



## NESTURÎ KİLİSESİ: ESEFLE KARŞILANACAK BİR İSİMLENDİRME\*

**Yazar:** Sebastian P. Brock

**Çev:** Kutlu Akalın\*\*

Zafer Duygu\*\*\*

Kilise<sup>1</sup> tarihine ilişkin yaygın bir kanıya göre V. yüzyılın kristolojik tartışmaları 451'deki Khalkedon Konsili'nde yayınlanan inanç formülüyle birlikte mutlu bir nihayete kavuşturulmuştu. Bu formül hem Grek Doğu hem de Latin Batı (ve dolayısıyla sonradan Batı'nın muhtelif Reformasyon Kiliseleri) tarafından bir standart kabul edilmişti. Kabul edilen bu resme göre sadece birkaç inatçı Doğulu, Konsil'in inanç formülünü kabulden imtina etmişti; bu ya bilgisizlik, ahmaklık ve dik kafalılıktan veya ayrılıkçı milliyetçi ülkülerden kaynaklanmış olmalıydı. Bu insanlar, yani teolojik spektrumun bir tarafında yer alan Nesturîler ile diğer ucundaki Monofizitler, her ikisi birden sapkındılar. Nesturîler Ephesos Konsili'ni (431) reddedip beden bulmuş Mesih'te iki şahsiyetin varlığına iman etmişler; Monofizitler ise Khalkedon Konsili'ni reddederek Mesih'in insanî tabiatının ilahî tabiatı tarafından yutulduğu görüşünü benimsemişlerdi.

Yukarıdaki gibi bir resmin tamamıyla tehlikeli bir karikatür olduğunu söylemek bile yersizdir. Bunun kökleri antik dönemden günümüze kilise tarihine dair bütün ders kitaplarını domine eden düşmanca bir historiyoğrafik gelenekte yatmaktadır ve geçmişte kendisini “Doğu Kilisesi” diye adlandırıp günümüzde “Doğu'nun Asurî Kilisesi” unvanını tercih eden Doğu'nun antik kilisesinin standart olarak “Nesturî Kilisesi” tabir edilmesi neticesini de vermiştir. Böyle bir tanımlama bu saygın kilisenin modern üyeleri için sadece nezaketsizlik değil, aynı zamanda –bu makalede gösterilmek istendiği üzere– yakışsız ve yanıltıcıdır.

\* Bu makale “The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer” ismiyle *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78: 3 (1996), ss. 23-35'de yayınlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü.

<sup>1</sup> Çevirenlerin notu: Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

Beden bulmuş Mesih'te beşerî ve ilahî tabiatların ilişkisine dair kristolojik tartışmaların yol açtığı ayrılıkların arkasında popüler karikatür tarafından öne sürülenlerden daha karmaşık bir gerçek bulunduğunu söylemeye lüzum yoktur. Doğu Asurî Kilisesi'nin Ephesos Konsili'ni hiçbir zaman kabul etmediği, Ortodoks Doğu kiliselerinin ise kendi paylarına Khalkedon Konsili'nin teolojik formülünü reddettikleri kesinlikle doğru olmakla birlikte, her birinin bunu yaparken aslında mantıklı sebepleri olmuştur. Ephesos Konsili özelinde, herhangi bir doktrinal karar yoktu (Konsil inanç formülü yayınlamamıştı), fakat Doğu Kilisesi bu Konsil'in kural tanımaz usulüne her zaman –haklı sebepleri de olmak kaydıyla- itiraz etmişti<sup>2</sup>. Khalkedon Konsili ise tamamen farklı bir perspektiften görülmüştür: Latin ve Grek kiliselerine ait bir bakış açısından Konsil, Antiokheia ve Aleksandreia'nın kristolojik gelenekleri arasında uzlaşma meydana getirerek kristolojik anlaşmazlıkları sonlandırmıştı. Buna karşın, Doğu Akdeniz perspektifinden Khalkedon (Konsili) anlaşmazlıkları kesinlikle nihayete erdirmemişti: bundan ziyade, Arap fütuhatının farklı kilisesel konumları etkin şekilde fosilleştirdiği VII. yüzyıla değin sürecek çok daha fazla anlaşmazlığa sebebiyet vermişti ki, günümüzde hâlâ Ortadoğu'daki muhtelif Hıristiyan kiliselerinde akseden konumlar da bunlardır. Bilhassa Mesih'in iki tabiatta beden bulduğundan ve bir *hypostasis* ve bir *prosopon* hâlinde teşekkül ettiğinden dem vuran Khalkedoncu iman formülü iki uç görüş arasında kabul edilebilir bir orta yol teşkilinden uzak kalarak pek çokları tarafından tatmin edici olmayan bir uzlaşma ve taviz gibi görülmüştür. Bunun mantığa aykırı addolunması da cabasıydı. Zira pek çok insana göre birisi iki tabiattan bahis yapıyorsa bu iki *hypostasis*'e, şayet bir *hypostasis*'ten dem vuruyorsa bu da bir tabiata işaret ediyordu. Khalkedoncu iman formülüne karşı bu mantıksızlık suçlamaları yalnızca Antiokheialı Severos gibi Aleksandreia kristoloji geleneğine mensup Doğulu ilahiyatçılar tarafından değil, fakat aynı zamanda Katolikos II. Yeşu'yab (628-646) gibi Doğu Kilisesi'ne mensup ilahiyatçılar tarafından da yapılmıştı. II. Yeşu'yab bu bağlamda şu sözleri sarf etmişti<sup>3</sup>:

Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı yenilemek/eski haline avdet ettirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Zayıf anlatımları/formülleştirmeleri yüzünden kapalı bir mânâyâ bürünerek pek çokları için ayak bağı teşkil etmişlerdir. Kendi düşüncelerine uygun olarak iki tabiata imanla doğru inancı muhafaza etmiş olmalarına rağmen, bir *qnoma* (=hypostasis) formülüyle görünen o ki, zayıf akılları cezbettiler. Meselenin sonucunda çelişki

<sup>2</sup> Brock dipnot 1: Bir Doğu Kilisesi metropolitinin bu Konsile ilişkin ilginç bir çalışması için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus of 431* (Trichur: Mar Narsai Press 1978). Doğu Kilisesi'nin bu Konsile karşı tutumu bağlamında bilhassa bk. A. de Halleux, "La première session du Concile d'Ephèse (22 juin 431)", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59 (1993), ss. 48-87.

<sup>3</sup> Brock dipnot 2: L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Iso'yahb II de Gdala* (Rome 1983), s. 42 (Sry.), 146-147 (trc.).

husule gelmiştir, zira onlar “bir *qnoma*” formülüyle “iki tabiat” imanını bozmuş oldular. Hâlbuki “iki tabiat”la birlikte onlar “bir *qnoma*” formülünü yalanlayıp çürütmüşlerdi. Böylece onlar kendilerini bir yol ayrımında buldular ve bocalayarak doğru inancın kutsal saflarından ayrı düştüler. Yine de sapkınlar taifesine katılmadılar. Bunların tümü birden ayakları için sağlam bir temel bulunmadığı cihetle alaşağı oldular. Onları hangi tarafta saymamız gerektiğini bilmiyorum, çünkü Tabiat’ın ve Kitab-ı Mukaddes’in tanıklık ettiği gibi terminolojileri ayakta duramamıştır: zira bunlarda çok sayıda *qnoma* sadece bir tabiatta bulunabilir, fakat muhtelif “tabiatların” yalnızca bir *qnomada* bulunabilmesi hâli hiçbir zaman söz konusu olmamış, ne görülmüş ne de duyulmuştur.

II. Yeşu’yab Doğu Kilisesi’nin genellikle beden bulmuş Mesih’te iki tabiat ve iki *qnoma*, fakat bir *prosopon* formülünü kabul ettiğini yazıyordu, ancak (aşağıda göreceğimiz gibi) burada *qnoma* Yunanca’daki *hypostasis*’in muadil tercümesinden başka bir algıya sahipti. Fakat burada hâli hazırdaki meselemiz Yeşu’yab’ın Khalkedoncu formülün mantıksızlığına ilişkin yaklaşımıdır: şayet iki tabiatı bahsediyorsanız bu zarurî olarak iki *qnomaya* işaret etmektedir. Teolojik spektrumun öteki ucunda ise Severos aynı tür bir hususa dikkat çekmektedir, fakat başlangıç noktası olarak bir *hypostasisi* almıştır: eğer bir *hypostasisten* bahsediyorsanız bu bir tabiatı işaret eder<sup>4</sup>. Aşağıda açıkça görüleceği gibi, sadece *qnoma* terimi açısından değil, fakat “tabiat” tabiri (Yun. *physis*, Süry. *kyana*) bağlamında da farklı anlayışlar söz konusudur.

Başka bir husus, V. ve VI. yüzyılların kilise tarihi bahsinde bu dönemin “ekümenik konsil” tabirinin “evrensel” konsil değil, fakat Roma İmparatorluğu’nun *oikoumene*’si dâhilinde yapılan bir konsil mânâsına geldiğinin hatırlanması gerekliliğidir. Bu yüzden bir “ekümenik konsil” Pers İmparatorluğu’ndaki (yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran) Hıristiyan Kilisesi’ni –Doğu Kilisesi- doğrudan ilgilendirmez. Ancak bu kilise sonradan o konsili kabul etmeye karar verirse durum başkadır (nitekim Nikaia Konsili bu konsilin toplanmasından seksen beş yıl sonra Doğu Kilisesi’nce kabul edilmişti).

Khalkedoncu anlayışa muhalif tüm kiliselerin doktrinal konuları hakkında daha iyi bir kavrayışa sahip olabilmek için, bunların dışında, kilise tarihine ilişkin basit kavramsal modellerden kurtulmak zaruret taşımaktadır. “Sapkın Nesturîler”, “Ortodoks Khalkedoncular” ve “sapkın Monofizitler” biçimindeki üç yönlü resim böylesine bahtsız bir modeldir. Bunun yerine, bunu yedi yönlü bir modelle değiştirdiğimiz söylenebilir (bk. tablo). Burada Khalkedon

<sup>4</sup> Brock, dipnot 3: J. Lebon, *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliium* (CSCO 119 (Syr. 64), 1949), s. 16: “Gerçek din öğretisi hakkında biraz eğitimi olan herkesin apaçık malûmudur ki, bir *hypostasis* teşkil eden bir Mesih’e atfen iki tabiatı bahsetmek çelişkidir. Zira her ne zaman birisi bir *hypostasisten* dem vursa, zarurî olarak bir tabiatı bahsetmelidir.”

Konsili'nin ardından iki yüz kusur yıldaki düşünce çeşitliliğinin teolojik spektrumun bir ucundan diğerine doğru daha iyi şekilde temsil edilmesi olgusuna sahibiz.

Aşağıdaki tabloda kristolojik spektrum; Mesih'teki ilahî boyutun üstünlüğünü ve onun beşerî yönüne dayanan soteriyolojiyi<sup>5</sup> önplâna çıkarma isteğinden neşet eden ikili yapısıyla birlikte Antiokheia kutbundan itibaren aksi istikameti teşkil edip birliği ve enkarnasyonun tüm gerçekliğini vurgulama isteğini içeren Aleksandria kutbuna kadar, yatay şekilde resmedilmiştir. Yedi münferit konum, inancın Khalkedoncu ikrarının bakış açısını temsil eden iki orta konumla birlikte (3. ve 4.) bilhassa tanımlanmıştır. Spektrumun Antiokheia ucunda 1 ve 2 numaralı konumları ayırmak her şeyden önce Nestorios'un gerçek konumundaki belirsizlik göz önüne alındığında önem taşımaktadır. Spektrumun diğer ucunda 6 numaralı konumun (günümüzün Doğu Ortodoks kiliseleri) 7 numaralı konumdan (burası başlangıçtan beri Doğu Ortodoksları tarafından lanetlenmiş Eutykhes'in konumudur) ayrılması kesinlikle elzemdir. Zira geleneksel "Monofizit" tanımı bu ayrışımı (ve Doğu Ortodoks konumun hemen hemen her zaman yanlış yorumlanmasına yol açar<sup>6</sup>) görmezden gelerek her ikisini de kapsar bir mahiyet taşımaktadır. Bu bağlamda ayrı bir terimin kullanılması önem taşımaktadır ki, bu maksatla [bu makalede] Henoteizm terimine benzetme yapılarak "Henofizit" kullanılmıştır (püristler "Miafizit" tabirini tercih edebilir)<sup>7</sup>.

Tablo yukarıdan aşağıya doğru farklı konumların başlıca savunucularının isimleriyle beraber kronolojik şekilde ilerlemektedir. Tablonun aşağıda kalan kısmında farklı konumlar için kabul edilebilir anahtar formüller çizelgede verilmiştir. Buradan hareketle açıkça anlaşılmalıdır ki, şayet "Mesih Baba'yla olduğu kadar bizimle de aynı özü taşımaktadır" formülü Ortodoks kristoloji kriteri olarak alınırsa, sadece Eutykhes'in konumu kabul edilemez bir hüviyet taşımaktadır.

### Terminoloji

Daha önce de belirtildiği üzere, kristoloji hakkındaki fikir ayrımları belirli anahtar terimlere verilen farklı anlamlarda yatmaktadır. Burada bu kristolojik tartışmalar sürecinde kullanılmakta olan teknik terminolojiyle bağlantılı olarak üç belirli husus üzerinde durulacaktır:

1. Khalkedon formülü kendi zamanının Yunanca teolojik gündeminin tipik terimleriyle açıklanmıştı. Tartışmaların merkezinde yer aldığı şekliyle bu

<sup>5</sup> Çevirenlerin notu: Kurtuluş bilimi.

<sup>6</sup> Brock, dipnot 4: Bu hususta örneğin 1958 yılında basılan *Oxford Dictionary of the Christian Church*'un Monofizitlerle ilgili makalesi hakkında Hindistan Ortodoks Kilisesi'nin seçkin teoloğu V. C. Samuel'in yaklaşımına bakılabilir: "Bu makalede açıkça vurgulanan, Khalkedon Konsili'ni reddeden kilise geleneğinin öğretisi değildir. Bu yazarın editör kurulu kilise tarihinde en iyi araştırmacı hayalidir."

<sup>7</sup> Çevirenlerin notu: Evvelce de belirtildiği gibi, Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

konsilin anahtar terimleri “tabiat”, “*hypostasis*” ve “şahıs”tır (veya *prosoyon*)<sup>8</sup>. Bu bağlantıda belirtilmesi gereken husus şudur ki, söz konusu bu tabirler Doğu Kilisesi’nin V. yüzyıl sonlarından VII. yüzyılın başlarına kadar toplanan konsillerinde oluşturulan iman formüllerinde çok fazla kullanılmamışlardır<sup>9</sup>: Anadili Süryanîce olan yazarlar, eğer salt polemik amaçlı metinler kaleme almamışlarsa, beden almış Mesih’teki ilahlık ve beşerilik ilişkisini farklı terimler kullanarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Sadece bu olgu bile doğru inanç tanımının Khalkedon Konsili formülünde kullanılan terimlere bağlı kalınarak tartışılmasının uygunsuzluğunu göstermektedir.

2. Yunanca üç terimin (veya Süryanîce muadillerinin) kullanıldığı yerlerde de farklı insanlar bunları farklı şekillerde anlamışlardır. Mesela Doğu Kilisesi’ne göre *kyana* yahut tabiat terimi (Yun. *physis*) “*ousia*” veya “öz”<sup>10</sup> anlamına yakındı<sup>11</sup>. Fakat Henofizitlere göre *physis* teriminin manası *hypostasis* terimine çok daha yakındı. Anlayıştaki bu fark tabii ki bu terimlerin kristolojik açıklamalardaki kullanımlarında önemli nüanslara yol açmıştı.
3. Bu da ikinci noktayla ilgilidir. Yunanca’daki *hypostasis* Süryanîce *qnoma* kelimesiyle karşılanmıştı. Fakat bu *qnoma* tabiri Yunanca’daki *hypostasis* kelimesinin sahip olduğundan daha geniş bir anlam taşıyordu. Doğu Kilisesi *qnoma* kelimesini “tabiat” tabiriyle beraber kullanırken, genelde “iki tabiat ve onların *qnomaları*” şeklinde ifade etmişti. Burada *qnoma* “münferit bir ifşa”ya<sup>12</sup> benzer bir anlam taşımaktadır: *Qnoma*, *kyananın* (tabiat) münferit bir görünümü veya tecellisidir (*kyana* hemen her zaman soyut olarak anlaşılmaktadır). Ancak bu “münferit ifşa” *kyananın* kendi başına bir tezahürü değildir. Bu yüzden Doğu Kilisesi beden almış Mesih’te “iki *qnoma*” olduğundan bahseder, fakat bu “iki *qnoma*” ifadesi -şayet *hypostasisin* kendi başına varlığı olduğu kabul edilirse- iki *hypostasis* anlamına gelmemektedir. Maalesef bazı Avrupalı çevirmenler *qnomayı* şahıs kelimesiyle karşılayınca (sanki burada kast edilen *parsopa*=Yun. *prosoyon*muş gibi) meseleyi daha da karıştırdılar. Çünkü o zaman Doğu Kilisesi sanki Mesih’te iki şahıstan bahsediyormuş anlamı çıkıyordu. Bu durum da “Nesturiliğin” klasik tanımıdır (Nestorios’un bizzat bunu vaaz edip

<sup>8</sup> Çevirenlerin notu: İng. Person.

<sup>9</sup> Brock, dipnot 5: J.-B. Chabot tarafından tercümeyle birlikte ed. *Synodicon Orientale* (Paris: Imprimerie Natioinale 1902); Bununla ilgili öğretilerin İngilizce tercümesi için S. P. Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials”, *Aksum-Thyateira: A Festschrift For Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, Londra-Atina: Thyateira House 1985, ss. 125-142=yeniden basımı *Studies in Syriac Christianity* (Aldershot: Variorum 1992), Bölüm XII, çalışmaya bakılabilir.

<sup>10</sup> Çevirenlerin notu: İng. Essence. Bu tabir Türkçe terminolojide “öz”, “töz” veya “cevher” olarak da çevrilmektedir.

<sup>11</sup> Brock dn. 6: Örneğin bk. Brock, “The Christology of the Church of the East”, ss. 130-131.

<sup>12</sup> Çevirenlerin notu: İng. individual manifestation.

etmediği belli olmamakla beraber eğer bu tabirleri kullandıysa bu terimlerle gerçekten ne demek istediği meçhuldür<sup>13</sup>.

### Nestorios'un Konuyla İlgisi Nedir?

Doğu Kilisesi şüphesiz kristolojik spektrumun Antiokheia ucunda yer almaktadır. Fakat bu durum söz konusu bu kiliseyi Nestoriosçu yapmaz. Aynı şekilde her ne kadar muhalifleri tarafından Nestoriosçu diye suçlanmışsa da, Papa Leo da Mesih'in bazı eylemlerini O'nun ilahi diğer bazılarını ise beşerî tabiatına atfetmesi sebebiyle Nestoriosçu sayılamaz. Bugün siyaset alanında karşımıza çıktığı şekilde sağcı bir politikacı sosyalist bir karşıtı "komünist" diye karalayabilir. Bunun gibi V. ve VI. yüzyılın teolojik tartışmalarında da bir taraf öbür tarafı kamu nezdinde çoktan lanetlenmiş olan bir şahsın veya grubun ismiyle lekelemişti. Nestorios 431'deki Ephesos Konsili'nde mahkûm edildiği için "Nesturi" tabiri de Antiokheia kristolojik geleneğini temsil eden karşıt görüşlülere lekelemek için kullanılmaya elverişli bir küfür kelimesine dönüştü.

Kristolojik tartışmalar döneminin Doğu Kilisesi yazarlarına bakıldığında görülecektir ki, Nestorios yerine el üstünde tutulan Yunan ilahiyatçı Nestorios'tan daha yaşlı olan ve Ephesos Konsili'nden önce 428'de ölen Mopsouestialı Theodoros'tu. Doğu Kilisesi'nin teolojisi üzerinde en derin etki Theodoros'un kristolojik lisanına ve onun Kitab-ı Mukaddes tefsirine aittir. Gerçekten de eğer Doğu Kilisesi bir şekilde karakterize edilmeliyse, bu kiliseyi "Nesturi" yerine "Theodorosçu" şeklinde tanımlamak çok daha uygun olacaktır<sup>14</sup>.

O halde Doğu Kilisesi'nin Nestorios'a bakışı nedir? Öncelikle Doğu Kilisesi'nin 486-612 yılları arasında topladığı sekiz konsilde Nestorios isminin bir defa bile geçmemesi, buna karşın Theodoros'un birçok kez doktrin konularında otorite ve doğru inançta örnek olarak gösterilmesi dikkate şayandır. Bununla birlikte elbette Nestorios'un Doğu Kilisesi tarafından üç Yunan öğretmenden biri olarak saygıyla anıldığını inkâra da mahal yoktur. Bunlar (Nestorios haricinde diğer ikisi Tarsoslu Diodoros ve Mopsouestialı Theodoros) ayın takviminde de anılmışlardı. Bu üçlüye yapılan ilk atfa 500 yılında ölen şair-ilahiyatçı Narsay'ın "Üç Doktor" isimli manzum bir vaazında rastlanmaktadır<sup>15</sup>. Gerçekten, bu vaaz çok bilgilendiricidir. Çünkü burada Narsay'ın Diodoros ve özellikle Theodoros'un öğretilerine (Narsay burada elindeki Süryanice çevirilere

<sup>13</sup> Brock dn. 7: Her şeyden önce bk. A. De Halleux, "Nestorius, Histoire et doctrine", *Irénikon*, 56 (1993), ss. 38-51, 163-177 ve orada zikredilen literatür.

<sup>14</sup> Brock dn. 8: Benzer şekilde W. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon A.D. 486", *Orientalia Christiana Periodica*, 24 (1958), ss. 142-154, özellikle 143 dn. 4 ("Eski İnan Kilisesi ve kristolojisi Mopsouestialı diye adlandırılrsa daha doğru olur").

<sup>15</sup> Brock dn. 9: Fransızca çeviriyle beraber ed. F. Martin, "Homélie de Narses sur les Trois Docteurs Nestoriens", *Journal Asiatique*, ix. 14 (1899), ss. 446-492 (metin) ve ix. 15 (1900), ss. 469-525; Ayrıca bk. K. McVey, "The *Memra* of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric", *III. Symposium Syriacum*, ed. R. Lavenant, (*Orientalia Christiana Analecta*, 221; Roma 1983), ss. 87-96.



dayanmıştır) dair çok iyi bilgiye sahip olduğu görülse de, Nestorios hakkında söyledikleri çok muğlak genellemelerden ibaret kalmıştır: Açıkçası Narsay'ın Nestorios'un öğretisi hakkında hiçbir bilgisi bulunmamaktaydı ve Nestorios bu vaazda Antiokheia kristolojik geleneğinin "Mısır firavunu" tarafından sürgüne gönderilmiş bir "şehidi" olarak geçmektedir. Mısır firavunu tabirinden kasıt, karşıt kristolojik cephenin kahramanı Aleksandreialı Kyrillos'tur. Nestorios'a bu şekilde bir rol atfedilmesi, onun isminin Doğu Kilisesi'nde kullanılan üç ayin usulünden birine iliştilirilmesi neticesini vermiştir (diğer ikisi Aday ve Mari'ye ve Mopsouestialı Theodoros'a atfedilir).

Nestorios'un Süryanice tercümeyle günümüze ulaşan ve genellikle *Herakleides'in Çarşısı* ismiyle tanınan bir eseri mevcuttur<sup>16</sup>. Fakat bu eserin bir *apologia* olduğuna dikkat etmek gerekir. Eser, Nestorios sürgündeyken yazılmıştır ve kendi görüşlerinin Eutykhes'e karşıt kimselerin fikirleriyle hemen hemen aynı olduğu iddiasını taşımaktadır. Üstelik eser Süryanice'ye 539-40'ta, yani Doğu Kilisesi'nin "Nesturi" fikirleri benimsediği iddia edilen iki kilise konsilinden (484 ve 486)<sup>17</sup> yarım yüzyıl sonra, tercüme edilmiştir<sup>18</sup>.

Nestorios isminin farklı cephelerde tamamen başka anlamlara geldiğini sezmemek çok büyük önem taşımaktadır. Ana akım Hıristiyan geleneğine göre, Nestorios Mesih'teki düaliteyi kabul edilemez uç noktaya iten bir ilahiyatçıydı. Doğu Kilisesi tarafından ise öncelikle Antiokheia kristoloji ülküsünün bir şehidi olarak görülmüştü. Biri hariç eserleri Süryanice'ye çevrilmemiştir ki, bu hususu göz önüne alırsak, onun kristolojik açıdan tam olarak hangi pozisyonda bulunduğu pek önemsenmemiş olmalıdır. Birbirinden çok farklı bu Nestorios kavrayışları, Doğu Kilisesi'nin geri kalan Hıristiyan kiliselerinden öğreti bağlamında nasıl farklılaştığını anlamak açısından çok değişik yorumlara neden olmuştur. Diğer Hıristiyan kiliselerinin gözünde Nestorios'un kristolojisi ve bunun yorumlanması merkezi bir konu iken Doğu Kilisesi'nin gözünde bunun bir geçerliliği yoktur ve bu durum ekümenik diyalog çerçevesinde asıl konuyu saptırıcı bir unsurdur<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Brock dn. 10: L. Abramowski'ye göre, *Liber Heracleidis*, iki ayrı eserden oluşmaktadır. Nestorios'un hayatının sonuna doğru kendisi tarafından yazılmış ikinci bir *apologia* ve Abramowski'nin Pseudo-Nestorios diye adlandırdığı daha geç dönemden bir yazarın bir eseri: Bk. *Untersuchungen zum Liber Heracleidis des Nestorius* (CSCO 242 (Substitutia 22), 1963). G. R. Driver ve L. Hodgson tarafından yazılmış olan İngilizce çevirinin her zaman tatmin edici olmadığına dikkat etmek gerekir. *The Bazaar of Heracleides* (Oxford: Clarendon Press 1925); Eleştirisi için bk. R. H. Connoly, *Journal of Theological Studies*, O.S. 27 (1926), ss. 191-200; Fransızca tercüme F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas* (Paris: Letouzey 1910) daha güvenilirdir.

<sup>17</sup> Brock dn. 11: 484 ve 486'da; Sadece ikincisinin *Konsil İşleri* günümüze kalmıştır.

<sup>18</sup> Brock dn. 12: Özellikle W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon*, I (Wurzburg: Echter Verlag 1951), s. 603: "İran Kilisesi'nde Nesturi görüşün resmi şekilde benimsenmesi 486 yılındaki Seleukeia Konsili'nde olmuştur."

<sup>19</sup> Brock dn. 13: Bu mesele Doğu Kilisesi'nin kristolojisinin tartışıldığı Stiftung Pro Oriente tarafından Viyana'da düzenlenen bir danışma toplantısında Haziran 1994'te ortaya çıkmıştır.

### Meryem *Theotokos* Olmayıp Mesih-Doğurandır

XIX. yüzyıl sonlarına doğru Keldani rahip Paul Bedjan Keldani Kilisesi'ndeki kullanım için bir *Hudra*'nın basılı edisyonunu (Kısa Dualar Kitabı) yayınladığında o zamana kadar Doğu Kilisesi'nde kullanımda görülmemiş *Yaldat Allaha*, "Allah'ı doğuran" (*Theotokos*) terimini pek çok defa kullanmıştı. Bakire Meryem için "*Theotokos*" unvanı ilk defa III. yüzyılda görülse de V. yüzyıl ortalarına kadar geniş çaplı kullanımı yoktu. Gerçekten de Nestorios'un Constantinopolis'te 429'da verdiği meşhur vaazda bu kullanım yerine "*Khristotokos*" unvanını tercih etmesi büyük bir tartışmanın esas konusu oldu ve bu yüzden de "*Theotokos*" Nestorios düşmanlarının kullandıkları unvan haline geldi. Doğu Kilisesi'nin kutsal ayin geleneğinde *Yaldat Allaha* (yani *Theotokos*) tabirinin geçmemesi genelde Nestorios'un etkisi ile açıklanmaktaydı. Hâlbuki bu durum meselenin aşırı şekilde basitleştirilmesidir ve Doğu Kilisesi tarafından kutsal ayinde Bakire Meryem için kullanılacak sıfatların ayrı kıstaslara göre oluşturulacağını göz ardı etmektedir<sup>20</sup>. Üstelik *Theotokos* terimi Roma İmparatorluğu'nda da kristolojik tartışmaların çok ileri bir safhasında benimsendiğine göre, Doğu Kilisesi'nin muhaliflerinin tercihi olan bu terimi çok erken dönemlerde benimsememesi çok da sürpriz değildir. Ayrıca Bakire Meryem için *Yaldat Allaha* denmesinin insanlığın kurtuluşunun Mesih'in şahsında olduğunu öne süren Antiokheia geleneğiyle uyumlu olmadığını görmek gerekir. Antiokheia anlayışı *homo assumptus* olarak<sup>21</sup> Mesih'in insanlığını ve bütün insanlığın kurtuluşu için bir güvence olarak yükseltilmesi düşüncesini esas aldığı için *Yaldat Allaha* teriminin benimsenmesi kurtuluş teolojisini biraz bulandıracaktı.

Kurtuluş teolojisi elbette Aleksandreia ekolünün tamamen karşıtıdır, çünkü Aleksandreia ekolünde vurgu enkarnasyonun tam gerçekliği, yani tanrısallığın beşerî hale tam nüfuzu (inişi) olarak görülmüştür ve "deruhte edilmemiş olan kurtarılamaz" denmektedir. Kurtuluşun nasıl olacağına dair bu iki kavramsal model tamamıyla iki farklı kristolojik pozisyonla ilgilidir. Bunlardan biri; tanrısallık ve beşerîlik arasındaki ayrımı korurken, diğeri (*hypostasis* tabirinin anlamdaşı olarak kullanılan) *physiste* bunların birleşimini öne çıkarmaktadır. Doğu Kilisesi'nin anlayışı ayin metinlerinde pek çok defa görülen bir imgelemede gayet açık şekilde verilmektedir. Söz-Tanrı hakkında "bizi bu düşmüş halimizden tanrısallık katına yüceltmek amacıyla kendisini tevazu içinde indirerek ve aramızdan aldığı "rehin" şahsında bizi yüceliğinin ortağı

<sup>20</sup> Brock dn. 14: Efrem'in Meryem için yaptığı zengin saygı unvanları koleksiyonu da tanıdık olmalıydı. Bunun için Doğu Kilisesi'nin Kutsal Meryem'in hatırası için topladığı ayin kitaplarının Noel'den sonraki birinci veya ikinci Cuma için olan kısımlarına bakılmalıdır. Burada görülecektir ki, geçmişte Protestan misyonerlerin zorlama yorumlarının tersine, Doğu Kilisesi hiç de proto-Protestan bir topluluk değildi.

<sup>21</sup> Çevirenlerin notu: *Homo assumptus*: Deruhte edilmiş/benimsenmiş insan.



haline getirdi” denir<sup>22</sup>. (Burada “rehin” kelimesinin eski anlamda, yani “güvence olarak verilmiş kişi” manasında kullanıldığını, bugünkü gibi sanki şiddet içinde ele geçirilmiş şahıs anlamında olmadığını hatırlatmak gerekir)

### Doğu Kilisesi’nin Erken Tarihine Bir Bakış

Bu noktada Doğu Kilisesi’nin erken gelişiminin hızlı bir kronolojisine bakmanın faydası olabilir. Çünkü bu kilisenin başlangıcı Theodoros ve Nestorios’tan çok öncesine gitmektedir.

Constantinus dönemi kilise tarihinden öncesi için temel birincil kaynağımız olan Eusebios’un *Kilise Tarihi* adlı eserinde Doğu Kilisesi hakkında hiçbir şey bulamayız. Bu durum sanki V. yüzyıldaki kristolojik tartışmalarda ortaya çıkmışçasına Doğu Kilisesi’nin o zamanlar var olmadığı anlamına gelmez. Fakat Eusebios Roma İmparatorluğu sınırları içindeki kilisenin gelişimiyle ilgilendiği için durum böyledir. Doğu Kilisesi Roma’nın doğu sınırının ötesinde, Pers ülkesinde vücut bulduğu için Eusebios’un ilgi alanına girmemişti. Bu yüzden günümüze kadar pek çok kilise tarihçisi maalesef Eusebios’un bu anlayışını esas alarak Roma İmparatorluğu’nun dışındaki kilisenin erken tarihine hiç dikkat etmemişlerdir<sup>23</sup>.

Bugünkü Irak ve İran’daki kilisenin başlangıcı karanlık olsa da II. yüzyılın sonlarında belirli yörelerde Hıristiyanlığın gayet sağlam şekilde yerleşmiş olması çok büyük ihtimaldir<sup>24</sup>. Bir yazıtta, III. yüzyılın sonlarında fanatik Zerdüş Kartir’in kovuşturmayla uğrattığı dinsel gruplar içinde Hıristiyanların adı geçmektedir<sup>25</sup>. Ancak Doğu Kilisesi’nde hatırı sayılır oranda Süryanîce metinler ilk defa olarak IV. yüzyılda Afrahat’ın *İspatları* (4’üncü yüzyıl ortası<sup>26</sup>) ve

<sup>22</sup> Brock dn. 15: Bk. “Christ ‘the Hostage’: A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and Its Origins”, Logos: Festschrift für Luise Abramowski, ed. H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Marksches (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 67, 1993), ss. 472-485 (bu alıntı 485. sayfadadır).

<sup>23</sup> Brock dn. 16: Bu konuda bk. Brock, “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History*, 18 (1982), ss. 1-19=yeniden basım, Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Londra: Variorum 1984), Bölüm VI, özellikle ss. 1-2. Burada bilhassa tavsiye edeceğim yayın S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia, I, Beginnings to 1500* (San Francisco: Harper Collins 1992).

<sup>24</sup> Brock dn. 17: En erken dönem için bk. M.-L. Chaumont, *La Christianisation de l’Empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle*, (CSCO 499 (Subsidia 80), 1988). VII. yüzyıla kadar olan daha sonraki dönem için J. Labourt, *Le Christianisme dans l’Empire Perse*, (Paris: Lecoffre 1904) temel öneme sahiptir. Fakat artık bu eser J.-M. Fiey, *Jalons pour une Histoire de l’Église en Iraq*, (CSCO 310 (Subsidia 36), 1970) tarafından tamamlanmalıdır. İngilizce yazılmış hatırı sayılır anlatımlar için bk. W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (Londra: SPCK, 1910) ve W. G. Young, *Patriarch, Shah, and Caliph*, (Rawalpindi: Christian Study Centre 1974). V. yüzyılın sonları için bk. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 426 (Subsidia 63) 1981).

<sup>25</sup> Brock dn. 18: Açıkça iki farklı Hıristiyan grubu nitelendiren iki terim kullanılmaktadır. Bunların yorumlanması için bk. Brock, “Christians in the Sasanian Empire”, s. 6.

<sup>26</sup> Brock dn. 19: Afrahat’ın kristolojisi hakkında şimdi şu iyi eser bulunmaktadır: P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weises* (Bonn: Borengässer 1990); Farklı bir perspektif için bk. W. Petersen, “The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration”, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.

muhtemelen IV. yüzyıl sonundan *Liber Graduum*<sup>27</sup> isimli eserlerde görülmektedir. IV. yüzyıl ortası Sasani İmparatorluğu'nda Hıristiyanlar üzerinde tatbik edilen şiddetli kovuşturmalara da tanıklık etmiştir ve daha sonra gelişmiş olan ve II. Şapur döneminin kurbanlarını yâd eden şehit literatürü<sup>28</sup> bu dönemde kasaba ve köylerde yoğun Hıristiyan varlığına işaret etmektedir. Bu dönemden ilahiyat metinleri bazı ayırt edici özellikler taşımaktadır ve aslında sınırın iki tarafındaki Hıristiyanlar arasındaki yazılı temasın çok az olduğunu göstermektedir. Bu tecridin daha önce belirtildiği üzere önemli bir göstergesi, Nikaia Konsili kanonlarının eski İran Kilisesi tarafından ancak 410'da toplanmış bir konsilde onaylanmasıdır<sup>29</sup>.

Bununla birlikte V. yüzyılda bu durum değişmeye başladı ve sınırın her iki tarafındaki Hıristiyanlar arasında daha fazla etkileşim yaşandı. Özellikle doktrin gelişimi açısından bakıldığında, Urhoy'daki teoloji okulunun bu noktada gayet etkili olduğu anlaşılmaktadır. Urhoy Roma sınırları içinde olsa da Pers İmparatorluğu'ndan çok sayıda öğrenciyi çektiği için bu okula Pers Okulu da denmekteydi. Urhoy'daki Pers Okulu kristolojinin Antiokheia yorumunu kati surette benimsedi ve 430'larda Mopsouestialı Theodoros'a ait birçok eserin Süryanice tercümesi burada yapıldı. V. yüzyılın ilerleyen yıllarında Khalkedon Konsili'ni takip eden dönemde İmparator Zenon nihayet 489'da Dyofizit kristolojinin güçlü bir kaynağı olan bu Pers Okulu'nu kapatmaya karar verdi. Bu karar neticesinde okulun öğretmenleri Pers İmparatorluğu sınırının hemen ötesindeki Nusaybin'e taşındılar. Nusaybin'deki bu teoloji<sup>30</sup> okulunun saygınlığı ve etkisiyle Theodoros'un eserleri ve öğretisi Doğu Kilisesi'nde yayıldı. Artık V. yüzyılda bu öğreti temel ilke haline almaya başladı. Muhakkaktır ki Doğu Kilisesi'nin en önemli ilahiyatçısı Büyük Babay (ö. 628)<sup>31</sup> için doğru inancın temeli Theodoros'tu –tıpkı kristolojik spektrumun diğer ucunda Aleksandreialı Kyrillos'un Antiokheialı Severos için inanç temeli oluşturması gibi.

VI. yüzyıl boyunca Bizans Kilisesi'nin Khalkedon'daki uzlaşmanın Antiokheia boyutundan giderek uzaklaşması ve 553'teki 5'inci Konsil'de Theodoros'u ve eserlerini lanetlemesi bu dönemde Doğu Kilisesi'ne yönelik barışma

<sup>27</sup> Çevirenlerin notu: *Liber Graduum: Basamaklar Kitabı*; Brock dn. 20: Özellikle bk. L. Wickham, "Teachings About God and Christ in the Liber Graduum", *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (yukarıda geçen Brock dn. 15'e bk.), ss. 486-498.

<sup>28</sup> Brock dn. 21: En iyi bilinenleri Katolikos Şem'un Bar Sabba'e'nin şahadetinin iki anlatısıdır, Latince tercüme ve ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, ii (Paris: Firmin-Didot 1907). Dağınık malzemeye dair en uygun rehber P. Devos, "Les Martyrs Persans à travers leur actes syriaques", *Atti del Convegno sul Tema La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma: Accademia dei Lincei 1966), ss. 213-235. Bazı kadın şehitlerin *İşler*'inin tercümeleri için bk. S. P. Brock ve S. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press 1987).

<sup>29</sup> Brock dn. 22: *Synodicon*, 253-275 (Nikaia Konsili s. 259'da bilhassa belirtilmiştir).

<sup>30</sup> Brock dn 23: Nusaybin okulu için A. Vööbus, *A History of the School of Nisibis*, (CSCO 266 (Subsidia 26), 1965).

<sup>31</sup> Brock dn. 24: Babai hakkında önemli bir eser Hindistan'daki Syro-Malankara Kilisesi mensubu bir bilim adamı tarafından yazılmıştır: G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1982).

girişimlerini elbette baltalayacaktı<sup>32</sup>. Daha sonra VII. yüzyılın ilk yarısında Arap istilaları Doğu Kilisesi'ni Bizans dünyasından Sasani dönemindekinden çok daha kesin şekilde ayırdı.

Tarihi boyunca Doğu Kilisesi diğer Hıristiyan kiliseleri tarafında bazen cehalet yüzünden bazen kasten yanlış anlaşılmiştir. Bugün Ortadoğu Hıristiyanlarının Avrupa'ya, Amerika'ya ve Avustralya'ya göçleri sonucunda Doğu Asur Kilisesi mensuplar, sayıca az olsalar da, yerkürenin her tarafına dağılmış durumdadırlar<sup>33</sup>. Bu nedenle Eskiçağ'dan kalma önyargıların ve yanlış anlamaların giderilmesine daha büyük ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla Doğu Asur Kilisesi'ne ait kristolojik öğretinin Khalkedon taraftarı kiliseler yerine kendi başlangıç noktaları ve perspektifleri açısından incelenmesi ve anahtar teolojik terimlerin diğer kristolojik gelenekleri temsil eden yazarlar üzerinden değil de bizzat bu kilisenin anlayışı doğrultusunda anlaşılması zaruret taşımaktadır.

Yakın zamanlardaki ekümenik görüşmelerde Doğu Asur Kilisesi kenarda bırakıldı ve Ortodoks ve Katolik kiliselerinin Khalkedon dışı kiliselerle diyalogu ağırlıklı olarak Doğu Ortodoks kiliseleriyle gerçekleşti<sup>34</sup>. Fakat son dönemde Doğu Asur Kilisesi'nin de diyaloga katılımı için olumlu girişimlerde bulunmaktadır<sup>35</sup>.

Doğu Asur Kilisesi'nin bugünkü Katolikos'u Mar Dinkha 1976'da Londra'daki takdisinde konuşma yaptı ve kilisesi için "Nesturi" tabiri kullanılmasının haksız ve yanıltıcı olduğunu belirtti. "Nestorios'un bizimle bir ilgisi yok, o bir

<sup>32</sup> Brock dn. 25: Iustinianus Doğu Kilisesi'nin temsilcileriyle muhtemelen 562'de görüşmelerde bulundu. Bu görüşmenin Khalkedon taraftarı bir kaynaktan Süryanice tercümesi günümüze ulaşmıştır. Fransızca tercümesiyle birlikte ed. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1969-1970), ss. 39-66. Aslında teolojik bir anlaşmaya neredeyse 630'da politik gelişmelerin yardımıyla ulaşılmak üzereydi. Fakat daha sonra yine politik olaylar nedeniyle bundan uzaklaşıldı. Bk. C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide", *Travaux et Mémoires*, 9 (1985), ss. 105-117.

<sup>33</sup> Brock dn. 26: Bk. G. Yonan, *Assyrier Heute*, (Hamburg-Viyana: Gesellschaft für Bedrohte Völker 1978), ss. 150-215.

<sup>34</sup> Brock dn. 27: Örneğin bk. J. Madey, *Ecumenism, Ecumenical Moment and Eastern Churches*, (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1987), ss. 32-50, 127-129; Madey, bir ekte, Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasında varılan anlaşmaların belgelendirmesini yapmaktadır. Yakın zamanlarda Rum ve Doğu Ortodoks kiliseleri arasında yaşanan gelişmeler için bk. Joint Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Churches and the Oriental Orthodox Churches= yeniden basım: *Sobornost/Eastern Churches Review* 12 (1990), ss. 78-80 ve ayrıca bk. W. Taylor, "Convergence in Christology: Amba Bishoi 1990" aynı yayında ss. 80-84.

<sup>35</sup> Brock dn. 28: Ortadoğu Kiliseler Konseyi ve (Viyana) Stiftung Pro Oriente tarafından organize edilen toplantılarda; Viyana'da Haziran 1994'te yapılan Danışma Toplantısı'ndaki tebliğler arasında Piskopos Mar Bawai Soro tarafından yazılmış olan iki mükemmel tebliğ şimdi basılmış durumdadır. Bk. Brock, dn. 30. Bu yakınlarda Asuri Katolikosu Mar Dinka'nın başkanlığında Roma'ya yapılan ziyarette 11 Kasım 1994'te Papa II. Jean Paul ve Mar Dinka arasında ortak iman deklarasyonu ilan edilmiştir. Ayrıca Rum Ortodoks görüşüyle yazılmış Doğu Kilisesi'ne ait kristolojinin erken dönemlerdeki gelişimi hakkında mükemmel bir eser için bk. D. Miller, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery*, (Boston: Holy Transfiguration Monastery 1984), ss. 481-541.

Yunan'dır" dedi. 650 yıl önce Doğu Kilisesi'nin büyük kanon yazarı Şoba (Nusaybin) metropoliti 'Abdişo' da hemen hemen aynı vurguyu yapmıştı<sup>36</sup>:

Doğululara [yani Doğu Kilisesi] gelirse, onlar imanlarını hiç değiştirmedikleri ve elçilerden aldıkları şekilde korudukları için, "Nesturi" diye anılmaları bilhassa haksızdır, çünkü Nestorios ne onların patriği oldu ne de onlar onun dilini biliyorlardı.

'Abdişo' ve Mar Dinkha tamamen haklıdırlar. Çünkü Doğu Kilisesi'yle Nestorios arasındaki ilişkilendirmenin temelleri çok zayıftır ve bu kiliseyi "Nesturi" şeklinde isimlendirilmeye devam edilmesi, tarihsel açıdan, tamamen yanıltıcı ve yanıltıcıdır. Ayrıca gayet rencide edicidir ve ekümenik nezakete de aykırıdır<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Brock dn 29: *İnci (Marganitha)* adlı teolojik eserinde III. 4; Metin için J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1 (Roma: Congregatio de Propaganda Fidei 1725; tıpkıbasım: Hildesheim: Olms 1975), ss. 354-355. Bu eserin İngilizce trc. G. P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, II, (Londra: Joseph Masters 1852), ss. 380-422; Okuyucunun dikkat etmesi gereken husus, hem Assemani'nin Latince tercümede hem de Badger'in İngilizce çeviride Süryanice *qnoma* terimini *person* olarak vermiş olmalarıdır. Böylece, Doğu Kilisesi'nde beden bulmuş Mesih'te iki şahıs bulunduğu gibi yanlış bir izlenim ortaya çıkmıştır. Enteresan olan şudur ki, 'Abdişo', Nestorios'u Doğu Kilisesi'nin elçiler döneminden beri muhafaza ettiği doğru imanın takipçisi olarak göstermiştir. Böylece onun perspektifinde Doğu Kilisesi Nestorios'un değil, Nestorios Doğu Kilisesi'nin öğretisini takip etmektedir.

<sup>37</sup> Brock dn. 30: Bu makalenin kapladığı alan için benim daha detaylı tartışmalarımı şu makalelerde görebilirsiniz: Brock, "The Church in the Sasanian Empire and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (Viyana: Pro Oriente 1994), ss. 69-85; Brock, "The Christology of the Church of the East: Some Considerations", *The Traditions and Heritage of the Christian East*, ed. A. V. Muraviev ve D. Afinogenov (Moskova: Indrik 1996), ss. 159-179.