlardı. Özgür kadının oğulları ise Hristiyanlardı. Yahudiler ise Sara'nın oğlu İshak'ın soyundan geldikleri için özgür kadının oğullarıydı. Haçlı ideolojisiyle Yeni İsrailoğulları haline gelen Hristiyanlar Papa II. Urbanus'un ifadesiyle köle kadının soyu tarafından zulme uğruyorlardı. Böylece Tanrı'nın yeni Seçilmiş Halkı Frenkler, sadece seçilmişlerin yaşamayı hak ettikleri seçilmiş şehir Kudüs'ün gerçek sahipleri haline getirilmiş oldular.

Papa II. Urbanus, Klermont'da artık Hristiyanların birbirleriyle savaşmayı bırakıp, nefreti ve kini aralarından uzaklaştırarak, Tanrı tarafından İsrailoğullarının mülkiyetine verilen kutsal toprakları kötü ırkın elinden savaşarak geri almaları gerektiğini ifade etti. İncil'de '*içinden yağ ve bal akan*' diye tarif edilen şehir Kudüs, Frenklerin onu özgürleştirmesi için bekliyordu. Başka bir milletten değil özellikle Frenklerden kendisini pagan egemenliği ve zulmünden kurtarmasını bekliyordu. Urbanus'un kurgusunda, Frenkler Tanrı'nın yeni seçilmiş halkıydı. Tanrı uğruna yaptıkları savaşların ödülü olarak günahları bağışlanacak ve sonsuz yaşama kavuşacaklardı (Peters, 1998: 27-28). Seferin tetikleyicisi olan Bizans'ın yardım çağrısı, Konstantiniyye Kilisesi'ne yardım; Kudüs'ün kurtuluşunun daha büyük ve uzak bir projesine dahil edildi. Ancak Urbanus yine de ihtiyatı elden bırakmayıp, nihai kararı bir başka konsile erteledi. Aynı yılın sonbaharında Fransa'da bir konsil toplayacaktı. Aradaki bu birkaç aylık süre insanların bu plandan haberdar olmalarına ve kendisinin de Fransa'daki konsil için hazırlıklar yapmasına imkân verecekti. Papanın umudu Frenklerin popüler romantizminin bir parçası olan Şarlman efsanesinin canlandırılmasıydı. Ne de olsa Şarlman kutsal toprakların koruyuculuğunu yapmıştı. Hristiyan fetih idealleri bu sefere insanları yönlendirmede etkili olabilirdi (Gibbon, 1880: 418-419).

Orta Çağ'da kilisenin yaydığı Mesih'in gelişi, zamanın sonu gibi, inançlar, Eski Ahit anlatılarıyla çarpıcı benzerlikler içermekteydi. İsa'nın öğrencilerine verdiği talimatlara göre, zamanın sonu yakındı. Ancak, gün ve saatini kimse bilemezdi. Sonun yakınlığıyla birlikte dünyadan vazgeçme öğütleri öne çıkarıldı. Tanrı'nın Krallığı'na girmek, bu dünyanın zevklerinden vazgeçmeyi; kendini inkâr etmeyi ve ruhların kurtuluşu için sahip olduğu her şeyden vazgeçmeye hazır olmayı gerektiriyordu. İsa'nın yeryüzündeki krallığını gerçekleştirmesi için Tanrı tarafından seçilen ve yeryüzüne tekrar Mesih olarak gelen İsa'ya yürekten iman şarttı. Bu çağrı şifa ve fidye ile kurtarılmak isteyenlere; Tanrı'nın krallığına girmeye hazır olanlara, yoksullara, ıstırap çekenlere, doğruluğa aç olanlara gelmişti. Kibirlileri, zenginleri, kötülük yaparak sefahat içinde ömür sürenleri cehennemin laneti karşılayacaktı (Fromm, 1963: 23).

Eskatolojik umut içeren İşaya 60 ve 62. Ayetleri Hristiyan ayinlerinin merkezinde yer alıyordu. Söz konusu ayetler inananlara tarihin yeni bir aşamasını Kudüs'ün görkemli geleceğini, onun Tanrı'nın seçilmiş halkına geri verilişini ve kurtuluşun eskatolojik vizyonunu vaat eder. Haçlıların I. Haçlı Seferi'ni kehanetlerin gerçekleşmesi olarak anlama potansiyeli aşikârdı. Bu sebeple İşaya ayetleri ilk Haçlı vakayinamelerinde alıntılandı. Söz konusu ayetler, aynı zamanda, kilisenin yaydığı Haçlı söylemlerinin çoğuna dayanak oluşturdu (Gaposchkin, 2017: 148).

Haçlı vakayinamelerinin genelinde çağrışımsal sıçramalar mevcuttur. Frenklerin hem ruhsal Kudüs için hem de onun dünyevi karşılığı için savaşan yeni Seçilmiş Halk olduğu genel bir şekilde tekrarlandı (Dupront, 1969: 30). Haçlı vakanüvisi Rahip Guibert de Nogent, Josepheus'a açık bir gönderme yaparak, I. Haçlı Seferi'nin, İsrailoğullarının tüm tarihlerindeki savaşlardan daha görkemli, daha onurlu olduğunu; nesiller boyu anlatılmayı hak ettiğini yazdı. Haçlıların vizyonuyla kutsal tarih onlar tarafından yeniden yazılıyordu. Yazılmış bir tiyatro eserini sahneye koyar gibi, Antik Çağ'daki İsrailoğullarının savaşlarını canlandırıyorlardı. Bir bakıma İsrailoğullarıyla rekabet ederek kaderin tecelli etmesini sağladıklarına inandılar (Rubenstein, 2008: 547-548). Kutsal Kitap ayetlerinin yanı sıra özellikle Orta Çağ'da Tanrı Barışı hareketiyle birlikte sıklıkla toplanan Barış konsillerindeki eskatolojik içerikli ayinler, Tanrı'nın seçilmiş halkının Kudüs'ü yeniden fethetmesi

insanların gündemine yerleşti. Bu dönemde eski Ahit anlatıları, özellikle İşaya kitabı önem kazandı.

Ayinler Eski Ahit'e dayanılarak üretildi ve çeşitlendirildi. İlâhîler büyük ölçüde İsa'nın doğumunu anan '*Advent'* litürjisinden, ikincil olarak '*Epifan*i' litürjisinden türetildi ve çoğunlukla İşaya kitabına dayanıyordu. Hristiyanların Tanrı'nın halkı, Tanrı'nın çocukları olduğu neredeyse tüm ayinlerin, ilâhilerin ana temasıydı. Neredeyse tüm ilâhiler, ayinler, İncil'deki Kudüs'e ve onun göksel karşılığı, kutsal şehre, Tanrı'nın Kudüs'teki seçilmiş topluluğunun lütfu ve koruması temasına odaklandı. İlahi Adventin ifadeleri İşaya kitabından alınmıştı. Tanrıya güvenenlerin Siyon Dağı gibi, sağlam ve ebediyen kalıcı, olacaklarını ifade ediyordu. Bir diğer dua yine İşaya kitabından alıntıydı: "*Rab uluslar arasında zafer sancağını yükseltecek ve İsrail'in kovulmuşlarını bir araya toplayacak*." Frenkler, yeni seçilmiş halk, geri dönen sürgünler, vaat edilmiş toprakların mirasçılarıydı (M. Cecilia Gaposchkin, 2017: 144). İsrail'in Tanrısı halkını kutsal vatanlarına sürgünden geri döndürüyordu. Şimdi Tanrı'nın Seçilmiş yeni halkı, Frenkler Tanrı'nın mirası kutsal topraklarını kurtarmaya gidiyorlardı.

Havari Yuhanna İsa'yı Tanrı'nın habercisi olarak kabul edenlerin, onun getirdiği faydalara ortak olacaklarını yazdı. Yuhanna, İsa'ya iman edenlerin, Tanrı'nın görkemini göreceği ve onlara Tanrı'nın çocukları olma gücünü vereceğini ifade eder. Çünkü yasa Musa aracılığıyla, lütuf ve gerçek (*charis kai aletheia*) İsa Mesih aracılığıyla verildi (Johnson, 2009: 155). İncil'e göre Tanrı'nın zaferi, ilâhi olanın '*yeni gök ve yeni yerde'*[79] tam mevcudiyetini içerir (Yuhanna, 21: 1). "*Tanrı'nın konutu insan ırkıyla birliktedir: onlarla birlikte yaşayacak ve onlar da onun halkı olacaklar ve Tanrı'nın kendisi her zaman onlarla birlikte olacaktır*" (Yuhanna, 21: 3), (Johnson, 2009: 170-171). Böylece, Frenkler Tanrı'nın halkı oldukları için onun görkeminden faydalanma hakkının da sahibi olacaklardı.

Eski Ahit referanslarında İsrail'in kurtuluşu için Makabi isyanını başlatan köylülerdi. Bu olaya atıf Haçlı kroniklerinden birinin anlatısında açıkça görülebilir.

[79] Yeni bir gök ve yeni bir yer: İncil'de zamanın sonunda gökyüzü Kudüs'ünün yeryüzüne indirileceği, Tanrının yeni gökler ve yeni yerler yaratması şeklinde ifade edilir.

Kuzey Fransa'da, Flamanlarda ve Ren vadisinde yoksullar özerk gruplar halinde örgütlenirken, diğer yoğun nüfuslu, yüksek oranda kentleşmiş bölge olan Provence'te, Kont Raymond Toulouse'un ordusuna akın ettiler. Sonuç olarak, o orduda, peygamberleri takip eden ordulardaki coşku ve cezbe hali vardı. Kendilerini kutsal bir misyonun görevlileri olarak konumlandırdılar (Cohn, 1970: 65).

Gesta Francorum'un yazarı Haçlı Seferi'ni anlatırken feodal bir dil kullanarak, Tanrılarının her gün onlar için savaştığını, tıpkı bir çobanın sürüsüne yaptığı gibi onları sürekli koruyup kolladığını ifade etti. Gesta'nın yazarının ifadeleri Haçlı bakış açısını göstermesi açısından önemlidir (Housley, 1988: 196).

Mezmurlar 33: 12'de ifade edilen Tanrı'nın seçilmiş halkı ifadesi Latin Haçlı kroniklerinin sayfalarına yansıdı. Ancak bu kez Haçlı Seferi'ne uyarlanmış versiyonuyla ifade edildi. Ayrıca, Karolenj mirasına sık sık vurgu yapıldı. Urbanus'un Klermont'taki Haçlı Seferi'ni başlatan vaazı kendi ifadeleriyle: Rahip Robert'ın kroniği, Kudüs seferini Şarlman'ın Konstantiniyye'ye yaptığı haccın yeniden canlandırılması biçiminde sunarak Haçlılar için bir rol model olan Frenk imparatorunun kahramanlıklarına atıf yaptı. Bu Kapet Krallığı'nı Karolenj Hanedanlığı'nın prestijine bağlamaya yönelik çağdaşlarının çabalarının bir tekrarıydı. Böylece hanedanın, Batı Fransa'nın bölünmüş bir krallığı üzerindeki egemenliğini genişletme iddialarını meşrulaştırdı. Fransa Kralı I. Filip, aforoz edildiği için haçı almamış olsa da en başta kardeşi Hugh Vermandois (Büyük Hugh) olmak üzere Filip'in ailesinin bazı üyeleri sefere katıldılar (Kempf, 2014: 119-120). Kraliyet soyundan gelenlerin sefere iştirak etmeleri askerleri yönlendirmek bakımından etkili oldu.

Saint-Remi Manastırı, aziz ilan edilen Remigius'a ithaf edilmişti. Aziz Remigius, beşinci yüzyılda Frenk kralı Clovis'in din değiştirmesini sağladı. Manastırda kutsal ampul ile Clovis'in mesh edildiği, gökten gönderildiği varsayılan kandil yağdanlığı vardı; bu, Fransız krallarını Batı Hristiyan âleminin diğer hükümdarlarından ayıran mucizevi bir olay biçiminde yorumlandı. Hatta Fransa kralının Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olduğunu savunanlar dahi oldu. 987'de Hugh Kapet'in tahta çıkmasından bu yana, Reims başpiskoposları Kapet soyunun taç giyme

törenine eşlik ediyorlardı. Bu ayrıcalık, II. Urbanus tarafından Rheims Başpiskoposu Rainold'a yazılan 1089 tarihli mektupta doğrulandı:

"*Her şeyden önce size ve haleflerinize Fransa krallarını kutsama yetkisini; Clovis'i dönüştüren Aziz Remigius'un bu topraklardaki ilk Hristiyan krallığını kurduğu gibi, Tanrı'nın iradesiyle Reims kilisesinde Aziz Remigius'un yerine hizmet eden siz ve sizin ardıllarınız, kral veya kraliçeyi meshetme ve atama işlevini yerine getirebilir*" (Kempf, 2014: 120-121). Urbanus'un mektuptaki ifadelerinde Frenkleri diğer milletlerden ayıran en önemli özelliği, onların Tanrı'nın kilisesine hizmet eden imanlarıyla şanlı itibarlı oluşlarıydı. I. Haçlı Seferi Frenklerin önderliğinde gerçekleştirilen bir girişim olduğu için millet kimliğinin vurgulanması önem taşıyordu.

On ikinci yüzyılın sonunda, çağının en önde gelen din adamlarından biri olan Joachim Fiore, İncil'in en son kitabı olan *Vahiy*'de geçen deccalın yenilmesinden sonra azizlerin canlanması için son bir vaktin veya bin yılın geleceği fikrini öne sürmüştü. Hristiyanların son büyük imparatoru da yine bu dönemde ortaya çıkarak deccala karşı savaşta orduları yönetecekti. Putperestlerin, Yahudilerin ve de kilisenin arındırılacağı yeni bir barış dönemi yaşanacaktı. Azizler yeryüzünde hüküm sürecek; Tanrı'nın halkı için neşeli ve huzurlu bir dönem olacaktı (Ward, 1992: 110).

Joachim Fiore'den daha önceki dönemlerde de dünyanın sonuna doğru olacaklardan kıyamet alametlerinden bahseden Hristiyan düşünürler vardı. Dünya, sınırsız yıkıcılığa sahip şeytani, zorba bir güç tarafından yönetiliyordu. Tanrı'nın azizleri ayağa kalkıp onu devirebilecekleri an gelinceye kadar bu gücün zorbalığı gitgide daha acımasız; kurbanlarının acıları giderek daha dayanılmaz hale gelecekti. O zaman azizlerin kendileri, şimdiye kadar zalimlerin ökçeleri altında inleyen seçilmiş, kutsal insanlar, tüm dünya üzerindeki egemenliği devralacaklardı. Bu tarihin doruk noktası olacak; azizlerin krallığı, yalnızca önceki tüm krallıkları görkemiyle geçmekle kalmayacak, ardılları da olmayacaktı. Yahudi apokaliptiğinin, türevleri aracılığıyla, sonraki çağların mutsuz ve hüsrana uğrayanları üzerinde böylesi bir hayranlık uyandırması, bu düş sayesinde oldu. Yahudilerin kendileri onun varlığını unuttuktan çok sonra da bunu yapmaya devam etti (Cohn, 1970: 21). *Roland'ın Türküsü*'nde kötülerin kanı akıtılarak kutsal bir görev yerine getiriliyordu.

*Roland'ın Türküsü'*ndeki temalarla Haçlı Seferi çağrısı örtüştü. Eserde pagan krallıklarını yok eden kahraman bir Hristiyan imparatoru modeli olarak Şarlman anlatılırken, sefer çağrısıyla birlikte pagan krallıklarını yok edecek yeni kahramanlar Haçlılara dönüştü (Ashe, 1999: 353).

On birinci yüzyılın son on yılına gelindiğinde, Saint-Denis keşişleri, Şarlman'ın Kudüs'ü kurtarmak ve imparatorluk tacını Konstantiniyye'den almak için yaptığı sözde seferi anlatan *'Şarlman'ın Kudüs Yolculuğu'* (*Descriptio qualiter Karolus Magnus*) adlı efsanevi bir eser hazırladılar. Ayrıca, manastır ve Fransız tacı tarafından paylaşılan ortak kader, Fransız krallarının manastırdan aldıkları kraliyet sancağının Şarlman'ın savaş sancağıyla (Bu sancak *'Roland'ın Türküsü*'nde geçer) özdeşleştirilmesiyle maddi bir sembol haline getirildi (Kempf, 2014: 121).

Haçlı Seferi, keşişler dönemi olarak da bilinen erken Orta Çağ'ın ardından gelen yeni bir şehitler çağıydı. Düne kadar günahkâr olanlar, Tanrı'nın seçilmişlerine dönüşüyorlardı (Delaruelle, 1971: 207). Vaazlar bu amaca yönelikti. Edebiyatta, '*Roland'ın Türküsü'* gibi Frenklerin paganlara karşı savaşlarını, Hristiyanlık uğruna şehit düşmelerini anlatan kahramanlık öyküleri bu iklimi güçlendirdi. Karolenjlerin ideolojisi yeniden canlandı. Godfrey Roland'ın kişiliğinde Tanrı'nın müdahalesiyle paganları kahramanca yenen şehitlerin destanları dilden dile dolaşıyordu. Yeni bir Frenk destanı yazmanın vakti gelmişti (Ashe, 1999: 353-354). Frenkler, yeniden yazılacak bir destanla, Mesih'in gelişinden evvel kutsal toprakları pagan kirliliğinden kurtaracaklardı.

Haçlılar, kısa sürede kendilerine vaat edilen topraklara doğru yürüyen Tanrı'nın yeni seçilmiş halkı olduklarına inandılar. Kutsal tarih yeniden başlıyordu; aynı mucizeler onları ileriye taşıyacak aynı ilâhi güç onlara yine kılavuzluk edecekti. Bu nedenle, o zaman ihtiyaç duyulan erdemler şimdi de talep ediliyordu: Her şeyden önce kendilerini, hayatlarını feda etmeye yetecek kadar cesur davranmalıydılar. Kutsal toprakları kurtarma işini ancak Frenkler yerine getirebilir; şehitlik tacına onlar layık olabilirlerdi.

3.2. HRİSTİYAN BİRLİĞİ ve KARDEŞLİĞİ

I. Haçlı Seferi, papa tarafından vaaz edildi. Dil, etnik ve siyasi farklılıklarını bir kenara koyarak kutsal savaş şemsiyesi altında başta Latin Avrupalılar olmak üzere çok sayıda Hristiyan toplandı. Ortak kimlik Hristiyanlık ve Frenklik idi. Hedef gösterilen, Tanrı düşmanı, haçın düşmanı ilan edilen Doğu'daki Müslümanlara karşı savaşmaya yemin eden Haçlılar "*Tanrı böyle istedi*" (*Deus le volt*) çığlığında birleştiler. Bu sefer kendilerinin ötesinde yüce bir amaç söz konusu olduğunda kitlelerin tüm farklılıklarını bir yana bırakıp tek bir vücut haline gelerek ortak bir benlik etrafında birleşmelerinin çarpıcı bir örneğini verdi. Doğu'daki Hristiyan kardeşlere yardım etmek gerekiyordu.[80] Bu savaş Hristiyan kardeşliğinin ve yardımseverliğinin bir gereğiydi. Aynı zamanda Doğu ve Batı kiliseleri arasında kırk yıldan uzun zamandır devam eden ayrılığa bu vesileyle bir son verilebilirdi.

"*Siz çobanlarsınız. Gerçek çobanlar olun ve size emanet edilen sürüyü tehlikelerden koruyun. Çünkü dikkatsizliğiniz veya ihmaliniz yüzünden bir kurt bir koyunu ele geçirirse, şüphesiz Rabbimiz tarafından sizin için hazırlanan ödülü kaybedersiniz. Hayır, önce lictorun kırbacıyla acımasızca dövülür, daha sonra öfkeyle ölümcül bir ceza yerine atılırsınız*" (Fulcher of Chartres, 1941: 13).

Urbanus konuşmasında, İran'dan gelen lanetli bir ırk olarak nitelendirdiği Türklerin Hristiyan topraklarını işgal ederek, kiliseleri yakıp yıktığını, Hristiyanlara zulmettiğini ifade etti (Fulcher of Chartres, 1941: 15-16). Urbanus sözlerine yalvaran bir sesle devam etti:

"*Bu feci durumla ilgili olarak Rab- Mesih'in müjdecileri olan size öğüt veriyorum. Her sınıftan hem şövalyelerden hem de ayakçılardan zengin ya da fakir Hristiyanları, geç olmadan Hristiyan topraklarından bu kötü ırkı kovmaya davet* ediyorum" (Fulcher of Chartres, 1941: 21-22).

[80] "*Ey Tanrı'nın oğulları, aranızda barışı daha güçlü bir şekilde korumak ve Kilise'nin yasalarını sadakatle korumak için kendinizi Tanrı'ya adadığınıza göre, yapılacak çok iş var, çünkü samimiyetinizin gücünü değiştirmelisiniz. Şimdi ilahi ıslah tarafından uyandırıldığınıza göre, sizi ve Tanrı'yı ilgilendiren başka bir meseleye. Aceleyle yola koyulurken, Doğu'da yaşayan, sizin yardımınıza ihtiyacı olan ve daha önce defalarca haykırdıkları kardeşlerinize yardım etmelisiniz*" (Fulcher of Chartres, 1941: 15).

Robert Rheims'in anlatısına göre Urbanus, Kudüs ve Konstantiniyye şehirlerinden korkunç hikâyelerin kulağına geldiğini söyledi. Doğuda Sarazenler tarafından Hristiyanlara uygulanan yenilgileri ve acımasız zulüm ve baskıları anlattı. Urbanus'un ifadeleriyle, Türkler, Hristiyan topraklarını istila ederek, kılıç, yağma ve ateşle Hristiyan nüfusuna işkence ve zulüm yapıyor; onları esir alarak kendi ülkelerine götürüyorlardı. Urbanus, Türklerin, Tanrı'nın kilisesini kirlettiklerini; Yunan krallığının geniş topraklarının Türklerin istilası nedeniyle küçüldüğünü ifade etti (Robert the Monk, Peters, 1998: 26- 27):

"Eğer tüm dünyaya dağılmış kiliseler arasında, bazıları belirli insanlar ve yerlerle ilişkili oldukları için diğerlerinden daha fazla saygıyı hak ediyorlarsa, o zaman, Konstantiniyye şehrinin ayrıcalıklı olduğunu söyleyebiliriz. Hristiyanlığın yayılmasını ve kurtuluşun lütfunu bu kiliseye borçluyuz" (De Nogent, 1997: 29).

Kudüs'ün pagan zulmüyle nasıl aşağılandığını; Tanrı'nın oğlunun bir zamanlar havarileriyle birlikte yürüdüğü, vaaz ettiği kutsal yerlerin paganların varlığıyla kirletildiğini ağlamaklı bir sesle anlattı (Robert the Monk, Peters, 1998: 27). Güçlü bir vaiz olan Urbanus'un bu dokunaklı konuşmasında Batı'nın soylularını, şövalyelerini kendi aralarında kalıcı bir barış yapmaya ve putperestlere karşı cesaretlerini, yiğitliklerini kanıtlamaya çağırdı (Vitalis, 1985: 15). Urbanus'un sözleriyle kutsal topraklar Tanrı'nın Hristiyanlara mirasıydı ve Müslüman zulmünden özgürleştirilmeliydi. Bu uğurda zenginler fakirlere, güçlüler zayıflara yardım etmeliydi (Vitalis, 1985: 45). Sözlerini bu hataların intikamını alma ve bu toprakların hâkimiyetini yeniden kazanma gücünün ve görevinin cesur Frenklere verildiğini söyleyerek bitirdi (Robert the Monk, Peters, 1998: 27).

Prenses Anna'nın aktardığına göre seferi asıl tetikleyen Keşiş Peter[81] diğer adıyla Peter Cucupeter (Kovalyalı Petro) lakaplı bir Frenk idi. Fransa'nın Picardy eyaleti, Amiens şehrinde aristokrat bir ailede doğmuştu. Hacca Kudüs'e Kutsal Kabir'de ibadet etmeye gitmişti (Comnena, 2000: 176- 177). Anadolu'yu fetheden Türklerin ve Sarazenlerin elinde acı çektikten sonra, güçlükle ülkesine geri döndü. Ancak haccını rahatça gerçekleştiremediği için öfkeliydi ve aynı yolculuğa tekrar çıkmak istedi. Bununla birlikte, Kutsal Kabre yalnız başına hac yolculuğu yapmanın

çok tehlikeli olduğu kanısına vardı. Bu nedenle kurnazca bir plan yaparak Fransa'daki soylu, şövalye olmak üzere çok sayıda halk kalabalıklarını verdiği etkileyici vaazlarla, evlerini yurtlarını terk ederek Kutsal Kabir Kilisesi'ni Haceriler'in elinden kurtarıp özgürleştirmek için hayatlarını ortaya koymaya ikna etti (Comnena, 2000: 176- 177). Albert Aachen ve Vilermus Tyrensis'e göre ise Keşiş Peter, Kudüs'e hac yolculuğu sırasında bazı olumsuzluklar yaşadı. Kudüs patriğiyle görüşerek ondan, kutsal topraklarda yaşananlarla ilgili bilgi aldı. Patrik keşişe Hristiyanların türlü işkencelere maruz bırakıldığını; kiliselerin ahırlara dönüştürüldüğünü söyledi. Ardından Patrik, Doğu Hristiyanlarının içine düştükleri zor durumu anlatan bir mektubu batının ileri gelenlerine iletmesi için ona vererek; Batılı Hristiyanların kendilerine yardım etmelerini istedi (Albert of Aachen, 2007: 5; William of Tyre, 1943: 83).

Tarihçi Albert Aachen'ın aktardığına göre, Peter patrikten aldığı mektupla birlikte endişe içinde denizi geçerek, Bari şehrine vardı. Oradan Roma'ya giderek papayı buldu. İsa'dan ilâhi görüsünde aldığı kutsal görevi ve patrikten duyduklarını, hacıların çektiği çileleri anlattı. Papa Keşiş Peter'in anlattıklarını duyar duymaz, her zaman olduğu gibi İsa Mesih'in ve azizlerin emir ve ricalarına itaat edeceğine söz verdi. Bu nedenle harekete geçti (Albert of Aachen, 2007: 7).

Piacenza Konsili'nde Bizans elçileri görünüşe göre papadan imparatorun kâfirlere karşı savaşmasına yardım etmesini istemişlerdi (Charanis, 1952: 126). Urbanus, 1095 yılının ilk aylarında Bizans'tan gelen elçileri kabul ettikten sonra, askerî yardım taleplerini bir ümmet kardeşliği kampanyasına dönüştürürerek, çağrısını eskatolojik söylemlerle destekledi. Papa'nın kendisi, Ağustos 1095 ile Eylül 1096 arasında, Klermont'da belirleyici noktasına ulaşan anavatanı Fransa'da bir vaaz turu ile orduya adam toplama işine öncülük etti. Fransa ve Almanya krallarının aforoz edilmiş olmaları; İngiltere Kralı II. Villiam (William) Rufus'un papa ile ihtilaf yaşıyor olması ve İspanyol krallarının kendi sınırlarındaki Müslümanlarla mücadelelerle meşgul olmaları nedeniyle; papa soylular, dükler, kontlar ve lordlar üzerinde yoğunlaştı. Güney İtalya ve Sicilya'dan Lombardiya'ya, Akitanya ve Provence'tan Normandiya'ya, Flamanlara ve Aşağı Ülkelere, Batı Almanya'ya, Renanya'ya, Kuzey Denizi bölgesine ve Danimarka'ya kadar Avrupa'nın büyük bir

bölümünde, Haçlı ordularına asker toplandı. Tahminler, 1096-7'de Orta Doğu'ya ulaşan savaşçıların sayısını, askerî göçü kendi yolculukları için koruma olarak kullanan savaşçı olmayan hacılar hariç elli bin ile yetmiş bin arasında gösterir (Tyerman, 2004: 39).

Urbanus'un Klermont'da açıkladığı Haçlı Seferi, sonraki yüzyıllarda kâfirlere karşı yeni Tanrı savaşlarının, yükselen militarizmin, tetikleyicisi oldu. Haçlı Seferi özünde yalnızca papalık tarafından yetkilendirilebilirdi. Başlangıçta Hristiyan dünyasını kâfirlerin saldırılarından korumak üzere çıkarılmıştı. Ancak dönemin iklimine göre Sarazenlerden, Katolik Kilisesi'ne karşı çıkan Hristiyanlara kaydı. Dahası, Hristiyan âlemi papalıkla eşdeğer tutuldu. Böylece Haçlı Seferi, papalığın uygun gördüğü şekilde papalık tarafından kullanılacak bir araç haline geldi (Charanis, 1952: 129).

Başlangıçta Aleksios'un Türklerin ilerleyişine karşı yardım çağrısı ve doğu kiliselerine yardım misyonu ateşleyici bir rol oynamıştı. 1054'ten bu yana Konstantiniyye ve Roma Kiliseleri arasında bir ayrılık vardı, bu onların ilişkilerini siyasi düzeyde de tehdit ediyordu (Cahen, 1954: 16). Sefer vesilesiyle doğu ve batı kiliseleri arasındaki küskünlük belki de giderilebilecekti. Papa II. Urbanus, 1089 tarihli mektubunda, Kudüs'e veya başka yerlere günahlarından kefaret veya bağlılık ruhuyla gidenlerin manevi ödüller alacaklarını ifade etti. Besalu, Empurias, Roussillon ve Cerdana kontlarına ve onların şövalyelerine 1096/99 yılında bir mektup yazarak, her nerede olursa olsun Hristiyan kardeşlerini ve uzaktaki kiliseleri Sarazen zulmünden kurtararak özgürleştirmek; onlara yardım eli uzatmak gerektiğini ifade etti (Constable, 2016: 209).

Kutsal topraklara hac için giden hacıların karşılaştığı zorluklarla alakalı dönem dönem anlatılan olumsuzluklar vardı. Ancak askerî sefer fikriyle bu durumun gündeme getirilmesinin zamanlaması dikkat çekiciydi. Peter Damian (ö. 1072), Monte Santa Maria'nın Markisi Rainier'in Kudüs'e bir yolculuk yapmayı planladığını duyduğunda, kutsal topraklara hac yolculuğu yapmış keşiş arkadaşlarının deneyimlerini bir mektup yazarak ayrıntılı olarak anlattı. Peter, Kudüs'e hac yolculuğu tehlikeler içermekle birlikte, aktarılan deneyimlerin hiçbirinde pahalı geçiş

ücretlerinden ve karşılaşılan zorluklardan bahsedilmediğini ifade etti. On birinci yüzyılın başlarında 1010'da Fatımi Halifesi El- Hâkim'in (996- 1021), Kutsal Kabir Kilisesi'ni yıkması (France, 1996: 3) ve Hristiyanlara yönelik saldırı haberleri, Batı'da Müslümanlara yönelik şiddet söylemlerinin artmasına neden olarak; kutsallıkla süslenmiş militarizmin yükselişine katkıda bulundu ve 1010'da Papa IV. Sergius'un kutsal bir askerî sefer çağrısında bulunmasında muhtemelen etkisi oldu (Callahan, 2016: 84).

Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi zaten Batı'nın bilincinde önemli bir yere sahipti. Fransa ve Avrupa'nın diğer yerlerinden çok sayıda hacı Kudüs'e akın ediyordu. Hatta Fransa'da zaman zaman Filistin Hristiyanlarına silahlı yardım yapılması fikri gündeme getiriliyordu. El- Hâkim'in, Kutsal Kabir Kilisesi'ni yıkması Hristiyanlar arasında büyük tepkilere neden olmuştu. İki farklı vakayinamede Kutsal Kabir Kilisesi'nin yıkılmasından Yahudiler sorumlu tutuluyordu. Fransa'daki Yahudiler, Hristiyanların Doğu'ya askerî bir sefer planladıklarına dair iftira niteliğinde haberler göndererek halifenin öfkesini uyandırmakla suçlandılar. Bu dönemde Müslümanlara karşı Filistin'e bir sefer düzenlenmesi fikri dillendirilmeye başlandı (Erdmann, 1977: 113).

Onuncu yüzyıldan beri Kudüs Batı Avrupalıların gündeminden hiç çıkmamıştı. Kutsal topraklarda geçen İncil hikâyelerini dinleyerek geçen kutsal bayramlar ve özel günlerde kutsal şiddete aşinaydılar. Böyle bir seferi üstlenmek için yeterli ekonomik güce ve desteğe sahip, çok sayıda savaşçı, soylu ve maiyeti günahkârlık bilinci ve kefaret arzusuyla cezbedildi. Doğu Roma İmparatoru I. Aleksios'un Papa'dan yardım çağrısı son elli yılda geliştirilen hem kilise hem de devlet üzerinde üstünlük iddia eden yeni papalık politikasına uyuyordu. Papa VII. Gregory'nin (1073-85) Doğu'ya, Kudüs'e bir kutsal sefer düzenleme planı (1074) gerçekleşememişti. Bu kez, zaten İspanya'da Müslümanlara karşı savaşı destekleyen II. Urbanus'un eline, Roma papalığının gücünü artırma fırsatı geçmişti. Haçlı Seferleri papalık ideolojisinin, kilise iktidarının gücünün bir ifadesini temsil ediyordu. Bizans uzun zamandan beri Batılı şövalyeleri ve paralı askerleri Türklere karşı savaşlarda kullanıyordu. I. Aleksios'un imparatorluğundaki iktidarını sağlamlaştırması askerî başarılara bağlıydı. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 1092'deki ölümünden sonra, Selçuklu

otoritesi Suriye, Filistin ve Irak'ta çökmüştü. Aleksios, 1071'te başlayan Türkler karşısında Anadolu'da çekilmeye bir son vermek ve Türklerin fethettiği Kuzey Suriye'yi geri almak istiyordu (Tyerman, 2004: 38).

1086'da Süleyman-Şah'ın ardından 1092'de Melik-Şah'ın ölümünden sonra Selçuklularda ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanarak, Peçenek ve Kumanların da aralarında yer aldığı paralı askerlerden oluşturulan birliklerle Balkanlarda Norman tehdidini azalttıktan sonra; Anadolu'da Bizans'ın toprak bütünlüğü için tehdit oluşturan Türklerin ilerleyişini durdurmak için bir çare bulmanın tam vakti olduğunu düşündü (Demirkent, 2005: 103). Ancak bunu gerçekleştirmek için düzenli ordulara ihtiyacı vardı ve bu ordulara Batı Avrupalılar sahipti (Tyerman, 2004: 38).

Aleksios'un Hristiyan kardeşliği adı altında Batı Avrupalılardan yardım istemesi bir zorunluluktan doğmuştu. Geçmişte Hristiyan Batıyla arası pek de iyi olmamıştı. Normanlarla uzun süredir çatışıyordu. 1035'te Normanlar zaten güney İtalya'da bir üs kurmuşlardı. Aime du Mont-Cassin'in bahsettiği ilk Norman maceracıları oraya 1015 civarında gelmişlerdi. 1017'de Meles ile ittifak kurdular. Bizans İmparatoru'na isyan ettikleri için Puglia'dan kovuldular ve Yunanlıları kovmak için Meles'e destek verdiler. 1035'e gelindiğinde Normanlar Bizans'ı kadınlar gibi korkak olmakla suçluyorlardı. 1027'de Bizanslılar Catepan Bojoannes'e karşı koalisyonda yer aldılar ve IV. Pandolf'un Capua'ya geri getirilmesine yardımcı oldular. Reinolf Drengot daha sonra Aversa Kontu oldu; 1041 yılında Meles'in oğlu Argyros ile ittifak yaparak Bizanslıları üç kez bozguna uğrattı ve Melfi bölgesini onlardan aldı. 1035'ten itibaren Normandiya Dükü'nün maiyetinin, Bizanslılar açısından, bir rakip ve düşmandan farkı yoktu (Louis, 1958: 397). Papalıkla ilişkilerinde 1054'teki *Şizma* (Büyük Ayrılık) ile ciddi bir kopma yaşanmıştı. 1054'ten bu yana Konstantiniyye ile Roma Kiliseleri arasında açık bir ayrılık vardı ve bu durum onların ilişkilerini siyasi düzeyde de tehlikeye atıyordu (Cahen, 1954: 16).

Aleksios papadan yardım talep ederken, teklifini Hristiyan kardeşliği kavramıyla bağdaştırarak; ümmet savaşı çerçevesine oturtmuştu. Bununla birlikte, Aleksios, kutsal emanetlerin ve haccın Batılı Hristiyanlar açısından taşıdığı önemin ve dolayısıyla dini fanatizmin farkındaydı. Aleksios'un yardım çağrısında Kutsal

Kabir Kilisesi'nden bahsedilmiyordu. Aleksios'un planı Batı Avrupa'dan gelecek düzenli orduların yardımıyla Türkleri önceden Bizans yönetiminde olan topraklardan atmaktı. Ancak Frenklerin Orta Doğu'da daimî olarak kalmalarını istemiyordu. 1091'den beri Batı'dan getirdiği tecrübeli paralı askerlerin Türklere karşı mücadelede yardımı olmuştu. Onun beklediği birkaç bin tecrübeli askerden oluşan bir orduydu. Aleksios'un derdi her ne kadar din savaşı vermek olmasa da din savaşçılarını kendi yararına kullanabilirdi. Bizans İmparatoru I. Aleksios, geçmişte Türklerle ittifaklar kurmuştu ve Haçlı Seferi'nin sonucu ne olursa olsun, kendisi ve halefleri gelecekte Türklerle yan yana yaşamak zorunda kalacaklardı. Dolayısıyla imparatorluğuyla Türkler arasındaki güç dengesini yeniden kurması önemliydi. Robert Flanders, beş yıl önce onun adına savaşmaları için beş yüz paralı asker gönderdiğinde aldığı askerî yardımın biraz daha fazlasının gelmesini umuyordu. Ancak yüzbinlerden oluşan asker, vaiz erkek, kadın ve çocuk hacıların, Kudüs'ü özgürleştirmek Tanrı'nın intikamını almak niyetiyle Konstantiniyye'ye yürümesi beklediği en son şeydi (Rubenstein, 2011: 82).

Papa II. Urbanus, Bizans ile Haçlı Seferi öncesinde kiliselerin birleştirilmesi ve barışın tesisi için 1088'de müzakerelere başlamıştı. Bu müzakereler, kiliselerin birliğini öngörüyordu, ancak şüphesiz siyasi mülahazalar da söz konusuydu. Bir yanda papa, IV. Henry'nin desteğini almış bir rakibe karşı ayakta durmaya çalışıyordu. Öte yandan, Aleksios muhtemelen, Sicilya Kontu Roger Guiscard[82] ile arası iyi olan papa ile yapılacak bir anlaşmanın, İtalya'nın Normanlar tarafından kendi topraklarının yeniden işgalini önlemeye yardımcı olacağını umuyordu. Ama Aleksios'un amacı her ne olursa olsun, doğası gereği politikti. Çünkü Aleksios'un sırf Papa'yı memnun etmek için Yunan Kilisesi'nin geleneklerine karşı çıkacağını varsaymak zordur. Papa ve imparator arasındaki müzakereler en azından geçici olarak başarılıydı. VII. Gregory tarafından Bizans İmparatoru'na dayatılan aforoz kaldırılmış ve Konstantiniyye Latin Kilisesi yeniden açılmıştı. Bizans İmparatoru'nun Roma ile birleşmeyi teşvik etme konusundaki bu istekliliği, papayı etkilemiş ve kiliselerin birliğinin sağlanacağını ummuştu. Bu süre zarfında papa ve imparatorun ilişkileri dostane bir biçimde sürdürüldü (Charanis, 1952: 125- 126).

[82] Roger Guiscard (1031- 1011): Norman I. Roger.

Papanın kutsal savaş söylemleri Klermont Konsili'nin çok öncesinde başlamıştı. Papa II. Urbanus, 1089 tarihli mektubunda, Kudüs'e veya diğer kutsal yerlere kefaret veya bağlılık ruhuyla gidenlerin manevi ödüller alacaklarını yazdı. Ona göre, Barselona ya da Tarragona'da kâfirlere karşı yapılan savaşlar gibi kutsal toprakları kurtarmak için verilecek savaşlar da aynı derecede kutsaldı. Sonuçta her ikisi de Sarazenlere karşı Hristiyanlara yardımdı. Urbanus, Besalú, Empurias, Roussillon ve Cerdaña kontlarına ve onların şövalyelerine yazdığı 1096/99 tarihli mektubunda Doğu Kilisesi'ne yardım etmek ve Hristiyan kardeşlerini Sarazenlerin zulmünden kurtarmak için mücadele verilmesi gerekliliğinden bahsetti. Din kardeşlerini Sarazen zulmünden bir yerde kurtarıp öbür yerde buna göz yummanın kimseye faydası olmadığını yazdı (Constable, 2016: 209).

Haçlı Seferleri, Hristiyan âleminin başı olan papa tarafından vaaz edildi. Ortak bir amaç için bir araya gelen dil ve etnik köken farklılıklarını bir süreliğine bir kenara koyan Latin Batı'dan yeni üyeler çektiler. Haçlı Seferi'nde sadece Hristiyan kimliğinin (Frenkler tanımı Hristiyanlıkla eşdeğer tutuldu) öne çıkarılmasının nedeni kilise tarafından Hristiyanlık düşmanı olarak tanımlanan bir hedefe karşı savaşmaya çağrılmalarıydı. Haçlı Seferi ortak davasında birleşmek için Galli ormanlarını terk ederek, avcılığı ihmal etti; İskoç tepelerini bıraktı. Danimarkalı ve Norveçli çiğ balık yemeği bıraktı. Herkesin vaz geçtiği bir şeyler vardı. Robert Rheims'in ünlü anlatımında, Haçlı Seferi, farklılıkları ne olursa olsun, Hristiyanların tek bir sesle konuşmaya Tanrı'nın arzusunu yerine getirmeye söz verdiklerini yazdı (Lower, 2005: 2).

Kısa süre sonra Frenkler evlerini terk ettiler. İlk yola çıkan ordu Keşiş Peter'in ordusuydu[83] (Tudebode, 1974: 16- 17). Keşiş, vaazlarıyla Batı Avrupa'nın farklı bölgelerinden on beş bin kişiyi bu tehlikeli hac yolculuğuna çıkmaya ikna etmeyi başarmıştı. Lotharinciya, doğu Fransa, Bavyera ve Svabya'dan kalabalık kitleler Kutsal topraklara doğru yürüyüşe geçtiler. Keşiş Peter'in yola çıkışından bir süre sonra Gottschalk adında Renanyalı Alman bir rahip, Keşiş Peter'in vaazlarından etkilenerek Kudüs'e hac yolculuğuna çıkmaya karar verdi. Peter'in vaazlarıyla

[83] Keşiş Peter'in başında olduğu bu ilk haçlı ordusu 'Köylü Ordusu' ya da 'Halk Haçlı Ordusu' olarak adlandırılır.

Lotharinciya, doğu Fransa Bavyera ve Svabya'nın farklı bölgelerinden on beş binden fazla kişiyi bir araya getirdi (Albert of Aachen, 2007: 49).

Aynı yıl, yaz başında, Keşiş Peter ve Gottschalk topladıkları orduyla yola çıktıktan sonra, Fransa, İngiltere ve Flamanlar da dahil olmak üzere farklı krallıklardan ve topraklardan insanlar sefer için gruplar halinde bir araya geldiler. Haçı kuşanarak, Kudüs'e yolculuklarında ihtiyaç duydukları tüm ev eşyalarını, mallarını ve silahlarını yanlarına aldılar (Albert of Aachen, 2007: 49). Keşiş Peter çok sayıda yaya ve kendisine katılan birkaç şövalyeyle birlikte Macaristan'a doğru ilerledi. Ardından Fulcherius'un çok iyi bir asker olarak nitelendirdiği Walter Sansavoir, beraberindekilerle birlikte Konstantiniyye'ye gitmek üzere yola koyuldu (Fulcher of Chartres, 1941: 22). Haçlılar farklı milletlerden gelen, farklı etnik kökenlere sahip, farklı dilleri konuşan ancak ortak bir amaç etrafında mobilize olan kalabalık ordulardan oluşuyordu. Haçlı kronikleri, papalık mektupları ve Doğu kaynaklarında ortak olarak zikredilen amaç Kudüs'e silahlı bir hac yolculuğu gerçekleştirmekti.

Kış bittiğinde, soğuk dağılıp yeryüzü ısındığında Papa II. Urbanus'un yetkilendirdiği resmi Haçlı orduları hazırlıklarını tamamladılar. Atlarını eyerlediler; silahlarını topladılar. Birlikte yola çıkacak olanlar birbirleriyle iletişim kurdular ve yola çıkış zamanını, buluşma yerini en kolay ve en hızlı ilerleyebilecekleri rotayı özenle kararlaştırdılar. Çünkü, hiçbir bölge binlerce insanın yaşam gereksinimlerini karşılayamayacağından, liderlerin her birinin kendi birliklerini ayrı ayrı yürütmesi ve diğerleriyle aynı yoldan ilerlememesi hususu karara bağlandı. Ordular İznik şehrine ulaşıncaya kadar bir araya gelmeyeceklerdi (William of Tyre, 1943: 96). Dük Godfrey ve Fransa Kralı'nın kardeşi Büyük Hugh ordularını birleştirdiler (Gesta Francorum, 2013: 72) ve Macaristan yolunu takip ettiler; ardından Toulouse Kontu Raymond St. Gilles ve Puy Piskoposu Dalmaçya üzerinden; diğer Haçlı liderleri ise Apulia üzerinden ilerlediler. Böylece hepsi karadan ancak farklı zamanlarda Konstantiniyye'ye varacaklardı (William of Tyre, 1943: 96).

Fulcherius Carnotensis, 1095'te I. Haçlı Seferi için toplanan orduyu anlatırken, orduda çok farklı bölgelerden gelen ve çok farklı dilleri konuşan asker ve sivillerden

bahsetti. Şövalyeler, din adamları, çocuklar, kadınlar, gençler, yaşlılar çok sayıda insan Kudüs'e doğru yola çıkmıştı (Fulcher of Chartres, 1941: 32). Robert Reims (Rahip Robert) Haçlı Seferi'nin tüm farklılıklarına rağmen Hristiyanları tek bir çığlıkta birleştirdiğini hepsinin Tanrı'nın emrini yerine getirmeye kararlı olduklarını yazdı (Lower, 2005: 2).

İtalyan birlikleri Rainald adında bir lider seçtiler ve Almanlar onu takip etti. (Peter Tudebode, 1974: 18). Ekim ayında, İngiliz Kralı Fatih Villiam'ın oğlu Norman Kontu Robert, Norman, İngiliz ve Bretonlardan oluşan büyük bir ordu toplayarak yola çıktı. Onunla birlikte kayınbiraderi soylu Blois Kontu Stephen ve diğer birçok soyluyla birlikte Flanders Kontu Robert da gitti. Böylece, batı kesimlerinden ilerleyen böylesine büyük bir grupla, yolda günden güne yavaş yavaş her yerden sayısız insandan oluşan ordular bir araya geldi. Böylece birçok dil konuşan ve birçok bölgeden gelen sayısız bir kalabalık görülüyordu. Ancak, İznik (Nicaea) şehrine varıncaya kadar hepsi tek bir ordu halinde toplanmamıştı (Fulcher of Chartres, 1941: 23).

Fransızlar, Flamanlar, Frizyalılar, Galyalılar, Alloroglar, Lotharinciyalılar, Almanlar, Bavyeralılar, Normanlar, İngilizler, İskoçlar, Akitanyalılar, İtalyanlar, Dacianlar, Apulyalılar, İberyalılar, Bretonlar, Yunanlılar ve Ermeniler her ne kadar farklı dilleri konuşsalar da Fulcherius'un deyimiyle hepsi kardeştiler. Kardeşlikleri Tanrı sevgisindeydi. Her kim sahip olduğu herhangi bir şeyi kaybederse, onu bulan kişi, sorup soruşturarak, kaybedilen nesneyi sahibine iade ederdi (Fulcher of Chartres, 1941: 38). Orderic Vitalis'in ifadesine göre ilâhi ilhamla yola çıkan Haçlılar, Batı'nın her yanından toplanan çeşitli ırk ve milletlerden Hristiyanlar, Kudüs'e varmak, Tanrı'nın şehrini putperest zulmünden kurtarmak için tek yürek, tek yumruk olmuşlardı (Vitalis, 1985: 5).

'Translatio sancti Nicolai' bir Venedikli Haçlı'nın görgü tanıklıklarına dayalı olarak yazdığı vakayinameye göre Haçlılar için görevlerine layık olduklarını kanıtlamak ve ilâhi lütfu kazanmak çok önemliydi. Tüm olumsuzlukların üstesinden gelmelerini ve düşmanla yüzleşmelerini sağlayan bu motif kökenlerini, Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak hep birlikte yoksunluk ve sıkıntıları paylaşmaları fikrinden

alıyordu. Hristiyan olmayanlara karşı savaşlar Hristiyan birliğini ve dayanışmasını gerektiriyordu. I. Haçlı Seferi vakayinameleri sık sık Hristiyanların ortak zorluk ve fedakârlıklarına atıfta bulunur. Ancak birlik ve beraberlik içinde olurlarsa zorlukların üstesinden gelebilirlerdi. Vakayinameye göre, sefer boyunca ordunun içinde çok çeşitli etnik kökenlerden gelen grupları birleştiren bu uyum fikriydi. '*Translatio sancti Nicolai'*, Hristiyan olmayanlara karşı savaşların hem amaç hem de sonuç bağlamında temel hedefinin Hristiyan âlemi içinde barışı sağlamak olduğunu ifade eder. I. Haçlı Seferi vakayinameleri sık sık Hristiyanların ortak zorluk ve fedakârlıklarına atıfta bulunur. Vakayinameye göre Tanrı'nın halkı birlik ve beraberlik içinde olursa tüm siyasi ve ulusal bölünmelerin üstesinden gelebilirdi. Üstelik bu deneyimler, sefer sonunda kurulacak olan Haçlı Latin Krallıklarının Latin nüfusunda çok çeşitli etnik grupların sonradan birleşmesi için gerekli koşullardan biriydi. Venedik perspektifini yansıtan Translatio'da sefer boyunca Venedikli Haçlıları uzaktaki anavatana bağlayan yakın bağa atıfta bulunarak bu uyum fikrini pekiştirir (Bellomo, 2009: 436- 437).

II. Urbanus'un Klermont'daki Haçlı Seferi konuşmasında doğu kiliselerinin özgürleştirilmesi çağrısında bulunduğu ve doğudaki din kardeşlerinin çektiği sıkıntılardan bahsettiği konusunda dinleyicilerin çoğu fikir birliği içindedir. Kudüs'ün cazibesinin gölgesinde kalan Doğu Hristiyanlarına yardım etme isteği; ilk Haçlıların ayrılmasına ilişkin tüzüklerin çoğunda görünmemekle birlikte; Haçlı Seferi anlatılarında Haçlıların en azından bazen doğudaki kardeşleriyle (Yunan, Ermeni ve Suriyeli) kardeşçe dayanışma gösterme ihtiyacının bilincinde olduklarına ve orada bulunmalarının nedenlerinden birinin de bu olduğuna inandıklarına dair kanıtlar vardır (Bull, 1993: 365).

Sefer için dayanışma, dini kurumlar, soylular ve halk üçgeninde gerçekleşti. Urbanus'un Klermont'da vurguladığı Hristiyan kardeşliği ve yardımseverliği fikrinin, seferin başlangıcında gerçekleşen olaylara bakıldığında etkili olduğu görülebilir. Haçlı Seferi organizasyonunda önemli rolü olan Montecassino Manastırı'nın Başrahibi Oderisius İmparator Aleksios Komnenos ile mektuplaşarak Urbanus'un Haçlı Seferi'ne destek verdi. Amacı, Haçlı ordusunun imparatorun topraklarından düzenli ve barışçıl bir biçimde geçişini kolaylaştırmaktı. 1097 Tarihli

bir yazışmayı 1098'de Aleksios'un bir başka mektubu izledi; İmparator manastıra bir hediye verdi ve manastır kardeşliğine kabul edildi. Oderisius ayrıca 1099'dan sonra kutsal topraklardaki Haçlı liderlerine, Godfrey de Boulogne ve Norman Bohemond'a Aleksios Komnenos'a karşı savaştan kaçınmalarını rica eden bir mektup yazdı. Montecassino'nun Bizans ile bu şekilde sürdürdüğü dostane temaslar sadece Haçlı Seferi'ne yardımcı olmakla kalmadı, aynı zamanda Urbanus'un papalığının başlangıcından itibaren Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasında iyi ilişkiler kurma çabasına da katkıda bulundu (Cowdrey, 1983: 218).

Papanın güdüleri, sefere fiilen katılan herkesin güdüleriyle aynı değildi. Katılımcıların çoğu, özellikle liderler, Bohemond, Tankred, Badovin, Cenevizliler ve Pizalılar gibi adamlar daha dünyevi düşüncelerle hareket ettiler. Hristiyanlar arasında bile yaratabilecekleri ihtilaflara rağmen, sefere katılmaya yönlendirildiler. Latinleri pek sevmeyen Anna Komnenos bu durumun tanığıydı. Papa tarafından tasarlanıp organize edilen I. Haçlı Seferi, Bizans İmparatoru'nun beklemediği bir şeydi (Charanis, 1952: 128).

I. Haçlı Seferi ile ilgili kaynaklar genellikle haçlılar için görevlerine layık olduklarını kanıtlamak ve temel ilâhi lütfu kazanmanın önemli olduğunu yazar. Tüm olumsuzlukların üstesinden gelmelerini ve düşmanla başarılı bir şekilde yüzleşmelerini sağlayan bu samimi oybirliği, kökenlerini, yoksunluk ve sıkıntıların paylaşılması ve onların Tanrı'nın halkı oldukları inancına dayanır. Hristiyan olmayanlara karşı savaşların hem amacı hem de sonucu olan Hristiyan âlemi içindeki içsel bir uzlaşmaya karşılık gelmesi gerekiyordu. I. Haçlı Seferi vakayinameleri, sık sık Hristiyanların, birlik içinde hareket ederek siyasi ve ulusal bölünmelerin üstesinden geldikleri ortak zorluk ve fedakârlık deneyimlerine atıf yaparlar. Üstelik bu deneyimler, daha sonraki birleşme için gerekli koşullardan biriydi (Bellomo, 2009: 436- 437).

Milattan sonraki bininci yılın bitimine kadar İslam ile savaş büyük ölçüde Latin Hristiyan âleminin kendi cephesinde yürütülmüştü. Haçlı Seferi ile bu savaş düşman kampına taşınmış oldu. Latin Batı'nın toparlanması ve Müslümanların gücünün gerilemesi nedeniyle 950-1050 yılları arasında Akdeniz Dünyası'ndaki güç

ilişkilerinde çarpıcı bir değişim meydana geldi (Chevedden, 2011: 92). Urbanus'un Klermont'da genel hatlarını çizdiği ve hemen ardından şekillendirdiği Haçlı Seferi, sonraki yüzyıllarda Avrupa ve Orta Doğu'yu kışkırtmak için kullanılacak bir kurum haline geldi. Bu kurumun özü, yalnızca dini bir otorite yani papalık tarafından yetkilendirilebilmesiydi. Başlangıçta Tanrı'nın düşmanlarına karşı Hristiyan âleminin çıkarlarını korumak için kullanılacak bir araç olarak tasarlanmıştı. Ancak bu çıkarları tehlikeye atabilecek olanlar yalnızca kâfirler değildi. Dahası, Hristiyan dünyasının çıkarları papalığın çıkarlarıyla eşdeğer sayıldığı için papalık tarafından rahatlıkla kullanılabilecek bir araç haline gelme potansiyeline sahipti. Sonraki yüzyıllarda kâfir olarak nitelendirilenlere karşı kullanıldı. Haçlı Seferi, katılımcılarının farklı gündemleri göz önünde bulundurulduğu takdirde çeşitli motivasyonları içinde barındıran karmaşık bir fenomen olduğu görülebilir (Charanis, 1952: 129- 130).

Papa II. Urbanus, I. Haçlı Seferi çağrısını yaparken seferin Hristiyan kardeşliğinin bir gereği olduğunu ifade etmişti. Doğu'da Müslüman zulmü altında ezilen ümmet kardeşlerine yardıma gitmeliydi. Tüm Hristiyanlar kardeşti ve kardeşlerin acısını gidermek, tutsak bir kardeşin yardım çığlığına cevap vererek onu özgürleştirmek için mücadele etmek, savaşmak gerekirdi. Urbanus'un ümmet kardeşlerine yardım çağrısı geniş yankı buldu ve Avrupa'nın her yanından pek çok farklı etnik kökenden, farklı dilleri konuşan Hristiyanlar, doğudaki kardeşlerine yardım etmek için silahlanarak doğuya doğru yola çıktılar.

3.3. HAC VE HAÇLILAR

27 Kasım 1095'te, Klermont Konsili'nde, Papa II. Urbanus, Hristiyanların silahlı sınıfına, Doğu Hristiyanlarını zulümden ve Kutsal Kudüs şehrini Müslüman egemenliğinden kurtarmak amacıyla yapılacak silahlı bir haccı vaaz etti. Urbanus, Müslüman Selçuklulara karşı Batılı Hristiyan kardeşlerinden yardım isteyen Bizans imparatoru I. Aleksios Komnenos'un yardım talebine cevap veriyordu. Papa, Batı'nın silahlı adamlarına günahlarından arınarak selamete ermenin bir yolu olarak Haçlı Seferi'ni sunuyor ve yolculuğa çıkacaklara tüm günahlarının affını vaat ediyordu.

Urbanus daha sonra papalık delegesi Adhemar Le Puy'u Haçlı Seferi'nin dini lideri ilan etti (Gaposchkin, 2017: 29).

Papa, Haçlı Seferi çağrısı yaparken bu yolculuğun bir hac olduğunu ve bu sefere katılacakların günahlarının affedileceğini, Katolik Kilisesi'nin başı olarak vurgulamıştı. Hacıların aileleri ve malları için önceden hacca gidenlere verilen kilisenin korumasının bu seferde de uygulanacağını beyan etti. Sefere sadece savaşanların, şövalyelerin katılmasını öngörüyordu (Demirkent, 1996: 526). Böylece konuşmasını bitirirken konsilde hazır bulunan tüm piskoposları kendi cemaatlerine geri dönmeye, orada insanları hacca gitmeye ikna etme görevine kendilerini tüm azim ve enerjileriyle adamaya davet etti. Bu mesajla konuşmasını sonlandırdı ardından konsil dağıldı (William of Tyre, 1943: 92).

Konsilde bulunan ve daha önce hac ibadetini yerine getirmiş liderlerden gitmek isteyenlerin yeminlerinin ve gelecekteki hac yolculuklarının simgesi olarak giysilerinin üzerine haç işaretleri dikildi. Papa oldukça duygulu bir konuşma yapmış; etkileyici belagatiyle herkesin gözünde kabul edilmeye değer bir mesaj vermişti. Konsilde hazır bulunmayanlara bile aynı yolculuğa çıkmak için ilham verdi Urbanus'un sözleri Tanrı'nın sözleriymişçesine genç yaşlı kadın erkek herkesi, bu hac yolculuğunun muhtemel zorluklarına rağmen adeta büyüledi. Urbanus'un konuşmasından ilham alan Hristiyanlar rabbin çarmıhını sırtlanarak bu silahlı haccı üstlenmek için yemin ederek yolculuk hazırlıklarına başladılar (William of Tyre, 1943: 93).

Haçlı Seferi çağrısına halk kitlelerinin katılımı hayret vericiydi. Kalabalıkların bu çağrıya cevabı hem papanın hem de imparatorun öngörüsünün çok ötesinde büyük ve coşkuluydu. Sadece savaşçı sınıflar değil, toplumun her kesiminden kadın, erkek, çocuk, yaşlı çok sayıda insan coşkuyla bu çağrıya kulak verdi; yemin etti ve doğuya doğru yöneldi. Sefer coşkusu öylesine büyüktü ki birliklerden bazıları beklemeyerek 1096'nın ilk aylarında yola koyuldu (Gaposchkin, 2017: 29). Haçlı Seferi Mesih'in haçını alarak dünyevi arzulardan vazgeçmenin kefaret ve sonsuz ödülleri kazanmanın bir yolu haline geldi.

Sefer, II. Urbanus tarafından vaaz edildiği şekliyle, doğudaki kutsal toprakları kurtarmak için bir savaş ve aynı zamanda Kutsal Kabre yapılacak bir hac yolculuğu biçiminde sunuldu (Le Goff, 2005: 97). Haçlılar geleneksel olarak hacla ilgili eylem ve ritüelleri yerine getirirlerse, hacıların statüsü ile kredilendirilirlerse ve hac ile ilgili ödüller verilirse, hepsinin '*peregrini'* hacı olarak adlandırılması, seferin en başından beri kabul gördü (Chléirigh, 2014: 69).

Belirli bir dini değeri olan yere yapılan yolculuk olarak nitelenebilecek hac eylemi, yalnızca yedinci yüzyılla 1095'te Haçlı Seferi arasında belirli kaynaklarda ortaya çıkmış ve daha sonra somutlaştırılmıştı. '*Peregrinatio'* en temel düzeyde, herhangi bir kara yolculuğu anlamına gelir (Du Houx, 2015: 170- 172). Latince '*pereger'* kelimesinden türetilen '*Peregrinatio'* hacı kelimesi gezgin ve ayrıca ülkesinden uzaklaşan herhangi bir yabancıyı ifade etmek için kullanılır. '*Peregrination'* veya gurbetçilik olarak da adlandırılan kendi ülkesinden (*ex patria*) uzakta belirli kutsal yerlere (*ad loca sancta*) seyahat eden münzeviyi (*pelerinage*) anlatır. İnsan hayatı genellikle hem ebedi dünyadan uzakta hem de ona doğru bir hac yolculuğu olarak düşünülürdü. Manastır yaşamı ise dünyevi hayattan uzakta güvenli bir liman ya da sığınak olarak görülürdü. Aziz Augustinus ve diğer bazı Hristiyan ilâhiyatçılar, bu dünyada ilerleyen '*peregrination'* kavramını diğer dünyaya uyguladılar (Constable, 1977: 4). Evsizlik ve sürgün durumuna atfedilen yüksek manevi değer, kısmen dünyadan ayrılma ve basitlik için ilkel bir arzudan ve kısmen de dinlerin karşılaştırmalı çalışmasını yapanların vurguladığı daha derin bir ilişkiden ilham aldı. İlk Hristiyan keşişler gönüllü sürgün uygulamasına büyük önem verdiler. Manastırcılığın dünyadan bir ayrılma veya kaçış biçimi olması bakımından, hac ile birçok ortak noktası vardı. Keşiş sadece ruhsal ve fiziksel anlamda bir hacı değildi, aynı zamanda hacı bir tür keşişti, en azından geçici olarak veya sonsuza dek dünyevi yaşamdan uzaklaşmış kutsanmış bir bireydi (Constable, 1977: 6-7).

Hristiyan'ın bir gezgin ve yabancı olarak algılanması *Eski Ahit*'te, Rabbe ülkesini, ebeveynlerini, babasının evini terk etme ve Rabbin kendisine göstereceği ülkeye gitme emrini yerine getiren İbrahim Peygamberle birlikte ortaya çıkar (Yaratılış 12: 1) (İbraniler 11: 8- 9). *'Peregrinusy advena et colonus'* terimi *Eski Ahit*'te sık sık gündeme gelir. Hacılar, onları dünyevi eylemlerden uzak durmaya

teşvik eden Aziz Pavlus'a ve Aziz Petrus'a hizmet ederler (Petrus 1,2,11). İsa'nın kendisi de benzer şekilde inananlara sonsuz yaşam uğruna ailelerini ve ülkelerini terk etmelerini öğütlemişti (Matta 19: 29) (Constable, 1977: 4- 5).

Yeni Ahit, hacılar için en önemli örneği teşkil ediyordu. Burada, dikkatler başlangıçta hac yolculuğunun bir Hristiyan-*mimesis*[84] eylemi olduğu ve adanmışlıklarının doğası gereği hacıların Mesih'in taklitçileri olduğu fikrine odaklandı. Bu fikrin temeli, Mesih'in Diriliş sonrası Emmaus'a giden yolda takipçilerinden ikisiyle karşılaşmasının bir yorumunda yatıyordu (Luka 24: 13- 35). Dokuzuncu yüzyılda yaşayan İrlandalı Prens Pellegrino, ölümsüzlük tacını fani taca tercih ederek tahtından vazgeçti ve Matta'daki Tanrı'nın emrine uyarak Mesih'in yoluna girmeyi seçti. Aziz Pellegrino, herkesin önünde dünyevi tacından vazgeçerek; tüm malını mülkünü her şeyini fakir, yetim ve dullara verdi. İsa'nın zengin adama öğütlerini[85] tutarak, dünyevi varlıklarından sıyrıldıktan sonra, hacı elbisesini giydi; İsa Mesih hatırına ailesini, topraklarını tüm mal ve mülkünü terk edenlerin sonsuz yaşamı hak edecekleri inancıyla sürgün yaşamını seçti (Du Houx, 2015:126- 127) İsa'nın sürgünleri olarak hac yolculuğuna çıkmak, adanmışlığın dünyevi giysileri çıkarıp müjdeyi takip etmenin bir yoluydu.

Çağlar boyunca insan toplulukları önemli yolculukları ve sürgün eylemlerini dönüştürücü olarak kavradılar (Du Houx, 2015: 184). Dünyevi yaşamdan ayrılma olarak sürgün, manastırcılığın kurucu idealiydi ve bu nedenle, Aziz Antonius üçüncü yüzyılın sonlarında kendini Mısır çöllerine vurmuştu. Hem Mesih'in zengin adama söylediği gerçek bir Hristiyan yaşamı sürmek isteyenlerin mallarını fakirlere dağıtıp cennete yatırım yapma öğüdünden hem de havarilerin yaşamından ilham almıştı (Dunn, 2000: 2). Orta Çağ'ın popüler azizlerinden biri olan Aziz Martin hayatı boyunca çok seyahat etmişti (Ewig, 1961: 3). İster kendini günlük yaşamdan fiziksel

[84] Hristiyan mimesis: İsa'nın taklidi.

[85] '*Bir gün bir adam İsa'nın yanına geldi ve sordu: 'Öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için ne tür iyi ameller işlemeliyim? 'Neden bana neyin iyi olduğunu soruyorsun?' ... İsa cevap verdi. Eğer sonsuz hayata girmek istiyorsan, emirleri yerine getir'. 'Hangileri?' diye sordu. İsa cevap verdi: 'Öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalancı şahitlik yapmayacaksın, anneni ve babanı onurlandıracaksın ve komşunu kendin gibi seveceksin' Adam: 'Tüm bunları yaptım. 'Hala neyim eksik?' İsa cevap verdi: 'Eğer mükemmel olmak istiyorsan, git, mallarını satıp fakirlere ver, cennette hazinen olacak. O zaman gel, beni takip et'* (Matta, 19: 16- 30). Bakınız Luka 18: 18- 30 ve Markos, 10: 17- 31.

olarak uzaklaştırarak, başka bir yere taşınarak; isterse kuşatıldığı dünyevi telaşlardan uzaklaşarak gönüllü sürgün hayatı yaşamak, Matta XIX: XXI. ayetindeki öğüt, dini yaşamın dayanak noktası oldu (Dunn, 2000: 3).

Geri dönseler de dönmeseler de sürgünler, dünyayı farklı algılarlar. Erken Orta Çağ İrlandalılarının gösterdiği gibi, yabancı topraklarda sürgün hayatı sürmeyi evdeki rahat yaşamlarına tercih eden önde gelen hacılar azizler muazzam bir manevi güce, diğer insanları etkileme potansiyeline sahiptiler ve böylece azizler takip edilmek için eşsiz bir seyahat kültürü yarattılar (Charles-Edwards, 1976: 43).

Eski Ahit anlatılarında Rabbin tüm gezginlerinin (*peregrini*) arasında, topraklarını, yalnızca yoksulluk ruhuyla ve dünyevi arzulardan vazgeçmekle değil, aynı zamanda fiziksel anlamda da terk ederek aileden dünyevi sahipliklerden ne kadar uzak olunursa Tanrı'ya o denli yakın olunacağını; Tanrı'nın bu fedakârlıkları bu gönüllü sürgün yaşamını misliyle ödüllendireceği yazar. Gezgin aynı zamanda gönüllü sürgündür. Sürgün yaşamı yoksulluğu, feragati ve evden uzaklaşmayı vurgular: birlikte, bu üç bileşen kurtuluşa katkıda bulunur. Özellikle *Eski Ahit* peygamberleri ve İbrahim'in soyundan gelen çok sayıda aziz ve kutsal insan gezgin hayatı sürdüler (Du Houx, 2015: 168- 169).

Manastırlar ve dini kuruluşlar, maddi bağışın ana kaynağı olan yerel toplumların uzantıları olarak işlev gördüler. On birinci yüzyılda daha itibarlı olanlardan bazıları, hac yoluyla yapılan temaslar ve belirli azizlere bireysel bağlılık nedeniyle mülk ediniyorlardı. Ancak baskın model, merkezden yaklaşık yirmi veya otuz mil uzaklıktaki bir yarıçap içinde en belirgin şekilde telaffuz edilecek olan hayırsever ve şefaatçi birlikteliklerdi. Bölgesel olarak önemli bir odak noktası haline gelen kiliseler ve yerel aristokrat yapılar arasındaki yakın etkileşim, manastırlara katılan insanların profilini yansıtıyordu (Bull, 1993: 367).

Henrietta Leyser, geleneksel manastırların reddedilmesi ve inzivaya çekilme hareketinin on birinci yüzyıldaki evresi hakkında yazarken, kahramanları her zaman keşişlerin olduğunu savunarak '*yeni münzeviler'* olarak adlandırdı, ancak onların ayırt edici özelliği Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki gibi Mesih ve havarilerinin

öğretisine (*vita apostolica'yı* izleyerek) göre yaşamak için yeni keşfedilen bir kararlılıktı. Eremitizm, münzevilik dini yaşamlarının hem başlangıcı hem de sonuydu; Daha önce, Aziz Benedikt'in belirttiği gibi, şeytana karşı mücadelesini daha ileri bir seviyeye taşımak isteyen deneyimli keşişler için bu bir hedef kabul edilmişti. Bu hedef, *Yeni Ahit* emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalmayı gerektiriyordu (Matta 19: 21' deki zengin adama sözler) (Leyser, 1984: 18).

Hac yolculuğuna çıkan kişi, sadece ruhsal ve fiziksel anlamda bir hacı değil, aynı zamanda bir tür keşişti. En azından geçici olarak veya sonsuza dek dünyadaki yaşamdan ayrılarak kendisini Tanrı'ya adamış bir bireydi. Bu durum ruhsal yeniden doğuş arayışında toplumsal ölümün ritüelleştirilmiş kabulünü üstlenen, ayrılık ve dışlanmaya özel bir vurgu yapan münzeviler için geçerliydi. Tanrı'ya yaklaşmak amacıyla evini vatanını terk etmek isteyen herkesi desteklemek için bol miktarda kutsal tanıklık vardı. Ancak, hacılar ile münzeviler arasındaki çizgi bazen belirsizleşiyordu. Kilisenin tüm tanrısalları için, Aziz Augustinus'un kilisenin bu dünyada hac yolunda (*peregrinando*) ilerlediği şeklindeki fikrinden yola çıkarak kendilerini yaşamları boyunca gezgin sürgünler olarak görmeleri mümkündü. Böylece keşişler ve hacılar dünyevi kaygılardan uzaklaşma hususunda ortak bir arzuyu paylaştılar (Du Houx, 2015: 175).

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde hac yolculukları yaygın değildi. Çünkü bu dönemlerde İsa'nın insani niteliklerinden ziyade tanrılığı vurgulanıyordu (Runciman, 1989: 30). Altıncı yüzyıldan beri kopyalanan kutsal yerlerin tasvirleri hacılara rehber olması için yeniden hazırlandı. Bu rehberlerden en yaygın biçimde kullanılanı, yedinci yüzyılın sonunda yazılan ve Hristiyan düşünür Aziz Bede (673- 735) tarafından revize edilen '*De locis sanctis*' adlı eserdi. Kudüs bazilikalarının, rehberlerin tanımladığı gibi olduğu keşfedildi: yaklaşık elli kâtip tarafından hizmet verilen Kutsal Kabir, Frenk keşişlerinin kurduğu Zeytin Dağı Kilisesi, Mesih'in Son Akşam Yemeği'ni yediği Siyon Dağı Cenacle'ı. Kudüs'ten, Justinianus tarafından restore edilen bazilikayı koruyan mağarada ibadet etmek için Beytüllahim'e gittiler ve sonra kuzeye Nasıra'ya tırmandılar. Cana'da, mucizeye hizmet eden sürahilerde korunan şarabı görmeye davet edildiler. Ürdün'de yıkandılar ve Vaftizci Aziz Yahya'nın manastırında keşişler tarafından ağırlandılar. Hacılar, tüm bu

ziyaretlerden, çoğunlukla su fiyalleri, kutsal alanlara dokunan bezler, toz ve yağlardan oluşan bir methiyeler koleksiyonu getirdiler (Riche, 1989: 287).

Yedinci yüzyılın sonunda, Aziz Adamnan'ın '*De Locis Sanctis*'[86] adlı eseri, bir İrlandalının[87] Galyalı Piskopos Arculf'un 680 civarında kutsal topraklara Filistin'e yaptığı ziyareti anlatır (Mebarki, 2002: 62). Libellus'un yazarı, Otto Freising gibi, '*imitatio Christi'* Mesih'in taklidi ve bazı durumlarda '*vita apostolica'* havarilerin yaşamları üzerine nasıl modellendiğini hem Eski hem de *Yeni Ahit* anlatılarında yaşam tarzlarında örnekler bulabilir, ilham alabilirlerdi. İlk Çağ'da, ağaçların gölgesinde pastoral izolasyon içinde yarı keşiş hayatı süren Habil (Yaratılış 4:2-4) ile keşişler arasında bazı benzerlikler bulunabilirdi. Masumiyetinin işaretleri olan koyunları besleyen ve daha sonra bu koyunların yavrularını Tanrı'ya sunan Habil'in huzurlu bir yaşamı vardı. Habil'in huzuru gibi; keşişler de kendilerini Tanrı'ya adayarak huzura kavuşabilirlerdi. Bu bağlamda Libellus'un yazarı, Mesih'in hayatından keşişler için örnek modeller sağladı. İsa'nın dağa çıkarak inzivaya çekilmesine (Yuhanna 6: 15) uygun bir paralellik sunabileceği öne sürülerek kalabalıklardan kaçarak münzevi yaşamı sürdürmek yüceltildi (Purkis, 2020: 69).

Hac yolculuğu yerinden edilmenin, statüyü değiştirmenin güçlü bir yoluydu. Azizler sıradan bireyler olarak yola çıktılar ve tanrısal bireyler olarak geri döndüler. Bu yolculukların huzursuz doğası onlara ayrı bir güç kazandırdı. Özellikle Gerald Aurillac örneğinde görüleceği üzere, hac yolculuğu, yolcuya mucizevi güçler de verirdi (Du Houx, 2015: 198). 1067'de Peter Damian, ruhban olmayan insanların yaşamındaki sürgün meselesini ele aldığı yazısında, hac yolculuğunun ruhban olmayan kişiye normal hayatını terk etme ve kendisini Tanrı'ya adama fırsatını verdiğini ifade etti. Seyahat, Tanrı'yla ruhani rabıta kurmak için elverişli koşullar yaratır ve karşılaştıkları imtihanlar kendi içlerinde sona ererdi. Damian Tanrı'nın her durumda hacılara yardım ettiğini belirterek, yolda başkalarının karşılaştığı zorluklara örnekler verir. Ancak uzaklaşmanın temel yararı, barış ve sessizlik getirecek olan günlük hayatın telaşından kurtulmaktır. Keşişler zaten manastırda uygun bir ortama

[86] *De Locis Sanctis*: Filistin'in kutsal yerlerinde anlamına gelir.
[87] Aslen Donegal'den ve İrlanda'nın kuzeyindeki küçük bir İskoç adasındaki Kolombiyalı bir manastır olan Iona'nın dokuzuncu başrahibi.

sahiptiler, bu yüzden Damian onların ayaklarıyla değil ruhlarıyla ilerleyerek Kudüs'ü aramaları gerektiğini yazdı (Du Houx, 2015: 178).

Kudüs ve doğudaki diğer kutsal topraklar, Hristiyan olmayan yerli halkla entegrasyonu imkânsız kılan benzersiz bir statüye sahipti. Batı yerleşimi sadece fatihlerin dini özlemleri nedeniyle gerçekleşti. Her ne kadar göçmenlerin motivasyonları gizli kalsa da soylu olmayan yerleşimcileri böylesine nispeten misafirperver ve uzak bir bölgede şanslarını denemeye ikna etmedeki temel unsur, Mesih'in ve onun azizlerinin yaşadığı topraklarda yaşama arzusuydu. Bir düzeyde sürgüne giden dindar retorik gerçeklikle örtüşüyordu. Büyük ölçüde göçmen din adamları ve batıdan sürekli bir lord akınıyla, misyon duygusu yenilenmeye devam etti. 1098-9 Fetihleri, İncil ve Haçlı hikâyelerinin körüklediği beklentilerle Hristiyan hacıların Filistin'e akın etmesine yol açtı (Tyerman, 2004: 168).

Haçlı kronikleri Haçlıları Tanrı'nın sürgünleri, hacılar, biçiminde adlandırdılar (Ralph of Caen, 2005; 146; Orderic Vitalis, 1985: 71; William of Tyre, 1943: 110). Tarihçi Haçlı kroniği Albert of Aachen Haçlıları Hacı askerler biçiminde adlandırdı (Albert of Aachen, 2007: 45). Peter Tudebode ise Haçlıları Kudüs'e Kutsal Kabir Kilisesi'ne giden hacılar biçiminde tanımladı (Tudebode, 1974: 98).

Batı Avrupa'daki kutsallık ve hac söylemlerinde ilk bin yılın bitiminden sonra önemli bir artış yaşandı. Bu durum on birinci yüzyılın ortalarında hac ibadetine ışık tutan metinlerin yazılmasına neden oldu. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren hac yerlerinin önem kazanmış olmasına rağmen hac yolculuklarının on birinci yüzyılda artışa geçmesi nedeniyle, hac mekânlarının kontrolü bölgedeki dini otoriteler açısından önemli bir ekonomik ve bölgesel mesele haline geldi (Vauchez, 2007: 7-8). On birinci yüzyılın ikinci on yılında Doğu'ya giden bir kara yolunun açılmasıyla kutsal şehre giden hacıların sayısı önemli ölçüde arttı. Glaber'in yazıları bu gelişme hakkında önemli bilgiler verir. İmparator III. Otto, Tanrı'nın iradesiyle, putlara teslim edilen çevredeki halkları Tanrı'ya ibadet etmek için dönüştürmeye çalıştı. Otto daha sonra Slav halklarını Hristiyanlaştırmak için Piskopos Adalbert'i Polonyalılara; Piskopos Bruno'yu ise Rus ve Macarlara gönderdi. Her ikisi de Hristiyanlığın müjdesini uzak diyarlara yayma çabalarından dolayı şehit edildiler. Adhemar'ın

yazdıklarına göre, genç imparator Otto, Şarlman'ın kalıntılarını ziyaret ettikten sonra altın bir mahzen inşa ettirdiği esnada pek çok mucize gerçekleşti. Genç imparatorun Batı'da birleşik bir Doğu Avrupa'yı ve kendi ülkesini de büyük Hristiyan topluluğunun bir parçası olarak tasavvur etmiş olması muhtemeldir. 1002 yılında Otto'nun ölümüyle bu rüya yok oldu (Callahan, 2016: 72- 73- 74).

Otto, Macaristan'da Aziz Stephen'ın hac yollarını güvenli hale getirerek desteklemesinin yanı sıra, Ravenna, Roma, Konstantiniyye ve Kudüs'te de hacı yurtlarını desteklediği bilinir. Ayrıca kraliyet konutunu hac yoluna yakın bir yere taşıdı ve orada Şarlman'ın Aachen'deki mezarından esinlenerek bir kraliyet şapeli kurdu. Şarlman gibi o da elçisinin işareti olan haçla yakından ilgiliydi. Kudüs'e giden kara yolunun açılmasından sadece Aziz Stephen, sorumlu değildi. Ademar de Chabannes'ın yazılarına göre II. Basileios'un Bulgarları yenmesi Bizans kara bağlantısının kurulmasına katkıda bulunmuştu. Kudüs haccının Avrupa üzerinden geçen kara yolu, kısmen, yeğeni III. Otto ve Aziz Stephen gibi bir başka kutsal hükümdar olan Basileus'un çabalarıyla Konstantiniyye'ye kadar güvenli hale getirildi. Kara yolu, daha önce başka bir Bizans hükümdarı olan genç Basileus'un koruyucusu Nicephorus Phocas, 960'lı yıllarda Antakya'yı ve Suriye'deki diğer kaleleri fethederek hac yollarını açtı (Callahan, 2016: 78- 79).

Dini metinlerin 800-1200 yılları arasındaki dönemde sekülerleşmesi, Gregoryen reform hareketinin ardından laikliğin giderek kilisenin litürjik kıvrımına girdiği ideolojik yapıya dayanır. Gregoryen metinlerinde, Tanrı'nın hac yolculuğunun güvenliğini sağladığı, bu yolculuğun rehberliğini ve liderliğini yaptığı vurgulanır. On birinci yüzyılda, bu metinlerin bazıları çeşitli ayinlere uyarlanarak, güvenli bir yolculuk arzusu, ilâhi yoldaş, Tanrı'nın kılavuzluğu temalarıyla çerçevesi genişletildi. Fiziksel yolculuk, zamanla, ruhsal yolculuk için bir metafora dönüştü. Sadece seyahatin fiziksel tehlikeleri değil, aynı zamanda şeytanın ahlaki ayartmalarına uyma tehlikesi de vardı. Bir dua, Mesih'in yenilmez kalkanı haçın, hacıyı korumasını ister, böylece hacı bedeni ve ruhu rahatsız edecek talihsizliklerden korunabilirdi (Gaposchkin, 2017: 37).

Bin yılın bitiminde başlayan büyük hac çağı sırasında Kudüs, Roma ve Santiago de Compostela kutsal emanetleri görmek isteyen Hristiyan hacıların akınına uğradı. Müslümanların 970'lerden itibaren Alplerden ayrılışının ardından 985'ten sonra Kudüs'e giden kara yolunun açılması[88] ve Kuzey İspanya'daki Müslüman etkisinin azalmasıyla aynı zamana denk gelen Navarralı III. Sancho döneminde (1004-35) Compostela'ya hac teşvik ediliyordu. Bir Avrupalının kutsal topraklara yaptığı ziyareti (en eski hac anlatımı) anlatan '*Itinerarium Egeriae'*[89] Filistin'in dördüncü yüzyılda Hristiyan hacılar için nasıl organize edildiğiyle ilgili önemli bilgiler verir (Nichols, 1999: 113-114). On ve on birinci yüzyıllarda Augustinus, Jerome, Ambrose ve Büyük Gregory gibi kilise babalarının yazılarındaki alfa vurgusunun etkisiyle ayinlerde sık sık Kudüs'e atıflar yapılıyordu. Alfa vurgusu, İsa'nın Mesih olarak ikinci kez gelişi, Armageddon, kutsal toprakları Batılı Hristiyanların gündeminde canlı tuttu. Ayrıca litürjik takvimde, Mesih'in birçok öğrencisinin hayatı kutlanıyordu (Callahan, 2016: 90).

Haçlı Seferi, '*silahlı hac'* ve Haçlılar '*savaşçı hacılar'* idi. Görünüşte çelişkili olmasına rağmen, 'hac' terimi haçlı seferiyle ilişkilendirildi. Çünkü Latince '*peregrinatio'* (hacı) kelimesi çağdaşları tarafından bu seferler için kullanıldı. Haçlı Seferleri, diğer hac ziyaretleriyle temel bazı özelliklerde birleşti. Katılımcılar genellikle yola çıkmadan önce yemin ettiler; bu sefer, ölümden sonra hesap gününde günahlarına karşı bir kefaret eylemi olarak kabul edildi; Kanon yasası hem Haçlıların hem de hacıların mülklerini ve konumlarını evlerinden uzakta oldukları süre boyunca korumaya aldı. Böylece Haçlı Seferleri silahlı da olsa hac olarak kabul edildi (Chléirigh, 2014: 63-64).

[88] Orta Çağ'da Batı Avrupa'dan Kudüs'e kara yoluyla gitmek, deniz yoluyla gitmekten daha ucuz ve güzenliydi (Nichols,1999: 113-114).

[89] Batı Avrupalı soylu bir aileden gelen iyi eğitimli Hristiyan bir genç kadın olan Egeria, evini yaşadığı toplumu geride bırakarak, doğuya bir hac yolculuğuna çıktı (381/2–386). Dağ geçitlerinden, tehlikeli patikalardan geçerek; kutsal topraklara vardı. Anadolu, Suriye ve Filistin'deki hac güzergahı üzerindeki tapınak ve diğer kutsal mekanları ziyaret ederek, hac ayinlerine katıldı. Oradaki deneyimlerini, kutsal mekanları betimleyen ayrıntılı uzun mektupları memleketindeki bir grup kadın arkadaşına yazdı. Hac yolculuğu sırasındaki deneyimlerini ve ziyaret ettiği mekanları ve yerleri ayrıntılı olarak yazdığı bu mektuplar Peregrinatio ya da Itinerarium Egeriae olarak adlandırılır. Egeria, ilk Hristiyan kadın hacılardan biri olarak kabul edilir (Sivan, 1988: 67).

Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'un kızı Anna'nın kroniğine göre, Urbanus'un çağrısıyla dinamize olan kalabalıklar hacı olma tutkusuyla Konstantiniyye'ye doğru yola çıktılar. Konstantiniyye'ye vardıklarında onları tarif eden Anna, Frenklerin yıldızlardan ve kum taneleri kadar kalabalık sayısız Haçlıların, haçlar taşıyarak, erkek kadın, çoluk, çocuk, genç, yaşlı Kutsal Kabir Kilisesi'nde dua etme arzusuyla başkente vardıklarını yazar (Comnena, 2000: 177). Papanın ilham verdiği bu silahlı hac yolculuğuna çıkan soylular, haç işaretleri taşıyorlardı. Fransa kralı I. Filip'in kardeşi Büyük Hugh, Flaman Kontu Robert, Blois Kontu Stephen, Normandiya Kontu Robert, Le Puy Piskoposu Adhemar, Orange Psikoposu William, St. Gilles Kontu Raymond, Norman prens Bohemond gibi pek çok ünlü soylu ve Prens papalığın belirlediği tarihte resmi Haçlı ordusu olarak yola çıktılar. Yiğit bir savaşçı olan Lorraine dükü Kont Godfrey, kardeşleri Lord Baldvin ve Eustace da Mesih uğruna, hac yolculuğuna baş koydular (William of Tyre, 1943: 96). Haçlı kroniği Orderic Vitalis, Prensler ordusuna katılan şövalye ve soyluların Mesih aşkına putperestleri kutsal topraklardan kovmak ve Hristiyanları kurtarmak için memnuniyetle sürgüne gittiklerini yazdı (Vitalis, 1985: 35).

3.3.1. Kefaret Haccı

Urbanus I. Haçlı Seferi'ni yolculuğun manevi avantajlarına vurgu yaparak, bir tövbe yolculuğu, bir hac yolculuğu olarak sundu. Papa bir Burgondiya tüzüğünde belirtildiği gibi, Tanrı uğruna kutsal toprakları Sarazenler, putperestlerden arındırmak için savaş çağrısı yapmıştı. Kâfir vahşeti, hem Urbanus'un savaşın meşruiyetini savunan mektuplarına, hem doğru otorite (Papa'nın) hem de adil dayanak açısından (Aziz Augustinus'un savunduğu kutsal savaşın iki meşru dayanağı şartı) nüfuz etti (Tyerman, 2004: 113).

Urbanus konuşmasında, bu seferin ödülü olarak tüm günahlardan bağışlanmayı sundu:

"*Sizlere sesleniyorum ve burada bulunmayanlara haber gönderiyorum: Mesih'in emriyle günahlarınızın bağışlanmasına vesile olacak putperestlere karşı mücadelenizde günahlarla zincirlenmiş yaşamlarınızı özgürlüğe kavuşturacak bu*

sefere çıkmaya sizleri çağırıyorum ve Tanrı'nın bana verdiği yetkiyle sefere çıkacakları bağışlıyorum " (Fulcher of Chartres, 1941: 16; Ralph of Caen, 2005: 22; William of Tyre, 1943: 91- 92).[90] Ancak gidenler, tüm sevdiklerini, mal ve mülklerini geride bırakmalarına rağmen Tanrı'dan yüz katını alacaklarına inanarak, gitme kararlılıklarını sürdürdüler (Fulcher of Chartres, 1941: 23-24).

Papa, havariler Petrus ve Pavlus'un yetkisiyle paganlara[91] karşı silahlanan ve bu hac yolculuğunun yükünü üstlenen sadık Hristiyanlara, günahların yükünden kurtulmanın yeni bir yöntemini sundu. Silah taşıyabilen herkesi Tanrı'nın düşmanlarına karşı savaşmaya çağırdı (Vitalis, 1985: 17- 19). İçtenlikle tövbe ederek ayrılanlar, günahları için hoşgörü ve sonsuz ödülün meyvesini alacaklardı. Bu arada, bu kutsal sefere çıkacakların tüm mal ve mülkleri kilisenin koruması altına alınacaktı. Bu karara uymayanlar ise aforozla cezalandırılacaklardı (William of Tyre, 1943: 92).

Urbanus çağrısında, bu seferin zor ve zahmetli bir hac yolculuğu olacağını belirtirken, sefere katılmayı sadece savaşçı şövalyelerle, genç ve sağlıklı silahlı Hristiyanlarla sınırlandırmaya çabalıyordu. Bilhassa manastırlardaki keşişlerin sefere katılmalarını yasakladı.[92] Keşiş ve rahiplere ek olarak yaşlı, hasta ve kadınların sefere katılmamaları gerektiğini vurguladı. Oysa hac yolculuğu günahlardan arınmak, temizlenmek ya da hastalıklardan şifaya kavuşmak için yerine getirilen bir ibadet şekliydi ve sağlıklı insanlara da yasaklanamazdı (Demirkent, 1997: 5).

---

[90]"*Bu nedenle, sizi Rab'de uyarıyor ve öğütlüyoruz ve günahlarınızın bağışlanması için sizi, Yeruşalim'de ve onun sınırları içinde yaşayan kardeşlerimizle birlikte acı ve zorluklara katlanmanızı rica ediyoruz} Göksel krallığın onlarla ortak mirasçıları olarak "Tanrı'nın mirasçıları ve Mesih'le ortak mirasçılar", krallıkları, prenslikleri ve güçleri boyunduruk altına almaya çalışan kafirlerin küstahlığını haklı bir nefretle dizginliyorsunuz; ve Hıristiyan adını yok etmeye kararlı olanlara tüm gücünüzle saldırmalısınız. Aksi takdirde, şu anda hak edilmemiş esaretin boyunduruğuna maruz kalan Tanrı'nın Kilisesi'nin kısa bir süre sonra iman kaybı yaşayacağı ve putperestlerin batıl inancının hüküm süreceği ortaya çıkacaktır. Bazılarınız şu anda sözünü ettiğimiz bu şeyleri kendi gözlerinizle gördünüz ve bu kardeşlerinizin ne kadar sıkıntı içinde yaşadıklarını biliyorsunuz"* (William of Tyre, 1943: 91- 92).

[91] Müslümanlar paganlar, putperestler olarak adlandırıldı.

[92] Urbanus, din adamları, keşişlerin sefere katılma coşkusunu yatıştırmak için Bologna cemaatine bir mektup yazarak, keşişlerin manastırda kalmalarını öğütledi (Cardini, 1997: 222).

Kudüs'e silahlı bir hac yolculuğu yapma fikri, soylu ve şövalyelere fırsatlar sundu, çünkü Urbanus, yola çıkacakların doğru niyetlerle hareket etmelerini talep ederken dikkatli davranıyordu. Her kim sadece şeref veya para kazanmak amacıyla değil, saf bir niyetle Tanrı'nın Kilisesi'ni kurtarmak için Kudüs'e giderse bu yolculuk günahlarına kefaret olacaktı. Ancak bu tövbe sürecinde onur ve zenginlik peşinde koşmayı tümüyle yasaklamadı. En nihayetinde, hitap ettiği üst sınıf ve şövalyeler için zenginlik ve şöhret önemliydi. Temelde günahlardan bağışlanma isteği olduktan sonra bazı dünyevi arzular da bu kutsal yolculuğa eşlik edebilirdi (France, 2012: 16).

Norman Prens Bohemond'un yeğeni Tankred'in biyografı Ralph, Tankred'in savaşla Hristiyan ahlakını bağdaştırma konusunda yaşadığı ikilemi anlatır. Askerî hayatı Rab'bin emriyle çelişiyor gibi görünüyordu. İncilde bir yanağa vurulduğunda diğerini uzatmak gerektiği yazarken; askerlik mesleği intikam ve savaş içeriyordu. Bu iki dünya birbirine zıttı. Ancak Papa Urbanus'un kararı, putperestlere karşı savaşmak için yola çıkan tüm Hristiyanlara tüm günahlarından bağışlanmayı sağladığında, Tankred, cesaretle bu kutsal hac yolculuğuna katılmaya karar verdi (Ralph of Caen, 2005; 22).

Hac yolculuklarının tam olarak hangi tarihte resmen günahların kefareti olarak Hristiyanlara vaaz edildiği belirsizdir. Ancak, Orta Çağ'ın ilk yüzyıllarında yazılan *Poenitentialia* (Tövbe, istiğfar, kefaret Fermanları) suçlu ve günahkarların affı için hac ziyaretlerini önermekle birlikte, sadece belirli bir mekânı hac yeri olarak göstermiyorlardı. Bununla birlikte zamanla belirli kutsal mekanların ziyaretçileri üzerinde etki eden bazı ilâhi niteliklere sahip olduğu ve bu niteliklerin günahlardan kurtuluşu sağladığı inancı yerleşmeye başladı. Bu şekilde hacı, sadece ilâhi olanın dünyevi kalıntılarına ve azizlere saygı görevini ifa etmekle kalmayıp bunlarla ruhani bir bağ tesis ediyor; hatta suç ve günahlarını Tanrı'nın affetmesine vesile olacağına inanıyordu. Onuncu yüzyıldan itibaren genel kanıya göre dört kutsal yer böyle özel bir kudrete sahip olduğu fikri kabul görmeye başladı. Başta Filistin'deki kutsal mekanlar olmak üzere, İspanya'da Santiago de Compostela, İtalya'da Aziz Michael; Roma'da Aziz Petrus Kilisesi ve Fransa'daki bazı azizlere adanmış kilise ve katedraller kutsal sayılıyordu. Söz konusu yerlere hac teşvik ediliyordu (Runciman, 1989: 35).

Hac yolculuğunun birçok biçimi vardı. Kutsal yerlere yapılan ziyaretlerin bazıları emanetlerden bazıları da yemini yerine getirmekten, günahların bağışlanması ya da kefaret olmasından ilham aldı. Krallar ve din adamları yoksulları hacca götürdüler, onları tüm vergilerden muaf tuttular, dinlenebilecekleri konaklama yerleri sağladılar. Tüm gezginlere açık olan pansiyonların yanı sıra hacılar için özel karşılama evleri de inşa edildi. Hacca gitmek için öne sürülen nedenlerden bazıları şaşırtıcıydı: Ruhban olmayan insanlar sadece günahları için değil, aynı zamanda gelecekte işleyecekleri günahlar için de bağışlanma elde etmek için yola çıktılar (Riche, 1989: 284).

Yolculukların en küçüğü bile başka bir yere götürmesi nedeniyle hacıya manevi bir güç ve ayrıcalık verebilirdi. Dolaşmak, Hristiyan ritüelinin doğal bir özelliğiydi ve Mesih'i, Aziz Bertinli Goscelli'nin vurguladığı gibi, *Eski Ahit* peygamberlerini de takip etmenin de bir yoluydu. Dolaşmak fiziksel olmaktan çıkıp bunun yerine içsel bir arayışa dahi dönüşse bile, manastır geleneğinin merkezi söylemi haline geldi. Bunun yanı sıra, resmi olarak affedilmek için bir kefaret yöntemi olarak gelişti. Dindar olsun ya da olmasın sürgünler, çağlar boyunca hakikati arayışın bir biçimi olarak hacca gittiler. Sıradan insanlar olarak yola çıktılar, tanrısal bireyler olarak geri döndüler (Du Houx, 2015: 194- 198).

Âdem ilk hacı olarak kabul edilir, çünkü Tanrı'nın emrini çiğnediği için cennetten kovularak dünyaya sürgüne gönderildi. Benzer şekilde, hacı da hacca giderken, günahlarından dolayı kendi bölgesinden bir tür sürgüne gönderilir ve eğer günahlarını itiraf edip tövbe ettikten sonra hayatını tamamlarsa, Mesih'in lütfuyla selamete erdirilirdi. Eski Ahit'te hacılarla ilgili çok sayıda referans vardır: Tanrı'nın emriyle kendi ülkesinden uzak diyarlara gittiği için İbrahim ve ülkesinden çıktıktan sonra Mısır'a gidip kaldığı için Yakup Peygamber hacı olarak nitelendirilirler (Purkis, 2020: 72).

On birinci yüzyılda Kudüs'e giden bir kara yolu artık mevcuttu. Santiago de Compostela'ya serbestçe erişilebiliyordu ve Roma'ya giden Alp geçidiyle Aziz Petrus Kilisesi bir diğer önemli hac merkeziydi. Kudüs ve Compostela, hacılar için Roma

ile rekabet ediyordu (Du Houx, 2015: 102). Bu dönemde giderek daha fazla sayıda ruhban olmayan insanlar kefaret haccı gerçekleştirdiler. Önceleri Aziz Petrus Kilisesi en temel hac merkeziyken, tövbekâr hac hedefi, Mesih'in vekilinin ülkesi Roma'dan, Mesih'in ülkesi Kudüs'e kaydı (Gaposchkin, 2017: 35- 36). Aynı şekilde, Kudüs'e yapılan hac kutsallık açısından Roma'ya, Mesih'in Elçisininkine üstün geldi (Flori, 1998: 196-197).

Orta Çağ'da hac yolculuğu uzun ve zahmetliydi. Bir katili, bir suçluyu belirli bir süre için suç mahallinden uzak tutmak mantıklıydı. Seyahat masraflarının yükü ve konfordan uzak oluşu bir çeşit ceza oluyordu. Aynı zamanda hac ibadetini yerine getirme ve gittiği hac yerlerinde ruha huzur veren iklim suçlu ya da günahkarın ruhunu arındırıcı, güçlendirici bir özelliğe sahipti. Suçlu, günahkâr olarak yola çıkan hacılar iyi insanlar olarak evlerine dönüyorlardı (Runciman, 1989: 35).

On birinci yüzyılın sonunda keşişler dua yoluyla; din adamı olmayanlar ise yürüyerek hacca Kutsal Şehre ulaşmaya çalıştılar. I. Haçlı Seferi'nin kendisi, tövbekâr hac paradigmasına bağlıydı. Ancak, I. Haçlı Seferi'nin temelinde litürjiyle desteklenen kefaret uygulamaları ve tövbe ayinleri yatıyordu. On birinci yüzyıla kadar kilise, haklı bir savaşın parçası olarak mesleğini icra eden bir askerin, savaşta düşmanı öldürdüğü için hâlâ kefaret ödemesi gerektiğini savunuyordu. Cezai haclar, günahlarını itiraf eden kişi tarafından günahlarına kefaret olarak icra ettiği kefaret haccından doğdu (Gaposchkin, 2017: 35- 36). Bir tövbe tatbikatı olarak haçlı seferi, hac ibadetiyle yakından bağlantılıydı (Tyerman, 2004: 33). Kuzey Avrupa'da keşişler ve haçlılar arasında hac dernekleri vesilesiyle kurulan bağlar, laikler ve dindarlar arasındaki kurumsal bağları da güçlendirdi. Öte yandan, Orta Çağ kolektif coşkusu bazı durumlarda yıkıcı sonuçlara yol açtı (Dickson, 1999: 292).

I. Haçlı Seferi'nin Latin tarihsel anlatıları, Haçlı Seferlerinin silahlı haclar olduğu fikrini ileri sürdüler. Haçlıların hacı *'peregrini'* olarak adlandırılması, Raymond St Gilles'in yalın ayak seyahat etmesi gibi, yolculuktaki bazı olaylara dayanıyordu. Bu, yazarların olayları kendi persepektiflerine yerleştirmek için tarafsız yazmadıklarını gösterir. II. Urbanus tarafından başlatılan seferin Hristiyanlık için kutsal yerleri yeniden kazanmak amacıyla silahların kullanılabileceği yeni bir hac

ziyareti türü olduğu yönündeki yaygın bir görüşü yansıtıyor olması muhtemeldir. Eğer Haçlı Seferi aslında 'yeni bir hac türü' ise, o zaman özellikle yoksullara hitap etmesi tabii bir sonuçtu (Chléirigh, 2014: 73- 74).

Haccın kutsal literatürde iki önemli yönü vardır: Birincisi, Kutsal Kitap örneğini izlemek; ikincisi ise günahlardan arınmaktır. On birinci yüzyılın öncü dindarlığının idealize edilmiş bir kiliseye geri dönme ve Mesih'in öğretileriyle şekillenmiş havarilerin saf yaşamlarını "*vita apostolika*" takip etme dürtüsü iyi bilinen bir eğilimdir. Bir dizi insanı, genellikle herhangi bir resmi kurumsal kontrolün dışında, dolaşmayı içeren eremetik bir yaşam tarzını benimsemeye motive ettiği için, taraftarları bazen azizlere benziyordu. İkinci yöne gelince, günahlardan arınmaya, kurtuluşa ve cennete götüreceğine inanıldı. Bunu başarmanın bir yolu da 'kefaret' üstlenmekti. Ancak, kefaret, genellikle belirli günahlarla ilgili olarak resmi bir itiraf ve bağışlanma ritüeline atıfta bulunan teknik bir konuydu. Kefaretin sıradan insanları nasıl etkilediği hususu tümüyle açıklığa kavuşturulamadı. Kefarete karşı değişen yöntem ve tutumlar, geniş bir teolojik literatürü içerir. Bununla birlikte, kuralcı olmayan ancak dindar bir yaşam sürdürmek, günahlardan kurtulmaya vesile olabilirdi (du Houx, 2015: 172).

Binyılın başlarına doğru çok sayıda İrlandalı keşiş kutsal topraklara doğru hac için gidiyorlardı. Hacılar, yolda öldürülmeleri durumunda şehitlikle ödüllendirilecekleri inancıyla bu zorlu ve uzun tövbe yolculuğunun tehlikeleriyle baş edebiliyorlardı. Hristiyanlar, doğruyu, ilâhi olanı savundukları ve havarisel bir yaşam sürdürdükleri takdirde kutsal bir varoluş durumuna ulaşabileceklerdi. Bu dönemde pek çok insan,[93] günahları için kefaret ödemek üzere papa tarafından aklanmak için Roma'ya hacca gidiyordu. Hareket onuncu ve on birinci yüzyıllarda o kadar yaygınlaştı ki Germen piskoposluğu hacılara, bu dini yolculukları gerçekleştirenlerin piskoposlarının rızasını almadan gitmeleri durumunda haclarının beyhude olacağını hatırlatmak zorunda kaldı (Vauchez, 2007: 12).

[93] Söz konusu hacılar kamusal alanda, ya da kamu zararına suç işledikleri için günahkâr kategorisine alınıyor; günahlarına karşılık kefaret ödemek zorunda kalıyorlardı (Vauchez, 2007: 12).

On birinci yüzyılın tamamında sayıları binleri bulan Batılı hacılardan oluşan kafileler, her yaş ve her sınıftan çok sayıda insan Doğu'ya doğru hac seyahatleri gerçekleştirdiler. Bunlar Konstantiniyye'deki kutsal emanetleri görmek, dikenli tacı İsa'nın tutkusunun kalıntılarının huzurunda bulunmak için sabırsızlıkla yollara düşüyorlardı. Konstantiniyye'den sonra Urfa'ya (Edessa) Mandylion'u görmeye gidiyor ardından en son Filistin'e varıyorlardı. Beytüllahim'i Kutsal Kabir Kilisesi'ni ziyaret ettikten sonra Ürdün Nehrinde vaftiz oluyor, Nazariye'ye Tabor Dağı'ndaki ibadet mekanlarını ziyaret ediyorlardı. Huşu ve kendinden geçmiş bir biçimde Hristiyanlık peygamberinin geçtiği yerlerden, onun ayak izlerini takip ettikleri hissiyle büyük bir saygı ve hürmetle geçiyorlardı (Runciman, 1989: 39).

Hacıyı yolcudan ayıran ve üstün kılan üç temel husus vardı: Birincisi, hac yemini; ikincisi, hac ayini (*locus sanctus);*[94]üçüncüsü ise *'insignatus'* (hac işaretiydi). Hacının kendisi ya da kıyafeti işaretlenirdi (insignatus). Geçici bir süre için keşişlerin zorunluluklarını üstlenen ve en azından sekizinci yüzyıldan beri yolcukları boyunca kilise tarafından belirli haklar ve korumalar sağlanan hacılara yeni bir yasal ve dini statü veriliyordu. On birinci yüzyılda Auvergne'de sağlam bir hac kültürüne tanıklık eden gezginler için uzun bir dua listesinin başına yeni metinler ve standart kutsamalar eklendi. Tören, yola çıkan kişiyi hacı olarak belirleyerek, ona yasal ve kanonik olarak belirli ayrıcalıklara sahip olma hakkı verdi. Onları hacları boyunca yarı keşiş yapan belirli davranış kurallarına uyma zorunluluğu getirdi. Aynı zamanda hacıların tövbelerini halka açık bir şekilde yerine getirmelerine izin verdi. Böylece, hacılar günahlarını piskopos, topluluk ve Tanrı'nın önünde itiraf ederek pişmanlıklarını dile getirdiler. Bu çeşitli dönüşümler yaratan izleyicilerin etkilendiği ritüelleştirilmiş bir eylemdi. Teorik olarak bu tövbe eylemi hacıları tövbekârlara dönüştürerek; onları normal ibadetlerinin ve mensubu oldukları toplumun sınırlarının dışına çıkaran bir dindarlığa katılmalarını sağladı (Gaposchkin, 2017: 38).

Ayinlerde hacı, tövbe yolculuğunda günahlarının bağışlanması ve sonsuz yaşamı diliyordu. Hac yolculuğunun merkezinde yer alan hac ayinlerinin hacıyı günahlarından arındırdığı fikri daha sonraları haçlı ayinlerine uyarlandı. Bu, 1095'te

[94] Hac yemini ve hac ayini, hac yolculuğunu seyahatten ayıran temel hususlardandı. Bir diğer deyişle hac kutsallığıyla diğer seyahatlerden ayrılıyordu (Gaposchkin, 2017: 38).

geliştirilen tövbe savaşı fikrinin hac ile nasıl bu kadar yakından ilişkilendirildiğini kısmen de olsa açıklar. Çünkü günahın bağışlanmasına izin veren mekanizmayı sağlayan hac, litürjinin aygıtı olarak işlev gördü. Bir diğer deyişle haçlıları hacılar olarak değil, aynı zamanda tövbekârlar olarak işaretleyen, hac ayinleriydi. Rahip Robert, Papa'nın insanları günahlarına kefaret olması için bu yolculuğa çıkmaya çağırdığını aktardı (Gaposchkin, 2017: 40- 41).

On birinci yüzyılda kutsal yerlere yapılan haclar din adamları tarafından ölenler için bir araf cezası olarak sunulmaya başlandı. Bu durum 1055 yılında yazılan Papa IX. Leo'nun biyografisinde açıkça ifade edildi. Biyografide geçen bir diğer çarpıcı olay: IX. Leo 1051'de Noel tatilini geçirmek için Narni'ye gitmesinden bir yıl evvel gerçekleşti. Bir gün, şehrin sakinleri, duvarlarının altından bir insan kalabalığının geçtiğini gördüler. İçlerinden biri dışarı çıkmaya cesaret ettiğinde bu kalabalığın arasında tanıdığı ve yakın zamanda ölmüş olan bir adamı tanıdı. Ölmüş adam ona: "*Biz günahkâr ruhlarız; henüz Cennetin Krallığı'nın mutluluğunu hak etmiyoruz bu yüzden kefaretimiz için kutsal yerlerde dinlenmeden yürüyoruz. Bugün Marmoutiers'ten, Aziz Martin Manastırı'ndan geliyoruz, şimdi Farfalı Meryem'e gidiyoruz*" dedi ve ardından kalabalığın arasına dalarak gözden kayboldu. Tanık bu olayı çevresindekilere anlattı. Böylece hac araf olarak algılanmaya başlandı (Vauchez, 2007: 13-14).

Çoğu insan kendi isteğiyle hacca gitti; Soylular arasında Kudüs haccı genellikle kefaret için en etkili yer olarak kabul edildi. Kudüs'e giden soylulardan biri de ruhunun kurtuluşu için korku içinde üç kez oraya seyahat eden Anjou kontu Fulk Nerra idi. Hac çağdaşları için, özünde temizlikti. Sürgünün kefaret gücü, günahı temizlemenin üç farklı modeli aracılığıyla işledi: sürgünün, yedinci yüzyıldan itibaren İrlandalı misyonerlerle İngiltere'ye gelen, ruhu mükemmel bir şekilde temizleyebileceğine dair inanç; yeryüzündeki sürgünün genellikle arındırıcı egzersizlerle birleştirilerek ölümden sonra da devam edecek olan bir tür 'araf' olduğu fikri ve nihayet Yeni Ahit'te modellendiği gibi '*İmitatio Christi'* İsa'nın taklidi şeklinde algılandı (du Houx, 2015: 173- 174).

Kluni ayinleri ve yaydığı fikirler hac ziyaretlerini destekler ve vurgular nitelikteydi. On birinci yüzyılın başında İspanya'daki hac yerlerine yapılan yolculukları Klunililer organize ediyorlardı. Aynı zamanda başta Kudüs olmak üzere Filistin'deki kutsal yerlere hac yolculuklarını düzenlemeye ve herkese açmaya başladılar. 990'da Stavelot Manastırı Başrahibi'ni ve 997 yılında Verdun Kontu'nu Doğu'ya kutsal topraklara seyahat etmeye teşvik edenler Klunililerdi. Manastırın nüfuzu Fransa'daki manastırlar zincirinin yakınındaki bölgelerden çok sayıda hacının yola çıkmasını sağladı. Kuzey Fransa'daki rakip iki soylu aile olan Anjou kontları ile Normandiya dükleri, Kluni'ye yakınlıkları nedeniyle Filistin'e yapılan hac ziyaretlerini himaye ederek daha çok hacının doğuya doğru yola çıkmasına ön ayak oldular. Normandiya Dükü III. Richard sadakalar yollamış ve 1035'te Dük Robert, kalabalık bir hac kafilesini Kutsal topraklara götürmüştü (Runciman, 1989: 36).

Hristiyan hac yolculuklarının artışı yeni ticaret faaliyetlerinin yolunu açtı. Hacılar ve tüccarlar yan yana aynı rotalarda seyahat ettiler. Hac ziyareti her şeyden önce fiziksel çaba içeren bir deneyimdi: Başka bir yere yolculuktu. Ancak bu çabanın amacı maneviydi: Kurtuluş, günahlardan kefaret, bağışlanma ya da mucizevi bir tedavi arayışıydı. Orta Çağ'daki hac yolculukları günahlara kefaret olsun diye yapılırdı. Bin yılından sonra ve hepsinden önemlisi on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, Hristiyanlık bir tövbe dalgasıyla sürüklendiğinde hac ziyaretleri tırmanışa geçti. Hacı bir gurbetçi, gönüllü bir sürgündü ve bu münzevi yön, başlangıçta şüpheli olarak kabul edilen, ancak daha sonra takdir edilen bu figürlere manevi bir nitelik kazandırdı. Tabii ki, seyahat etmek tek başına bir hac yolculuğu için yeterli değildi. Her şeyden önce kutsal bir amacı olmalıydı. Hacılar, tanrı veya azizle manevi temasın yanı sıra onun mezarı veya ölüm yeriyle fiziksel bir temas arayışındalardı (Le Goff, 2005: 65).

Batılı soylular hac yolculukları gerçekleştiriyorlardı. Normandiya Dükü I. Robert 1035'te bir hac yolculuğu gerçekleştirdi. Dukalıktan din adamı olmayan çok sayıda kişi ve rahipler ona bu yolculukta eşlik ettiler. Dönemin siyasi koşulları istikrarlı olmaktan uzaktı ve yedi yaşındaki gayri-meşru oğlu Villiam'ı,[95] geri

[95] Normandiya Dükü I. Robert'ın gayri-meşru oğlu William (1028- 1087) gelecekte İngiltere'yi alarak Fatih William unvanıyla İngiltere kralı olacaktı (Callahan, 2016: 5).

dönmemesi durumunda kendisine halef olarak bıraktı. Muhtemelen, haccının sebeplerinden biri de Dük Robert'ın dukalığın kontrolünü ele geçirmek için kardeşi Richard'ı öldürmesinin kefaretini ödemekti. Aynı şey Glaber'in bahsettiği başka bir figür için, Normanların komşusu ve savaşçı düşmanı Anjoulu Kont Fulk Nerra için de söylenebilirdi. Glaber, Fulk'un birçok savaşta çok kan döktüğünden, cehennem korkusuyla Kutsal Kabir Kilisesi'ne giderek günahlarından arınmak istediğini yazdı (Callahan, 2016: 5).

On birinci yüzyıl sonlarında keşişler dua yoluyla Kudüs'e ulaştıklarını hayal ederken, din adamı olmayan dindar çok sayıda insan Kutsal Şehre yürüyerek ulaşmaya çalıştılar. I. Haçlı Seferi'nin kendisi, tövbekâr hac paradigmasına bağlıydı. I. Haçlı Seferi'nin kalbinde litürjik rejimler tarafından desteklenen kefaret uygulamaları ve onların üstlendiği daha büyük tövbe ideali yatıyordu. Litürjik kefaret ayinleri genellikle I. Haçlı Seferi'nin seyahat eden ve savaşan güçlerini oluşturan (meslekten olmayan, elit veya nispeten elit) silah adamlarının manastır ve din kültürü ile etkileşime girdiği durumlardı. Oysa on birinci yüzyıla kadar kilise, haklı bir savaşın parçası olarak mesleğini icra eden bir askerin, savaşta düşmanı öldürdüğü zaman kefaret ödemesi gerektiğini savunmaya devam etmişti. Bu etkileşimler, kefaret uygulamalarını ve tövbe haccı idealini canlandırdı (Gaposchkin, 2017: 35-36-38).

Başlangıçta hac merkezi Roma idi (Gaposchkin, 2017: 38). Kaynaklar, tedavi arayışındaki hastaların çok uzak mesafelerden Seligenstadt, Gent, Valenciennes, Maestricht'e geldiğini aktarır. Hacıları ağırlamak için bir organizasyona sahip bazı manastırlar büyük kalabalıklar çekti. Tours'taki Aziz Martin Fransa'daki en sık ziyaret edilen mezardı. Prensten köylüye her kesimden insan Tours'a hac ziyareti gerçekleştirdi. Manastır yakınlarındaki pansiyonlarda konakladılar. Aziz Martin'in yanı sıra diğer azizlerin mezarlarının olduğu hac merkezleri de ziyaretçi akınına uğruyordu. Fleury-sur-Loire'deki Aziz Benedikt, Poitiers'deki Aziz Hilary, Limoge'daki Aziz Martial ve Aukserre'deki (Auxerre) Aziz Germain önemli hac merkezlerindendi (Riche, 1989: 284-285). Ancak onuncu ve on birinci yüzyıllarda, ruhban olmayan insanlar giderek daha fazla tövbe haccı yapmaya başladılar. Böylece artan bir biçimde kutsal topraklara kefaret haccı gerçekleştirildi. Bu dönemde tövbe

haccının hedefi, Mesih'in vekilinin ülkesi Roma'dan, Mesih'in ülkesi olan Kudüs'e kaydı (Gaposchkin, 2017: 36).

Diğer büyük hac merkezleri, hiçbir kalıntı bırakmayan bedensiz baş melek Aziz Mikail'in ortaya çıktığı rivayet edilen yerdi. Aziz Mikail yüksek yerlerin baş meleğiydi ve cennete uçuşu sembolize ediyordu. Beşinci yüzyıla gelindiğinde, kültü güney İtalya'daki Monte Gargano'da sağlam bir biçimde yerleşmişti. Normandiya'da, popüler bir hac ziyareti, denizden korkan bir toplum için en etkileyici yer olan Mont Saint-Michel idi. Hristiyanlığın karakteristik özelliği, dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar papalar, azizlerin cesetlerinin Roma'ya getirilmesini ve orada, şehrin içinde yeniden gömülmesini düzenliyordu. Roma'ya hac ziyaretleri aktif olarak teşvik edildi ve oraya akın eden hacıları barındırmak için özel olarak tasarlanmış binalar inşa ettirdiler. Erken Orta Çağ'da bunların çoğu İrlandalı veya Anglosakson'du. Hristiyanlığın tamamı hac yollarıyla kesişmişti ve bir dizi başka kutsal yerin şöhreti vardı. Bunlardan biri, 397'de ölen ve Hristiyanlık âleminde son derece popüler olan Saint Martin'in gömüldüğü Tours'du (Le Goff, 2005: 66-67).

Yüzyıllar boyunca Batının vicdanına ve hayal gücüne damgasını vuracak olan Kudüs ve Kutsal Topraklara yapılan temel referanslara ek olarak, şehitler kültünün ve özellikle dördüncü yüzyıldan itibaren kalıntılarının muhafaza edildiği Roma bazilikalarındaki havariler Petrus ve Pavlus'un özel bir yeri vardı[96]. Bu iki kilise, özellikle Germen, Anglosakson ve İskandinav halklarının Hristiyanlaştırılmasından sonra, Orta Çağ boyunca artmaya devam eden ziyaretçi akınlarını Roma'ya çektiler. Roma'dan gelen hacılar, elçilerin prestijli emanetlerine, aynı zamanda bazilikalara (Aziz Lavrence, Azize Agnes) veya katakomplara dağılmış şehitlerin kalıntılarına saygı göstermek için oraya giderlerdi (Vauchez, 2007: 4).

[96] Daha fazla bilgi için bakınız Vauchez, A. (2007). La Sainteté du pèlerin: un modèle anthropologique et spirituel. *Saint et Sainteté dans le christianisme et l'islam: Le regard des sciences de l'homme, Paris: Maisonneuve et Larose*, 151-161. Vauchez, A. (2007). Introduction: Religious Enthusiasm and Charismatic power in the middle ages. *Images of medieval sanctity*.

Haçlı Seferi çağrısının günümüze kadar ulaşan en önemli kısımlarından biri, Arras Piskoposu Lambert tarafından yazıya geçirilen Klermont Konsili'nin ikinci kanonudur: Kanonda para ve şeref için değil sadece Tanrıya bağlılık için Kudüs'e Tanrı'nın Kilisesi'ni özgürleştirmek için seyahat edenlerin yolculuğunun tam bir kefaret olarak kabul edileceği belirtilerek, Haçlı Seferi'nin tövbe niteliğine özel bir vurgu yapıldı. Urbanus tarafından gönderilen bir mektupta bu durum yinelendi. Papa'nın ortaya koyduğu fikir kefaretin kendisinin, bir günahkârın ölümden sonra karşılaşacağı günahın tüm korkunç sonuçlarını silme potansiyeline sahip olduğu iddiasıydı (Bull, 1993: 364).

Haçlı Seferi Hristiyan haccından oldukça farklı bir önermeydi. Hac, kişinin varloşunun sıradan akışının ötesine geçip kutsal alanı ziyaretle, kutsallığa geçici bir katılımdı. Kutsal alanı ele geçirmeye, zamansal ayrıcalıktan faydalanmaya çalışmamak, en nihayetinde haccın bitiminden sonra eve geri dönmekti. Hac yeri ne kadar uzaksa haccın değeri o kadar büyük olurdu. Hac süresince olması gereken ahlaki duruşun yanı sıra, bir takım maddi avantajlar dışında Hac ile Haçlı benzerlikler gösterebilirdi. Bu benzerlikler binlerce Avrupalıyı haçı almaya iten motivasyonel faktörü açıklar. Kuşkusuz, haçlılar da hacılar gibi Hristiyanlığın en kutsal tapınaklarını ve yerlerini ziyaret etme arzusunu taşıdılar. Bilindiği üzere, hacılar, Kutsal Toprakların topografyasını Kutsal Kitap anlatılarının merceğinden gördüler. Egeria ve avatarları, kutsal mekânlarla özel bir ilişki kurdular. Aynı yerin veya tapınağın bir Müslüman veya Yahudi'de aynı şekilde huşu uyandırabileceğini, Haçlı Seferleri'nden önce Hristiyan hacılar için şaşkınlık veya öfke uyandırmanın ötesinde bir anlamı olmadığı görülebilir; eğer gerçekten böyle bir örtüşmeyi fark ettilerse, genellikle bunu yalnızca koşullar onları bunu yapmaya zorladığında yaptılar (Nichols, 1999: 117).

Bu yeni bağlamda, Kudüs ve Roma hâlâ baskın bir yere sahipti. Onuncu yüzyıldan itibaren ve hatta I. Haçlı Seferi'nden sonra, Batı'dan Hristiyanları çekmeyi başardı Roma şehri, dokuzuncu yüzyıldan itibaren, papalığın itibarının artmasıyla birlikte Petrus'un halefinden özellikle bazı büyük günahlarının affını isteyen çok sayıda günahkârı kendine çekti (Vauchez, 2007: 6). Romano Germen Papalığı (RGP) geleneğine giren bir hac duası Tanrı'nın İbrahim'e, vaadi kutsal topraklara seyahat

edeceğini ifade eden ayetlerden[97] alıntı yapar. Metin, Tanrı'ya kutsanmış Petrus ve Pavlus'un eşliğinde kendisine ibadet etmek için seyahat eden hacıları izlemesini, onları tüm günahlardan korumasını ister. Bu duada Kutsal Topraklardan ziyade, hacı olarak İbrahim'e vurgu yapıldı. Aslında, RGP, hacıyı İbrahim'le karşılaştırırken, Roma'yı vaat edilen topraklarla da karşılaştırdı ve Roma'yı açıkça Kudüs ile bir seviyeye yükseltti (Gaposchkin, 2013: 14).

Yüzyıllar boyunca Kutsal Kabre yapılan bir hac, tekil olarak etkili bir kefaret biçimi olarak kabul edilmişti ve on birinci yüzyılda bu tür haclar toplu olarak üstlenildi: tövbekârlar artık tek başlarına veya küçük kafileler halinde değil, bir lider etrafında hiyerarşik olarak örgütlenmiş gruplar halinde seyahat etme eğilimindeydiler. Bazen -özellikle 1033 ve 1064'te- binlerce insanın katıldığı toplu haclar gerçekleştirildi. En azından 1033'teki ilk kafileyle gidenler yoksullardı ve aralarında ölene kadar Kudüs'te kalma niyetinde olanlar da vardı (Norman Cohn, 1970: 63-64).

Kadın erkek, genç yaşlı her yaştan insan Kudüs'e akın etti. Angers Kontu Albinus (988) gibi pek çok Angerslı Le Mans papazı Guy Laval ve Kontes Hildegard, bu insanların arasındaydı. Kayıtlardaki bilgilerden anlaşıldığına göre bu insanlar on birinci yüzyıldaki hacıların öncülüğünü yaptılar. Soylu ailelerden gelen bu hacıları sıradan halk takip etti ve Kudüs çok sayıda Hristiyan hacının akınına uğradı. William Sadroe (1031-1060) Kudüs'e hac ibadetini ifa etmek için gitmek istediğinde Vigeois keşişlerinden beş şilin ödünç alarak geri dönebildiği takdirde topraklarını geri almayı güvence altına aldı. Trinity Manastırı hac yolculuğuna çıkmak üzere olan Guillorius'a binek hayvanları verdi. Yine on birinci yüzyılda Klermont Konsili'nden evvel yaşlı Leictoure Papazı Toulouse'daki Aziz Sernin Kilisesi'nde bir konuşma yaparak günahlarına kefaret olması için Kudüs'e gitmeyi arzuladığını söyledi (Constable, 2016: 97).

[97] *RAB İbrahim'e şöyle demişti: 'Ülkeni, halkını ve babanın evini terk et ve sana göstereceğim topraklara git* (Çıkış, 12: 7). *RAB İbrahim'e göründü ve şöyle dedi: 'Senin soyuna bu toprakları vereceğim'* (Çıkış, 15: 18- 21).

On birinci yüzyılda kilise günahlardan arınmanın bir yolu olarak hac ziyaretlerini teşvik ediyordu. Ayinler ve dini kutlamalarda Kudüs giderek daha çok öne çıkarılmaya başlandı. Her ne kadar kanonik olmasa da söylem bağlamında dini savaşlar, özellikle de kâfirlere karşı Tanrı adına yapılanlar güçlü bir manevi metafor olan yolculukları içerdiği için hacla benzer noktalarda kesişiyordu (Tyerman, 2004: 112-113).

Urbanus Klermont'da açıkladığı '*Kutsal toprakları özgürleştirme'* kampanyasıyla yıllardır beklenen Doğu'ya kutsal savaşı başlattı. Muhtemel riskler barındıran, sonucu belli olmayan bu sefere çıkmanın ödüllerinden biri de bu seferin katılımcılarının günahlarına kefaret olacak tam bir bağışlamayı elde etme hakkını katılımcılarına veriyor olmasıydı. Böylece I. Haçlı Seferi o zamana dek hayal edilebilecek en şiddetli ve en değerli kefaret biçimi olarak sunuldu (Rist, 2016: 330). 1095'te Urbanus'un ilan ettiği Haçlı Seferi, Hristiyan dünyasında coşkuyla karşılandı. Kutsal savaş çığlıkları Avrupa kıtasının neredeyse tamamına yakınına yayıldı. Çok sayıda Batı Avrupalı heyacan içinde günahlarına kefaret olacak bu kutsal sefer için haçı aldılar. Hristiyanlar günahlarından kurtuluşun yeni bir reçetesine kavuşmuş oldular.

3.3.2. Haçlı Yemini

"*O zaman yaklaşırken, Rab İsa her gün, özellikle İncillerde, sadık adamına dedi ki: 'Her kim beni seviyorsa, kendini inkâr etsin; çarmıhı sırtlansın ve beni izlesin'"* (Matta, 16: 24). Papa II. Urbanus, Matta ayetini okuyarak (Tudebode, 1974: 15; William of Tyre, 1943: 94- 95). Hristiyan peygamberini taklidin bir resmini çizdi. Bu sözler çarmıhını sırtında taşıyarak Golgotha tepesine tırmanan İsa'nın havarilerine son sözleriydi. Papanın bu ayeti alıntılayarak kalabalık dinleyici kitlesine Haçlı çağrısını yapması dinin yaşamın her alanına egemen olduğu Orta Çağ Avrupasında büyük yankılar uyandırdı.

Urbanus, Mesih'in tüm Hristiyanların günahları için kendisini feda ettiğini söyleyerek başladığı konuşmasına Kudüs ve diğer kutsal toprakların paganlar[98] (Müslümanlar için kullanılan kelimelerden biriydi) tarafından kirletildiğini teatral bir biçimde anlatarak; dinleyici kalabalığı üzerinde derin etki yaratacak Doğu Hristiyanları ve Hristiyan hacıların çektikleri işkence ve zulümlerden uzun uzadıya bahsetti.[99] Papanın anlatımına göre artık Hristiyanlar kutsal Kudüs şehrinin adından bile söz etmeye çekiniyorlardı. Çünkü bu şehir onların Hristiyan Mesih'in insanlar için kendini feda ettiği, Yeşofat Vadisinde Bakire Meryem'in defnedildiği Kutsal Meryem Kilisesi ve Süleyman tapınağı putperestlerin sembol ve putlarıyla kirletilmişti, üstelik Hristiyanlara zulmediliyordu (Baldric of Dol, Edward Peters, 1998: 30).

II. Urbanus karşısındaki dinleyici kitlesini nasıl etkileyebileceğini, neler söyleyeceğini düşünmüş, kafasında tasarlamıştı. Seferin sembolü haçı tanıtırken Puy Piskoposu Adhemar ve Toulouse kontu Raymond Saint-Gilles'in tam o anda gelmesini ve lordların, kalabalık maiyetleriyle birlikte sefere katılacaklarını beyan etmeleri muhtemelen önceden planlamıştı. Kont Kudüs'e gitmeye yemin etti. Ellili yaşlarda zengin ve güçlü bir soylu olan Raymond'un nüfuzu, Orta Çağ'da konuşulan Fransızca lehçesi nedeniyle Oksitanya olarak bilinen, bugün Güney Fransa'da bulunan bölgeye kadar uzanıyordu. Adhemar gibi Raymond da deneyimli bir hacıydı. Daha önce Kudüs'e bir hac ziyareti gerçekleştirmiş ve hac sırasında bir gözünü kaybetmişti. Cesur kont, İsa'nın düşmanlarının neler yapabileceğini hatırlatıcı olması ve insanları Kudüs'e gitmeye teşvik etmesi için kaybettiği gözünü her zaman yanında taşıyordu. İspanya'da Müslümanlarla savaşmıştı ve onlarca yıldır papanın özel savaşçıları (*Aziz Petrus'un Sadık Adamları*) arasında yer alıyordu. Haçlı Seferi onun hayatı ve kariyeri için bir mihenk taşı olacaktı. Raymond'un sefere katılma kararıyla ilgili haber üzerine papa coşkulu bir konuşma yaptı (Rubenstein, 2011: 30).

---

1 Rahip Robert, Guibert Nogent, Baldric, Kont Fulk le Richin'in Haçlı kroniklerinde Müslümanlar için pagan adlandırılması sıklıkla kullanıldı (Robert of Rheims, Peters, 1998: 28; Guibert of Nogent, 1997: 28; Baldric of Dol, Peters, 1998: 29-30; Count Fulk le Rechin, Peters, 1998: 43).

[99] "*Kardeşlerim, Kutsal Kudüs hakkında konuşmaya dahi cesaret edemiyoruz. Bunu konuşmaya çok korkuyoruz ve utanıyoruz. Bildiğiniz gibi, Mesih'in kendisi bizim için acı çekti. Günahlarımız yüzünden bu şehir pagan kirliliğine maruz kaldı; bu utanç verici durum yüzünden Tanrı'nın hizmetinden çekildi. Bu, bizim suçumuz, bu durumu hak ettik. Kudüs, Kutsal Meryem'in mezarının olduğu Yeşofat Vadisindeki Kutsal Meryem Kilisesi, Süleyman Tapınağı şimdi bizim yasalarımıza aykırı şekilde barbar bir milletin putlarıyla dolu"* (Baldric of Dol, Edward Peters, 1998: 30).

Biri seküler aristokrat, diğeri din adamı iki nüfuzlu adam: Piskopos Adhemar ve Kont Raymond'u elçileriyle birlikte görünce, kiliseyle imparatorluk arasındaki savaşın neredeyse bittiğini ilan edecekti. Sözlerine Tanrı'ya şükrederek devam eden Papa, bu birlikteliği rahiplikle imparatorluğun uzlaşması olarak nitelendirdi. Onları Musa ile Harun'a benzetti. Kudüs'e gitme coşkusu daha da hararetlendi. Haçlı yemini ve kırmızı haçların dikilmesi işi muhtemelen saatlerce sürdü. Ancak konsilin katılımcılarının heyecanları dinmeye başlayınca, son bir sahne oyunuyla Gregory adında bir kardinal öne çıktı ve günahlarının bağışlanması için yalvararak Papa'nın önünde kendini yere attı. Toplantıya katılanların hepsi, göğüslerini yumruklayarak ve yaptıkları her yanlış için af dileyerek onu takip ettiler. Papa Urbanus onların günahlarını bağışladı. Aynı zamanda tüm piskoposları, başrahipleri ve rahipleri Doğu'ya silahlı hac yolculuğu yapılacağı haberini yapmaya teşvik etti (Rubenstein, 2011: 30). Bu sembolü aldıktan sonra veya bu yemini açıkça ettikten sonra, kişinin düşüncesinde temel bir değişiklik olursa veya ana-babasına olan sevgisinden dolayı niyetinden vazgeçerse, tekrar tövbe etmedikçe, lanetleneceğini ve sonsuza kadar kanun kaçağı sayılacağını söyledi. Ardından sözlerine, haçı kuşanıp, Tanrı yolunda sefere çıkacakların eşlerine, çocuklarına veya mallarına zarar vermeye cüret edenlerin aforoz edilip, lanetleneceğini ekledi (De Nogent, 1997: 30).

Haçlılar olmadan bir Haçlı seferi olamazdı. Bir erkeği ya da kadını Haçlı yapan şey, Papa II. Urbanus tarafından tanıtılan yemindi. Papa Klermont'da dinleyicilerinden yemin etmelerini istedi ve çağrısını yanıtlayanlara bağlılıklarının bir işareti olarak kıyafetlerine kumaşlardan yapılmış haç işaretlerini dikmelerini emretti. Haçlı yemini edenlerin çoğu, adakları yerine getirildiğinde veya sefer sona erdiğinde normal hayatlarına devam edecek olan sıradan insanlar veya laik rahiplerdi. Haçlı yeminleri ister şövalye, asker, isterse çeşitli diğer mesleklerden olsun günlük kıyafetlerinde veya dini ritüellerinde giydikleri tuniklere haçların takılmasıyla sembolize edildi. Haçlı yemini, Kasım 1095'ten önce Urbanus'ın kafasında zaten var olan bir düşünce dizisinin ürünü olmasına rağmen, Hristiyan Kutsal Savaşı için yeni bir unsurdu. Urbanus, aynı yılın mart ayında toplanan bir önceki konsilde, Piacenza'da, Yunanlılardan gelen çağrıya erkekleri savaşa katılmaya teşvik ederek yanıt vermişti (Riley-Smith, 2009: 53).

Sıradan bir Haçlı Seferi yemininin iki özelliği vardı: Olağan askerî birlik düzeninden farklı olarak, cinsiyet veya yaşam tarzı ne olursa olsun herkes tarafından edilebilmesi ve vaadin esasen geçici olmasıydı: meslekten olmayanlar (laikler) veya bir rahip, mesleğini bir kenara bırakıp sefere çıkabilirdi. Haçlı Seferleri'nin çekiciliği hiçbir sınıfla sınırlı kalmamasıydı. Başlangıçta Haçlı Seferi herkese açıktı, bu nedenle katılmaları engellenemeyen çok sayıda sıradan halk (Köylü Haçlıları) vardı (Riley- Smith, 2009: 69).

Hacılar ve Haçlılar her ikisi de toplumun diğer üyelerinden bir yeminle ayrıldılar. Urbanus, Fleminglere yazdığı mektupta bir yeminden (*uotum*) söz etmişti; Fulcherius Carnotensis *'gitme yemini'* (*votum eundi*); Ivo Chartres, '*kendisini Mesih'in ordusuna adayanların yemini'* (*deuovisti)* diye adlandırdı. Bu yemin veya vaadin kesin içeriği bilinmemekle birlikte kişiden kişiye değişebilse de daha büyük bir yeminle değiştirilmediği sürece, geri alınamazdı. Vaizler, vatana, mal-mülke, aileye, eş ve çocuklara duyulan sevgiyi, Mesih sevgisiyle çözülen zincirler olarak tanımladılar (Constable, 2016: 158-159).

Biyografi yazarı Ralph Caen'e göre, Tankred[100] dünyevi savaşın Tanrı'nın emirlerine aykırı olduğunu biliyordu ve bu nedenle Urbanus'un Mesih için savaşma çağrısına coşkuyla yanıt vermişti. Tanrı'nın, şövalye düzeni (*ordo equestris*) ile huzursuz halk (*vulgus oberrans*) arasındaki kargaşayı bitirmek ve onların ruhlarını selamete erdirmek için bu kutsal savaşı ilan ettiğini yazdı. Artık, günahlarından arınmak için eskiden olduğu gibi, manastıra girerek veya bazı dini meslekleri seçerek dünyayı terk etmek zorunda kalmayacak; özgürlük ve alışkanlıklarını koruyarak savaşçılık mesleğinden lütuf elde edebileceklerdi. Guibert, şövalyeler, özellikle Haçlılar ve keşişler arasında görevleri bakımından bir paralellik olduğunu yazdı (Constable, 2016: 146). Bu bağlamda, dinin kendisi, kamu refahı, toprak savunması, ulusal onur veya devletin çıkarlarıyla ilgili kaygılarla engellenmeyen belirli bir savaş nedeni sağladı. Bu nedenle silahlanma çağrısı belli bir halka hatta başta krallara dahi gitmedi. Bir bütün olarak Hristiyan şövalyeliğine hitap etti (Erdmann, 1977: 3).

[100] Tankred: Prensler ordusunun mensubu bir soylu, Boulogne Kontu Godfrey'in yeğeniydi (Constable, 2016: 146).

Haçlıların özellikle Tanrı'ya olan sevgilerini, kelimenin tam anlamıyla Mesih'in takipçileri olma biçimiyle ifade ettiklerine inanıldı. İlk andan itibaren, onlara İsa'ya olan sevgi ve adanmışlıklarından dolayı Mesih'in askerleri olarak muamele edildi. Haçlı yemininin bir sembolü olarak Haçlıların giysilerine haç dikilmesi, Mesih'in şu ifadesine bir yanıt olarak görülüyordu: *'Kim çarmıhını taşımaz ve benden sonra gelmezse, benim öğrencim olamaz*' (Luka, 14: 27) (Riley-Smith, 1979: 178). Haçlılar da havariler gibi, İsa'nın çağrısına kulak vererek bu adayış yolculuğunda onu takip edeceklerdi.

İsa'nın havarileri peygamberleri tarafından çağrılmışlardı. Muhtemelen çağırmak ve takip etmek, başlangıçta yalnızca Tanrı ile ilgiliydi. Bu nedenle, İsa'nın insanları kendisini takip etmeye çağırması, onun adına benzersiz bir otorite iddiasıydı: krallığın yakınlığının ilan edilmesiydi. Öğrencilik çağrısı, başlamakta olan Tanrı'nın krallığının işareti altında yapıldı ve bu işaret bizzat İsa'nın kendisiydi. Sonuç olarak, doğrudan bir çağrı vardı: *'Beni takip edin*!' Bu çağrıya uyanlar her şeyi terk ettiler ve diğerleri reddettiler ve oldukları gibi kaldılar. İsa'yı takip etmek, kişinin ailesi, işi vb. ile olan tüm bağlarını koparmak ve gerçekten de krallığı kazanmak için kendisini inkâr etmek ve kendinden nefret etmekti: *'Hayatını kurtaracak olan onu kaybedecek ve kim benim ve Müjde'nin uğruna canını kaybederse onu kurtaracaktır'* (Markos 8: 35), (Moltmann, 1993: 54).

Bir havari olarak Pavlus, Mesih'in misyonunu hem dışsal hem de içsel ayartmalarla takip ediyorsa, onu çarmıhın takibine yönlendirir. İsa'nın yaşamının açığa çıkması için İsa'nın ölümünü vücudunda taşır. *'Öyleyse ölüm bizde iş başında, ama yaşam sizde'* (II. Kor. 4: 12). Bunlar havarisel acılar ve şahitlik edenin çarmıhlarıdır. Havariliğinin doğrulanması, kendisini havarisinin çarmıhında ifşa eden Mesih'in kendisi tarafından verilir. Pavlus, Mesih'in misyonunu izlediği için, kendi çarmıhını üzerine alır ve zayıflığı aracılığıyla Mesih'in gücünü ve günlük ölümüyle dirilmiş Mesih'in yaşamını ortaya çıkarır (Moltmann, 1993: 56-57).

Urbanus konuşmasını, Havari Petrus'un yetkisiyle gitmeye ant içmiş olan herkesi bağışlayarak ve havarisel bir kutsamayla onaylayarak bitirdi. Haçın seferin

sembolü olarak sunulması dahiyane bir fikirdi. Haç figürünü, İsa'nın çektiği acıların damgasını, Tanrı'nın askerlerinin işareti yaparak, savaşın itibarını yükseltti ve hatta yüceltti. Her tür kumaştan yapılan haçın, sefere çıkacakların gömleklerine, pelerinlerine dikilmesini emretti (De Nogent, 1997: 37; Peters, 1998: 37). Anonim Gesta, Frenklerin Haçlı çağrısını duyduklarında büyük bir coşkuyla sağ omuzlarına kumaştan haçlar diktiklerini yazdı (Gesta Francoforum, Peters, 1998: 26). Haçlılar için günahlar onları cehenneme doğru sürükleyen tasmalardı. Tövbelerini sembolize eden haçı kuşanarak gidecekleri bu sefer onları özgürleştirecekti.

II. Urbanus, yemin edilmesi ve hacı statüsünün verilmesiyle, Haçlı seferi üzerinde yetki sahibi olabileceği ve onunla ilgili olarak mevcut kilise yönetim mekanizmasını kullanabileceği koşulları yaratmış (Riley-Smith, 2009: 34-35); böylece seferin çerçevesini çizmişti. Haçlı olmanın birinci işareti haçı kuşanmaktı (Riley-Smith, 2009: 7). İkincisi, yalnızca Mesih'in vekili veya temsilcisi sıfatıyla papa tarafından yapılabilecek bir çağrıya cevap vermekti. Üçüncüsü ise Haçlı hoşgörüsünün alınmasıydı. Haçlılar, adaklarının ve vaatlerinin sonucu olarak, bilinen bazı ayrıcalıklar elde ettiler. Bunlar zamanla genişletildi ve başlangıçta verilenlere yeni ayrıcalıklar eklendi, ancak tüm Haçlıların yokluklarında ailelerinin, çıkarlarının ve varlıklarının korunacağına dair güvence verildi (Riley-Smith, 2009: 3). Haçlılara verilen ayrıcalıklar, Haçlı hoşgörüsü, Endüljans olarak da adlandırılır. Ancak genel bağlamda Endüljans, Katolik inancında Hristiyanların bağışlanmayı hak eden işleri gerçekleştirmelerinin ardından, kilise tarafından Tanrı adına günahlarının bağışlanmasına denir. Günahların cezalandırılması bağlamında bu bağışlanmaya mutlak bağışlanma adı veriliyordu (Riley-Smith, 2009: 60).

Haçlılar, günahlarından tövbe etmek için Tanrı adına savaşacaklardı. Papalık mektuplarıyla insanlar seferden haberdar edildi. Endüljans, papa ve onun temsilcileri tarafından verilebilecekti. Verilen endüljansların en çok göze çarpan özelliği aynı zamanda Batı ve Orta Avrupa'da yapılmış olan askerî harekatlar için de verilmiş olmasıydı (Riley-Smith, 2009: 3-4). Orta Çağ yorumcuları, bu fedakârlık çabasının herhangi bir şekilde kesintiye uğramasının, potansiyel olarak, Hristiyan âleminin her bir üyesi için derin bir trajedi anlamına geleceğini yazdılar. Her bir Haçlı, kutsal savaşa çıkmaya yemin ettiği için, onu görsel ve mecazi olarak Mesih'in kendisinin

fedakârlığıyla ilişkilendirmek amacıyla somut biçimiyle haçla işaretlendiler. Bu sebeple Haçlılara, on ikinci yüzyılın sonlarından itibaren haç işaretiyle işaretlenenler anlamına gelen '*crucesignati*' denmeye başlandı. Haçlılar, Mesih'in tüm Hristiyanlar için sonsuz yaşamı elde etme çabasının bir parçası olarak, sıradan savaşı aşan bir dizi savaşta yer aldıkları ve kutsal toprakların yalnızca Hristiyanlara ait olan Mesih'in bedeninin bir parçası olarak görülmesi nedeniyle *Crucesignati* adını aldılar (Cassidy-Welch, 2017: 622).

Urbanus için, Mesih'in bir askerî olarak haklı bir savaşın içinde yer almanın büyük bir erdem olduğunu ilan etmek zor değildi. Çünkü bu erdem hem uğrunda savaşılan Tanrı'ya hem de kişinin komşularına olan sevgisinin bir ifadesiydi. Komşularıyla kavga eden eski şövalyeyle yüce bir amaç için savaşan yeni şövalye arasındaki karşılaştırmanın izleyiciler üzerindeki etkisi büyük olduğu için, bu karşılaştırma bir asır boyunca vaizler tarafından tekrarlandı. Artık günah batağına saplanmış eski şövalyeliğin yerine yeni bir şövalyelik kavramı geliyordu: Kötüyü, dolayısıyla kötülüğü, şeytanı öldüren bir Haçlı şövalyesi. Böylece Papa'nın verdiği yeni formüle göre şövalyeler adam öldürmeye yine devam edecekler, ancak katil olmak yerine, endüljans alarak Mesih'in askerleri olma şerefine nail olacaklardı (Riley-Smith, 2009: 55-56). Günahlarının yükünden haçı kuşanıp savaşarak kurtulabileceklerdi. Hristiyan kanı dökmek yerine şimdi kötünün bedenleşmiş hali olarak gördükleri Doğu'daki Müslümanların kanını dökeceklerdi. Öldürme insan katli değil, insanın içindeki kötünün öldürülmesi biçiminde yüceltildi. Böylelikle öldürme eylemi öldüren kişiye suçluluk duygusu yerine gurur ve ilâhi bir planın parçası olduğu hissini verecekti.

Haçlılar artık Tanrı'nın ordusunun askerleriydi. Onlardan, Tanrı'nın ordusunun askerlerine uygun davranış kalıplarına bağlı kalmaları bekleniyordu. Sefer süresince ne zaman günahkârlığa düşerlerse alçakgönüllülükle kavga ve kıskançlıktan uzak durup; birbirlerine karşı kin ve öfkeden sakınarak maddi ve manevi silahlarla; ilâhi güce dayanıp düşmanlarıyla savaşacak ve böylece ruhlarını selamete erdireceklerdi (Riley-Smith, 2009: 58).

Ordudaki herkes[101] haç işaretini üzerinde taşıyordu. Sefer boyunca hem din adamları hem de silahlı şövalyeler ve maiyetindekiler oruçlar tuttular; ayinler yaptılar. Oruçlar ve alaylar tüm Haçlı Seferlerinde yer aldı, ancak tövbe ayinleri seferlerle sınırlı kalmadı. Haçlılar, seferleri sırasında Batı Avrupa'dan cennete dualarının yükseleceğini biliyorlardı. Hem yurtlarındaki Hristiyan kardeşlerine şefaatçi hem de onlar adına tövbekârlardı, çünkü Tanrı savaşındaki başarısızlıklar kendilerinden kaynaklanabileceği gibi evdeki yakınlarının eylemlerinden de kaynaklanabilirdi. Rahipler, kraliyet gücünü ve sorumluluğunu şövalyeler ordusuna atfediyorlardı. Şövalyelik Avrupa'nın çoğunda asaletle eşitlenmeye başlamıştı; asalet seçkin bir azınlıktan şövalyelerin geneline yayılıyordu. Sadece haçlılar değil, tüm şövalyeler din adamlarının uyarılarına kulak vererek görevlerini sadakatle yerine getirirlerse; ruhları selamete erebilirdi. Şimdi Haçlılar, insanlık için ölüme boyun eğen Mesih uğruna ölmeye hazırdılar (Kaeuper, 1999: 71-72).

Kilisenin yaydığı günahlardan tövbe söylemi on birinci yüzyıl kilisesinin yoğun dini kampanyalarına yıllarca maruz kalan ve günahkârlıklarına takıntılı olan ilk Haçlıların çoğunda, karşılık buldu. Halihazırdaki koşulların kendilerine kurtuluşu vadetmediğini görüyorlardı. Ahiretteki şanslarını artırmak için bir fırsat yakaladıklarına inandılar. Batı Avrupalıların Kudüs'e hac geleneklerinin; azizlerin himayesinde kurulmuş veya reformize edilmiş manastır geleneğine bağlılıklarının, onları Haçlı çağrısına cevap vermeye yatkın hale getirdiğini söylemek mümkündür. Bazı soylu ailelerin hac ve daha sonraları Haçlı seferine gösterdikleri yoğun ilgiye dair kanıtlar da mevcuttur. Zamanla, bu ilgi akrabalık bağları içinde kendi geleneklerini yaratırken; şövalye kültürünün sosyal yükümlülüklerinden biri haline geldi. Halktan çok sayıda insanın, kadın, erkek, genç, yaşlı, İsa'nın çarmıhını yüklenerek sefere katılmaları Mesih'e hizmet etme fikrinden derinden etkilendiklerini gösterir (Riley-Smith, 2009: 74).

Yüzyıllarca Hristiyanların bilincinde Mesihlerini çarmıha gerilirken yalnız bırakan bir topluluk olmanın suçluluğu yer etti. Hristiyanlar, ibadet yoluyla Mesih'in acısına yaklaştılar, ona katıldılar ve onun acılarını kendi acıları gibi hissettiler. Yine,

[101] Haçlıların arasında sivil ve askerlerin yanı sıra çok sayıda din adamı da vardı (Kaeuper, 1999: 71-72).

peygamberin acısıyla incinmiş kendi acılarında, bir dostluk buldular. Mesih'in çektiği acının içselleştirilmesi, çarmıha gerilmiş Mesih ile bir ruh birliğini sağladı. Bu uyumluluk, haç dolaylı olarak kurtuluş ve zafer garantisi getirdi. İnsan, Mesih'le paydaşlığı fedakârlık ve iyi eylemlerle değil, gizemli acı ve teslimiyetle elde etti. Mesih'in çektiği acılarla paydaşlık içinde, örgütlü bir kiliseye üye olarak ve Hristiyan kültüne katılarak, Mesih'le çok kişisel bir şekilde daha içsel bir paydaşlığa sahip oldular (Moltmann, 1993: 45).

II. Urbanus, Kudüs'ün askerî seferle geri alınmasını, katılımcıların tüm günahları için Tanrı'nın tam bağışlamasını kazanacak kadar zorlu bir yolculuk olacağını öngörmüştü. Teolojik açıdan bu iyimser, hatta spekülatif bir öngörüydü. Çektikleri sıkıntılar, giriştikleri katliamların günahına kefaret olacaktı. II. Urbanus, Klermont, konuşmasını bitirdiğinde yükselen *Deus lo volt*'ta (bu Tanrı'nın isteği) çığlığı, yalnızca askerî zaferle değil, aynı zamanda zaferin uzun süreli fiziksel, zihinsel ve duygusal acıyı takip etmesi gerçeğiyle de doğrulandı. Haçlılar, Paskalyanın yanı sıra Kutsal Cumalarını (İsa'nın Golgotha'da çarmıha gerilişinin anılması) da yaşamak zorunda kaldılar (Housley, 1988: 5-6).

Urbanus Klermont Konsili sonlanırken dinleyiciler arasındaki din adamlarından, Doğu'daki Hristiyanların karşılaştığı tehlikeleri, Kutsal Kabre yönelik tehditleri, putperestlerin Tanrı'nın sunaklarını nasıl bozduğunu ve Hristiyanlara nasıl işkence ettiklerini herkese anlatmalarını talep etti. Artık şövalyeler arasındaki savaşlar son bulacak, Hristiyanların evlerinde barış olacaktı. Tanınmış tüm vaizlere bu mesajı yaymalarını emretti. Böylece, papanın sefer kampanyasına vaizler ordusu da eklendi. Ama aynı zamanda, haçı almayı kabul eden herkesi, haçtan aldıkları manevi güçle aynı mesajı aile, akraba ve dostlarına ulaştırmaya davet etti. (Rubenstein, 2011: 30-31). *"Geride kalanlar kederli, gidenler ise sevinçliydi*". Bu, kilise adamlarının uygun gördüğü vedalaşmanın resmi haline geldi. Haçlılar Matta 11: 37 ayetinde söylendiği gibi gözlerini yücelere dikerek Mesih'in emrini yerine getiriyorlardı (Housley, 1988: 77).

3.3.3. Şehitlik

"*Her kim beni seviyorsa, haçı kuşansın ve arkamdan gelsin"* Matta ayetini seslendiren Papa II. Urbanus, İsa'yı taklit etmenin yolunu gösteriyordu. Bu sözler çarmıhını sırtında taşıyarak Golgotha tepesine tırmanan İsa Mesih'in havarilerine son sözleriydi. Papanın bu ayeti alıntılayarak kalabalık dinleyici kitlesine söylediği bu sözlerin yankıları yüzyıllar sürecekti. Papa II. Urbanus'un Klermont'daki kalabalığa hitabında coşku ve suçluluk duyguları uyandıran temalar kullanıldı. Sonunda kan ve ölümün olabileceği zorlu bir savaş yolculuğuna insanları ikna edebilmek için insanların doğasındaki önemli saiklerden birini harekete geçirmenin formülünü iyi analiz etmişti. Bu formül basitçe ifade edilecek olursa 'ödül' idi. Orta Çağ Batı Avrupa Hristiyanlarına verilebilecek en büyük ödül pek tabii sonsuz yaşamı kazanarak hem Tanrı'nın hem de insanların övgüsüne layık olmaktı. Ancak bu ödülü kazanmanın bedeli hiç de kolay değildi. İsa uğruna yapılan savaşta ölenler şehit sayılacak; sonsuz yaşam ve cennetle ödüllendirileceklerdi.

Urbanus konuşmasında, kutsal topraklar Müslümanların elinde olduğu için herkesin onları hor gördüğünü; bu toprakların yağmalanarak yakılıp yıkıldığını iddia etti. O topraklar İsa'nın Ürdün Nehrinde vaftiz edilişine; İsa ve azizlerin yaşamlarına tanıklık etmişti. İlk şehit Stephen'ın ve diğer şehitlerin kanı orada akmıştı. Bir zamanlar Mısır'dan yola çıkan İsrailoğulları Kızıldeniz'i geçerek, vaat edilmiş toprakları Yevusluları (Jebusiteler) ve diğer sakinlerini kovup, gökyüzü Kudüsü'nün sureti yeryüzündeki Kudüs'te yaşamışlardı (Baldric Dol, Peters, 1998: 31). Konuşmasının bu bölümünde *Eski ahit* Makabileri örnek verdi: Tıpkı bir zamanlar, Makabiler, ibadetleri ve tapınakları uğruna savaşarak dindarlığın övgüsüne mazhar oldularsa, Tanrı'nın vaat ettiği kutsal toprakları (Urbanus burada ülkeniz diyerek, bu toprakların artık Hristiyanların vatanı olduğunu ima etti) silahla savaşarak geri almak, özgürlüğüne kavuşturmak, Mesih'in askerleri olarak onların boynunun borcuydu. O halde, Havarilerin ve diğer azizlerin ikametgahlarının korunması için, haçı kuşanarak İsa ve şehitlerin akan kanını ve Kutsal Kabri kurtarmak için yaşamlarını ortaya koymalıydılar. Şimdiye dek, gurur ve açgözlülükle birbirleriyle lanetli savaşlara girişerek, Tanrı'nın gazabını, sonsuz ölümü hak etmişlerdi. Artık bu kıyımdan vaz geçip hem şimdi hem de sonsuza dek övgüler getirecek görkemli

şehitliğin ilâhi ödüllerini onlara kazandıracak, kutsal bir savaşa girişmenin zamanı gelmişti (De Nogent, 1997: 29).

James Vitry, savaşta ölümün Haçlılar üzerindeki etkisine ilişkin görüşlerini dile getirdi. Pişman bir kalple günahlarını itiraf ettikten sonra, Tanrı yolunda, Mesih'in hizmetinde haçı kuşanarak ölen haçlılar ahiretteki cezalardan muaf tutulacak, şehitlik makamına yükseltilerek sonsuz yaşamın mutluluk ve görkemine ulaşacaklardı. Bir şehidin teorik olarak hoşgörüye ihtiyacı yoktu, çünkü Tanrı ve komşu sevgisi için bir Hristiyan'ın kendini feda etmesinin onu günahlarından arındırdığına inanılıyordu. Dokuzuncu yüzyıldan beri inançları uğruna ölümü neşeyle karşılayan kahraman Hristiyanlarla ilgili şehitlik hikâyeleri dilden dile dolaşıyordu. Kâfirlere karşı savaşırken ölenlerin şehit sayılmaları fikri kabul görmekle birlikte yine de bu konuda tartışmalar vardı. Çünkü savaşan bir adamın duygusal eğilimlerinin fedakârlık ve takva olması pek mümkün değildi. Bununla birlikte, savaşçı şehitlere olan hayranlık on birinci yüzyılda kök saldı ve Papa IX. Leo, Civitate Savaşı'nda (1053) Normanlar tarafından öldürülenlerin şehit sayıldıklarını beyan etti (Riley-Smith, 2009: 65).

Kilise tarihinde, çarmıha gerilmiş Mesih'i takip etmenin en yakın şekli şehit olmaktı. E. Peterson, havarilerin sınırlı bir grup olduğunu, ancak şehitlik fikrinin havarilerle sınırlı olmadığını savunur. Peterson'a göre şehit olan havarilere dayanan havari kilisesi aynı zamanda ıstırap çeken kilisedir, bir diğer deyişle şehitlerin kilisesidir. Bir havarinin acıları, fıkhi bağlamda havarilerin halefi olmayan bir şehitte yenilenebilirdi. Mesih'in dirilmiş haline tanıklık edenlerin havariliği başkalarına devredilemezdi. Ancak vaaz verme ve Mesih ile birlikte çarmıha gerilme hizmeti tüm kiliseye aktarılır. Hristiyanlığın ilk çağlarındaki zulüm dönemlerinde, kilise, şehitliğe özel bir karizma atfediyordu. Öldürülenlerin *'kan vaftizinden'* geçtikleri ve ölümde İsa ile paydaşlık içinde oldukları kabul edildi. Onların tanıklıkları hayatlarını vermekle tamamlandı ve hayatlarını vermek, çarmıha gerilmiş Mesih'in zaferine ortak olmak biçiminde yorumlandı. Böylece bir şehit, kralı için ölüme giden bir asker gibi, yalnızca efendisi Mesih için acı çekmeyecekti. Aynı zamanda Mesih ile acıda paydaşlık ederek; Mesih'in kendisinde ve onunla birlikte acı çekmiş olacaktı.

Mesih'in kendisi şehitlerde acı çektiği için, Koloseliler, 1: 24 ayetinde[102] belirtildiği üzere şehitlerin Mesih'in ıstırabında eksik olanı kilise uğruna ölümü bedenlerinde tamamladıkları söylenebilirdi (Moltmann, 1993: 57).

Hristiyanlıkta, acı önemli bir metafor olarak kullanılır. Yahudi ve Hristiyan geleneklerindeki ilk insan itaatsizliğinin iddia edilen bir sonucu kadınların doğum sancısı çekmesidir.[103] Hristiyan geleneğinin kalbinde çarmıh ve çarmıhta çekilen acı vardır. Bu en dayanılmaz acılardan birinin önemli bir simgesidir. Bakan bunu, ağrının, bir bakıma, nihai endişemizin mihenk taşı olması gerektiği gerçeğine işaret etmesi biçiminde değerlendirir. Enkarne Tanrı'nın oğlunun acısı açıkça yorumlanamaz ve Hristiyan geleneğinden gelen eleştirmenler, aksi takdirde hafifletilecek olan acı durumunu normalleştirmek için bu sembolü kullandılar. Aynı zamanda, acı deneyimi doğası gereği dinidir, yani din her insanın en mahrem ve doğuştan gelen öznel alanıdır. Bu nedenle, Hristiyan geleneğinin kaynakları ve sembolleri, acı çeken kişiye, Tanrı'nın ondan uzakta değil, acı çektiği mesajıyla konuşur. Simone Weil'in[104] Mesih'le yaşadığı gizemli bir deneyim, yoğun bir acı nöbetinin ortasında gerçekleşir. Bu deneyimler onun acısını yeniden yapılandırarak acıyla karşılaşmasının teolojik tedavisine katkıda bulunur. Hem çaba hem de teslimiyet içeren bu gizemli deneyim, tüm acı verici ve istilacı deneyimlere doğrudan bir tepkidir (Helsel, 2008: 59- 60).

Klermont'daki kutsal savaş ve özgürlük çağrısı askerî temayı devreye soktu. Bu tema temel bir argümanla ortaya kondu ve Guibert De Nogent 67. Mezmur'a [105]atıfta bulunarak ortaya konan selametin (hidayetin) anlık bir teyidi şeklinde ifade etti. Fulcherius Carnotensis, savaşı ilâhi koruma altına yerleştirdi ve Haçlı Seferi ile şehitlik arasında kurulan bağlantıyı gösterdi. Endüljans (Haçlı Hoşgörüsü) ise Arafta açılıyordu. Tema, azizlerin değerli ölümüydü. Haçlı vakanüvisleri, Mezmurlar 45: 15'ten[106] alıntı yaptı (Bresc, 2003: 743-744).

---

[102] "*Sizin için çektiğim acılara şimdi sevinin ve Mesih'in çektiği sıkıntıların ardındaki bedeni, yani kilisenin hatırı için benim bedenimde doldurun."* (Koloseliler, 1: 24 KJV).

[103] Daha fazla bilgi için bakınız David Bakan, (1968). *Disease, pain, and sacrifice: Toward a psychology of suffering*. U. Chicago Press.

[104] Simone Weil (1909- 1943): Katolik filozof ve mistik.

[105] *Tanrım bize merhamet et ve bizi kutsa ve Mesih'in yüzünün üzerimizde parlayarak bizi selamete ulaştırmasını sağla*" (Mezmurlar 67. KJV).

[106] "*Atalarının yerine, bütün dünyada prensler yapabileceğin çocukların olacak*" (Mezmurlar 45: 15).

Şehit aynı zamanda şahittir (tanık). İsa'nın ölümüne tanıklık eden havarilerin yerini İsa'yı takip eden, Hristiyanlar aldı. Böylece onlar sadece Mesih'in acılarını taklit etmekle kalmaz; aynı zamanda Mesih'in çektiği acının gizemine çekilerek; Mesih'in devam eden acısına katılırlar. Hristiyanlıktaki bu şehitlik algısı, kilise sunaklarının, havarilerin ve şehitlerin mezarları veya kalıntıları üzerine inşa edilmesi gerektiği ve şehitlerin çektikleri acılarla Mesih'in acılarına ortak oldukları, fikrinin oluşumuna yol açtı. Ancak şehitlerin Mesih'in ıstırabına taklitçi katılımı ve iş birliği bu anlamda anlaşılmamalıdır. Ayrıca, köleleştirilmiş yaratılışın tümüne yayılmış olan Mesih'in acılarıyla son çağın acıları arasındaki bağlantıyı da açıklığa kavuştururlar (Romalılar, 8: 19). Yeryüzünde acı çekmek evrenseldir, çünkü dünyaya gelen ve ölümden dirilip göğe yükseldiğinde, bu içinde yaşadığımız dünyanın sınırlarını aşan Mesih'in çektiği acıda birlikteliktir. Böylece, Tanrı'nın olmadığı ve Tanrı tarafından terk edilmiş bir dünyanın maruz kaldığı son çağın bilinmeyen acıları için önemi bakımından Mesih'in çarmıhının evrensel ve kamusal karakterini açıklığa kavuşturur. Böylece Golgotha ile dünyanın eskatolojik sonu arasında, bir şehidin ölümü halka açık bir tanıklıktır. İsa'nın çarmıhtaki ıstırabı ve reddedilmişliği, eskatolojik ıstırap ve reddedilme olarak anlaşılır. Kovuldukları, reddedildikleri ve alenen idam edildikleri eskatolojik kamusal alana getirilir. Mesih'i takip etmek, imana sahip olmak demektir ve bu inanç, havarilerin, aslında teori ve pratiğin varoluşsal düzlemdeki birliğidir (Moltmann, 1993: 57- 60).

Şehitler, Mesih için gösterdikleri şevklerden dolayı acı çekerler ve ölümleri Mesih'in taklididir. İsa Mesih'in gerçek müritleri, kardeşlerini savunmak için hayatlarını feda etmeyi göze alırlar. Mesih'in bir müridi '*kuzu*' nereye giderse onu takip eder "din kardeşlerini savunmak için kendi hayatından bile vaz geçer. Çünkü o, İsa' Mesih'in hakiki takipçisidir. '*Perpetua ve Felicitas'ın Tutkusu'* adlı eser, gerçek olaylardan alınarak yazılmış önemli bir tanıklıktır. Eser, Hristiyanlığı yasaklayan Septimus Severus'un fermanı uyarınca İsa'nın öğretilerine inandıkları için mahkûm edilen Kuzey Afrikalı aristokrat bir aileden gelen Perpetua ve hamile Felicitas'ın (hizmetçi) 7 Mart 203'te hapsedildikten sonra öldürülmelerini konu alır. Eserin önsözünde, ilâhi lütfun sadece eskiler arasında değil, günümüz azizlerinde de etkin

olduğunu göstermek; inanmayanlara kanıt ve inananlara bir örnek sağlamak için yazıldığını ifade eder (Johnson, 2009: 190).

Perpetua ve Felicitas hapsedildikten kısa bir süre sonra rahip Saturus tarafından vaftiz edilirler. Anlatıda Perpetua'nın bir dizi vizyonundan bahsedilir. Hapisteyken babasını gördüğü son vizyonda, Perpetua kendisini bir erkek bedeninde şeytana karşı savaşırken görür. Parlak yüzlü neşeyle mezmurları mırıldanan şehitleri betimleyerek şehit olanların sonsuz mutluluğuna vurgu yapar. Felicitas, idamından kısa bir süre önce doğum yapar ve anlatıda, şehitliğin kanını doğumunkiyle karşılaştırır: doğumdan sonra ikinci bir vaftizle yıkanır. Perpetua, acısını bir vecd halinde yaşar. Aslanlar tarafından parçalanarak ölmeden hemen önce Hristiyanlara imanlarını sağlam tutma ve birbirlerini sevme çağrısı yapar. Felicitas'ın kanlı ölümüne ikinci vaftiz denir (Johnson, 2009: 191). Perpetua ve Felicitas'ın Tutkusunda ölüme teslimiyetle cesaretle yürümeleri ilk Hristiyan şehitleri arasında onlara önemli bir yer verir.

Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren şehitleri anlatan '*Tutku*' edebiyatında, şehitler acı çekerler, ancak ölüme koşmakta tereddüt etmezler. Tutku anlatılarında, Tanrı'nın askerleri Tanrı yolunda Mesih'i takip ederek sevinçle ölüme giderler. Menkıbe yazarlarının çizdiği şehit portrelerinde şehit figürü başlangıçtan itibaren menkıbe yazarı tarafından bir modele göre şekillendirilir ve bu model İsa'dır. Bu duruma bir örnek olarak, tutumu ve sözleri Mesihinkiler tarafından düzenlenen ve onun otoritesini talep eden ilk şehit Etienne verilebilir. İsa'ya öykünen bu şehit, efendisinin kutsallığını itiraf etmek için hayatını tehlikeye atar. İncil'de İsa kendisini Tanrı'nın oğlu ilan ettiği için baş kâhin tarafından ölüme mahkûm edilir. Elçilerin İşleri'ne göre İstefanos (Stephen) şehittir, yani Mesih'in ve yaşamı pahasına O'na hediye ettiği inancın tanığıdır. Kişi öldüğü için şehit olmaz, şehit olduğu için ölür (Saxer, 1991: 326).

Ignatius, Trajan (98- 117) döneminde idam edilen bir Antakya piskoposuydu. Bir tutsak olarak Roma'ya giderken, altısı Anadolu ve Roma'daki cemaatlere ve yedincisi Smirna Piskoposu Polycarp'a olmak üzere (en az) yedi mektup yazdı. Mektupları, sahte öğretilere direnmek, piskoposların otoritesini tanımak, birliği

korumak gibi birtakım kaygılara değinmekle birlikte dini hususlardaki fikirlerini de açıklar. Ignatius inancından dolayı neredeyse kesin bir ölümle karşı karşıya olduğundan, zihni ve kalbi, kendi deyimiyle '*gerçek bir mürit'* olacağı o ölüm anına heyecanla bağlıdır (Ignatius Eph. 1. 2; Ign. Rom. 4. 2). Çünkü o an, Tanrı'ya İsa Mesih'e ulaşacağına inanır. Ölüm şekli onu Tanrı'ya ulaştıran bir yoldur. Hristiyanların yüce olanın armağanı aracılığıyla ortak oldukları bu güç, onları aynı kadere ve aynı ödüle çeker. Ignatius, kendi varlığının çarmıha adandığını ve ölümüyle Tanrı'nın onurunu göstermeye layık olmayı umduğunu söyler. Bu nedenle, bazı sahte öğretmenlerin iddia ettiği gibi, Mesih'in ıstırabının ve ödülünün bir görünümden ziyade gerçek olması çok önemlidir, çünkü Ignatius kelimenin tam anlamıyla hayatını bu gerçekliğe bağlar: İsa acı çeker ve ümmeti için kendisini feda eder. O halde Hristiyanlar da İsa Mesih'in hakiki müritleri olabilmek için acı çekmeli ve tekrar diriltilmek üzere ölmelidirler. Bu nedenle, şehitliği benimsemek hem dirilişin gerçekliğine tanıklık etmek hem de İsa'nın dirilişinin takipçilerine sağladığı dinamiği başkalarına göstermektir. Ignatius, Romalı Hristiyanlara yazdığı mektupta, Mesih'i örnek alma arzusunu açıkça ifade eder (Johnson, 2009: 188).

Şehitler İsa Mesih'in vaaz ettiği hakikatlerin tanıklarıdırlar. Şehit ve tanık terimleri arasındaki eş anlamlılık, 177'de Lionnais tarafından açıkça onaylandı. Onlara göre, yalnızca bir tek 'sadık ve gerçek tanık' vardır, o da Mesih'tir. Baba'nın tanrısallığını itiraf ederek, aynı düzeyde onaylayan İsa'dır. Mesih'in tanıklığı kanıyla ödenen fidyedir. Mesih tanıklığını kanıyla mühürledi. O halde şehitler de tanıklıklarının bedelini kanlarıyla ödeyeceklerdir. Daha sonraki menkıbe yazarları, şehitlerin 'tamamlanmış' veya 'şehadetlerini tamamlamış' olduklarını söyleyeceklerdir. Bu aynı zamanda onların eşit tanrısallığa tanıklık ettikleri anlamına gelir. İncil'e uygunluk, İncil'in kendisini Hristiyan yaşamının kaynağı ve kuralı olarak kabul ettirmeye başladığı bir zamanda, geleneksel bir inancın yalnızca yeni bir formülasyonudur. Aynı doktrinde şehitleri İncil'in şehit yaptığını yazar. Şehitlik bu nedenle en eski tutkularda canlanır. Bu, Diocletianus'un zulmüne uğrayanlar için de geçerlidir.[107] Romalılarda genellikle idam cezalarından önce hükümlülere çeşitli

[107] Hristiyanlara yönelik son Roma zulmü İmparator Diocletianus döneminde 303 yılında Nikomedia'da gerçekleşti. Dini açıdan muhfazakar bir kişilik yapısına sahip olan imparator Hristiyanların kiliselerini yaktırıp yıktırarak kutsal kitaplarını yaktırdı ve çok sayıda Hristiyan Diocletianus döneminde öldürüldü (Bruce, 1980: 128).

işkenceler yapılırdı. İşkencenin kafa kesme, kazıkta yakma, hayvanlara yem etme gibi pek çok türü vardı. O dönemde her ne kadar suçlananlar mahkemelerde yargılansalar da Hristiyanlara işkence edilmesi, yaygın bir uygulamaydı (Saxer, 1991: 326-328). Bu nedenle ilk Hristiyan şehitleri dehşetli işkence ve zulümlere maruz bırakıldıktan sonra öldürülmüşlerdi.

Hristiyanlık, ilk üç yüzyılı boyunca Roma İmparatorluğu'na doğru genişledikçe, hükümet yetkililerinden önemli bir direnişle karşılaştı ve çoğunlukla Hristiyanların öldürülmesiyle sonuçlanan doğrudan zulüm şeklini aldı. Bu dönemde Hristiyanlar, genel olarak, şiddetin faili değil, kurbanlarıydılar. Hristiyanlığın bir din olarak tanınması ve Hristiyanlara ibadet özgürlüğünün verilmesini müteakip yüzyıllarda Hristiyanlar şiddetin failleri haline geldiler. Bu değişim 311'de İmparator Konstantin'in Hristiyanlığı yasal olarak tanımasıyla başladı (Northey, 2001: 6).

İsa'nın çarmıha gerilişiyle, Tanrı'nın ölümünde aşk, ölümü öldürmüştü. Tanrı-insan olarak İsa, tutkusunda yaşam ve ölüm, kimlik ve farklılık arasındaki çelişkiyi sürdürdü ve böylece her iki tarafı uzlaştırmayı başardı. Din felsefesine göre 'İsa'nın ölümü, ölümün kendisinin ölümüdür; aynı zamanda inkârın inkârıdır'. Tanrı bu ölümü, sevgi ve uzlaşma denilen yaşamın bir parçası haline getirdi. Bir ilâhide söylendiği gibi 'Tanrı'nın kendisi öldü'; bu gerçeğin bilinci, insanın, dünyadaki yaşamın faniliği, kırılganlığın, zayıflığın, girift kötünün kendisinin ilâhi bir an olduğu, Tanrı'nın kendisinde olduğu gerçeğini ifade eder. İnsan, ölümden sonra, Tanrı'nın tarihsel düzlemine geçer; çünkü Mesih'in terkedilmesinde terk edilmişlik kaldırılır. Böylece insan sevgiyi sürdürebilir (Moltmann, 1993: 254).

İsa Hristiyanlar için Mesih bir diğer ifadeyle kurtarıcıdır. Ama yine de İsa ile ilgili olarak Mesih anlayışının bir düzeltmesini görmek hayali değildir. Geleneksel terimlerle İsa ile başarısız bir Mesih diyerek alay edenlerin aksine, tövbe eden kişi daha aşkın türden bir kurtuluş için ona döner. Beklentilerin ötesinde, İsa'nın yanıtı, onu, İsa'nın getirmeye geldiği kurtuluşun prototipi ve model alıcısı yapar: Yaratıcının Âdem ve Havva'nın cennetteki konumu ve yaşamıyla sembolize edilen, başlangıçta insanlar için amaçladığından daha farklı değildir (Yaratılış 2-3). Bu anlamda cennet, günah tarafından kaybedilen orijinal mutluluk durumuna ve ayrıca eskatolojik

anlamda insan var oluşunun amacına atıfta bulunabilir. İnsanın umutları sadece belirsiz bir geleceğe bağlıyken, bugün onu, İsa'nın Tanrı'nın sağındaki yüce makama çıkışı (ölümü, dirilişi ve göğe yükselişi) aracılığıyla ortaya çıkan kurtuluşa doğru sürükler. Tövbe eden ve onun gibi inancına uygun yaşam sürdürenlerin hepsi şimdi cennette başlatılan ve yakında ruhun hediyesi aracılığıyla yeryüzünde hissedilecek olan tam bir Mesihsel ihtişam içinde İsa'nın yanında yer alacaklardır (Bryne, 2003: 93-94). Hristiyan inancının cisimleşmiş umudu acı çekme ve çarmıha gerilmeyle gelen Mesih'in zaferidir.

İnsan umudunun temeli şimdiki zamandan tiksinme ve nefrette değil, çarmıha gerilmiş Tanrı'nın gizemidir. Sevgi dolu ve acı çeken Tanrı'nın acısına dair iç görüyle tanınır. Hristiyan umudunun merkezi sembolü olan diriliş, günah tarafından bozulan ve ölüme mahkûm edilen gerçeklik de dahil olmak üzere, tüm insan gerçekliğinin Tanrı tarafından varsayılmasıyla açıkça ilişkilidir. Dolayısıyla, hakikat algısıyla ayrılmaz bir şekilde birleşen bir umudu temsil eder. Bu durumdan, geçmişte ve şimdiki zamanda çekilen acıların abartıldığı ve telafi edildiği geleceğin görüntülerini terk etme özgürlüğü ve Tanrı'nın acısını kabullenme özgürlüğü doğar. Böylece inanan Tanrı'nın umutlarıyla geleceği ve hatta ölümü kucaklar (Moltmann, 1993: 312).

Hristiyanlık, tarihi kurtarmaya çalışır: Birincisi, tarihteki belli zamanlara, olaylara, İsa'nın çarmıha gerilişi gibi bir değer biçtiği için ve ayrıca, Hristiyan için tarihsel vaka olduğu gibi kalırken, zamanın ötesine bir mesaj iletir. Çünkü Mesih'in enkarnasyonundan bu yana, Hristiyan'ın Tanrı'nın müdahalelerini sadece (kutsalın kozmik tezahürleri, hayaller ve semboller yardımıyla) evrende değil, aynı zamanda tarihsel olaylarda da araması gerekir. Ancak bu her zaman göze alınabilecek kadar kolay değildir: Evrendeki ilâhi mevcudiyetin işaretlerini çok fazla zorlanmadan okuyabiliriz; ama tarihte buna karşılık gelen işaretler çok daha örtülü bir biçimde mevcuttur. Mucizelerin en büyüğü, aslında, enkarnasyonun kendisi olduğundan, İsa Mesih'ten önce mucize olarak görülen her şeyin, onun gelişinden sonra artık hiçbir anlamı kalmaz. Elbette, kilisenin kabul ettiği kesintisiz bir mucizeler dizisi vardır. Ancak bunların tümü, özünde mucizevi niteliklerinden dolayı değil, Mesih'e bağlılıkları ölçüsünde onaylanır (Eliade, 1961: 171).

Hristiyanlığa göre İsa Mesih yaşarken mucizeler gerçekleştirmiş; çarmıha gerilip yeniden dirilişinden sonra da mucizeler gerçekleştirmeye devam etmiştir. Hristiyanlığa göre zamanın sonunda Mesih kurtarıcı olarak tekrar yeryüzüne inecektir. Hristiyanların dirilmiş Tanrı'dan aldıkları kılavuzluk, onları kutsal metinlerin önceden bildirdiği ilâhi plana uygun olarak, acı çekme ve ölümün üstündeki yüceliğe katılımı öngören mesih anlayışına yönlendirir (Bryne, 2003: 95).

İncil Markos kitabında, Havari Markos İsa'nın çarmıhta ölümünü uzaktan izler. İsa'nın son akşam yemeğindeki arkadaşları ve Getsemani'ye birlikte yürüdüğü havarileri İsa tutuklandığı sırada yanından kaçarlar. Markos, İsa'nın tüm öğrencileri tarafından terk edilerek tek başına öldüğünü yazar. İsa'ya inanmış birkaç kadının onun çarmıha gerilişini uzaktan seyretmeleri onu teselli edemezdi (Brown, 1991: 11).

On bire kimliği konusunda güvence veren İsa, kutsal metinlerde kendisi hakkında yazılanların Mesih'in acı çekmesi ve ölümden diriltilmesi gerektiğine işaret ettiğini açıklar. Luka'a göre kutsal metinlerdeki yorumlar, tutkuyu ve dirilişi anlamak için temel kaynaktır. Luka, Pavlus'tan farklı olarak, tanıklık görevini tutku ve dirilişle aynı kutsal metnin buyruğu altında toplar. Mesih'in adıyla günahların bağışlanması için tövbenin Kudüs'ten başlayarak tüm uluslara duyurulacağını yazar. Havariler Luka'ın deyimiyle müjdenin (Tanrı'nın sözü İncil inananlara müjde olarak nitelendirilir) tanıklarıdır (Luka 24:47-48). Çünkü Kudüs'ten başlayan bildiri *Elçilerin İşleri*'nde kelimelere dökülür. Luka'ın bakış açısına göre kutsal yazılar, İsa'nın ve Kutsal Ruh'un işini anlatan eser (İncil, Elçilerin İşleri) Tanrı'nın planının tamamını içerir. Bu tövbe, *metanoia*[108] ya da günahların bağışlanması için tam bir fikir değişikliğinin İsa'nın adıyla ilan edileceğinin (*kerygma* ile ilgili sözlü biçim) vurgulanması hem vaaz vermenin hem de vaftizin görevin bir parçası olarak öngörüldüğünü gösterir. Örneğin *Elçilerin İşleri,* 2: 38'de *metanoia* ve vaftiz, Petrus İsa'nın müjdesini kabul edenlerin yerine getirmeleri gereken temel şartlar olarak ifade eder (Brown, 1991: 55).

[108] *Metanoia*: tövbe ve kefaret, kalbin dönüşümü anlamına gelir.

İkinci ve üçüncü yüzyıllarda Hristiyanların zulüm gördüğü dönemde havarilerin şehitliği ilâhi dinamiğin bir göstergesi olarak işlev gördü ve anlamı değişti. Şehit Azize Blandina, fiziksel bakımdan zayıf olmasına rağmen, İsa'nın takipçisi olduğu için şaşırtıcı bir biçimde olağanüstü acılı işkencelere katlanmayı başardı. Böylece, ayette belirtildiği gibi Mesih'in yüceliği için acı çekenler, yaşayan Tanrı ile sonsuza dek paydaşlık içinde olurlar. İlahi güç, Mesih'e tanıklık edenlerin bedenleri aracılığıyla tezahür eder (Johnson, 2009: 190).

Amatus '*Şehitlik ve Eremetik Yaşam'* adlı eserinde korkusuzca ölüme şehitliğe koşan insanların efsanevi hikâyelerini anlatır. Şehitlik, onu Mesih'in kendi ölümü ve dirilişiyle birleştiren bir Hristiyan'ın tanıklığının doruk noktasıydı. Bu, bir Hristiyan'ın talip olabileceği en yüce manevi makamdı. Eğer kendisi buna katlanamıyorsa, en azından, Tanrı'ya yürekten bağlılığını yansıtan bir yaşam sürdürmeye çalışmalıydı. Amatus kitabının dördüncü cüzünü Aziz Petrus ve Aziz Pavlus'un şehadetini anlatarak bitirir: Aziz Petrus uzun bir konuşma yapar ve haçı Hristiyan zaferinin işareti ilan eder (Cowdrey, 1983: 88-89).

Hristiyanlığa göre şehit, yaşamını ve ölümünü bilinçli olarak Mesihinkine yaklaştırır. Bu açıdan şehit, çile çekmeye zorlanmaz; çileyi özgür iradesiyle kabul eder. Bu kabulleniş Hristiyanlar için vaftizle başlayan ilk seçimle doğrudan bağlantılı devamlılık arz eden bir sürecin tamamlanmasıdır. Böylece ölümün tanıklığı, yaşamın tanıklığını tamamlar (Saxer, 1991: 330-331).

I. Haçlı Seferi çağrısı sırasında şehitlik, Tanrı uğruna hayatını feda etme temaları sıklıkla kullanıldı. Çünkü bu sefer uzun ve tehlikelerle dolu bir yolculuk olacaktı. Bu yolculukta karşılarına savaş, kan ve ölüm çıkacaktı. İnsanları ikna etmek, bunca tehlikeye rağmen bu sefere katılmalarını sağlamanın bir yolu olmalıydı. Papa II. Urbanus dönemin kültürel atmosferini oldukça iyi biliyordu. Dini hâkimiyetin baskın olduğu, günahlarla çevrili Orta Çağ Hristiyanlarını amaçlanan davranışlara yönlendirmenin yolu dini motifler kullanmaktı. Haçlılar çarmıhı yüklenerek İsa'yı takip edeceklerdi. Tanrı'nın oğlu tüm insanlık için kendini feda etmiş; insanlığın günahlarına fidye olsun diye çarmıha gerilmeye itiraz dahi etmemişti. Haçlı çağında Mesih'in fedakârlığı ve diğer Hristiyan şehitler örnek

veriliyordu. Bu örnekler Haçlıların tıpkı havariler, azizler, azizeler gibi yaşamlarını feda etmelerini; kutsal toprakları kurtarmak uğruna ölüme koşmaya yönlendirerek; ölümü yüceltti. Onlar ölmeyecek sadece bu dünyadaki yaşamları sona erecek; ancak bu fedakârlıklarıyla şahitlikleriyle, şehit olarak İsa ve azizlerin yanında sonsuz yaşam ödülüne kavuşacaklardı.

3.3.4. Diriliş

Klermont'daki şehitlik çağrısında Mesih'in acısında paydaşlığın yanı sıra onun diriliş mucizesine de ortak olma fikri vardı. Şehitlik yeniden diriltilmek, sonsuz yaşamı hak etmek anlamına geliyordu. Bu düşünce ölümün soğukluğunu, belirsizliğini azaltıyordu. İsa'nın çarmıhtaki ölümünün ardından, Paskalya'daki dirilişinden sonraki maddi bedenin bağlı olduğu zincirleri kıran mucizeler dizisi yüzyıllardan beri ilâhi ve ayinlerin ana temasıydı. Kiliselerde çarmıha gerilmiş İsa ikonları vardı. Böylece Hristiyanların gündemlerinden hiç düşmeyen İsa'nın yaşamı ve ölümü Haçlı çağrısıyla yaşamlarının merkezine oturtuldu. Vaazlarda, Tanrı uğruna hayatını kaybedenlerin, Hristiyan şehitlerin, İsa misali yüce ölümleri anlatılıyordu. Haçlılar sefer sırasında ölürlerse ölümleri sıradan bir ölüm değil, yüce bir ölüm olacaktı: Onlar şehit sayılacak ve diriltilerek, sonsuz huzur ve mutlulukla mükafatlandırılacaklardı.

Haçlı çağrısında dünyanın sonu, Mesih'in çarmıhının ve dirilişinin eskatolojik bağlamı vurgulandı. Kişi Hristiyan eskatolojisine konu olan 'sonu' (eschaton) düşündüğünde, bir milletin yaşamının sonlanması gibi sadece amacını değil, aynı zamanda varacağı nihai noktayı, yani anlamını da düşünür. Bu itibarla eskatoloji maddi bedenin var oluş sebepleri de dahil olmak üzere yaratılışın anlamını hayal eder. Böylece, cisimleşmeye baştan değil sondan bakmak, bedene teolojik bir bakış açısı ve onun önemini diriliş vaadinin yerine getirilmesi ışığında şimdiki zamanda cisimleşmeye dair bir zemin sağlar. Bir bütün olarak ele alındığında, İncil'deki geleneksel teolojik verilerle eskaton Tanrı'nın her şeyde var oluşu olarak tanımlanır. Böylece nihayet insanlıkla Tanrı arasında, engelsiz bir birliktelik ilişkisi gerçekleşir. Bu eskatolojik çerçevede, özellikle bedensel diriliş söz konusu olduğunda,

bedenleşmeye özel bir önem atfedilir. *Yeni Ahit,* bedenleşmenin teolojik yorumunun ve varoluşsal anlamının ayırt edildiği eskatolojik ufku sağlar (MacDougall, 2018: 179). Ancak dirilişten sonsuz yaşama kavuşmadan önce İsa'yı takip ederek ölüme gitmek ve şehit olmak gerekir.

Bedensel diriliş, haham Yahudiliği'nin üç temel unsurundan biridir ve en eski Hristiyan öğretileri arasında yer alır. Bu mesele, Orta Çağ boyunca hahamlar ve Hristiyan ilâhiyatçılar tarafından tartışılan, ilgi çekici yönlerinden felsefi anlamına kadar pek çok soruyu da gündeme getirir. Tertullian ve Jerome gibi Hristiyan düşünürleri, vücudun her bir parçacığının yeniden hayat bulması konusundaki şaşkınlıklarını gizleyemediler. Beden madde olduğuna göre, değişimi geriye dönüşü hayal edilemezdi. Bedensel diriliş içinde tezatlar içeren bir hadiseydi. Yine de diriliş, bedenin değişmeden yeniden hayat bulmasıydı. İnsanın kimliğini ve bireyselliğini ifade eden beden; aynı zamanda insanın kimliğinin eşsizliğinin, özgünlüğünün, asla sona ermeyeceğinin, sonsuza kadar kendisi olacağının bir garantisiydi (Bynum, 1998: 594).

Diriliş, bir olaydan çok, ruhta yeniden yaratılışın gizemi biçiminde ele alındı. Aynı şey göğe yükseliş ve '*Pentakost*' için de geçerliydi. Bu maneviyat, Odilo Kluni'nin İsa'nın tutkusunu anlattığı yazılarında kendini gösterir: Haç onun için utanç verici bir işkence aracı değil, bir zafer sembolüdür. Odilo, 3 Mayıs'taki gerçek haçın bulunuşunu anma şöleni için verdiği bir vaazda, haçı keşfeden Azize Helena'yı ilk Paskalya günündeki kutsal kadınlara benzetti (Delaruelle, 1971: 210- 211).

İsa çarmıhta, başının üzerinde *'Yahudilerin Kralı'* yazılı olarak öldüğünde, dünya acıyla titrer; yeryüzü ölüleri mezarlarından dışarı fırlatır. Şimdi İsa'nın zaferini müjdelemek için dirilişle dünya bir kez daha sarsılır. Tutku anlatısının odak noktası, İsa'nın İsrail'in kurtuluş tarihindeki rolüdür (Brown, 1991: 28). Havari Markos, İsa'yı takip edenlerin, İsa'nın acı çekmesi gerektiğini anlamadıkları veya onun tutkusuna eşlik etmeye istekli olmadıkları için başarısız olduklarını yazdı (Brown, 1991: 16-17). Kadınlar, Golgotha'da bulunmalarına rağmen, yalnızca İsa'nın ölümüne uzaktan bakmak (Markos, 27: 55) ve gömüldüğünde mezarın karşısında oturmak (Markos, 27: 27- 15) gibi pasif bir rol oynarlar (Brown, 1991: 30).

İsa’nın çarmıha gerilişini uzaktan seyreden üç kadın onu meshetmek için mezarına gelirler. Bu onların İsa’nın acısına (tutkuya) ilk katılımıdır. Boş mezara vardıklarında bir melek İsa’nın ölümden dirildiğini onlara haber verdiği halde, kadınlar buna inanmakta tereddüt ederler. Markos bunu dirilişin olağanüstülüğü karşısında kadınların korkuya kapılmalarına bağlar. Bu aynı zamanda bir başarısızlık anlamına da gelir. Tamamlayıcı olmayan bu portre, Markos'un, İsa'nın ardından gelen acıdan kimsenin kaçamayacağı konusundaki kasvetli ısrarıyla uyumludur. Markos’un okuyucuları arasında, zulümle sınanmış ve başarısız olmuş kişiler de vardı. İsa’nın tutkusunu okurken, İsa’nın havarilerinin başarısızlık hikâyelerinde kendilerinden bir parça bularak cesaretleri artabilirdi. Ancak çarmıha gerildikten sonra sahneye çıkan ve cenazesine bile karışmadan ölümünü izleyen kadınlarla aralarında bir paralellik vardır. Kadınlar gibi onlar da dünyevi gücün uygulayıcısı olan insanların iradelerine itaat etmeye meyilliydirler. O halde, Markos'un kalıcı uyarısı, dirilişin bile İsa'nın takipçilerine gerçek inancı garanti etmediği, çünkü zulmedenlere direnmeyi denemeden dirilişin sahiplenilemeyeceğidir (Brown, 1991: 16-17). İsa'nın doğumu sevinç getirdi; ölümü ise üzüntü. Ama her ikisi de ilâhi görkemin tezahürleriydi (Brown, 1991: 42-43).

'*Paskalya*', Tanrı'nın yarattığı yeni geleceğin; ıstırap tarihinin ortasındaki yeni yaratılışın bir başlangıcı ve gerçek bir öngörüsüydü. Dolayısıyla, gelmekte olan Tanrı'nın başlangıcının ve terk edilmiş dünyanın yaklaşan sonunun ışığında, Nasıralı İsa'yı eskatolojik terimlerle hatırlamak, anlamak ve ilan etmek gerekliydi. Çünkü Paskalya ümidi, diriliş ümidi, tarihin bilinmeyen yeniliğine değil; aynı zamanda tarihin mezarlıklarına ve onların ortasında ilk olarak o girişte ortaya çıkan çarmıha gerilmiş bir adamın mezarına doğru uzanır. Eskatolojik inancın kullandığı ölülerin dirilişi sembolü, Tanrı'nın geleceğini ölülerin geçmişiyle birleştirir ve sadece gelecekler için değil, aynı zamanda Tanrı'da ölenler, Tanrı uğruna ölenler için de umut ifade eder. Buna uygun olarak, Hristiyanlıktaki İsa’nın ölümden dirilişine olan inanç, öldürülen ve ölümüyle geçmişe mahkûm edilen İsa'nın, gelişinin kesinliğinin ilanıdır. Hristiyan diriliş ümidi, İsa'nın görünüşüyle alevlenir; sonuç olarak çarmıhta ölen İsa'ya yeniden hayat verir. Dirilme ümidi ancak ondan ve onun aracılığıyla, dirilere ve ölülere uzanır. Bu durum İncil’de “*Çünkü Mesih hem ölülerin hem de*

dirilerin Rabbi olsun diye öldü ve yeniden dirildi" (Romalılar, 14: 9) biçiminde ifade edilir (Moltmann, 1993: 163).

Markos 16: 14- 15, Matta, Luka ve Yuhanna '*On ikilerin'* üyelerine, yani dirilişi ilan etmek için gönderilen havarilere atıf yapar. Bu atıf, İsa'nın Tanrı'nın işini sürdürdüğü gibi, havarilerin de İsa'nın işlerini devam ettirmekle yükümlü olduklarını ifade eder. Bu ilişki Matta 28: 18- 19'da kelimelere bürünür: "*Göklerde ve yeryüzünde tüm yetki bana verildi"* Bu sözler, havarilerin İsa'nın ardılları olarak yeryüzüne müjdeyi yayacaklarını haber verir. İsa çarmıha gerildiğinde meydana gelen depremin oluşturduğu eskatolojik hava ve Rabbin meleğinin mezarda ortaya çıkışı hadisesi Celile'deki dağda devam eder. Böylece peygamberinin çarmıhta ölümüyle, iyiliği, Tanrı'nın hakikatini yayma yetkisi Hristiyan cemaatine bir diğer deyişle kiliseye verilir; müjdeyi yayma sorumluluğu gökte ve yerde yetki sahibi olan İsa'dan havarilere devredilir (Brown, 1991: 35).

Diriltilen İsa, İncillerde duvarlardan geçebilecek ve belki de istediği zaman cisimleşebilecek biri olarak tasvir edilir. Bununla birlikte, diriltilen İsa hâlâ tanınabilecek şekilde aynı görünüştedir. Hatta havarileriyle sahilde balık yer. Bu durum, yaratılış ve kurtuluş arasında temel bir süreklilik olduğunu gösterir. Benzer şekilde, I. Korintliler 15. Ayetin dikkatli bir incelemesi, Pavlus'un vurguladığı süreksizliğin, düşüşle bozulan bedenle nihai günahın esaretinden kurtulan beden arasında olduğunu ortaya koyar. Yani eskatolojik kurtuluşun dünyadaki mevcut hayatımızdan farklı olmasının birincil nedeni, günahın ve ölümün ortadan kaldırılmasını gerektirmesidir (Middleton, 2006: 76).

Pazar günü Paskalya'da kadınlar ve Havari Petrus boş mezarı ziyaret ederler. Emmaus'a doğru giden iki öğrencisi İsa ile karşılaşır. İsa, Kudüs'te toplanmış olan On Bir'e görünür; birlikte tapınakta Tanrı'ya dua ederek Kudüs'e dönerler. İsa, havarilere, Kudüs'te kutsal ruhu beklemelerini, ancak en nihayetinde dünyanın sonuna kadar onun tanıkları (şahitleri)[109] olmalarını söyledikten sonra Zeytin Dağı'nın yamacındaki Beytanya'dan cennete yükseltilir (Brown, 1991: 40). İsa'nın yeryüzündeki görevi, havarilerine Kutsal Ruh aracılığıyla talimat verdikten sonra

[109] Hristiyanlıktaki şehitlik kavramı İsa'nın İncil'deki bu sözlerine dayanır.

göğe alındığı anda sona erer (Elçilerin İşleri, Luka 2). İncil'in bakış açısından, diriliş-gökyüzüne yükseliş mucizesi; İsa'nın yapmaya ve öğretmeye çalıştığı her şeyi gözle görülür biçimde sona erdirir (Elçilerin İşleri 1:1); Elçilerin İşleri'ndeki ifadelerden hareketle, havariler İsa'nın sözlerine uyarak dünyanın dört bir yanına dağılacak İsa'nın tanıkları olacaklardır (Elçilerin İşleri, 1:8).

İsa'nın göğe alınışı ve zamanın sonuna doğru yeniden Mesih olarak yeryüzüne dönüşü aslında eskatolojik bir olaydır (Bultmann, 1954: 15- 16). İsa'nın öldükten sonra Tanrı'nın yanına gitmesi, Tanrı açısından zamansızdır; ancak hayatına dokunduğu kişilerin bakış açısından bir sıralama vardır. Luka'da, İsa göğe yükselmiş olmasına rağmen, faaliyetini ruhsal olarak sürdürmeye devam eder. İsa göğe alınmadan evvel havarilerine bir diğer deyişle seçilmişlere, Kutsal Ruh aracılığıyla talimat verir. Elçilerin İşleri 1: 3'de İsa'nın tutkusu ve ölümünden kırk gün sonra havarilerine göründüğü yazar. İsa bir hayalet değil, kendisi olduğunu kanıtlamak için ellerini ve ayaklarını gösterir; balık yer ve havarilerine kutsal yazılar ve '*metanoia*' vaazları hakkında talimat verir (Brown, 1991: 59).

Luka, İsa'nın Paskalya'da onlara göründüğünde ne söylediğini, hizmetin başlangıcında Vaftizci Yahya'nın gerçekleştirdiği suyla vaftiz ritüelini, Kutsal Ruh ve ateşle gelecek vaftizle ilgili söylediklerini (Luka 3: 16) yazar. Başka bir görünüşte (Resullerin İşleri 1: 6-8) İsa, önemli bir vahyi iletmek için hatırlatmaların ötesine geçer. İsa hem halka vaazı sırasında hem de dirilişinden sonra, Tanrı'nın krallığından bahseder (Luka 4: 43; Elçilerin İşleri 1: 3); İsa'nın dirilişi, Tanrı'nın tarihe kesin müdahalesini ve İsa'nın Mesih olarak kıyametten evvel tekrar yeryüzüne döneceğini (Luka 24: 26), bir diğer deyişle Davud'un soyunu yeniden bir araya getirerek Tanrı'nın krallığını kurması beklenen Davud'un Evi'nin mesh edilmiş kralı olduğunu gösterir (Brown, 1991: 61).

Pavlus için *'Haçın sözü'*, çarmıha gerilmiş Mesih'in diriliş olayına dayanır; O, Mesih'in dirilişini sadece ölümünün ardından vuku bulmuş bir olay olarak değil; Pontius Pilatus'un emriyle çarmıha gerilmiş olan yeryüzündeki İsa'yı Kiryos/Kyrios (Efendi, Tanrı) olarak nitelendirerek, onun insanlar arasında bedenleşmiş varlığını eskatolojik bir hadise biçiminde yorumlar. Çarmıha gerilmiş Mesih'in diriliş vakasını

temel alarak, müjdesinde dirilmiş Mesih'in çarmıhından söz eder. İster Yahudiler ister diğer uluslar olsun, tanrısızlar için önemini ortaya koyar. Ölü bir adam günahları affedemez. Pavlus'un anlayışına göre, *'çarmıhın sözünde'* çarmıha gerilmiş Mesih'in kendisi konuşur. Sonuç olarak, vahiy olayı sadece İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişinden ibaret değildir. Aynı zamanda müjdenin vaaz edilmesini de kapsar. Diriliş teolojisi, ruhun coşkusundan sonra inancın bir kez daha geri döndüğünü ve dünyevi, çarmıha gerilmiş Nasıralı İsa'ya ulaştığını anlamak Hristiyanlık tarihi açısından önemlidir. Pavlus'un öğrencileri bu şaşırtıcı gerçeğin önemini vurguladılar (Moltmann, 1993: 73- 74).

Öyleyse diriliş, geleceğe dair umutları olan bedensel varoluş açısından değil; ancak insanların içindeki ruhun, hakiki benliğin gerçekleşmesi bağlamında anlaşılmalıdır. Mesih'in dirilişi modeldir. O hem insan hem de ilâhi olandır. '*Tanrı'nın oğlu olarak ölümü yenebilsin ve insanoğlu aracılığıyla geri dönebilsin, diye çarmıha gerildi"*. Çünkü başlangıçtan beri hakikatin özünün bedenleşmiş hali olarak dünyada var olmuştu. Bu nedenle, Mesih'in dirilişi, içindeki ilâhi unsurun tezahür etmesi ve maddi çerçevenin çıkarılmasıdır. Bir diğer deyişle, bozulabilir dünyayı bir kenara bırakarak, onu bozulmaz ebedi âlemle ikame eder. Görünen ve görünmeyen aracılığıyla insanlara ölümsüzlüğe giden yolun kapısını açar. O halde diriliş, ruhların onun tarafından göklere çekilmesidir. Diriliş, aslında, kişinin kendi özgün benliğini idrakidir. Gelecekte değil, şu anda buradaki deneyimde mevcuttur. Diriliş durağan olandır ve hakikatte var olanın açığa çıkmasıdır. Kişinin bu dünyanın koşulları karşılığında aldığı şeydir ve eskiden yeniye göçtür. Dirilişin tam olarak idrak edilmesi, müminlerin ölümünde, bayağı unsurlar yok edilerek, ruh tamamen özgürleştirildiğinde gerçekleşecektir: Kurtulan kişi ruhunu bedenini bir elbise gibi ruhundan sıyırıp çıkartır (Johnson, 2009: 229).

İsa'nın dirilişi, alevli evrensel bir eskatolojik inanç umudunun çerçevesi içinde durur. Tanrı'nın yaklaşan görkeminin ışığında çarmıha gerilmiş İsa'nın görünüşlerinin etkisi altında formüle edilecek Mesih'in ilk unvanları, vaat ve umut içerir: '*ölümden sonra dirilen ilk kişi', 'yaşamın öncüsü'*. Bu çarmıha gerilmiş Mesih'in dirilişinin ışığında Tanrı'nın görkeminin kavrandığı anlamına gelir. Dolayısıyla, tarihsel olarak çarmıha gerilişi, eskatolojik yargı ve dirilişi; ölülerin

diriltileceği Tanrı'nın krallığının gizli bir beklentisi olarak anlaşılır. Onun dirilişinde ilk gerçek beklentisi görülen gelecek, tarihsel gelecek ya da geçici dünyevi yaşamın parçası olan zaman değil; eskatolojik bağlamda tarihin geleceği ve dolayısıyla yeni yaratılışın teminatı şeklinde yorumlanır (Moltmann, 1993: 163).

Dirilişin kendisi apokaliptik bir hadisedir ve ancak *Yeni Ahit* eskatolojisi çerçevesinde kurtarıcı bir olay olarak anlaşılabilir. Kıyamet anlatısı ve kıyamet beklentisi, müjdenin mantığının ayrılmaz bir parçasıdır (Hays, 2000: 116).

İsa'nın Matta'daki (28: 20) son sözleri, "*İşte, zamanın sonuna kadar tüm vakitler yanınızdayım*" ve İsa'nın dünyaya gelişinin başlangıcını anlatan (1: 23), "*Bakın, bakire gebe kalıp bir oğul doğuracak ve ona 'Tanrı bizimle' anlamına gelen 'Emmanuel' adını verecekler"*. Tanrı'nın ruhu ölümü yenen İsa ile birlikteydi, ama aynı zamanda İsa'nın, Tanrı'nın kalıcı huzurunda, '*Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'* adına vaftiz edilen ve İsa'nın emirlerini yerine getiren sözlerini tutan tüm inananlarla birlikteydi. İşaya 41: 10'da Tanrı halkına, İsrail'e bir söz verir: "*Korkmayın, ben sizinleyim*." Burada vaat, O'nu İsa Mesih'te tanımış olan milletler de dahil olmak üzere geniş bir kitleye tekrarlanır. Laik hükümdarlar, başkâhinler ve din alimleri tarafından temsil edilen dünyevi güçler hem İsa'yı hem de İsa'nın doğumunda Tanrı'nın planını engellemeye çalışmışlardı. O zaman başarılı olamamışlardı ve bu durum aynı şekilde zamanın sonuna kadar da başarısız olacakları anlamına geliyordu (Brown, 1991: 37-38). Luka'da diriliş (24: 1- 53) İsa'nın Celile'den Kudüs'e yolculuğuyla cennette biter. Bu, öğrencilerinin dünyanın uçlarına (Elçilerin İşleri 1: 8) yolculuğunun da cennette sona ereceğine dair bir vaadi ifade eder (Brown, 1991: 40).

İki öğrencisinin Emmaus yolunda dirilmiş İsa'dan duyduklarına ve On Bir'in Kudüs'te öğrendiklerine, İsa'nın ölümü yendiği ve bedensel olarak dirildiğine dair güvencenin ötesinde geriye dönüp bakıldığında, Luka'ın birinci yüzyılın sonlarında hitap ettiği topluluklara anlamlı bir mesajı vardır. İsa'nın sözünü ettiği '*metanoia'* talebi, İsa'yla ilgili iyi haberin kendilerine duyurulduğu bu Hristiyanlara yönelikti. Onlar Kutsal Ruh'u kabul etmelerinin vesilesi olarak İsa adına vaftiz edildiler. Kutsal yazılar onlara, yasanın anlamı ve peygamberler, Tanrı'nın İsa'da ve kilisede Kutsal

Ruh aracılığıyla yaptıklarıyla açıklandı. Bu Hristiyanlar bir araya gelerek "*Size selâm olsun*" diyerek birbirlerini selamladılar; İsa'nın da ekmeğin kırılmasında (bölünmesinde) bulunduğunu iman gözüyle gördüler. Müjde'nin sonunda İsa, On biri kutsadı (Luka 24: 50). Luka, 50: 20'da İsa ellerini göğe doğru uzatarak, tüm İsrail cemaatinin Tanrı'nın kutsamasını dudaklarıyla ilan etmesini söyledi. Bu kutsama, İsa'nın göğe alınırken aralarından ayrılışına işaret ediyordu. Zeytin Dağı'nda Musa ve İlyas (Yahudi geleneğinde bedenen göğe alınan iki kişi) ona göründü ve İsa'nın göğe yükseltileceğinden söz ettiler. Onlar gibi İsa da gökyüzüne çıkarılırak; Kudüs yolculuğunu tamamladı (9: 51) (Brown, 1991: 56- 57).

"*Mesih dirildi*" sözleriyle İsa'nın dirilişi vurgulu bir şekilde beyan edildikten sonra, Pavlus tartışma önermesini şöyle ifade eder: Mesih, *"uyuyanların uyanışının ilk meyvesidir*" (15: 20). Tartışma, Mesih- Âdem paradigmasıyla başlar ve bir kronolojiye göre güçlendirilir (McCant, 1994: 30-31). Bunun, zayıf ve ölmekte olan bir havarinin Tanrı'nın gücüyle diriltileceğine dair havarisel anlayışın yeniden yönlendirilmesini hızlandıracağını umar (McCant, 1994: 39). Çünkü ölüler diriltilmezse, Mesih de diriltilmemiştir. Eğer Mesih dirilmediyse, Hristiyanlık anlamsızlaşır. O zaman Mesih'te uykuya dalmış olanlar da kaybolur (15: 16–18,). Bedenleşme (Enkarnasyon), muhtemelen Hristiyan teolojisindeki merkezi doktrindir. Tanrı'nın insan olmasının ve ete kemiğe bürünmesinin amacı iki yönlüdür: Birincisi, her şeyin kendisi tarafından yaratıldığı ilâhi sözün bedenleşmesi yaratılışı geri getirir. İkincisiyse, enkarnasyon insanı gerçek benliğine geri döndürür. Yuhanna İncili'nin sözleriyle, "*Söz insan oldu ve aramızda yaşadı*" (Yuhanna, 1: 14, KJV).

Enkarnasyon, Tanrı'nın maddi bedende tezahür etmesidir. İnsan, enkarne sözün fiziksel ölümü ve bedensel dirilişi aracılığıyla Tanrı ile uzlaştırılır. Hristiyan Tanrı, maddi olmayan veya yapay temsilin yapamayacağı bir Tanrı'dır. Bedene tam anlamıyla teolojik bir yaklaşım, beden ve etin ilk olarak akıl veya ruhla olan ilişkilerini değil; her şeyden önce en temel ilişkilerinin yani Tanrı ile ilişkilerinin ne anlama geldiği sorusunu içerir. Bedenselliğin insan kişiliğinin anlamının ayrılmaz bir parçası olduğu, yaratıcısıyla kendi içinde içkin, indirgenemez bir ilişkiye sahip bir yaratık olduğu Hristiyan geleneğinde eskiden beri süregelen bir inançtır (Twietmeyer, 2008: 458-459).

Bedenleşmiş İnsan- Tanrı olarak nitelendirilen İsa'nın dirilişi, Hristiyan ayinlerinin merkezinde yer alır. Dini ögelerin hayatın her yanını kuşattığı Orta Çağ'da Batı Avrupa'da özellikle onuncu ve on birinci yüzyıllarda tırmanışa geçen toplumsal şiddet insanların dine daha çok yönelmeleri sonucunu doğurdu. İnsanların salgın hastalıklar, savaşlar sık sık vuku bulan doğal afetler nedeniyle ölümün soluğunu enselerinde hissettikleri bu dönemde, havarisel yaşam, İsa'nın çarmıha gerildikten sonraki mucizevi dirilişi umut kaynağıydı. Tüm zorluklara rağmen hayatlarını sürdürmek, mücadele etmek için bu umuda yaslandılar.

Erken Hristiyanlıkta, ölümün ötesindeki gölgeli ve belirsiz alan, güvenli veya zevkli olarak görülürken, on ve on birinci yüzyıllarda ölüme yüklenen anlamlar arttı. Ölüm anı sadece insanın kaderinin değil, aynı zamanda öneminin de yargılandığı an haline geldi. Kiliseler haç şeklinde inşa ediliyordu (Bynum, 1998: 592). Ayinler ölüm üzerineydi. Kilise ve manastırlarda ölümden sonrasıyla ilgili dua ve ayinlerin sayısı arttı. Tanrı'nın yargısına ve hesap gününe dair keskin inançlar oluşmaya başladı (Duby, 1984: 58). Yeryüzündekileri haberdar etmek ve dehşete düşürecek bilgiler vermek için ölümün ötesine geçen birkaç özel kişinin hikâyeleri dilden dile yayıldı. Kilise, bazilika gibi dini yapılar inananlara cennetin düzenli saflarıyla; kötülerin sonsuza dek yenildiği, bölündüğü ve sindirildiği cehennemin korkunç kaosu arasındaki ebedi bölünmeyi gösteren fresklerle donatıldı. Hesap günü resimleri, ikonlar artık kiliselerin her yanını süslüyordu. Ancak giderek vaazların ve dini yaşamın odak noktası kişisel ölüm anına yöneldi. Yeniden diriliş, Mesih'in dirileri ve ölüleri yargılayacağı anı düşünen insanlar için kişinin kendi ölüm anının kararının ilahi iradenin tasarrufunda olduğundan giderek daha çok emin oldular (Bynum, 1998: 592).

I. Haçlı Seferi çağrısında ölümün işkencenin, dehşetin kutsal topraklarda kendi çağlarında yaşandığının anlatılması özellikle Klermont Konsili'nde Katoliklerin lideri Papa tarafından anlatılan doğudan gelen korkunç işkence ve katliam haberleri dönemin insanlarında karşılık buldu. Şartlar gereği bilgiye ulaşmanın çok zor ve hatta çoğu zaman imkânsız olduğu bir çağda Batılı Hristiyanların referans kaynakları genellikle Kutsal kitap öyküleriydi. Kutsal kitapta başta İsa'nın ölümden dirilişi

olmak üzere çok sayıda kahramanlık hikâyeleri ve söz konusu kahramanlara eşlik eden mucizeler vardı. Her yıl kutlanan Paskalya'da İsa'nın ölümden dirilişi, kendini adayışı gibi dini temalar kollektif hafızayı canlı tutuyordu. İsa'nın havarileri onun zaferine, ölümden dirilişine ve ardından göğe yükselişine şahitlik etmişlerdi. II. Urbanus'un I. Haçlı Seferi kampanyasıyla havarilerin yerini Haçlılar aldı. Artık onlar mucizelere şahitlik edecek; kutsal hikâyeleri yeniden sahneleyecek, bu uğurda ölürlerse şehitlik tacını takarak diriliş mucizesini yaşayacaklardı.

Haçlı Seferi kampanyasında Doğulu Hristiyan kardeşlerinin İsa Mesih ve havarilerin yaşadıkları topraklarda işkenceye maruz bırakıldığı iddiası savunuldu. Bu duruma son vermek Hristiyan kardeşliğinin ve yardımseverliğinin bir gereğiydi. İsa çarmıha gerilirken havarileri onu yalnız bırakmışlardı. İsa'yı çarmıhta yalnız bıraktıkları için yüzyıllarca toplumsal benliklerine yerleşen suçluluk duygusundan kurtulmanın vakti şimdi gelmişti. Tıpkı İsa gibi Haçı kuşanıp Hristiyan kardeşleri için ölüme gideceklerdi. Haçlılar, hakikatlere şahitlik edecek şehit adaylarıydı. Böylece hem İsa Mesih'in yolundan gidecek hem de Mesih gibi tüm diğer şehitlerle birlikte diriltilerek ebedi yaşama kavuşacaklardı.

3.3.5. Bir Adayış Eylemi olarak Haçlı Seferi

Papa II. Urbanus, Klermont Konsili'nde din adamlarının huzurunda yaptığı konuşmasına şu sözlerle başladı:

"*Eğer herhangi bir kişi ruhunu kurtarmak isterse, Rab'bin yolunu alçakgönüllülükle izlemekten çekinmesin ve eğer paradan yoksunsa, ilâhi şefkat ona yardım edecektir… İsa aşkına çok acı çekmemiz gerekiyor. Bu, açıkça, talihsizlik, yoksulluk, zulüm, yokluk, hastalık, çıplaklık, açlık, susuzluk ve diğer sıkıntılar anlamına gelir. Mesih öğrencilerine şunu hatırlattı: 'Benim adımla çok acı çekmelisiniz ve beni insanların huzurunda anmaktan utanmayın, çünkü size hikmetli sözler vereceğim ve sonunda büyük ödüller alacaksınız"* (Tudebode, 1974: 15- 16).

Gesta Francoforum, Urbanus'un Hristiyanlara yaptığı haçı alma çağrısını şu şekilde aktardı: *"Rabbimiz İsa'nın gelip de günlerce takipçilerini uyarmadan önce*

İncil'de söylediği: "Kim benimle gelmek isterse, kendini inkâr etsin ve haçı yüklenerek ardımca yürüsün" (Gesta Francorum, 2013: 49). Bu sözler üzerine konsilde hazır bulunan liderler giysilerinin ya da pelerinlerinin üzerine kumaştan yapılmış haçları dikerek hacı olmaya yemin ettiler (William of Tyre, 1943: 93). Papa'nın emriyle bu hac yolculuğunu üstlenen her Haçlı İsa'nın çarmıha gerildiği yeri görme kararlılığıyla, hacı olmanın; kendini Tanrı uğruna Hristiyanların kurtuluşu için adamanın sembolü olarak haçı kuşandı (William of Tyre, 1943: 94-95).

Frenklerin diyarına Klermont Konsili ile birlikte büyük bir coşku dalgası yayıldı. Tanrı'ya itaat edenler, Mesih'in ardından haçı, ölümü kuşanıp Kutsal Kabir Kilisesi'ne gideceklerdi. Papa II. Urbanus, Klermont'da toplanan aralarında çok sayıda din adamı aristokrat ve halktan insanın da bulunduğu kalabalığa Haçlı çağrısını yaptıktan sonra seferin sembolü olarak haçı sunarken, İsa'nın sözlerini alıntılamış; Tanrı adına İsa'nın yolunu takip etmelerini hastalık, ölüm ve acıların İsa Mesih uğruna olacağını ifade etmişti (Gesta Francorum, 2013: 49). Klermont Konsili'nde Papa'nın verdiği vaazın yankıları yavaş yavaş Galya'nın tüm bölgelerine yayıldığında, Frenkler öylesine çok etkilendiler ki, hemen sağ omuzlarına haç işaretini diktiler ve Mesih'in izinde tek bir iradede birleşerek; din kardeşlerini şeytanın pençelerinden kurtarmaya and içtiler (Tudebode, 1974: 16).

"Gitmek üzere olanların yolculuğunu hiçbir gecikme ertelemesin, ama onlar borçlu oldukları parayı ve yolculuk masraflarını topladıklarında ve kış sona erip, bahar geldiğinde, Rab'bin daha önce yürüdüğü yola cesurca girmelerine izin verin" (Fulcher of Chartres, 1941: 17). Papa bu sözlerle Haçlı Seferi'ni ilan edip, yola çıkış tarihini de belirledikten sonra tüm Galya'ya seferin haberi yayıldı. Papanın İsa'nın çarmıhını sırtlanma sözü uyarınca, tüm kalbiyle Mesih'i izlemek isteyen Frenkler hızla Kudüs'e Kutsal Kabir Kilisesi'ne doğru yola koyuldular. Çünkü bizzat Papa, elinden geldiğince hızlı bir şekilde başpiskoposları, piskoposları, papazları ve rahipleriyle birlikte Alpler üzerinden harekete geçerken, heyecan yaratan vaazlar vererek nasihatlarde bulundu:

"*Kim ruhunu kurtarmak istiyorsa Rabbin yolunu seçmekten geri durmasın ve kim ödül istiyorsa, ona ilâhi lütuf yeterli olacaktır".* Papa ayrıca şunları söyledi:

"*Kardeşler, sizler Mesih adına çok şeylere katlanacaksınız: sefalet, yoksunluk, çaresizlik, zulüm, yoksulluk, hastalık, açlık, susuzluk ve benzeri acılar, zira Rab, havarilerine şöyle dedi: Sizler benim adıma çok acılar çekeceksiniz ve insanlarla konuşmaktan utanmayın, çünkü söylemeniz gereken şeyleri ben size sunacağım: krallık sizin ödülünüz olacaktır*" Bu sözler adeta bir yangın gibi Frenk ülkesindeki bütün dukalıklar ve kontluklar içinde hızla yayıldı. Urbanus'un konsildeki konuşmasını duyanlar, haç işaretlerini elbiselerinin sağ omuzları üzerine dikip, hep birlikte Mesih'in ayak izlerini takip ederek, cehennem ateşinden uzaklaşmayı umdular (Gesta Francorum, 2013: 49- 50).

Haçlı Prensler Ordusu'nun liderlerinden Norman Robert Guiscard'ın oğlu Mark Bohemond,[110] sefer çağrısı yapıldığı sırada Sicilya Kontu amcası Roger ile birlikte Amalfi kuşatmasındaydı (Vitalis, 1985: 35; Gesta Francorum, 2013: 58; De Nogent, 1997: 37). Gesta'nın aktardığına göre, kalabalık bir Frenk Haçlı ordusunun geldiğini ve Kutsal Kabre doğru yola çıktığını; Kudüs'ü, yakılıp yıkılan, kirletilen kutsal yerleri Müslüman zulum ve boyunduruğundan kurtarmak için büyük bir coşkuyla ilerlediğini öğrendi (Gesta Francorum, 2013: 58; De Nogent, 1997: 37).

Bohemond, Frenklerin ne tür silahlar taşıdıklarını; seferin ambleminin ne olduğunu sorduğunda Frenklerin, haç işaretini sağ omuzlarının üstünde ya da omuzlarının arasında taşıdıkları ve '*Tanrı böyle istedi'*[111] sözünün ortak savaş çığlığı olduğunu öğrendi (Tudebode, 1974: 24; Gesta Francorum, 2013: 58; De Nogent, 1997: 37). Bu sözleri duyan Bohemond, ilâhi ilhamla en kıymetli pelerininin parçalara ayrılmasını ve şeritler halinde kesilerek haçlar haline getirilmesini emretti (Tudebode, 1974: 24). Ardından hem kendisi hem de maiyetindeki adamları kendilerini Tanrı'ya adayışlarının sembolü olarak kumaştan yapılmış bu haçları kuşandılar (Vitalis, 1985: 35). Ona Amalfi kuşatmasında eşlik eden şövalyeler de ani bir fikir değişikliğiyle Haçlı yolculuğunda liderlerine katılmaya karar verdiler (De Nogent, 1997: 37). Böylece coşkuyla dolan Bohemond, kendi topraklarına dönerek;

[110] 1081- 1082 yılları arasında Norman Robert Guiscard, yanına büyük oğlu Kont Bohemond'u da alarak birlikte Bizans ile savaşarak imparatorluğun sınırlarına kadar dayanmıştı. Oğlu Roger ise Sicilya'nın Müslümanlardan alınması için savaşmıştı (Cardini, 1997: 222).

[111] Bu sözün aslı Latince "*Deus le volt"* idi (Tudebode, 1974: 24; Gesta Francorum, 2013: 58; De Nogent, 1997: 37).

sağduyulu bir şekilde, rotasını planladı; Kutsal Kabre gitmek üzere hazırlıklarını tamamladıktan sonra yeğeni Tankred ile birlikte ordusunun başında Haçlı yolculuğuna çıktı (Vitalis, 1985: 37; Gesta Francorum, 2013: 58). Norman Kont Bohemond'un sancağı kısmen haç şeklindeydi. Haç biçimli sancaklar uzun zamandan beri Hristiyan ordularının dini ikonografisinde önemli bir rol oynuyordu (Ralph of Caen, 2005; 106).

İsa Mesih ümmetinin günahlarına kefaret olsun diye kendini kurban etmiş, çarmıha gerilmişti. Artık haç (çarmıh) Hristiyanların kendilerini adayışının bir sembolü haline geliyor; böylece savaşın dehşeti kutsallık halesiyle örtülüyordu. Aziz Augustinus'un sözleriyle, Tanrı'nın halkı, özgürleştirmeyi arzuladıkları din kardeşlerine karşı duydukları sevgiyle hayatlarını tehlikeye atma pahasına yardıma koşarlardı. Onlar da Hristiyanlık uğruna yaptıkları fedakârlıklar vesilesiyle Mesih ile birlikte çarmıha gerilir; Mesih ile birlikte olmaya özlem duyarak, kendilerini adamaktan çekinmezlerdi. Onlar iyilik sevgisiyle harekete geçerek; kardeşlerine yardım ederlerdi (Saint Augustine, 1909: 34).

Kendisini takip etme çağrısının gerçekleştiği bağlamda, İsa acı çekmek ve reddedilmek zorundaydı. Acı, bazı durumlarda katlanılabilir hale gelebilir hatta tanık olanlar tarafından takdir edilebilirdi. Ancak reddedilmek, acı çekmenin onurunu alır ve onu onursuz bir acıya dönüştürür. Acı çekmek ve reddedilmek çarmıh anlamına gelir. Çarmıhta ölmek, acı çekmek, dışlanmış ve reddedilmiş biri olarak ölmek demektir. İsa'yı izleyenler 'çarmıhlarını' kendi üzerlerine alarak, sadece acıyı ve acı bir kaderi değil; aynı zamanda reddedilmenin acısını da üstlenirler. Kendi deneyimlerine göre, en büyük Hristiyan azizleri, aynı zamanda Tanrı tarafından en derinden terk edilmiş kişilerdi. İsa'yı takip ederken çekilen acıları sembolize eden haç anlamını Mesih'in çarmıhından aldı. Haç, Hristiyan yaşamının önemli bir parçası olan acıdır (Moltmann, 1993: 54).

İsa acı çekti ve tek başına öldü (Markos 8: 35). Ama onu izleyenler acı çeker ve onunla birlikte ölürler. Ortak olan pek çok şeye rağmen, bir fark vardır: Bu nedenle, acı çekmenin Tanrı'dan kopmak anlamına geldiği hâlâ doğru olsa da yine de Mesih'in çektiği acıda paydaşlıkla, acının üstesinden gelinir ve acı Tanrı ile birliğin

yolu olur. Bu nedenle İsa'yı takip etmek mutluluk verir (Moltmann, 1993: 55-56). Haç, insanlıktan çıkmış insanın saldırganlığına yol açan toplumsal koşulların gücünü ortadan kaldırarak onu aşmaya çalışan bir yaşam biçimidir (Moltmann, 1993:70).

Haç, Hristiyanlara, Tanrı'nın acı, trajedi ve belirsizlik içinde yanlarında olduğuna dair umutlarını tasvir etmekte kullanılan bir semboldür. Kendisinin ötesinde daha büyük bir projeye bağlanmaya duyulan özlemin ve başkaları için hayatını ortaya koymanın, yeni bir hayatı getireceğine olan inancın simgesidir. Hayatın zorluklarını adlandırmayı ve onları bastırmak yerine ifade etmeyi sağlayan bir semboldür (Boys, 1994: 23). İsa'nın kendini insanlığın kurtuluşu için adadığı, kendini bir kurban olarak sunduğu, üzerinde can verdiği çarmıhı yani 'haçı' Haçlı Seferi çağrısıyla savaş çığlıklarının somut ifadesine dönüştü.

İsa'nın çarmıha gerildiği Haçın üç temel anlamı vardır: Birincisi putlar, şeytanlar, fetişler ve hurafelerle dolu bir dünyada imanın, itaatin havarisel işaretidir. İkincisi dünyanın hükümdarları önünde çarmıha gerilmiş Mesih'in efendiliğine bedensel olarak tanıklık eden şehitlerin çarmıhıdır. Üçüncü ve sonuncu anlamı ise hor görülen ve ihanete uğrayan insanlara karşı duyulan sevginin acısıdır (Moltmann, 1993: 44).

Urbanus, seferin temel gerekçelerinden biri olarak gösterilen Hristiyan hacılara yapılan zulmü şu sözlerle ifade etti:

"*Akdeniz'e seyahat eden hacıları bir düşünün; eğer varlıklılarsa ne çok şiddete maruz kaldıklarını ne çok haraç vermek zorunda kaldıklarını bir düşünün; neredeyse her bir adımda vergi ve haraç ödemek zorundalar; şehrin geçitlerinde, kiliselerin girişinde, bir yerden başka bir yere giderlerken her seferinde başka bir fidye vermeye mecbur bırakılıyorlar. Kâfirlerin valileri sıklıkla hediye vermekte yavaş olanları kılıç darbesiyle tehdit ediyorlar. Peki, bir kuru canından başka kaybedecek bir şeyi olmayan, kendi çıplak fakirliğine güvenerek, yola çıkanlara ne demeli? Sahip olmadıkları para yüzünden dayanılmaz işkencelere maruz bırakılıyor ve olmayan paraları alınmaya çalışılıyor; derileri soyulup, şeritler halinde kesiliyor… Bu şeytani işleri yapanların vahşeti öylesine büyümüş ki; zavallı adamlara, belki altın ya da gümüş yutmuşlardır diye ya kusmaları ya da çıkarmaları için müshil veriyorlar.*

Daha da konuşulamayacak gibisi, amansız bir şekilde onların karınlarını kılıçla deşip, iç organlarını açarak, ne varsa, doğa neyi gizli tutuyorsa ortaya çıkarıyorlar. Yalvarıyorum size, acınacak biçimde ölen binlerce insan için, takvanın başlangıç yeri kutsal mekânların hatırı için, harekete geçin. İsa'nın sizin sancaktarınız ve öncünüz olduğuna sarsılmaz inancınız olsun" (De Nogent, 1997: 45).

Haç, Mesih ile ruhsal birliktelikte insanın acısını Tanrı'ya bağlar ve acının anlamını değiştirir. Bu değişiklik, ayrılmaz bir biçimde Hristiyan inancının temel anlamıyla bağlantılıdır. Bu, Tanrı'nın bedenleşmesinde insanların arasında ve insanlar için acı çektiği anlamına gelir (Helsel, 2008: 61). Ancak, Tanrı İsa, yaşadığı dünyada pasif bir şekilde acı çekmedi, mesajı ve içinde yaşadığı yaşamla onu kendisine karşı kışkırttı. Golgotha'da çarmıha gerilmesi ona kaderin bir oyunu gibi gelmedi. İncil'e göre, İsa'nın kendisi Kudüs'e doğru yola çıkarak beklenen acıyı aktif olarak kabul etti. Tanrı'nın doğruluğunu, reddedilenlerin hakkı olarak ilan ederek, yasanın koruyucularına karşı düşmanlığa neden oldu. '*Günahkârların ve vergi tahsildarlarının dostu'* olarak, onların düşmanlarını da kendine düşman etti. Golgotha'nın Tanrısızlarına kovuldu. Haç mistisizmi bunu ne kadar çok tanırsa, İsa sabır ve kadere itaat örneği olarak o kadar az kabul edilebilir. Mevcut ıstırabını ne denli anlarsa, onu o denli az kendi zayıflıklarının prototipi yapabilir. Zavallı insan, onlarla dayanışma hissettiği sürece, çektiği acılarla dayanışma onları bulundukları durumdan kurtarır. Onu acılarında kardeşleri olarak algılarlarsa, görevini kabul edip aktif olarak ona itaat edene kadar, onun acısını taklit etmeyeceklerdir. Tanrı'nın kurtuluş sözü yüzünden acı çekti ve özgür olmayanlarla kurtuluşun kardeşliği yüzünden öldü. Sonuç olarak, onun acısı ve ölümü, kurtarıcının acısı ve Tanrı'nın Mesih'inin ölümüdür (Moltmann, 1993: 51).

İsa çarmıha gerilirken yanında kimse yoktu. Her vakit onun sözlerini dinleyen, onun öğretilerine gönül veren havarileri dahi onu terk etmişlerdi. İsa tıpkı bir suçlu gibi çarmıhta tek başına acı çekerek ölür. Havarilerinden hiçbiri yanında değildir. Dahası İsa'nın acı çekerken terk edilmişlik duygusunu ruhunun derinliklerinde hissederek söylediği: '*Tanrım neden beni terk ettin'* sözleri Golgotha'nın kasvetli tepesinde yankılandı. Bu hem bir başkaldırı hem de bir adanmışlık öyküsüydü. Tanrı'nın oğlunun çarmıhta can çekişirkenki son sözleriydi. Bu sadece yalnız ölen

bir peygamberin hüzünlü hikâyesi değildi, aşağılanan toplumun dışına itilen herkesin terk edilmişliğini de anlatıyordu. İsa'nın tutkusu aynı zamanda haksızlığa uğrayanların yanında durmayan, onlara destek olmayan kalabalıkların korkaklığının, ihanetinin de bir örneğiydi.

Urbanus'un konuşmasında iddia ettiği olaylar: Doğulu Hristiyanların maruz kaldığı işkenceler ve paganların Hristiyan tapınaklarını sünnet kanıyla kirletmeleri Hristiyanların, dolayısıyla Hristiyanlığın hor görülmesiydi. Onlara yardım etmemek bir ihanet olacaktı. Doğulu Hristiyanlar da tıpkı İsa gibi tek başına, hor görülmüş ve yalnız bırakılmış biçimde öldürülüyorlardı. İsa sadece, terk edilmiş, yalnız başına çarmıhta can vermiş bir tanrı değildi; o günahkâr dünyaya başkaldıran, ama aynı zamanda tüm insanlığın günahları için kendini feda eden, kendini bir kurban olarak sunan ilâhi bir kahramandı.

Sefer kampanyası süresince doğudaki toprakların ve içinde yer alan tapınakların kutsallığı vurgulandı. Mucizeler ve ilâhi görüler onlara eşlik edecekti. Çünkü Haçlılar Tanrı'nın mucizelerini, ilâhi yardımını esirgemediği, Kutsal Kitap kahramanlarının kendilerinin çağındaki versiyonlarıydılar. Eriha şehrini kanlı bir savaşla alan Yeşu Peygamber onlardan biriydi. *Eski Ahit*'in tanrı tanımaz halkı Yebusiler Haçlı Seferi ile düşmanlaştırılan Müslümanlara dönüştü. Haçlıların gönül gözünden doğudaki Filistin ve çevresindeki topraklar, *Eski Ahit*'te yazılan binlerce yıl evvelki İsrailoğullarına vaat edilen kutsal vatandı. İsa'nın *Yeni Ahit*'te son günlerin yaklaştığına dair sözleriyle yüzyıllarca dünyanın sonunu bekleyen Hristiyanlar, artık sonun geldiğine inandılar. Mesih'in acı çektiği, üzerinde ümmeti için kendini feda ettiği; tüm Tanrısızlara karşı Tanrı- insan İsa'nın zaferini simgeleyen çarmıh, bir diğer deyişle haç, Haçlı Seferi'nin sembolü oldu.

SONUÇ

Yaklaşık üç yıl süren I. Haçlı Seferi'nin fikri temellerinin yerleşmesi birkaç yüzyılda gerçekleşti. Tıpkı toprağa ekilen tohumun yeşerip olgunlaşması gibi, Haçlı ideolojisi birkaç asırlık bir hazırlık aşamasının sonunda ortaya çıktı. Tüm büyük kitlesel hareketlerde kalabalıkları bir eyleme ikna etmek, yönlendirmek için, söz konusu eylemin meşru bir zemine oturtulması gerekir. Hangi çağda olursa olsun insanların yaptıkları eylemin meşruiyetine inanmaları, kendi psikolojik dinamiklerini harekete geçirmekte en önemli faktörlerdendir. Amaç- sonuç tutarlılığı bağlamında I. Haçlı Seferi'nin başarılı bir eylem olduğu söylenebilir. Seferin başarısı büyük ölçüde sefer kampanyası sırasında meşruiyet savunusunun güçlü argümanlar kullanılarak yapılmasına bağlıydı. Sefer çağrısı yapılırken bu argümanlar mevcut koşullarla dini kaynaklar arasında ilgi kurularak desteklendi. Çağrı geniş halk kitleleri ve soylular üzerinde etkili oldu. Toplumun her kesiminden, her yaştan, her cinsiyetten çok sayıda insan coşkuyla haçı kuşanarak kutsal topraklara doğru yola koyuldular.

Sefer çağrısında dört temel söylem kullanıldı: Barış, kardeşlik, özgürlük ve seçilmişlik. Doğu'daki Hristiyan kardeşleri Müslüman zulmünden özgürleştirmek gerekiyordu. Bunun için Hristiyanlar arasında barış, Müslümanlara karşıysa savaş öngörüldü. Söz konusu savaşı yapacak Tanrı'nın seçtiği halk Batılı Hristiyanlardı. *Eski Ahit'te* Tanrı'nın seçtiği topraklar başta Kudüs olmak üzere Filistin ve çevresindeki topraklar onlara ilâhi mirastı. Bu söylemlerin etkisi olağanüstü büyük oldu. Toplumun çok farklı tabakalarından çok sayıda insanın sefere iştirak etmesini sağladı.

Doğulu Hristiyanların yardım talebi, Habil'in akan kanının çığlıklarına dönüştü. Hristiyan kardeşleri ve kutsal toprakları Müslüman zulmünden kurtarmak onları özgürleştirmek gerektiği vaaz edildi. Haçlı Seferi çağrısının etkileri adeta büyük bir yangın gibi hızla yayıldı. Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'un Türklerin ilerleyişine karşı yardım talebi o büyük yangını başlatan küçük bir kıvılcım oldu. Hazırlıkları önceki yüzyıllarda yapılmış; ateşin odunları hazırlanmıştı. Kıvılcımı ateşe dönüştüren ise Fransız kökenli eski Kluni Manastırı Başrahibi Papa II. Urbanus idi. Urbanus, tarihin akışında acı bir kırılma yaratacak I. Haçlı Seferi'nin

çağrısını Fransa'da kendi topraklarında yaptı. Ne de olsa Frenkler paganlara karşı yaptıkları din savaşlarıyla ünlülerdi. Konsilde barışı, Tanrı Barışı'nı yeniden ilan etti. Ancak bu kez, barışın tesisi için savaş önermesi sunuluyordu. Hristiyanlar arasındaki kavga ve savaşlara son verilerek ateşkes yapılacak; papanın lanetli bir ırk olarak adlandırdığı doğudaki Hristiyanlarca kutsal sayılan toprakları elinde tutan Müslüman Türklere karşı savaşılacaktı. Oysa, barış kelimesiyle başlayan, Tanrı'nın arzusu, Mesih'in savaşçılığı, Tanrı'nın seçilmiş halkı söylemleriyle süslenen bu sefer barışı değil sonraki yüzyıllara damgasını vuracak kanlı savaşları getirecekti.

II. Urbanus, I. Haçlı Seferi'ni meşru bir zemine oturtmanın planlarını iyi yaptı. Sefere kilise önderlik edecekti. Musa'nın Yeşu'yu kutsal topraklara halkını götürmesi için görevlendirdiği gibi o da Adhemar Le Puy'u seferin ruhani lideri olarak görevlendirmişti. Kilisenin dünyevi otoriteler karşısında bağımsızlığını sağlama yolunda önemli kilometre taşlarını dizen Papa VII. Gregory'nin icraatlarının bir devamı olarak, Papa II. Urbanus bu seferi başlattı. Bu sefer aynı zamanda kilisenin dünyevi yaşama hakimiyetinin de bir ispatı oldu.

Doğu'ya, Müslümanlar üzerine düzenlenecek bu seferin kolay olacağını kim iddia edebilirdi. Sonu belli olmayan, muhtemel zorluklar, kanlı savaşlar içeren, sonunda ölüm, yaralanma olabilecek böylesine zor bir yolculuğa insanları ikna etmek için güçlü argümanlar bulmak ve cazip ödüller sunmak gerekiyordu. Haccın ve kutsal toprakların Batı Avrupalı Hristiyanların gündeminin başlıca konusu olduğu bir dönemde Urbanus'un Haçlı Seferi'ni bir hac yolculuğu olarak sunması dahiyane bir fikirdi. Haçlı seferi bir hac yolculuğu olacak; Haçlı yemini edip, seferin işareti haçı kuşananların hepsi tüm günahlarından bağışlanacaktı. Sefer sırasında ölürlerse şehit olup sonsuz yaşam ödülüne kavuşacak; hayatta kalırlarsa bu dünyada kahramanlar olacak, ölümlerinden sonraysa yeniden diriltilerek sonsuz mutluluk ve huzuru yaşayacaklardı. Bu dönemde Batı Avrupa insanları efsaneler ve ilâhi görülerle kuşatılmış düşle gerçeğin birbirine geçtiği, çoğu zaman neyin düş, neyin gerçek olduğunun ayrımına varılamadığı bir atmosferin içinde yaşıyorlardı.

Kutsal kitap ayetleri her yandaydı. Daniel'in kehanetleri gerçekleşiyordu. *Eski Ahit* peygamberlerinin kanlı savaşları yeni bir dekorla, yeni kahramanlarla tekrardan

kurgulanıyordu. Tüm bunlar Tanrı'nın isteğiydi. Bu yeni ilâhi senaryonun kahramanları önceden kan döktüklerinde günahkâr olurken; Haçlı kampanyasıyla Tanrı'nın savaşçıları, İsa Mesih'in askerleri; Musa'nın seçilmiş halkına dönüştürüldüler. Hristiyan kardeşlerini özgürleştirerek; kutsal toprakları kurtararak, aynı zamanda kendi ruhlarını da kurtaracaklardı. Özgürlük söylemi insanlık tarihindeki pek çok savaşı meşrulaştırmakta kullanıldığı gibi Haçlı Seferi kampanyası sırasında da kullanıldı. Haçlılar hem doğudaki Hristiyan kardeşlerini hem de Papa'nın Klermont'daki sözleriyle günahlarının zincirleriyle kuşatılmış ruhlarını özgürleştireceklerdi.

Böylece meşrulaştırılan I. Haçlı Seferi, barış ve kardeşlik içindi; Tanrı adınaydı ve kutsaldı. Oysa bu sefer bir son değil; asırlarca sürecek kanlı savaşların, yeni ötekileştirmelerin bir başlangıcı oldu. Haçlılar, Frenk üst kimliğiyle, Tanrı'nın arzusunu yerine getiren kutsal kahramanlar olarak; kendilerini günahların kirliliğinden arındıracak bu seferle aynı zamanda başka tanrılara taptıklarına inandıkları, sapkın, putperest olarak niteledikleri Müslümanların kirlettiği Tanrı'nın seçilmiş halkı yeni İsrailoğulları olarak kendilerine mirası olan doğudaki toprakları kanla arındıracaklardı. Haçlılar bu kanlı seferi Tanrı'nın ilâhi emrini yerine getirdikleri argümanıyla meşrulaştırdılar.

Haçlı çağrısı sırasında öne sürülen savaş nedenlerine göre, Âdem'in yeryüzüne ilk ayak bastığı; Habil'in masum kanının döküldüğü İbrahim Peygamber'in sevgili oğlu İshak'ı Tanrı'ya bir kurban olarak sunmaya hazırlandığı sırada korkuyu ve titremeyi ruhunun derinliklerinde hissettiği; İsa'nın Tanrısına, terk edilişinin acısıyla sitemlerde bulunduğu; Tanrı'nın Musa'nın kavmi İsrailoğullarına vaadi o topraklarda şimdi Hristiyanların kanı dökülüyordu. Peygamberini çarmıhta yalnız bırakmanın utancı, suçluluğu yüzyıllarca ayinler, ilâhiler ve dualar yoluyla içine işleyen Hristiyanlar, şimdi bu utançtan, bu günahtan meşru bir sebeple kurtulmanın yolunu bulmuşlardı. Haçlı Seferi'ndeki kanlı savaşlar, asırlar boyu Hristiyan bilincinde gömülü kalan günahlarından arınmanın; ruhlarını selamete erdirmenin yeni bir formülü oldu.

Aydınlıkla karanlığın iyiyle kötünün ezeli mücadelesinde yeni bir perde sahneye konuyordu. Işığın yeni savaşçıları Haçlılar, ötekileştirilen, şeytani olarak adlandırılan Müslümanlara karşı kanlı savaşlara kutsal sancaklar altında sırtlarında kendi çarmıhlarını taşıyarak yürüdüler. I. Haçlı Seferi kampanyasıyla, çarmıha gerilerek, yalnız başına can veren bu kez Doğulu Hristiyanlardı. Terk edilişin acısıyla hem isyan eden hem de ölümü kabullenen İsa'nın acısına sessiz kalan ise Batılı Hristiyanlardı. Haçlıların baş rolünü üstlendikleri bu kanlı seferde yaşamın ve ölümün ortasında kutsal tarih yeniden yazılacaktı. Yazdıkları bu tarih, kutsal mıydı? Belki de öldürmenin, on binlerce masum insanın kanını dökmenin kutsal bir meşruiyet örtüsüyle yaldızlanmış yeni bir formülüydü.

Haçlı Seferi çağrısında kullanılan argümanlar hedef kitle üzerinde beklenenin üzerinde etki yaparak binlerce insanın kanlı savaşlara istekle, coşkuyla koşmasına neden oldu. Bu çalışmada I. Haçlı Seferi'nin meşruiyet savunusunun etkin bir biçimde anahtar sözcüklerle yapılmasının hedef kitleleri mobilize etmede önemli rol oynamış olabileceği varsayımıyla yola çıkıldı. Çalışmanın yapılma amacı dini söylemlerin kitlesel şiddet hadiselerindeki öneminin ortaya çıkarılmasıdır. Özellikle bu ilk Haçlı Seferi'nin incelenmiş olma nedeni yarattığı önlenemeyen, dizginlenemeyen kitlesel cezbe halidir. Birinci Haçlı Seferi, hedef kitleleri amaçlanan eylemlere doğru harekete geçirmedeki başarısı bakımından sonraki şiddet olaylarını da etkilemiş olabileceği için büyük önem taşır. Bu cihetle Haçlı Seferlerinin anlaşılması için şiddet hareketlerini inceleyen çalışmaların artması toplumsal barışı sağlama yolunda etkin bir adım olabilir.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Albert of Aachen, (2007). *Historia Ierosolymitana, History of the Journey to Jerusalem*, Edited and Translated by Susan B. Edgington, New York: Clarendon Press, Published in the USA by Oxford University Press Inc.

Anonim Haçlı Kroniği. (2013). *Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum*, Çev. Doç. Dr. Engin Ayan. Selenge Yayınları, Cağaloğlu/İSTANBUL www.selenge.com.tr.

Asbridge, T. (2020). *The Crusades, The War for The Holy Land* Publisher: Simon & Schuster UK (July 9, 2020) ISBN13: 9781471196430. London, UK.

Aurelius Augustine (2014). *The City of God*, Volume I Editor: Marcus Dodds April 8, EBook #45304 ISO-8859-1 Project Gutenberg Ebook The City Of God, Volume I Produced by Douglas L. Alley, III, Charlene Taylor, Joe C http://www.pgdp.net The Internet Archive/Canadian Libraries https://www.gutenberg.org/files/45304/45304-h/45304-h.htm.

Avalos, H. (2005). *Fighting Words: The Origins Of Religious Violence*, Prometheus Books, Iowa.

Baldric of Dol, (1998). İn '*The First Crusade -The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*, by Edward Peters, USA: University of Pennsylvania Press.

Brown, R. E. (1991). *A risen Christ in Eastertime: essays on the Gospel narratives of the Resurrection*. Liturgical Press.

Brueggemann, W. (2002). *Reverberations of faith: A theological handbook of Old Testament themes*. Westminster: John Knox Press.

Blumenthal, U. R. (1995). *The investiture controversy: Church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. English translation 1988 by the University of Pennsylvania Press, Printed in the United States of America 1982 by Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Berlin, Cologne, and Mainz, by arrangement with EULAMA, Rome. Second paperback printing 1995 Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Buc, P. (2015). '*Holy War, Martyrdom, and Terror: Christianity, Violence, and the West'* Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press.

Callahan, Daniel, F. (2016). '*Jerusalem and the Cross in the Life and Writings of Ademar of Chabannes'* 2016. | Series: Studies İn The History Of Christian Traditions, ISSN 1573-5664; Volume 181 | I Brill: Boston, USA.

Cohn, N. (1970). '*The Pursuit of the Millennium Revolutionary Millenarians And Mystıcal Anarchists Of The Middle Ages'* Revised And Expanded Edition. Oxford University Press: Oxford. UK.

Comnena, A. (2000). '*The Alexiad'*, translated by Elizabeth A. S. Dawes, In parentheses Publications Byzantine Series: Ontario.

Constable G. (2016). '*Crusaders and Crusading in the twelfth Century',* Institute for Advanced Study, Princeton, Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN 711 Third Avenue, New York, NY 10017, USA. ISBN 13: 978-0-7546-6523-6 (hbk).

Cowdrey, H. E. J. (1983). *The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the papacy, and the Normans in the eleventh and early twelfth centuries*. Oxford University Press: New York, USA.

Deanesly, M. (1925). *A History of the Medieval Church 590-1500*. ISBN 9780203626917 ktab INC: London/ UK.

Delaruelle, É. (1971). *The crusading idea in Cluniac literature of the eleventh century' In: Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages* p. 191-216, Part of the book series: Studies in European History (SEURH), ISBN: 978-1-349-00705-9, Palgrave Macmillan.

De Nogent, G., Levine, R., & de Novigento, G. (1997). *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*. Woodbridge, Suffolk. IP12 3DF, UK: Boydell & Brewer Ltd.

Demirkent, I. (2005). *Bizans tarihi yazıları: makaleler-bildiriler-incelemeler*. Dünya Kitapları: İstanbul.

Duby, G. (1984). *L'Europe au Moyen-Age*. Champs-Flammarion: Paris.

Dunn., M. (2000). '*The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages'*. P. 280. Blackwell Publishers: Oxford.

Du Houx, A. C. (2015). *Journeys to holiness: lay sanctity in the Central Middle Ages, c. 970-c. 1120*. Lancaster University (United Kingdom). A dissertation submitted in partial fulfilment of the Phd, London.

Dvornik, F., & Tarihi, K. (2019). *İznik'ten II. Vatikan'a*, Fransızca'ya Terc. Soeur Jean Marie OP, Fransızca'dan Türkçeye Terc. Mehmet Aydın, TTK, Ankara.

Eads, V. (2000). *Mighty in war: The role of Matilda of Tuscany in the war between Pope Gregory VII and Emperor Henry IV*. City University of New York: New York, USA.

Eliade, M., & Trask, W. R. (1961). '*The Sacred And The Profane: The Nature Of Religion; [The Significance Of Religious Myth, Symbolism, And Ritual Within Life And Culture'* Harper Torchbooks, 81,

Emerton, E. (1932). The correspondence of Pope Gregory VII: selected letters from the Registrum. *Records of civilization, 14*.

Erdmann, C. (1977). '*The Origin of The Crusade'* Translated from the German by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart- Princeton, New Jersey UK: Guildford, Surrey: Princeton University Press.

Flori, J. (1998). *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*. Paris: Hachette.

Fried, J. (2015). *The Middle Ages*. New York, USA: Harvard University Press.

Fromm, E. (1963). *The Dogma Christ and Other Essays on Religion*. Rinehart and Winston: New York, USA.

Fulcher of Chartres, (1941). '*Chronicle of the First Crusade*' Translated by Martha Evelyn McGINTY, Philadelphia University Of Pennsylvania Press London: Humphrey Milford Oxford University Press.

Gaposchkin, M. C. (2019). *Invisible weapons: liturgy and the making of crusade ideology*. ISBN, 1501707973. Cornell University Press Ithaca: New York USA.

Geary, P. J. (2000). Monastic Memory and the Mutation of the Year Thousand. *Monks and Nuns, saints and outcasts: religion in Medieval society. Essays in Honor of Lester K. Little*. Edited By Sharon Farmer &Barbara H. Rosenwein. Cornell University Press Ithaca: New York, USA.

Gibbon, E. (1880). *History of the Decline & Fall of the Roman Empire* (3 volume set) Porter & Coates, 1880. Scarce Edition.

Head, T.& Landes, R. (1992). '*The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000* December 24, Cornell University Press; First Edition (US) First Printing, ISBN- 10: 0801480213, ISBN-13: 978-0801480218.

Hillenbrand, C. (2007). *Turkish myth and Muslim symbol: the battle of Manzikert*. Edinburgh University Press: Edinburgh, UK.

Hunt, N. (1958). *The Cluniac order under Abbot Hugh 1049-1109*. University of London, Royal Holloway College (United Kingdom).

Ibn al-Athir. (2016). '*The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al- Kamil fi'l-Ta'rikh.* Part 1 The Years 491-541/1097-1146 *The Coming of the Frenks and The Muslim Response* Translated by D.S. Richards- First published 2006 by Ashgate Publishing Published 2016 by Routledge New York, NY 10017, USA.

Innes, M. (2000). *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400–1000* (Vol. 47). Cambridge University Press. 24 Nis 2000. The Edinburgh Building, Cambridge, UK.

Innes, Matthew (2010). Charlemagne's Government. In: Storey, J. (ed.) *Charlemagne: Empire and Society*. Manchester, UK: Manchester University Press, pp. 71-88. ISBN 9780719070891.

Johnson, Luke, T. (2009). *Among the Gentiles: Greco Roman Religion and Christianity, T*he Anchor Yale Bible Reference Library, Yale University Press, New Haven and London. Printed in the USA.

Kaeuper, R. W. (1999). *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Krey, A. C. (1921). *The First Crusade- The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*- Princeton University Press: USA.

Lawrence, C. H. (2015). *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. Routledge.

Le Goff, J. (2005). '*The Birth of Europe'* Translated by Janet Lloyd Blackwell Publishing 02148-5020, USA. Oxford OX4 1JF, UK. Carlton, Victoria 3053, Australia.

Lower, M. (2005). *The Barons' Crusade: a call to arms and its consequences*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. USA.

Madden, Thomas F. (2014). '*The Concise History of the Crusades'*, Rowman & Littlefield: Washington, DC. USA.

Mathew, A. H. (1910). *The Life and Times of Hildebrand: pope Gregory VII*. F. Griffiths: London, UK.

Mayer, H. E. (1972). '*The Crusades'*. Oxford University Press: London, UK.

McCinn, B. (1994). *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, HarperCollins Publishers Inc.USA.

McNeal, E. H., & Thatcher, O. J. (1905). *A Source Book for Mediæval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*. Charles Scribner's Sons New York, Chicago, Boston. Printed in the USA.

Moltmann, J. (1993). '*The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology'* 1st Fortress Press ed. edition (September 1), 364 p. ISBN-10: 0800628225 ISBN-13: 978-0800628222 Minneapolis, Minnesota, USA.

Moore, R. I. (2007). *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Front Cover. R. I. Moore. Wiley, Jan 16, 2nd ed. Blackwell Publishing.

Nelson-Pallmeyer, J. (2003). *Is Religion Killing Us: Violence in the Bible and Quran*. New York, NY: Trinity Press International.

Northey, W. (2001). '*Transformative Justice Vision and Spirituality' in* '*The Spiritual Roots of Restorative Justice*, "*Christianity: The Rediscovery of Restorative Justice*", editor, Michael Hadley, by Pierre Allard and Wayne Northey; New York: SUNY Press.

Purkis, W. J. (2020). '*Religious symbols and practices: monastic spirituality, pilgrimage and crusade', in European Religious Cultures*: Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday, ed. M. Rubin, pp. 65–85. License: CC-BY-NC-ND 4.0. University Of London Press School Of Advanced Study Institute Of Historical Research, Senate House, Malet Street, London WC1E 7HU.

Robert the Monk, (1998). In '*The First Crusade -The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*, by Edward Peters, University of Pennsylvania Press: Printed USA.

Raimundus Aguilers (2019). '*Haçlılar Kudüs'te: Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi'* (Çev. Süleyman Genç). İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Ralph of Caen (2005). **'***The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*' Translated and with an Introduction by Bernard S. Bachrach and David S. Bachrach. Ashgate Publishing Limited, Hampshire GU11 3HR Printed in the UK. http://www.ashgate.com.

Ranft, P. (2016). *Medieval Theology of Work: Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*. Springer.

Riché, P. (1989). '*La vie quotidienne dans l'empire carolingien'*. *Editions Hachette*. France: Paris.

Riley- Smith, J. (2009). '*What were the Crusades',* 4th ed. Bloomsbury Publishing PLC, Imprint Red Globe Press Publication City/Country New York, USA.

Rist, R. (2016). "*The Medieval Papacy, Crusading, and Heresy, 1095–1291'*. In *A Companion to the Medieval Papacy* (pp. 309-332). Brill.

Ross, Jeffrey I. (2010). '*An Encyclopedia of Faith and Conflict from Antiquity to the Present'* ed. Routledge, New York, 570-575; Norwich First Edition. 3 Volume Set.

Rubenstein, J. (2011). *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York: Basic Books.

Runciman, S. (1965). *A history of the crusades/1 The first crusade and the foundation of the Kingdom of Jerusalem. A History of the Crusades, 50* Middlesex: Penguin Books.

Runciman, S. (1989). *'Haçlı Seferleri Tarihi, I. Cild. Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığı'nın Kuruluşu'*, Çeviren: Fikret Işıltan, Birinci Baskı: 1986, İkinci Baskı: 1989, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, X. Dizi- Sa. 9 Türk Tarih Kurumu Basımevi- Ankara. ISBN 975-16-0186-X Tk, ISBN 975-16-0187-8.

Saint Augustine, (1909). '*The City Of God, {De Civitate Dei)* The Ancient and Modern Library of Theological Literature, A Translation Into English By John Healey First Published In Igio Volume Two John Grant Edinburgh, UK.

Stroll, M. (2011). *Popes and Antipopes: The Politics of Eleventh Century Church Reform: The Politics of Eleventh Century Church Reform*. Brill.

Şeyban, L. (2003). *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*. İz Yayıncılık: İstanbul.

Tierney, B. (1988). *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (Vol. 102). University of Toronto Press: Toronto, Canada.

Tyre, W. (1943). *A History Deeds Done Beyond The Sea Volume One* Translated And Annotated By Emily Atwater Babcock, And A. C. Krey, New York: Morningside Heights Columbia University Press: New York USA.

Tudebode, P. (1974). '*Historia de Hierosolymitano Itinere'*, Translated with Introduction and Notes by John Hugh Hill and Laurita L. Hill, Department of History University of Houston, The American Philosohical Society Philadephia/USA.

Tyerman, C. (2004). Fighting for Christendom, Holy War and the Crusades, Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York.

Ullmann, W. (1962). The Growth of Papal Government In the Mıddle Ages a Study In The Ideological Relation of Clerical to Lay Power Walter Ullmann-Methuen & Co. Ltd London 36 Essex Street, Strand, WC2, First published in 1955 Second edition 1962 Printed in Great Britain by Bradford & Dickens, London and Northampton Catalogue No 2/5714/10 l, I.

Urfalı Mateos, (2000). *Urfalı Mateos Vekayinamesi (952- 1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136- 1162*), Türkçe'ye çeviren: Hrant D. Andreasyan, Notlar, Eduard Dulaurer; Prof. Dr. Halil Yinanç (Çeviren). Ankara. Birinci baskı 1962, İkinci baskı: 1987, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları II. Dizi- Sayı 21, Üçüncü baskı Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. ISBN 9 7 5 -1 6 -1 2 7 9-9.

Vitalis, O. (1985). Oxford Medieval Texts General Editors C. N. L. Brooke; D. E. Greenway; M. Winterbottom, *Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica, The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, Volume V Books* IX and X Edited and Translated by Marjorie Chibnall, The Library of the School of Theology at Claremont, 1325 North Avenue Claremont, CA 91711, California, Oxford at the Clarendon Press, Oxford University Press Printed in Great Britain, First 1975, Reprinted 1985.

Whitting, P. (ed.), 1971. *Byzantium: An Introduction*. New York University Press; First Edition. New York, USA.

2. Makale ve Tezler

André, R. (2019). *Les Francs et la Méditerranée Occidentale de la Fin du VIIe s. au Milieu du IXe s* (Doctoral dissertation, Sorbonne université).

Andrea, A. J., & Rachlin, P. I. (1992). Holy War, Holy Relics, Holy Theft: The Anonymous of Soissons's" De terra Iherosolimitana": An Analysis, Edition, and Translation. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 147-175.

Bagge Laustsen, C., & Wæver, O. (2000). In defence of religion: Sacred referent objects for securitization. *Millennium*, *29*(3), 705-739.

Baldwin, M. W. (1940). Some Recent Interpretations of Pope Urban II's Eastern Policy. *The Catholic Historical Review*, *25*(4), 459-466. Washington, DC.

Berthelot, K. (2014). Reclaiming the Land (1 Maccabees 15: 28–36): Hasmonean Discourse between Biblical Tradition and Seleucid Rhetoric. *Journal of Biblical Literature*, *133*(3), 539-559.

Barton, S. (2011). 'El Cid, Cluny and the Medieval Spanish Reconquista'. *English Historical Review* 126: 517–43.

Bellomo, E. (2009). The First Crusade and the Latin east as seen from Venice: the account of the Translatio sancti Nicolai. *Early Medieval Europe*, *17*(4), 420-443.

Boyacıoğlu, F. (2012). "Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağnazlık ve Tarihi Olayların Çarptırılması", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, 2012, 67- 82.

Boys, Mary, C. (1994). 'The Cross: Should a Symbol Betrayed Be Reclaimed?' *Cross Currents, Spring* Vol. 44, No. 1, pp. 5- 27 Wiley.

Bruce, L. D. (1980). A Note on Christian Libraries during the Great Persecution, 303-305 AD. *The Journal of Library History (1974-1987)*, *15*(2), 127-137.

Bruun, M. B., & Hamilton, L. I. (2017). Rites for Dedicating Churches. In *Understanding Medieval Liturgy* (pp. 177- 204). Routledge.

Byrne, B. (2003). Jesus as messiah in the Gospel of Luke: Discerning a pattern of correction. *The Catholic Biblical Quarterly*, *65*(1), 80- 95.

Cantor, N. F. (1960). The crisis of Western monasticism, 1050-1130. *The American Historical Review*, *66*(1), 47-67.

Charles-Edwards, T. M. (1976). The social background to Irish peregrinatio. *Celtica*, *11*, 43-59.

Chléirigh, L. N. (2014). Nova Peregrinatio: The First Crusade as a pilgrimage in contemporary Latin narratives. *Writing the Early Crusades*, 63-74.

Cole, P. J. (1998). Christians, Muslims, and the "Liberation" of the Holy Land. *The Catholic historical review*, *84*(1), 1-10. Washington, DC.

Cook, Robert, W. (1988). 'Eschatology In John's Gospel', *Criswell Theological Review 3.1*, 79- 99. The Criswell College.

Cowdrey, H. E. J. (1976). The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War', The Holy War, ed. *TP Murphy (Columbus, 1976)*, 9- 32.

Cowdrey, H. E. J. (2004). Pope Gregory VII (1073—85) And The Liturgy. *The journal of theological studies*, *55*(1), 55-83.

Cromhout, M. (2007). In pursuit of the millennium: Judeans and their land. *Acta Theologica*, *27* (1), 22- 45.

Curta, F., & Stuckey, J. (2011). Charlemagne in Medieval East Central Europe (ca. 800 to ca. 1200). *Canadian Slavonic Papers*, *53*(2-4), 181-208.

Cushing, K. G. (2008). Pueri, iuvenes, and viri: age and utility in the Gregorian reform. *The Catholic historical review*, 435-449. Washington, DC.

De Jong, M. B. (2015). The Empire that was always decaying: The Carolingians (800-888). *Medieval Worlds: Comparative & Interdisciplinary Studies*, *1*(2), 6-25.

Dickson, G. (1999). Encounters in medieval revivalism: Monks, friars, and popular enthusiasts. *Church History*, *68*(2), 265-293.

Dossat, Y. (1969). La croisade vue par les chroniqueurs *Cahiers de Fanjeaux Année* 1969 4 pp. 221-259 Fait partie d'un numéro thématique: Paix de Dieu et Guerre Sainte en Languedoc.

France, J. (1996). The destruction of Jerusalem and the First Crusade. *The journal of ecclesiastical history*, *47*(1), 1-17.

France, J. (2012). Introduction: Sacred violence and the origins of the First Crusade'. *Leidschrift: Met het kruis getekend*, *27* (December), 7- 18.

Fray, J. L. (1997). Clermont en 1095. *Publications de l'École Française de Rome*, *236* (1), 9- 21.

Gaposchkin, M. C. (2013). The place of Jerusalem in western crusading rites of departure (1095- 1300). *The Catholic historical review*, 1- 28.Washington, DC USA.

Gergen, T. (2002). 'The Peace of God and its Legal Practice in the Eleventh Century Maître en Droit'*Cuadernos de Historia del Derecho* ISSN: 1133-7613 Vol. 9, 11-27 MA, D.E.A. Civilisation Médiévale (Universität des Saarlandes, Saarbrücken, Germany).

Gill, R. (1985). A Textbook of Christian Ethics, 3rd edn. New York: T & T Clark. New York, USA.

Grier, J. (1997). Scriptio interrupta: Adémar de Chabannes and the production of Paris, Bibliothèque nationale de France, MS latin 909. *Scriptorium*, *51*(2), 234-250.

Head, T. (2006). Peace and Power in France around the Year 1000. *Essays in medieval studies*, *23* (1), 1- 17.

Henderson, E. F. (1910). Select Historical Documents. *OF THE*.

Hoenicke Moore, M. E. (2003). Demons and the battle for souls at Cluny. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, *32*(4), 485-497.

Innes, M. (1997). Frenks and Slavs c. 700–1000: The Problem Of European Expansion Before The Millennium. *Early Medieval Europe*, *6*(2), 201-216.

Jones, C. A. (2007). Monastic Identity and Sodomitic Danger in the" Occupatio" by Odo of Cluny. *Speculum*, *82*(1), 1-53.

Kempf, D. (2014). Towards a Textual Archaeology of the First Crusade. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*, 116-26.

Kırpık, G. (2007). Haçlı Seferlerinde "Tanrı Barışı" Müessesesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2007*(16), 81-90.

Koziol, G. G. (1987). Monks, feuds, and the making of peace in eleventh-century Flanders. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 531-549.

Krey, A. C. (1948). Urban's Crusade--Success or Failure. *The American Historical Review*, *53*(2), 235-250.

Leclercq, J. (1971). The monastic crisis of the eleventh and twelfth centuries. *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, 217-237.

Leone, M. (2014). Wrapping transcendence: The semiotics of reliquaries. *Signs and Society*, *2*(S1), 49-83.

Leyser, H. (1984). *Hermits and the new monasticism: A study of religious communities in Western Europe 1000- 1150*. Macmillan.

Lieberman, M. (2015). A new approach to the knighting ritual. *Speculum*, *90*(2), 391-423.

Mackinney, L. C. (1929). The Laity in French Church Councils of the Eleventh Century. *The Journal of Religion*, *9*(4), 568-588.

McCant, J. W. (1994). Competing Pauline Eschatologies. An Exegetical Comparison of 1 Corinthians 15 and 2 Corinthians 5. *Wesleyan Theological Journal*, *29*, 23-49.

Mebarki, F. (2002). De Jérusalem vers l'Irlande: la translation du Golgotha et du Saint Sépulcre. *Etudes irlandaises*, *27*(2), 61-76.

Metin, T. (2019). Selçuklular ve Kudüs. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, *5*(3), 659-669.

Middleton, J. R. (2006). ‘A new heaven and a new earth: The case for a holistic reading of the biblical story of redemption’. *Journal for Christian Theological Research*, *6*(2001), 4.

Miller, M. C. (2009). New religious movements and reform. *A Companion to the Medieval World*, 209- 230.

Munro, D. C. (1932). A crusader. *Speculum*, *7*(3), 321- 335. journals.uchicago.edu.

Murray, A. (1966). Pope Gregory VII and his letters. *Traditio*, *22*, 149-202.

Naus, J. (2014). The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk and the Coronation of Louis VI. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*, 105-115.

Nichols, S. G. Jr. (1976). Signs of Royal Beauty Bright: Word and Image in the Legend of Charlemagne *22 Olifant/Vol. 4, No. 1/October 1976* Dartmouth College.

Nichols, S. G. (1999). Poetic places and real spaces: Anthropology of space in Crusade literature. *Yale French Studies*, (95), 111-133.

Ottewill-Soulsby, S. (2016). ‘Those Same Cursed Saracens’: Charlemagne's Campaigns İn The Iberian Peninsula As Religious Warfare, *Journal of Medieval History 42 (4),* 405-428

Phelan, Owen, M. (2014). The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism and the Imperium Christianum. By Owen M. Phelan. New York: Oxford University Press, 2014

Paul, N. L. (2014). In search of the Marshal's lost crusade: the persistence of memory, the problems of history and the painful birth of crusading romance. *Journal of Medieval History*, *40*(3), 292-310.

Paul, N. (2014). Porta Clausa: Trial and Triumph at the Gates of Jerusalem. In L. Ashe, S. Biddlecombe, P. Frenkopan, D. Kempf, J. Naus, L. Ní Chléirigh, et al. (Authors) & M. Bull & D. Kempf (Eds.), *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory* (pp. 89-104). Boydell & Brewer.

Resnick, I. M. (1990). Attitudes towards philosophy and dialectic during the Gregorian Reform. *Journal of religious history*, *16*(2), 115-125.

Robinson, I. S. (1978). The friendship network of Gregory VII. *History*, *63*(207), 1-22.

Rosenwein, B. H., & Little, L. K. (1974). Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities. *Past & Present*, (63), 4-32.

Rubenstein, J. (2008). Cannibals and Crusaders. *French Historical Studies*, *31*(4), 525-552.

Sivan, H. (1988). Who was Egeria? Piety and pilgrimage in the age of Gratian. *Harvard Theological Review*, *81*(1), 59-72.

Smith, L. M. (1911). Cluny and Gregory VII. *The English Historical Review*, *26*(101), 20-33.

Scales, Len. (2010) *'Central and late medieval Europe*.', in *The Oxford handbook of genocide Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 280-303.

Schieffer, T. (1961). Cluny et la querelle des Investitures. *Revue historique*, *225* (Fasc. 1), 47-72.

Strack, G. (2012). The Sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory. *medieval sermon studies*, *56*(1), 30-45.

Whalen, B. (2007). Rethinking the schism of 1054: Authority, heresy, and the Latin Rite. *Traditio*, *62*, 1-24.

Wollasch, J. (1971). A Cluniac necrology from the time of Abbot Hugh. In *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages* (pp. 143-190). London: Palgrave Macmillan UK.

3. Elektronik Kaynak- Basılı Kitabın Elektronik Sürümü

Anonim Haçlı Kroniği. (2013). *Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum* (Çev. Doç. Dr. Engin Ayan). Selenge Yayınları Cağaloğlu/İSTANBUL www.selenge.com.tr.

Bultmann, R. (1954). History and eschatology in the new testament1. *New Testament Studies*, *1*(1), 5-16. doi:10.1017/S0028688500003453 http://journals.cambridge.org Downloaded: 08 May 2014 IP address: 193.140.109.10 http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688500003453.

Housley, N. (2008). *Fighting for the cross: crusading to the Holy Land*. Yale University Press. Printed in Great Britain by TJ International, Padstow, Cornwall. This content downloaded from 104.239.165.217 on Tue, 20 Sep 2016 11:10:06 UTC

Hatch, Trevan, G. (2019). *'Messianism and Jewish Messiahs in the New Testament Period*,' in Lincoln Blumell (ed.), New Testament History, Culture, and Society: A Background to the Texts of the New Testament. Provo, UT: Religious Studies Center. https://scholarsarchive.byu.edu/facpub/3035

Keen, M. (1965). '*The Laws of War in the Late Middle Ages'* 1st Edition eBook Published 14 October 2015. Routledge London. https://doi.org/10.4324/9781315680576 eBook ISBN9781315680576.

MacEvitt, C. (2008). *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. University of Pennsylvania Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt3fh6pf.

Mcginn, B. (1994). '*Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil'* USA ISBN 9780060652821 HarperCollins.

Northey, W. (2020). *'Religious symbols and practices: monastic spirituality, pilgrimage and crusade'* European Religious Cultures Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday Edited by Miri Rubin London Institute Of Historical Research University Of London Press School Of Advanced Study, London WC1E 7HU. 978-1-912702-71-8.

Reynolds, R. J. (2005). Nobilissima dux: Matilda of tuscany and the construction of female authority (Order No. 3187132). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. (305032187). Retrieved from https://www.proquest.com/dissertations-theses/i-nobilissima-dux-matilda-tuscany-construction/docview/305032187/se-2

Régnier-Bohler, D. (1997). '*Croisades et pèlerinages: récits, chroniques et voyages en terre sainte XIIe-XVIe siècle'* Robert Laffont, Édition Établıe Sous La Direction De Danielle Régnier-Bohler, (int, S.A., Paris, 1997, pour la présente édition. ISBN: 978-2-221-06826-7.

Ullman, W. (2010). Routledge Revivals Principles of Government and Politics in the Middle Ages This edition published in the Taylor & Francis e-Library, ISBN 0-203-85568-X Master e-book ISBN.

Urfalı Mateos, (2000). *Urfalı Mateos Vekayinamesi (952- 1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136- 1162*), Türkçe'ye çeviren: Hrant D. Andreasyan, Notlar, Eduard Dulaurer; Prof. Dr. Halil Yinanç (Çeviren). Ankara. Birinci baskı 1962, İkinci baskı: 1987, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları II. Dizi- Sayı 21, Üçüncü baskı Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. ISBN 9 7 5 -1 6 -1 2 7 9- 9.

4. Elektronik Kaynaklar: Makaleler

Armstrong, K. (1998). The Holiness of Jerusalem: Asset or Burden? *Journal of Palestine Studies, Vol. 27, No. 3, Spring,* pp. 5-19, University of California Press on behalf of the Institute for Palestine Studies Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2537831 (Accessed: 09-05-2018 06:33 UTC).

Ashe, L. (1999). 'Prayer and a Warcry' The Creation of a Secular Religion in the "Song of Roland" The *Cambridge Quarterly, Vol. 28, No. 4 pp. 349-367* Oxford University Press Stable URL: https://www.jstor.org/stable/42968028 (Accessed: 27-05-2019 13:10 UTC).

Bachrach, B. S. (1987). The northern origins of the peace movement at Le Puy in 975. *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 405-421. https://www.jstor.org/stable/23232408.

Basdevant-Gaudemet, B. (1991). Les évêques, les papes et les princes dans la vie conciliaire en France du IV e au XII e siècle. *Revue historique de droit français et étranger (1922-)*, 1-16. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/43849997.

Becker, A. (1997). Le voyage d'Urbain II en France. *Publications de l'École Française de Rome*, *236*(1), 127-140. https://www.persee.fr/doc/efr_0223-5099_1997_act_236_1_6052.

Berto, Luigi, A. (2016). 'The Others and Their Stories: Byzantines, Frenks, Lombards and Saracens in Ninth-century Neapolitan Narrative Texts' The Medieval History Journal, 19, 1: 34– 56 Sage Publications, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC/Melbourne. DOI: 10.1177/0971945816632408.

Binaut, L. (1857). La Trève De Dieu. *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, *11*(2), 415-432. https://www.jstor.org/stable/44715877.

Bouchard, C. B. (1990). Merovingian, Carolingian and Cluniac Monasticism: Reform and Renewal in Burgundy. *The journal of ecclesiastical history*, *41*(3), 365-388. URL: https://www.jstor.org/stable/24460063.

Bowman, J. A. (1999). Councils, memory and mills: the early development of the Peace of God in Catalonia. *Early Medieval Europe*, *8*(1), 99-129. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1468-0254.00040?casa_token=ieB7ERp5b68AAAAA:emIQ21dg-7ofOp-wi6favztYCKKdvLpbAfQAQqflwSVmCXuksqzUEjErOQjaSmXPPqqS95WsadcrZ-6z.

Bozoky, E. (1996). Voyages de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux. *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, *26*(1), 267-280. DOI : https://doi.org/10.3406/shmes.1996.1682www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1996_act_26_1_1682.

Bresc, H. (2003). Les historiens de la croisade: guerre sainte, justice et paix. *Les historiens de la croisade*, 1000-1027. In "MEFRM: Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge: 115, 2, 2003, Roma: École française de Rome, 2003- P. 1-27- Permalink: http://digital.casalini.it/10.1400/13416- Casalini id: 2206768.

Brunel, C. (1951). Les Juges De La Paix En Gévaudan: Au Milieu Du XI E Siècle. *Bibliothèque de l'école des chartes*, 32-41. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/43010767 Accessed: 02-12-2020 07:03 UTC.

Byrne, B. (2003). Jesus as Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction. *The Catholic Biblical Quarterly*, *65*(1), 80–95. http://www.jstor.org/stable/43724900

Bull, M. (1993). The roots of lay enthusiasm for the first crusade. *History*, *78*(254), 353-372. Wiley Stable URL: https://www.jstor.org/stable/24422218

Brundage, J. A. (1959). Adhemar of Puy: the bishop and his Critics. *Speculum*, *34*(2), 201-212. Speculum, Vol. 34, No. 2, April, pp. 201-212 The University of Chicago Press on behalf of the Medieval Academy of America, Stable URL: http://www.jstor.com/stable/2853164 This content downloaded from 193.255.75.18 (Friday, 02 October 2020 13:04:59 UTC).

Bynum, C. W. (1998). Death and Resurrection in the Middle Ages: Some Modern Implications. *Proceedings of the American Philosophical Society*, *142*(4), 589–596. http://www.jstor.org/stable/3152283.

Cahen, C. (1954). 'An Introduction to the First Crusade' *Past & Present, No. 6* (Nov., 1954), pp. 6-30 Published by: Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society URL: https://www.jstor.org/stable/649812 Accessed: 27-05-2019 12:12 UTC JSTOR.

Callahan, Daniel, F. (1987). 'The Peace of God and the Cult of the Saints in Aquitaine in the Tenth and Eleventh Centuries' *Historical Reflections/Reflexions Historiques, Vol. 14, No. 3,* This content downloaded from 193.255.75.18 (Thursday, 22 October, 2020, 09:05:06 UTC). https://about.jstor.org/terms

Callahan, D. F. (1977). Adémar de Chabannes et la paix de Dieu. In *Annales du Midi* (Vol. 89, No. 131, pp. 21-43). Persée-Portail des revues scientifiques en SHS.https://www.persee.fr/doc/anami0003-43981977num891311661 (17/04/2018).

Cardini, F. (1997). L'Italie et la croisade. *Publications de l'École Française de Rome*, *236*(1),221-231https://www.persee.fr/doc/efr_0223-5099_1997_act_236_1_6059.

Carraz, D. (2013). Les Ordres Militaires Et La Paix Dans Le Midi Au Xııe Siècle. *Provence Historique*, *63*, pp-235. t. LXIII, fasc. 252, pp. 235-253. ⟨hal-03310228⟩ Cahiers de Fanjeaux, 48, Toulouse, La réforme «grégorienne» dans le Midi (milieu XIe-début XIIIe siècle).

Cassidy-Welch, M. (2017). Before Trauma: The Crusades, Medieval Memory And Violence. *Continuum*, *31*(5), 619-627. Taylor & Francis. https://doi.org/10.1080/10304312.2017.1357335

Charanis, P. (1952). Aims of the Medieval Crusades and How They Were Viewed by Byzantium *Church History, Jun., Vol. 21, No. 2*, pp. 123-134 Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History Stable URL: https://www.jstor.org/stable/3161078.

Chevedden, P. E. (2011). The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and Alī ibn āhir al-

Sulamī. *Oriens*, *39*(2), 257-329. Published by: Brill Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23072750 (Accessed: 02-04-2017 23:01 UTC).

Classen, A. (2016). The myth of Charlemagne: From the early Middle Ages to the late sixteenth century. *Online at Charlemagne: An European Icon: https://cpb-eu-w2. wpmucdn. com/blogs. bristol. ac. uk/dist/c/332/files/2016/01/Classen-2016-The-Myth-of-Charlemagne.*

Cohen, J. (2004). "Synagoga conversa": Honorius Augustodunensis, the Song of Songs, and Christianity's "Eschatological Jew." *Speculum*, *79*(2), 309–340. http://www.jstor.org/stable/20462891

Constable, G. (1977). Monachisme et pèlerinage au Moyen Age' Revue Historique, T. 258, Fasc. 1 (523) (Juillet-Septembre), pp. 3-27. Presses Universitaires de France Stable URL: http://www.jstor.org/stable/40952563. Accessed: 02/08/2013 17:11.

Cowdrey, H. E. J. (1970). The peace and the truce of God in the eleventh century. *Past & Present*, (46), 42-67. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/649794.

Crozet, R. (1937). Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France,(1095-1096). *Revue historique*, *179*(Fasc. 2), 271-310. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40945802.

Daniel, R. E. (2002). Medieval Apocalypticism, Millennialism and Violence. *Terrorism and Political Violence*, *14*(1), 275-300. DOI: 10.1080/714005602.

Dupront, A. (1969). Guerre sainte et chrétienté. *Cahiers de Fanjeaux*, *4*(1), 17-50. Toulouse: Éditions Privat, 1969. pp. 17-50. (Cahiers de Fanjeaux, 4); https://www.persee.fr/doc/cafan_0575-061x_1969_act_4_1_961 Fichier pdf généré le 08/12/2022.

Ewig, E. (1961). Le culte de saint Martin à l'époque franque. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, *47*(144), 1-18. https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1961_num_47_144_3264. Fichier pdf généré le 12/04/2018.

Flori, J. (1991). Une ou plusieurs «première croisade»? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'Occident. *Revue historique*, *285*(Fasc. 1 (577), 3-27. Presses Universitaires de France. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40955022.

Fournier, P. (1915). Bonizo De Sutri Urbain II Et La Comtesse Mathilde D'après Le Liber De Vita Christiana De Bonizo. *Bibliothèque de l'École Des Chartes*, *76*, 265–298. http://www.jstor.org/stable/43006201. The University of Chicago Press on behalf of the International Center of Medieval Art URL: https://www.jstor.org/stable/767056 This content downloaded from 78.190.166.212 (Sunday, 01 November 2020, 09:01:12 UTC).

Hassig, D. (1991). 'He Will Make Alive Your Mortal Bodies: Cluniac Spirituality and the Tomb of Alfonso Ansúrez' *Gesta, 1991, Vol. 30, No. 2*, pp. 140-153. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/767056.

Hays, R. B. (2000). "Why do you stand looking up toward heaven?" New Testament Eschatology at the Turn of the Millennium. *Modern Theology*, *16*(1), 115-135. Wiley Online Library. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1468-0025.00118?casa_token=KYR3amaPHj4AAAAA:Iz43ZiJ7LEaPNp5T_NNZkibw9LmmDrzSDZCv9-AAZxOf3oub7b8Pj-g8_LJHvS9j0NJt3tjrRelFpfc.

Helsel, Philip, B. (2008). Simone Weil's Passion Mysticism: The Paradox of Chronic Pain and the Transformation of the Cross- Published online: 1 August *Pastoral Psychology*, *58*, 55- 63. Springer Science + Business Media, LLC DOI 10.1007/s11089-008-0161-y.

Judic, B. (1976). Le plan de Dieu, la paix du texte (texte et histoire en l'an mil). *Espace Temps*, *2*(1), 74-85. https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_1976_num_2_1_2914.

Kjær, L. (2019): Conquests, family traditions and the First Crusade, *Journal of Medieval History*, https://doi.org/10.1080/03044181.2019.1669209 Published online: 26 September, 2019.

Krueger, D. (2013). Christianity and Violence' *Religion Compass 7/7*: 243–251, 10.1111/rec3.12044.

Laliena Corbera, C. (2015). *Holy War, Crusade and Reconquista in the recent angloamericana historiography of Spain* (No. ART-2015-96870). https://zaguan.unizar.es/record/57890/files/texto_completo.pdf.

Landes, R. (1991). La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques- *Annales. Histoire, Sciences Sociales, 46. Année, No. 3 (May- Jun.,),* pp. 573-593 EHESS URL: http://www.jstor.org/stable/27583848 Accessed: 20-05-2016 12:36 UTC.

Latteri, Natalie E. (2017). 'A Dialogue on Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions' *Quidditas*: Vol. 38, Article 6. Available at: https://scholarsarchive.byu.edu/rmmra/vol38/iss1/6.

Leclercq, J. (1983). 'Prayer at Cluny'. *Journal of the American Academy of Religion*, *51*(4), 651–665. http://www.jstor.org/stable/1462586.

Louis, R. (1958). 'A propos du pèlerinage de Robert le Libéral à Constantinople et Jérusalem: Les Ducs De Normandıe Dans Les Chansons De Geste' *Byzantion, Vol. 28* (1958), pp. 391-419 Peeters Publishers Stable URL: https://www.jstor.org/stable/44168884 This content downloaded from 88.241.86.108 on Wed, 02 Dec 2020 06:25:49 UTC All use subject to https://about.jstor.org/terms.

MacDougall, S. (2018). Bodily Communions: An Eschatological Proposal For Addressing The Christian Body Problem. *Dialog. 2018; 57*: 178– 185. https://doi.org/10.1111/dial.12415.

McKinnon, Andrew M. (2014). The Sacramental Mechanism: Religion and the Civilizing Process in Christian Western Europe with Particular Reference to the Peace of God Movement and its Aftermath University of Aberdeen, *Sociological Theory and the Question of Religion*. Ashgate, 2014 978-1-4094-6552-2 (http://www.ashgate.com/isbn/9781409465522).

Mar Marcos, (2015). Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity *Numen 62*, 169–196 brill.com/nu brill nv, leiden, 2015 | doi 1o.1163/15685276-12341362.

McNeill, John T. (1936). Asceticism versus Militarism in the Middle Ages, *Church History, Vol. 5, No. 1 (Mar., 1936), pp. 3-28*, Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History Stable URL: https://www.jstor.org/stable/3691983.

Meri, Y. (2015). 'The Cult of Saints and Pilgrimage' October 2015, Researchgate, uploaded by Meri on All content following this page was uploaded by Josef Waleed Meri on 15 September 2015. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199697762.013.19 Oxford Handbooks. P. 499–517. In the The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions Adam J. Silverstein (ed.), Guy G. Stroumsa (ed.).

Munro, Dana, C. (1906). 'The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095 '*The American Historical Review, Jan.*, 1906, *Vol. 11, No. 2*, pp. 231- 242. Oxford University Press on behalf of the American Historical Association Stable URL: https://www.jstor.org/stable/1834642.

Munro, D. C. (1932). A crusader. *Speculum*, *7*(3), 321-335. journals.uchicago.edu. https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.2307/2846670.

Pellat, Y., & Pellat, C. (1965). L'idée de Dieu chez les" Sarrasins" des Chansons de Geste. *Studia islamica*, 5-42. Stable URL: http://www.jstor.com/stable/1595092.

Robinson, I. (2004). Reform and the Church, 1073–1122. In D. Luscombe & J. Riley-Smith (Ed.), *The New Cambridge Medieval History* (The New Cambridge Medieval History, pp. 268-334). Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CHOL9780521414104.010.

Roche, T. (2010). The Way Vengeance Comes: Rancorous Deeds and Words in the World of Orderic Vitalis», p. 115-136 in: *Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud*, dirigé par Paul Hyams et Susan Throop, Farnham, '*Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud*'Edited by Susanna A. Throop and Paul R. Hyams. Ashgate Publishing, ISBN: 978-0-7546-6421-5.

Rousset, P. (1945). Les origines et les caractères de la première croisade. Revue belge de Philologie et d'Histoire Année 26-1-2 pp. 220-225. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1948_num_26_1_1778_t1_0220_0000_3.

Saxer V. (1991). 'Aspects de la typologie martyriale. Récits, portrait et personnages' In: Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988) Rome: École Française de Rome, 1991. P. 321-331. (Publications de l'École française de Rome, 149); https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4205 Fichier pdf généré le 27/10/2018.

Schmitt, Jean, C. (2011). Quand la Lune Nourrissait le temps avec du lait. Le temps du cosmos et des images chez Hildegarde de Bingen (1098-1179)», *Images Re-vues* [En ligne], Hors-série 1 | 2008, mis en ligne le 22 avril 2011, consulté le 30 janvier 2021. http://journals.openedition.org/imagesrevues/874; DOI: https://doi.org/10.4000/imagesrevues.874.

Somervılle, R. (1974). The Council Of Clermont (1095), *Latin Christian Society, Archivum Historiae Pontificiae, Vol. 12* pp. 55-90 GBPress- Gregorian Biblical Press URL: http://www.jstor.org/stable/23563638 Accessed: 14-03-2017 14:09 UTC.

Taylor, C. (1999). '*Dualist heresy in Aquitaine and the Agenais, c.1000-c.1249'*. PhD thesis, University of Nottingham. Access from the University of Nottingham repository: http://eprints.nottingham.ac.uk/11848/1/313228.pdf.

Throop, Susanna A., "'Not Cruelty But Piety': Circumscribing European Crusading Violence" (2018). History Faculty Publications. 8. https://digitalcommons.ursinus.edu/history_fac/8.

Taylor, C. (2007). Reform and the Basque dukes of Gascony: a context for the origins of the Peace of God and the murder of Abbo of Fleury. *Early Medieval Europe*, *15*(1), 35-52. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1468-0254.2007.00196.x?casa_token=aoDGN1XbW1YAAAAA:k3Rj-lRSJeqzrtsHkiTueeFF4XAX4U4dMYh3eXLgq6VCbs5AlZZUEI4D1NPFEdAxQWvSo7k24_RdxVM.

Twietmeyer, G. (2008). A theology of inferiority: Is Christianity the source of Kinesiology's second-class status in the Academy? *Quest*, *60*(4), 452-466. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00336297.2008.10483592.

Vanderputten, S. (2012). Abbatial Obedience, Liturgical Reform, and The Threat Of Monastic Autonomy At The Turn Of The Twelfth Century: *The Catholic Historical Review, April*, Vol. 98, No. 2 (April, 2012), pp. 241-270 Catholic University of America Press, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/23240137

Van Wijnendaele, J. (2005). Silences et mensonges autour d'un concile. Le concile de Sutri (1046) en son temps. *Revue belge de philologie et d'histoire*, *83*(2), 315- 353. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2005_num_83_2_4926.

Vauchez, A. (2007). Introduction: Religious Enthusiasm and Charismatic power in the middle ages. *Images of medieval sanctity*. https://ixtheo.de/Record/1536936650

Vauchez, A. (2007). Lieux saints et pèlerinages: la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IXe-XIIe siècle), *in Santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*. Collection de l'École française de Rome; 387, École française de Rome, http://digital.casalini.it/10.1400/82984 Codice DOI: 10.1400/82984.

Ward, J. O. (1992). Disaster and disaster-response in a medieval context: The First Crusade. *Sydney Studies in Society and Culture*, *7*. 8139-373-20742-1-10-20141017.pdf.

Webb, J. R. (2016). Representations of the warrior-bishop in eleventh-century Lotharingia. *Early Medieval Europe*, *24*(1), 103-130. https://doi.org/10.1111/emed.12135 https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/emed.12135?casa_token=94c6OKihXNQAAAAA:yiZJejl1vdgkk3ivQjQD2BTFUn4nn0pt_g49Jw1TA2JC4bZCi3Xx_SkVuyQw3NeUpoJM8O5-LQBGxAc.

Whitney, J. P. (1919). Gregory VII. *The English Historical Review*, *34*(134), 129-151. URL: https://www.jstor.org/stable/551196.

Wiedemann, B. G. (2018). Super gentes et regna: papal 'Empire'in the later eleventh and twelfth centuries. *Studies in Church History*, *54*, 109-122. https://sas-space.sas.ac.uk/6909/1/AAM%20-%20Wiedemann%20-%20SCH%20-%20Super%20gentes.pdf.

Williams, J. R. (1949). Archbishop Manasses I of Rheims and Pope Gregory VII. *The American Historical Review*, *54*(4), 804-824. https://www.jstor.org/stable/1844303.

Zema, D. B. (1944). The Houses of Tuscany and of Pierleone in the Crisis of Rome in the Eleventh Century. *Traditio*, *2*, 155-175. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/27830047.

Zuccato, M. (2005). Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West. *Speculum*, *80*(3), 742–763. http://www.jstor.org/stable/20463383.

ÖZGEÇMİŞ

Serpil Çılğın, Marmara Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü Reklamcılık programında lisans eğitimi aldı. Yüksek lisans eğitimini Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında "*II. Urban'ın I. Haçlı Seferi Propagandası'* adlı tez çalışmasıyla tamamladı. 2023 yılında Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı doktora programını *'I. Haçlı Seferi'nin Meşruiyet Savunması*' adlı teziyle bitirdi.