T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

LUTHER VE ERASMUS ARASINDA İNSAN İRADESİNİN ÖZGÜRLÜĞÜNE DAİR TARTIŞMA BAĞLAMINDA LUTHER'İN "*SOLA GRATIA*" ÖĞRETİSİ

Tayyip SÜMBÜL

2501220130

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. Hakan OLGUN

İSTANBUL – 2025

ÖZ

LUTHER VE ERASMUS ARASINDA İNSAN İRADESİNİN ÖZGÜRLÜĞÜNE DAİR TARTIŞMA BAĞLAMINDA LUTHER'İN "SOLA GRATIA" ÖĞRETİSİ

TAYYİP SÜMBÜL

Bu tez, Martin Luther'in *sola gratia* öğretisini, Erasmus ile giriştiği insan iradesinin özgürlüğüne dair tartışma bağlamında incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, *sola gratia* öğretisinin şekillenmesinde Katolik Kilise geleneğinin, özellikle Yarı-Augustinian kurtuluş anlayışının ve Augustinus'un teolojik etkisini tarihsel ve teolojik boyutlarıyla ortaya koymaktır. Bu bağlamda, ilk bölümde Katolik geleneğin insan iradesi ve lütuf anlayışı, gelenek içinde önemli figürler olan Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve Gabriel Biel gibi Orta Çağ teologlarının bu anlayışa katkıları Luther'in meseleye dair eleştirilerine arka plan olacak şekilde incelenmiştir. Ardından, Luther'in Erasmus ile yaptığı insan iradesinin özgürlüğüne dair tartışmaya kadar Katolik geleneğe yönelttiği eleştiriler ortaya konulmuştur. İkinci bölümde, Erasmus'un *De libero arbitrio*'da savunduğu insan iradesinin özgürlüğü görüşü ile Luther'in *De servo arbitrio*'da geliştirdiği "köle iradesi" anlayışı karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Bu tartışma, insan doğasının günah sonrası durumu, iradenin işlevi ve kurtuluştaki lütuf-irade ilişkisi gibi temel teolojik meseleler üzerinden incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise *sola gratia* öğretisinin Pavlus ve Augustinus'tan aldığı tarihsel-teolojik temeller ortaya konulmuştur. Luther'in bu öğretisi, Katolik geleneğin sakrament merkezli soteriyolojisine bir karşı duruş olmakla birlikte, Augustinian antropolojinin radikal bir yorumunu temsil etmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma metotlarından belge analizi ve fenomenoloji yöntemi kullanılmıştır. Sonuç olarak tez, *sola gratia* doktrininin, Luther'in Katolik gelenekten teolojik kopuşunun ve onun soteriyolojisi anlayışının merkezinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Luther, Erasmus, *Sola Gratia*, Özgür İrade, Augustinus, Reformasyon.

ABSTRACT

LUTHER'S DOCTRINE OF "SOLA GRATIA" IN THE CONTEXT OF THE DEBATE BETWEEN LUTHER AND ERASMUS ON THE FREEDOM OF THE HUMAN WILL

TAYYİP SÜMBÜL

This thesis examines Martin Luther's doctrine of *sola gratia* within the context of his debate with Erasmus on the freedom of human will. The primary aim of the study is to reveal, in both historical and theological dimensions, the influence of the Catholic Church tradition—particularly the Semi-Augustinian understanding of salvation—and the Augustinian heritage on the formation of the *sola gratia* doctrine. In this context, the first chapter investigates the Catholic tradition's understanding of will and grace, along with the contributions of prominent medieval theologians within that tradition, such as Thomas Aquinas, Duns Scotus, William of Ockham, and Gabriel Biel, providing the background to Luther's critiques on the matter. It then sets forth Luther's criticisms of the Catholic tradition up to the time of his debate with Erasmus on the freedom of the will. The second chapter offers a comparative analysis of Erasmus's defense of the freedom of the human will in *De libero arbitrio* and Luther's conception of the "bondage of the will" in *De servo arbitrio*. This debate is examined through fundamental theological issues such as the postlapsarian state of human nature, the function of the will, and the relationship between grace and will in salvation. The third chapter sets out the historical-theological foundations of the *sola gratia* doctrine as drawn from Paul and Augustine. Luther's doctrine, while constituting a stance against the sacrament-centered soteriology of the Catholic tradition, also represents a radical interpretation of Augustinian anthropology. In this study, qualitative research methods, specifically document analysis and phenomenology, were employed. Ultimately, the thesis demonstrates that the doctrine of *sola gratia* lies at the very heart of Luther's theological break from the Catholic tradition and his understanding of soteriology.

Keywords: Luther, Erasmus, *Sola Gratia*, Free Will, Augustinus, Reformation.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Reform hareketinin öncü şahsiyeti Luther'in "yalnızca ilahi lütuf" (*sola gratia*) öğretisini, Erasmus ile insan iradesinin özgürlüğüne ilişkin tartışması bağlamında yeniden okumayı amaçlamaktadır. Tezin kapsamı, Luther'in nasıl bir arka planda Katolik Kilise geleneğine karşı çıktığını; bu geleneğin önemli figürlerinin irade-lütuf ilişkisine Yarı-Augustinian yaklaşımını; Luther'in irade-lütuf meselesinde Kilise geleneğine karşı ilk eleştirilerini; *sola gratia* öğretisinin Erasmus ile hesaplaşmasını, öğretinin teolojik kaynaklarını (Tanrı tasavvuru ve insanın pasifliği gibi ilkesel dayanaklar) içermektedir. Bu çerçevede çalışmada, belge analizi ve karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Tezin temel katkısı, Luther'in *sola gratia* öğretisinin yalnızca bir aklanma ilkesi olarak değil Tanrı tasavvurundan, insan doğası ve kilise pratiğine uzanan bütüncül bir öğreti olduğunu ele almasıdır. Böylelikle, Luther'in *sola gratia* öğretisiyle soteriyolojinin sınırlarını aşarak diğer inanç unsurlarını kuşatan ve inanç pratiklerini kavrayan bir çerçeve sunduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı sağlayan bütün hocalarıma ve değerli arkadaşlarıma şükran borçluyum. Öncelikle, tezin danışmanlığını üstlenen, teze ve akademik gelişimime önemli katkılarda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Hakan Olgun'a şükranlarımı arz ederim. Aynı şekilde, bu tez konusunu araştırmamı tavsiye eden ve Dinler Tarihi çalışmalarına yönelmemde önemli katkıları olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Bilal Patacı'ya teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam süresince destek olan dostum Muhammet Bilal Belek'e özellikle teşekkür ederim. Desteklerini daima arkamda hissettiğim, bütün ihmal edişlerimi anlayışla karşılayarak beni dualarından ayırmayan anne babama ve biricik kardeşlerime şükranlarımı sunuyorum. Tezin bu noktaya gelmesinde maddi ve manevî olarak katkısı olan tüm büyüklerime hassaten hürmetlerimi arz ederim.

Tayyip Sümbül

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ ii
ABSTRACT iii
ÖNSÖZ iv
KISALTMALAR LİSTESİ vii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
İRADE ÇATIŞMASI: KATOLİK KİLİSE GELENEĞİ VE LUTHER

1.1. Katolik Kilisesi'nin İnsan İradesinin Özgürlüğü ve Lütuf Anlayışı 28
1.1.1. Thomas Aquinas'ın İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı 31
1.1.2. John Duns Scotus'un İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı 36
1.1.3. Ockhamlı William'ın İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı 39
1.1.4. Gabriel Biel'in İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı 42
1.2: Luther'in İnsan İradesi Konusunda Kiliseye Yönelik Eleştirisi 45

İKİNCİ BÖLÜM
LUTHER'İN "GÜNAHA TUTSAK İRADE" ANLAYIŞININ ERASMUS'LA ÇATIŞMASI

2.1. Erasmus'un Katolik Kilisesi'ndeki Konumu 59
2.2. Bir Reformcu ve Hümanistin Karşılaşması: İrade Tartışmasının Tarihsel ve Entelektüel Arka Planı 60
2.3. Erasmus'un Luther'e Eleştirileri 66
2.3.1. Erasmus'a Göre İnsan İradesi (Liberum Arbitrium) 66
2.3.2. Erasmus'ta İrade-Lütuf İlişkisi ve Kurtuluş 71
2.4. Luther'in Erasmus'a Cevabı: Köle İradesi (*Servum Arbitrium*) 74
2.4.1. Augustinian Bir Bakışla İnsan Doğası ve Asli Günah 75
2.4.2. Bozulmuş Doğanın Bir Yetisi Olarak İrade Gücü 77
2.4.3. Kurtuluşta Lütfun Zorunluluğu: *Sola Gratia* 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GÜNAHIN TUTSAKLIĞINDAN KURTULUŞ YOLU OLARAK "*SOLA GRATIA*"

3.1. Pavlus ve Augustinus: *Sola gratia* Öğretisinin Tarihsel Kaynakları 85

3.1.1. Pavlus'un Teolojisinin *Sola gratia*'ya Etkisi 85
3.1.2. Augustinus'un *Sola gratia*'nın Oluşumuna Etkisi 89
3.2. *Sola gratia* Öğretisinin Teolojik Temeli ve Sonucu 91
3.2.1. Luther'in Tanrı Tasavvuru ve *Sola gratia* 92
3.2.2. Tanrı Tasavvuru Bağlamında İnsanın Pasifliği ve *Sola Gratia* 95
3.2.3. *Sola Gratia* Öğretisinin Sonuçları 96

SONUÇ 101

KAYNAKÇA 109

KISALTMALAR LİSTESİ

1Pe. : 1. Petrus

1Yu. : 1. Yuhanna

bkz. : Bakınız

bs. : Basım

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Eyü. : Eyüp

Gal. : Galatyalılar

Hez. : Hezekiel

Mar. : Markos

Mat. : Matta

Mez. : Mezmurlar

Rom. : Romalılar

s. : Sayfa

thk. : Tahkik eden

trans. : Çeviren

t.y. : Tarih yok

vd. : Ve diğerleri

Yşa. : Yeşaya

Yuh. : Yuhanna

Vol. : Cilt

Zek. : Zekeriya

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı, Konusu ve Kapsamı

XVI. yüzyıl başlarında Batı Hıristiyan dünyasında sıradan Katolik dindarın zihnini meşgul eden en temel dini meselelerden biri, Tanrı karşısında nasıl aklanacağı ve kurtuluşa nasıl erişeceği sorusuydu. Bu soru, bireysel dindarlık ya da ahlaki hassasiyetten öte Kilise'nin sakramental düzeni, tövbe uygulamaları, günah çıkarma, endüljans, iyi işler, araf inancı ve papalık otoritesiyle iç içe geçmiş geniş bir dini yapının merkezinde yer alıyordu. Geç Orta Çağ Katolik dünyasında kurtuluş, Tanrı'nın lütfu ile insanın iradî ve ahlaki çabası arasında kurulan ilişki üzerinden anlaşılmaktaydı. Bu ilişki ise büyük ölçüde Kilise'nin kurumsal ve sakramental aracılığı içinde tecrübe edilmekteydi. Bu nedenle Martin Luther'in (1483–1546) ortaya çıkışı, yalnızca bir din adamının Kilise uygulamalarına yönelik tepkisi olarak değil, Batı Hıristiyanlığında kurtuluşun kaynağı, insan iradesinin kapasitesi ve Kilise'nin soteriyolojik rolü üzerine yoğunlaşan daha derin bir krizin görünür hâle gelmesi olarak değerlendirilmelidir.

Luther'in teolojik sorgulaması böyle bir tarihsel zeminde şekillenmiştir. Onun manastır hayatında yaşadığı ruhsal kriz, Tanrı'nın adaleti karşısında duyduğu kaygı ve kendi çabalarıyla kurtuluşa erişip erişemeyeceğine dair belirsizlik, geç Orta Çağ dindarlığının ürettiği daha genel bir problemin kişisel düzeyde tecrübe edilmesidir. Luther için mesele, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmeye çalışan insanın ne kadar çaba gösterirse göstersin kurtuluşundan emin olamamasıydı. Bu belirsizlik, onu insan iradesinin Tanrı karşısındaki imkânını, iyi işlerin kurtuluştaki rolünü ve Kilise'nin sakramental düzeninin kurtuluş güvencesi sağlayıp sağlayamayacağını sorgulamaya yöneltmiştir. Dolayısıyla Luther'in sola gratia öğretisi, yalnızca "kurtuluş lütufladır" şeklinde özetlenebilecek basit bir teolojik önerme değil, insanın günah sonrası durumuna, Tanrı'nın egemenliğine, lütfun etkinliğine ve Kilise pratiğine uzanan bütüncül bir soteriyolojik cevaptır.

Luther'in soteriyolojik cevabı, Luther'den önceki teolojik mirastan bağımsız şekilde ortaya çıkmamıştır. Latin Hıristiyan geleneğinde insan iradesi, asli günah ve ilahi lütuf arasındaki ilişki özellikle Augustinus'tan itibaren Hıristiyan antropolojisinin

ve soteriyolojisinin temel problemlerinden biri hâline gelmiştir. Augustinus'un Pelagian düşünceye karşı geliştirdiği lütuf merkezli antropoloji, insanın kurtuluşta Tanrı'nın lütfuna mutlak bağımlılığını vurgulamış, buna karşılık Orta Çağ boyunca Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve Gabriel Biel gibi teologlar irade, lütuf, liyakat ve aklanma arasındaki ilişkiyi farklı kavramsal zeminlerde açıklamışlardır. Bu nedenle Luther'in sola gratia öğretisini anlamak için yalnızca Reformasyon'un doğrudan tarihsel şartlarına değil, aynı zamanda geç Orta Çağ skolastik teolojisinin irade-lütuf tartışmalarına da bakmak gerekir. Luther, bu mirası bütünüyle dışarıdan reddeden biri değildir. Aksine onun teolojisi, Augustinusçu antropolojinin, Pavlusçu aklanma vurgusunun ve geç Orta Çağ soteriyolojisine yöneltilen eleştirinin kesişim noktasında şekillenmiştir.

Çalışmada yer alan iradenin özgürlüğü tartışmasında Luther'in karşısında yer alan Desiderius Erasmus (1466–1536) Orta Çağ skolastik teolojinin dini ve entelektüel kriz ortamının dışında değildir. Ancak Erasmus'un konumu, Luther'den farklı olarak Kilise'den kopuşu hiçbir noktada savunmaz. Erasmus, Kilise'nin içeriden ahlaki, entelektüel ve metinsel bir yenilenmeye tabi tutulmasını ifade eder. Manastır tecrübesi ve rahiplik geçmişi bulunan Erasmus, Katolik Kilisesi'nden ayrılmadan Hıristiyanlığın ilk dönem kaynaklarına, Yeni Ahit metnine ve ahlaki sadeliğe dönüşü savunan bir Hıristiyan hümanist olarak öne çıkmıştır. Onun Avrupa'daki etkisi yalnızca dinî eleştirilerinden değil, aynı zamanda hümanist filoloji, klasik kaynaklara dönüş, Grekçe Yeni Ahit çalışmaları ve skolastik teolojiye yönelttiği metodolojik itirazlardan kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Erasmus, Katolik Kilisesi içinde yer alan fakat Kilise'nin mevcut teolojik dili, dinî pratikleri ve eğitim anlayışı konusunda ciddi eleştiriler geliştiren bir figürdür.

Erasmus'un Katolik çevrelerdeki yeri bu nedenle çift yönlüdür. Bir taraftan Kilise'den kopmamış, Lutheryan anlamda bir ayrılık veya yeni bir kilise düzeni savunmamıştır. Diğer taraftan ise Erasmus, skolastik teolojinin soyut tartışmalarını, din adamlarının ahlaki zaaflarını ve kutsal metinlerin yerleşik Latince yorumlarına duyulan sorgusuz güveni eleştirmiştir. Onun reform anlayışı, papalık ya da sakramental düzenle doğrudan çatışan radikal bir kopuşa değil, Hıristiyanlığın temel kaynaklarına dönerek ahlaki ve entelektüel bir yenilenme gerçekleştirme idealine

dayanır. Bu yüzden Erasmus'un Luther'le girdiği özgür irade tartışması, yalnızca iki teolog arasındaki bireysel bir polemik olarak okunmamalıdır. Bu tartışma, Reformasyon eşiğinde içeriden reformu savunan ve dışarıdan reforma mecbur kalan iki farklı reform anlayışının karşılaşmasıdır. Erasmus'un hümanist reformu insanın ahlaki sorumluluğunu, Kutsal Kitap'taki buyrukların anlamını ve Hıristiyan yaşamının pratik yönünü korumaya çalışırken, Luther'in reformu insanın kurtuluşta bütünüyle Tanrı'nın lütfuna bağımlı olduğunu savunan daha radikal bir soteriyolojik kopuşa yönelmiştir.

Luther'in *sola gratia* öğretisinin belirginleştiği en önemli tartışmalardan biri Erasmus ile yürüttüğü özgür irade polemiğidir. Erasmus, Hıristiyan hümanizminin önde gelen temsilcilerinden biri olarak Kilise'nin ahlaki ve entelektüel yenilenmesini savunmuş, Kutsal Kitap'a, erken Hıristiyan kaynaklarına ve ahlaki sadeliğe dönüş yoluyla Hıristiyanlığın ıslah edilebileceğini düşünmüştür. Bu yönüyle Erasmus da kendi çağındaki dini krizin farkındadır. Ancak onun çözümü Luther'inki gibi radikal bir soteriyolojik kopuşa değil, Hıristiyan yaşamının ahlaki ve filolojik bir yenilenmesine dayanır. Erasmus'un *De libero arbitrio* adlı eserinde insan iradesine sınırlı da olsa bir etkinlik tanıması, insanın kendi başına kurtuluşu hak edebileceği düşüncesinden ziyade, ahlaki sorumluluğun, Kutsal Kitap'taki buyrukların ve Hıristiyan yaşamındaki pratik yönelişin anlamını koruma çabasıdır. Luther'in *De servo arbitrio* ile verdiği cevap ise bu sınırlı irade savunusunu dahi asli günahın ciddiyetini zayıflatan bir yaklaşım olarak görür. Böylece Luther ve Erasmus arasındaki tartışma, yalnızca özgür irade kavramı etrafında yürüyen teknik bir teolojik münazara olmaktan çıkar. İnsanın Tanrı karşısındaki konumu, lütfun etkinliği, kurtuluşun kaynağı ve Hıristiyan yaşamının temeli üzerine iki farklı reform anlayışının karşılaşmasına dönüşür.

Bu çalışmanın temel problemi, Luther'in *sola gratia* öğretisinin Erasmus'la yürüttüğü özgür irade tartışması içinde nasıl belirginleştiğini ve bu öğretinin geç Orta Çağ Katolik soteriyolojisine, sakramental kurtuluş düzenine ve insan iradesinin lütuf karşısındaki konumuna yönelik hangi teolojik cevapları içerdiğini incelemektir. Bu bağlamda çalışma, *sola gratia*'yı Lutheryan aklanma öğretisinin bir unsuru olarak incelemekle yetinmeyerek öğretiyi Tanrı tasavvuru, asli günah, insan doğası, iradenin

tutsaklığı, Kilise pratiği ve kurtuluş güvencesi arasında kurulan bütüncül bir ilke olarak ele almaktadır.

Bu çerçevede çalışmada şu temel sorulara cevap aranmaktadır: Luther'in eleştirdiği geç Orta Çağ irade-lütuf anlayışı hangi teolojik varsayımlara dayanmaktadır? Katolik gelenekte Aquinas, Scotus, Ockham ve Biel gibi isimlerin irade-lütuf ilişkisine dair görüşleri Luther'in eleştirileri için nasıl bir arka plan oluşturmaktadır? Erasmus, Katolik Kilisesi içinde nasıl bir entelektüel ve teolojik konuma sahiptir? Erasmus'un Hıristiyan hümanizmi, Kilise'ye yönelik içeriden reform arayışı ve kutsal metinlere dönüş fikri onun özgür irade savunusunu nasıl şekillendirmiştir? Erasmus, insan iradesine hangi sınırlar içinde etkinlik tanımakta ve bu etkinliği hangi ahlaki-teolojik gerekçelerle savunmaktadır? Luther, Erasmus'un özgür irade anlayışını neden yetersiz görmekte ve insan iradesini hangi anlamda "köle" ya da "tutsak" olarak tanımlamaktadır? *Sola gratia* öğretisi bu tartışmada yalnızca lütfun önceliğini mi, yoksa kurtuluşta insan iradesinin kurucu rolünün dışlanmasını mı ifade etmektedir? Son olarak, bu öğretinin Kilise, sakrament, iyi işler ve pastoral kurtuluş güvencesi açısından ortaya çıkardığı sonuçlar nelerdir?

Bu çalışmanın amacı, Luther'in *sola gratia* öğretisinin Erasmus'la özgür irade üzerine yürüttüğü tartışma içinde nasıl keskinleştiğini; öğretinin Augustinian antropoloji, Pavlusçu aklanma teolojisi ve geç Orta Çağ Katolik soteriyolojisine yönelik eleştiriyle nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaktır. Bunun yanında çalışma, Erasmus'u yalnızca Luther'in karşısındaki bir polemik figürü olarak değil, Katolik Kilisesi içinde kalan fakat Hıristiyanlığın kaynaklarına dönüş ve ahlaki yenilenme üzerinden reform talep eden hümanist bir düşünür olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, Luther'in sola gratia öğretisini yalnızca Reformasyon'un meşhur ilkelerinden biri olarak değil, Luther'in Tanrı, insan, günah, irade ve kurtuluş anlayışını birbirine bağlayan merkezi bir teolojik eksen olarak değerlendirmektedir.

Çalışmanın kapsamı, Luther'in bütün teolojik sistemini veya Reformasyon tarihinin tamamını incelemek değildir. Çalışma, Luther'in *sola gratia* öğretisini insan iradesinin özgürlüğü tartışması bağlamında ele almakta, bu nedenle Luther'in papalık,

endüljans, sakrament, Kilise ve iyi işler hakkındaki görüşlerine yalnızca irade-lütuf ilişkisi ve kurtuluş öğretisiyle bağlantılı oldukları ölçüde yer vermektedir. Aynı şekilde Erasmus'un bütün hümanist düşüncesi değil, onun Katolik Kilisesi içindeki reformist-hümanist konumu, Luther'le girdiği özgür irade tartışması ve bu tartışmada savunduğu irade-lütuf anlayışı merkeze alınmaktadır. Böylece çalışma, Luther ve Erasmus arasındaki polemiği Reformasyon tarihinin genel anlatısı içinde eritmeden, doğrudan *sola gratia* öğretisinin tarihsel-teolojik inşası açısından değerlendirmektedir.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Luther'in *sola gratia* öğretisinin ortaya çıktığı tarihsel ve teolojik arka plan ele alınmaktadır. Bu kapsamda öncelikle Luther'in yaşadığı manevi kriz, Augustinian keşişlik tecrübesi, Staupitz'in etkisi, Erfurt ve Wittenberg çevresindeki teolojik atmosfer ve geç Orta Çağ soteriyolojisinin temel problemleri incelenmektedir. Ardından Katolik gelenekte insan iradesi, lütuf ve kurtuluş ilişkisi Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve Gabriel Biel'in görüşleri üzerinden değerlendirilmekte ve Luther'in bu geleneğe yönelttiği eleştirilerin tarihsel-teolojik zemini ortaya konulmaktadır.

İkinci bölüm, Luther ile Erasmus arasındaki özgür irade tartışmasına ayrılmıştır. Bu bölümde öncelikle Erasmus'un Katolik Kilisesi içindeki konumu, Hıristiyan hümanizmiyle ilişkisi, Avrupa düşünce dünyasındaki etkisi ve Kilise'ye yönelik içeriden reform arayışı ele alınmaktadır. Ardından Erasmus'un Luther'e yönelttiği eleştirilerin tarihsel ve entelektüel bağlamı incelenmekte *De libero arbitrio* adlı eserinde insan iradesi, lütuf ve kurtuluş ilişkisini nasıl kurduğu ortaya konulmaktadır. Daha sonra Luther'in *De servo arbitrio* adlı eseri, insan doğasının asli günah sonrasındaki durumu, iradenin günaha tutsaklığı ve kurtuluşta lütfun zorunluluğu bağlamında analiz edilmektedir. Böylece *sola gratia* öğretisinin, soyut bir ilke olarak değil, Erasmus'un özgür irade savunusuna verilen somut bir teolojik cevap içinde nasıl şekillendiği gösterilmektedir.

Üçüncü bölümde ise sola gratia öğretisi bir doktrin olarak ele alınmaktadır. Bu bölümde öncelikle Luther'in sola gratia öğretisinin tarihsel-teolojik kaynakları olarak Pavlus ve Augustinus'un etkisi incelenmektedir. Pavlus'un aklanma ve lütuf vurgusu ile Augustinus'un Pelagianizm karşıtı antropolojisi, Luther'in insan doğası ve kurtuluş

anlayışını temellendiren ana kaynaklar olarak değerlendirilmektedir. Ardından Luther'in Tanrı tasavvuru, özellikle *Deus absconditus* ve *Deus revelatus* ayrımı, insanın kurtuluştaki pasifliği ve *sola gratia* öğretisinin soteriyolojik sonuçları üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde *sola gratia*'nın yalnızca bireysel kurtuluşu açıklayan bir öğreti değil, aynı zamanda Kilise'nin sakramental aracılığını, iyi işler anlayışını ve Hıristiyan yaşamındaki güvence problemini yeniden konumlandıran bir ilke olduğu savunulmaktadır.

Kaynakların Değerlendirilmesi

Luther, Erasmus ve Reformasyon üzerine uluslararası literatürde oldukça geniş bir çalışma alanı bulunmaktadır. Bu literatür, genel hatlarıyla birkaç temel yaklaşım etrafında şekillenmektedir. Bir grup çalışma Luther'i Reformasyon'un kurucu figürü olarak ele almakta ve onun aklanma, iman, lütuf ve Kilise eleştirisi konularındaki teolojik kopuşunu merkeze almaktadır. Bir grup çalışma ise Luther'i geç Orta Çağ teolojisinin devamlılıkları içinde değerlendirmekteyken onun Augustinian, nominalist ve skolastik mirasla ilişkisini öne çıkarmaktadır. Erasmus literatüründe ise hümanist filoloji, Yeni Ahit çalışmaları, ahlaki reform düşüncesi ve Luther'le özgür irade tartışması başlıca inceleme alanlarını oluşturmaktadır. Bunun yanında, Luther-Erasmus tartışmasını mezhepsel ayrışmanın başlangıç noktalarından biri olarak okuyan çalışmalar bulunduğu gibi, bu tartışmayı iki farklı reform tasavvurunun karşılaşması şeklinde yorumlayan araştırmalar da vardır.

Bu literatür içinde Protestan geleneğe yakın okumalar çoğunlukla Luther'in lütuf merkezli soteriyolojisini Reformasyon'un teolojik kalbi olarak öne çıkarırken, Katolik veya Katolik geleneğe daha yakın yorumlar Luther'in geç Orta Çağ teolojisiyle sürekliliklerini, onun eleştirilerindeki genelleme problemlerini veya Katolik soteriyolojinin iç çeşitliliğini vurgulama eğilimindedir. Erasmus merkezli çalışmalarda ise onun özgür irade savunusu kimi zaman yarı-Pelagian bir eğilim olarak değerlendirilmekte, kimi zaman da *diatribe* türü, hümanist retorik, ahlaki sorumluluk ve Kutsal Kitap yorumunun pratik boyutu dikkate alınarak daha ihtiyatlı biçimde yorumlanmaktadır. Bu tez, söz konusu literatürdeki farklı eğilimleri dikkate almakla birlikte, Luther'in sola gratia öğretisini ne yalnızca Protestan-Katolik karşıtlığı

üzerinden ne de sadece bireysel manastır krizi bağlamında ele almaktadır. Çalışma, Luther'in *sola gratia* öğretisini Erasmus polemiği, geç Orta Çağ irade-lütuf tartışmaları ve Augustinian-Pavlusçu teolojik mirasın kesişiminde değerlendirmektedir.

Ulusal literatürde Luther ve Reformasyon üzerine yapılan çalışmaların sayısı son yıllarda artmakla birlikte, Luther'in *sola gratia* öğretisini doğrudan Erasmus'la özgür irade tartışması bağlamında ele alan çalışmalar sınırlıdır. Türkiye'de Luther üzerine yapılan araştırmalar çoğu zaman Reformasyon tarihi, Luther'in Kilise eleştirisi, Türkler ve Yahudiler hakkındaki görüşleri, Protestanlık tarihi veya Lutheryan gelenek gibi başlıklar etrafında yoğunlaşmaktadır. Erasmus üzerine yapılan çalışmalar ise daha çok hümanizm, Yeni Ahit çalışmaları ve Hıristiyanlık eleştirisi bağlamında ilerlemektedir. Bu çalışma, bu iki alanı doğrudan irade-lütuf tartışması ve *sola gratia* öğretisi etrafında bir araya getirmesi bakımından ulusal literatürde özgün bir konuma sahiptir.

Uluslararası alanda ise Luther'in *sola gratia* öğretisi, Erasmus'la özgür irade tartışması, Augustinian miras ve geç Orta Çağ soteriyolojisi ayrı ayrı geniş biçimde incelenmiştir. Bununla birlikte bu çalışmanın özgün değeri, söz konusu başlıkları Dinler Tarihi disiplini çerçevesinde ve Türkçe akademik literatür içinde bütünlüklü bir problem etrafında birleştirmesidir. Tez, Luther'in sola gratia öğretisini yalnızca doktriner bir önerme olarak değil, geç Orta Çağ Avrupa'sında kurtuluş güvencesi, Kilise'nin sakramental otoritesi, insan iradesinin kapasitesi ve Hıristiyan yaşamının ahlaki temeli gibi problemlerle ilişkili bir dönüşüm noktası olarak okumaktadır. Bu yönüyle çalışma, uluslararası literatürdeki tartışmaları Türkçe Dinler Tarihi araştırmaları açısından yeniden konumlandırmakta; ulusal literatürde ise Luther-Erasmus tartışmasının yalnızca Reformasyon tarihindeki bir polemik değil, insan doğası ve kurtuluş anlayışı bakımından kurucu bir teolojik ayrışma olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın temel kaynaklarını Luther ve Erasmus'un birincil metinleri oluşturmaktadır. Luther'in *De servo arbitrio* başta olmak üzere irade, lütuf, aklanma, Tanrı tasavvuru ve Kilise pratiğiyle ilgili metinleri çalışma açısından başlıca

konumdadır. Erasmus'un *De libero arbitrio* adlı eseri ise Luther'in eleştirdiği özgür irade anlayışını doğrudan ortaya koyması bakımından temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Erasmus'un Luther'e yönelik sonraki cevapları, tartışmanın yalnızca Luther'in cevabıyla kapanmadığını göstermesi açısından dikkate alınmıştır.

Çalışmada ayrıca Pavlus'un mektupları, Augustinus'un Pelagianizm karşıtı eserleri ve Orta Çağ teologlarının irade-lütuf ilişkisine dair görüşleri de tarihsel-teolojik arka planı oluşturmak üzere kullanılmıştır. Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve Gabriel Biel'in görüşleri, Luther'in eleştirdiği geç Orta Çağ soteriyolojik zemini anlamak amacıyla değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada lütuf ve irade tartışmasının tek bir perspektife indirgenmemesi için, farklı teolojik geleneklerden gelen ve Reformasyon araştırmalarında etkili olmuş ikincil literatürden istifade edilmiştir. Geç Orta Çağ nominalist teolojisi ve Luther'in bu gelenekle hesaplaşmasını anlamak için Heiko A. Oberman'ın çalışmaları önemli bir başvuru noktası olmuştur. Oberman'ın Luther'i Orta Çağ zemininden kopuk biçimde aniden ortaya çıkan bir figür olarak değil, geç Orta Çağ teolojisiyle süreklilik ve kopuş ilişkisi içinde değerlendiren yaklaşımı, Luther'in Gabriel Biel ve *via moderna* geleneğiyle irtibatını anlamaya imkan sağlamaktadır. Bu yönüyle Oberman'ın çalışmaları, Luther'in teolojik gelişimini yalnızca Reformasyon'un polemik ortamı içinde değil, geç Orta Çağ soteriyolojisinin krizleri içinde değerlendirmek bakımından kullanılmıştır.

Benzer şekilde David C. Steinmetz'in çalışmaları, Luther'in Augustinian tarikat içindeki manevi hamisi Johannes von Staupitz ile ilişkisini ve Luther'in lütuf anlayışının pastoral arka planını anlamak bakımından kullanılmıştır. Steinmetz'in Luther'i yalnızca Katolik Kilisesi'ne karşı çıkan bir reformcu olarak değil, geç Orta Çağ maneviyatı, Augustinian tarikat geleneği ve Staupitz'in lütuf anlayışıyla ilişkisi içinde değerlendiren yaklaşımı, bu çalışma açısından önemli bir denge sağlamıştır. Böylece Luther'in sola gratia öğretisi yalnızca teorik bir dogma olarak değil, manastır tecrübesi, pastoral kaygı ve kişisel kurtuluş problemiyle bağlantılı bir teolojik dönüşüm olarak ele alınabilmiştir.

Katolik teolojik birikiminin ve Thomas Aquinas'ın irade-lütuf ilişkisine dair yaklaşımının doğru konumlandırılabilmesi için ise doğrudan Aquinas'ın metinlerine ve çağdaş Thomist/Katolik yorumlara başvurulmuştur. Bu tercih, Luther'in eleştirdiği Katolik geleneğin tek boyutlu veya yekpare bir yapı olarak sunulmaması açısından önemlidir. Zira Katolik gelenek içinde Augustinian, Thomist, Scotist ve nominalist yorumların irade, lütuf, liyakat ve aklanma meselelerini farklı biçimlerde ele aldığı görülmektedir. Bu nedenle çalışma, Luther'in eleştirilerini aktarırken Katolik soteriyolojiyi yalnızca Luther'in polemik dili üzerinden değil, kendi iç çeşitliliği içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bunun yanında Alister E. McGrath'ın Hıristiyan aklanma doktrininin tarihini ele alan *Iustitia Dei* adlı eseri, aklanma öğretisinin patristik dönemden Reformasyon'a ve modern tartışmalara uzanan kavramsal dönüşümünü izlemek açısından kullanılmıştır. McGrath'ın çalışması, aklanma öğretisini yalnızca Lutherci veya Katolik bir çerçeve içinde değil, Hıristiyan teoloji tarihinin uzun süreli kavramsal gelişimi içinde değerlendirmesi bakımından bu tez için tamamlayıcı bir kaynak işlevi görmüştür. Böylece *sola gratia* öğretisi yalnızca XVI. yüzyıldaki bir polemik başlığı olarak değil, Hıristiyan soteriyolojisinin tarihsel dönüşümü içinde konumlandırılmıştır.

Bu farklı literatür hatlarının tercih edilmesindeki amaç, Luther ve Erasmus arasındaki irade-lütuf tartışmasını yalnızca Protestan bir meşruiyet anlatısı veya Katolik bir savunma çizgisi içinde değerlendirmemektir. Aksine çalışma, bir taraftan Katolik sakrament merkezli soteriyolojinin kurumsal ve teolojik mantığını, diğer taraftan Luther'in insan iradesini kurtuluşun kurucu faili olmaktan çıkaran *sola gratia* vurgusunu birlikte değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, aklanma öğretisini yalnızca teknik bir dogma olarak ele alan yaklaşımlara karşı, *sola gratia*'nın Tanrı tasavvurundan insan doğasına, irade anlayışından Kilise pratiğine kadar uzanan bütüncül bir teolojik eksen olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bütüncül okuma, çalışmanın ulusal literatürdeki özgün katkısını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada tarihsel-teolojik analiz, kritik metin analizi ve karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Tarihsel-teolojik analiz, Luther'in *sola gratia* öğretisini ortaya çıktığı geç Orta Çağ Katolik soteriyolojisi, Augustinian antropoloji, hümanist reform düşüncesi ve Reformasyon bağlamı içinde değerlendirmek amacıyla uygulanmıştır. Bu yöntem sayesinde Luther'in öğretisi yalnızca soyut bir dogmatik önerme olarak değil, belirli bir tarihsel ve teolojik krize verilen cevap olarak ele alınmıştır.

Kritik metin analizi, çalışmanın temel kaynakları olan Erasmus'un *De libero arbitrio* ve Luther'in *De servo arbitrio* metinlerinin kavramsal yapısını, argümantasyon biçimini ve teolojik varsayımlarını incelemek için kullanılmıştır. Bu bağlamda *liberum arbitrium*, *servum arbitrium*, *gratia*, *peccatum originale*, *iustitia Dei* ve *sola gratia* gibi kavramların metinlerde hangi anlam alanları içinde kullanıldığına dikkat edilmiştir. Burada metin kritiği ifadesi, yazma nüshaların filolojik varyantlarını karşılaştıran teknik bir edisyon çalışması anlamında değil, metinlerin tarihsel bağlamı, kavramsal örgüsü ve teolojik iddiaları üzerinden eleştirel biçimde okunması anlamında kullanılmaktadır.

Karşılaştırmalı yöntem ise özellikle Erasmus ve Luther'in insan iradesi, lütuf ve kurtuluş hakkındaki görüşlerini birlikte değerlendirmek için tercih edilmiştir. Bu yöntemle iki düşünürün aynı Kutsal Kitap pasajlarına, aynı teolojik kavramlara ve aynı kurtuluş problemine nasıl farklı cevaplar verdiği ortaya konulmuştur. Erasmus'un insan iradesine sınırlı bir yönelim kapasitesi tanıyan yaklaşımı ile Luther'in insan iradesini günahın tutsaklığı altında gören anlayışı, yalnızca karşıt hükümler olarak değil, iki farklı Tanrı, insan ve kurtuluş tasavvurunun sonucu olarak analiz edilmiştir.

Bu çalışma, Dinler Tarihi disiplininin metin, tarih ve inanç sistemi arasındaki ilişkiyi birlikte değerlendiren yaklaşımını esas almaktadır. Bu nedenle Luther ve Erasmus'un görüşleri yalnızca mezhepsel doğruluk iddiaları açısından değil, tarihsel bağlamları, metinsel dayanakları, teolojik işlevleri ve dinî gelenek içindeki sonuçları bakımından incelenmiştir. Böylece *sola gratia* öğretisinin hem Luther'in bireysel teolojik dönüşümündeki hem de Reformasyon sürecinde Katolik gelenekten ayrışmasındaki yeri daha açık biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İRADE ÇATIŞMASI: KATOLİK KİLİSE GELENEĞİ VE LUTHER

Ahiret inancına sahip olan dinler, kendisine inanan toplulukların ahiret hayatının belirli ölçütler çerçevesinde şekilleneceğini öne sürer. Hıristiyanlık açısından ise insanın ahiret hayatının iyi oluşu, insanın Tanrı'nın krallığına kabul edilerek aklandığını ve kurtuluşa eriştiğini ifade eder. Bu yönüyle, aklanma meselesi, soteriyolojik bir mesele olarak bilinir. Öte yandan, Hıristiyanlık açısından özellikle de Katolik Tanrı" ve "insan" varlıklarının ne olduğu; Mesih olarak tanımlanan varlığın olduğu bir düzlemde bu kavramların nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ve aklanma ölçütünün ne olduğu gibi problemlerdir. Tanrı karşısında aklanma meselesi ve bu problemin içerdiği temel hususlar, Latin kilise geleneği ve sonrasında Katolik kilise geleneğinde çokça tartışılmış, bu tartışmaların altında yatan krizlerden bazıları da Martin Luther'in (1483–1546) Kilise'nin öğretisini sorgulamasıyla aynı düzlemde olmuştur.

Adil ve yargılayıcı Tanrı anlayışından merhametli Tanrı anlayışına geçişiyle Luther, aklanma sürecinde Tanrı'yı mutlak otorite sahibi olarak görür. İnsanı ise Tanrı karşısında boyun eğen asli günahla kötü doğaya sahip bir varlık olarak görür. Bu şekilde Luther, aklanma sürecinde Tanrı-insan ilişkisini tanımlarcasına *sola gratia* (yalnızca ilahi lütuf) öğretisini ortaya koymuş olur. Luther'in aklanma sürecine yaklaşımı kısaca bu şekilde ifade edilebilir olsa da onun Katolik gelenekten ayrılarak reform düşüncesinin temel unsuru olan bu noktaya nasıl geldiğini anlamak açısından belirli unsurların incelenmesi gerekir.

Luther'in reform düşüncesine yönelmesini sağlayan etkenler genel olarak iki temayla bir çatı altında toplanabilir. Bunların ilki, Luther'in içinde bulunduğu manevi kriz merkezinde yaşamındaki gelişmeler olup ikinci etkenler Luther'in yaşadığı dönemdeki Avrupa ve Katolik Kilisesi'nin durumudur.

Luther'in reformist söylemi, yalnızca teolojik bir sorgulamanın değil, aynı zamanda yoğun bir kişisel ve ruhsal krizin ürünüdür. Luther'in manevi krizi onu reform düşüncesine ulaştırırken yalnızca duygusal anlamda etkili olmamıştır. Nitekim,

katıldığı manastır yaşamı içerisinde devam ederek bu krizi üzerinden akademik çalışmaları şekillenmiştir. Yaygın bir kanaate göre Luther'in manevî krizi, gençlik döneminde geçirdiği ölüm tehlikesi, bir arkadaşının kaybı ve ölüm karşısındaki çaresizlikle tetiklenmiştir.[1] Ancak bu tür açıklamalardan bağımsız olarak, Luther'in yaşadığı temel sorun, genel itibariyle Tanrı'nın öfkesi ve adaleti karşısında duyduğu varoluşsal kaygıdır. Bu kaygı, onu manastır yaşamına yöneltmiş, fakat keşiş olduktan sonra bile ruhsal huzursuzluğu sona ermemiştir. Yaptığı tövbelerin ve iyi işlerin Tanrı'nın öfkesini yatıştırmaya yetmeyeceğini düşünen Luther, kurtuluşun belirsizliği içinde derin bir buhrana sürüklenmiştir.[2]

Luther'in manevi krizi, onun yakalandığı bir fırtınadan kurtulmasını takip eden süreçte başlar. Hukuk eğitimi aldığı Erfurt Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra memleketine dönerken yakalandığı şiddetli bir fırtınada ölümle yüzleşen Luther, bu tehlikeyi atlatması halinde keşiş olacağına yemin etmiş ve ardından Augustinian Tarikatı'na (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini-OESA*)[3] katılmıştır. Kalvinist geleneğe mensup Luther uzmanlarından tarihçi H. Oberman'a göre, Luther'in Tanrı'nın öfkesinden korkan ve merhametini arayan korkuya dayalı ruh hali, aynı zamanda tarikatın keşiş adaylarından beklediği manevî kriterleriyle de örtüşmektedir.[4] Ancak manastıra girdikten sonra da Luther'in korkuları sona ermemiş, aksine derinleşmiştir. Luther, oruç, günah itirafı ve dua gibi tarikatın ve Katolik litürjinin tüm geleneksel pratiklerini yerine getirse de Tanrı'nın gazabını yatıştırıp rızasını kazanmada başarılı olamadığını düşünmüştür. Bu düşüncesi üzerine Luther, hiçbir zaman kurtuluşa ulaşamayacağına kanaat getirmiştir. Luther'in ne yaparsa yapsın

[1] Heinrich Boehmer, **Road to Reformation: Martin Luther to the Year 1521**, trans. J. W. Doberstein ve T. G. Tappert, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1946, s. 32-33.
[2] Martin Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings", Vol. 34, **Career of the Reformer IV**, trans. Lewis W. Spitz, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1960, s. 336-337.
[3] Augustinian Münzevi Tarikatı (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini* - OESA), XIII. yüzyıl ortalarında farklı kökenlerden gelen eremitik (yalnızlık ve inziva temelli) toplulukların Papa IV. Innocentius (1195-1254) tarafından bir araya getirilmesiyle kurulmuştur. Tarikat, ismini aldığı Augustinus'un *Regula* (Kural) adlı metnine dayanmakla birlikte, onun yaşadığı bireysel hayat biçiminden ziyade, onun öğretilerinden türetilmiş cemaatçi bir yaşam tarzını benimsemiştir. Detaylı bilgi için bkz.: "Who We Are | The Order of Saint Augustine", **Augustinians Order**, (11.06.2025), (Çevrimiçi) https://www.augustinianorder.org/who-we-are-1, 11.06.2025.
[4] Heiko A. Oberman, **Luther: Man Between God and the Devil**, çev. E. Walliser-Schwarzbart, New Haven Yale University Press, 1989, s. 127-128.

Tanrı'yı razı edemeyeceği düşüncesiyle aklanma ve kurtuluşa dair girdiği kriz, onu insan iradesinin Tanrı'nın lütfu karşısındaki yetersizliğini sorgulamada başlıca rol oynamıştır.[5]

Luther'in manastırdaki ruhsal arayışı, kısa sürede akademik bir sorgulamaya dönüşmüştür. Tarikattaki yetenekleri keşfedilen Luther, Johann von Staupitz'in (1465–1524) yönlendirmesiyle teoloji alanında doktora eğitimi almak üzere Wittenberg'e gönderilmiş, burada hem Augustinus'un teolojisini hem de Nominalist düşünceyi[6] yakından tanıma imkânı bulmuştur. Luther'in manevî ve akademik gelişiminde önemli bir konumda olan Staupitz, Augustinian tarikatın reform kanadında uzun yıllar *vikar* yani papaz vekili görevinde bulunmuştur. Luther gibi Staupitz de aldığı nominalist teoloji eğitiminde insanın kendi çabasıyla Tanrı'nın lütfuna erişebileceği doğrultusunda yetişmiştir. Nitekim Staupitz, Gabriel Biel (1410-1460) ile yüz yüze karşılaşmamış olsa da onun Augustinian teolojiye Nominalist unsurlar ekleyen yaklaşımlarını benimsemiştir. Augustinian teolojiye sıkı bir şekilde bağlı olan Staupitz, Orta Çağ teolojisindeki Nominalizmin bazı eğilimlerden farklı olarak, insanın Tanrı karşısındaki aciz konumu ve lütuf ihtiyacına vurgu yapan Augustinian bir söylem geliştirmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca kendi teolojik konumunu belirlemenin yanında Luther'in düşünsel gelişiminde de etkileyici olmuştur.[7]

Staupitz ve Luther arasındaki ilişki Reformasyon araştırmacıları arasında çokça tartışılmıştır. Staupitz, Luther'in hem kişisel hocası hem de manevî danışmanı olmuş, özellikle Luther'in ruhsal kriz dönemlerinde ona yol göstermiştir. Luther'in ifadesiyle,

---

[5] Eric Leland Saak, "Martin Luther and Monasticism in the Later Middle Ages", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2016, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.370, 11.06.2025.

[6] Nominalizm (İsimcilik), insanlık veya iyilik gibi tümel kavramların nesnel bir gerçekliği olmadığını, bunların yalnızca insan zihninin ürettiği isimlerden veya seslerden (*nomina*/*flatus vocis*) ibaret olduğunu ve evrende sadece bireysel varlıkların gerçek olduğunu savunan geç Orta Çağ felsefi akımıdır. Ockhamlı William (1287-1347) tarafından güçlü bir şekilde sistemleştirilen bu epistemolojik zemin, XIV. ve XV. yüzyıl üniversitelerinde Thomas Aquinas (1225-1274) ve John Duns Scotus'un (1265/66–1308) temsil ettiği realist *via antiqua* (eski yol) geleneğine alternatif bir teolojik müfredata dönüşerek *via moderna* (modern yol) adını almıştır. Nominalizm felsefi bir teori iken, *via moderna* bu teorinin üzerine inşa edilen ve özellikle Gabriel Biel (1410-1460) tarafından sistemleştirilerek insan iradesinin kapasitesini yeniden yorumlayan kurumsal ve teolojik ekolü ifade eder. Detaylı bilgi için bkz.: Edward A. Synan, "Nominalism", **The Oxford Encyclopedia of Reformation**, C. 3, ed. Hans J. Hillerbrand, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 150-152.

[7] David C. Steinmetz, **Reformers in the Wings: From Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza**, 2. bs, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 21-22.

Staupitz ona gerçek tövbenin (*vera poenitentia*) anlamını kavratmıştır. Bu, Luther'in daha sonra geliştireceği günaha tutsak ya da günahın kölesi olan irade (*servum arbitrium*) ve ilahi lütuf (*sola gratia*) öğretisinin teolojik temelini oluşturmuştur. Bu yönüyle, Staupitz, Reformasyon dönemi araştırmacılarından Birleşik Metodist Kilise'sine mensup Steinmetz'in de savunduğu gibi Luther'i manevî rehber olarak reform anlayışına sevk etmiş ve Luther'in teolojik yöneliminin ayrılmaz bir öncüsü olmuştur. [8]

Luther'in Staupitz ile yollarının kesiştiği Erfurt Üniversitesi'nde hâkim olan Nominalist anlayış, Ockhamcı düşünce çerçevesinde şekillenmiş ve üniversitede Aristoteles felsefesine mesafeli bir yaklaşım benimsenmiştir. Ockhamcı Nominalizm, üniversite tarafından bir yandan bilinemeyeni ifşa eden ve kurtuluşa götüren kurum olması hasebiyle kilise otoritesini temellendirmek için kullanılmıştır. Diğer yandan Luther'in bu otoriteye eleştirel bir mesafe geliştirmesine de zemin hazırlamıştır.[9] Öte yandan, Luther'in Aristoteles'in erdem ahlakı anlayışına karşı ve orta terime (*terminus medius*)[10] karşı duruşunun temeli olarak onun aldığı üniversite eğitimi söylenebilir. Nominalist yaklaşım, Orta Çağ'da yaşayan mantıkçıların Aristoteles'in *Kategoriler* ve Porphyrios'un *Isagoge* (İsagoci) eserlerinden hareketle tümel kavramların (*universalia*) ontolojisine ve epistemolojisine dair yürüttüğü felsefi tartışmalar sonucu realist bakışa karşı ortaya çıkmıştır.[11] Bu düşüncede tümeller, sadece ad düzeyinde var olup dış dünyada bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Bu nedenle, "kilise", "Tanrı"

[8] David C. Steinmetz, **Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation**, 1. bs, Durham, Duke University Press, 1980, s. 143-144. Staupitz'in Luther üzerindeki etkisi için ayrıca bkz.: David C. Steinmetz, **Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in Its Late Medieval Setting**, Ed. Heiko A. Oberman, Leiden, Brill, 1968, s. 17-22. ; Franz Posset, "Johannes von Staupitz's Influence on Martin Luther", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2016, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.371, 11.06.2025.

[9] Boehmer, **Road to Reformation**, s. 25.

[10] Luther, teoloji ile felsefenin dillerinin birbirine indirgenemeyeceğini savunduğu için ilahi sırların Aristotelesçi kıyas yöntemine ve orta terime tabi tutulmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, insan aklının ve dilbilgisinin sınırları içinde işleyen felsefi terimlerin, sonsuz ve aklı aşan teolojik hakikatleri (örneğin lütfun işleyişi veya Enkarnasyon) rasyonel bir denkleme oturtmak için bir köprü olarak kullanılması, vahyi aklın sınırlarına mahkûm etmek ve Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü kısıtlamaktır. Luther'in bu konudaki sistematik eleştirisi için bkz. Martin Luther, "The Disputation Concerning the Passage: 'The Word Was Made Flesh' (John 1:14)", C. 38, **Luther's Works: Word and Sacrament IV**, ed. Helmut T. Lehmann, çev. Martin E. Lehmann, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

[11] James A. Weisheipl, "Nominalism", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 10, Ed. M. Eliade, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, s. 462.

ya da "kurtuluş" gibi dinsel kavramlar da yalnızca insan zihninde bireysel temsillere sahiptir.[12]

Luther'in reform düşüncesinde etkili olan kişisel serüveninde Augustinus'un insan doğası, özgür irade ve ilahi lütuf üzerine geliştirdiği düşünceler belirleyici olmuştur. Öyle ki Augustinus'un, Pelagian görüşe karşı geliştirdiği insanın ilahi lütfa mutlak bağımlılığı öğretisi, Luther'in "günaha tutsak/günahın kölesi olan irade" anlayışına doğrudan esin kaynağı olmuştur. Nitekim Luther, Augustinus'un lütuf merkezli antropolojisini kendi döneminin teolojik sorunlarına uyarlamış; manastırda edindiği deneyimlere ve skolastik teolojiye yönelik eleştirilerini bu miras üzerinden şekillendirmiştir. Manastır yaşamının ruhsal çilesi ve teorik sorgulamaları, sonunda dinsel pratiklere karşı bir eleştiriye dönüşmüştür. 1521 yılında yazdığı *De votis monasticis iudicium* (Manastır Yeminlerine Karşı Hüküm) adlı eser, yalnızca manastır yeminlerine değil, manastırda dayatılan dindarlık anlayışına karşı da bir reddiye niteliğindedir. Luther, bu metninde monastik yaşam pratiklerinin yalnızca özgür bir iman tercihiyle anlamlı olabileceğini ileri sürmüştür.[13]

Augustinus'un düşünceleri, sadece Luther'in teolojik dönüşümüne etkisiyle değil, aynı zamanda Luther'in irade meselesine tarihsel-teolojik düzlemde dayanak noktası olması açısından da önem taşır. Özellikle Luther'in düşüncesinde insan iradesinin doğası, özgürlüğü ve iradenin Tanrı'nın lütfu karşısındaki konumu, Augustinus'un düşüncesine dayanır. Bu yönüyle Augustinus'un Luther'e kaynaklık eden görüşlerinin incelenmesi gerekir. Ancak Augustinus'un düşünsel hayatı incelendiğinde, onun yekpare bir fikir yapısına sahip olmak yerine farklı dönemlerde savunulan farklı görüşleri karşımıza çıkar. Bu yönüyle, Luther'in reformcu söyleminin ve muhaliflere eleştirilerinin tarihsel-teolojik arka planının görülebilmesi için Augustinus'un genel hatlarıyla düşünsel yaşamının incelenmesi önem taşır.

Luther'in irade yaklaşımına kaynaklık etmesi bakımından Augustinus'un düşünsel evreleri Maniheist[14] düşünceden koptuğu dönem ve Pelagian düşünceye karşı

[12] Hakan Olgun, **Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2016, s. 89.
[13] Saak, **Luther and Monasticism**, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.370, 11.06.2025.
[14] Maniheizm, 3. yüzyılda Mani (216-276) tarafından Mezopotamya'da kurulmuştur. Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm unsurlarını sentezleyen gnostik ve düalist bir dindir. İnancın temelini, İyilik

durduğu dönem olarak iki ana evrede incelenebilir. Maniheist düşüncenin insan iradesini yok sayarak kötülüğü insan doğasının bir parçası olarak sunması ve kötülüğün kozmik bir savaşın sonucu oluşu Augustinus için bir kriz olur. Bu krizi Augustinus'un biyografik eseri *İtiraflar*'ın yedinci kısmında görmek mümkündür. Augustinus, Maniheizm'in savunduğu kötülük düşüncesinde Tanrı'nın değişken, kötülükle mücadele eden ve kimi zaman zayıflayan bir varlık olarak görülmesine tahammül edemez. Zira ona göre Tanrı değişime tâbi değildir; mutlak kudret ve iyilik sahibidir. Maniheist düşünce karşısında *İtiraflar*'ın pek çok yerinde, mutlak iyi olarak tasavvur ettiği Tanrı'nın kötülüğe nasıl müsaade ettiğini düşünürken bir yandan da kötülüğün kökenini sorgular. Sonuç olarak Augustinus, Tanrı'nın iyi doğasını korumak amacıyla kötülüğü insanın özgür iradesinin yanlış kullanımının sonucu olarak konumlandırır.[15]

Augustinus'un Maniheist düşünceden kopuşu ve kötülük problemi üzerinden irade düşüncesini onun Maniheizm'e yönelik yazdığı apolojik eserlerde görmek mümkündür. Bunlardan birisi olan *De moribus Manichaeorum* (Maniheistlerin Ahlakı Üzerine) eserinde, Augustinus kötülük meselesini çeşitli yönleriyle ele alır. Eserin 1.-6. bölümleri arasında ve 8. bölümünde Augustinus, temel olarak kötülüğün mahiyeti üzerine inceleme sunar. Bu çerçevede Augustinus, öncelikli olarak kötülüğün ontolojik anlamda bir varlığının olmadığını ifade eder. Başka bir ifadeyle Augustinus, kötülüğün bir cevher olmadığını savunarak onun var olan iyiliğin bozulması (*corruptio*) olduğunu düşünür. Bu şekilde Augustinus, Maniheizm'in kötülüğe atfettiği varlığı reddederek, onu iyiliğin yozlaşmasıyla ilişkilendirir. Augustinus bu temellendirmenin ardından Maniheizm'in kötülük anlayışı üzerinden insan iradesi yaklaşımına yönelir. Maniheizm'in insanın özünde zayıf ve kötülüğün altında pasif konumda olduğu görüşünü kabul etmeyen Augustinus, kötülüğün ontolojik açıklaması itibariyle bu düşüncenin yanlışlığını savunur. Daha açık biçimde Augustinus,

(Işık/Nur) ile Kötülük (Karanlık/Zulmet) arasındaki ezelî ve ebedî çatışma oluşturur. Bedenin karanlığa, ruhun ise ışığa ait olduğuna inanan Maniheizm, kurtuluş için katı züht kurallarını (et yememek, şiddetten ve cinsellikten uzak durmak vb.) ve arınamayan ruhlar için reenkarnasyonu (ruh göçü) savunur. İslam kaynaklarında Mâniyye veya Seneviyye (düalistler) olarak anılan bu inanç, Orta Çağ'da Avrupa'dan Doğu Türkistan'a (Uygurlar) kadar çok geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara, TDV, 2003, s. 575-577, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/maniheizm.

[15] Augustine, **İtiraflar**, çev. Ç. Dürüşken, 1. bs, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 193-195.

kötülüğün kendinde var olmamasından ötürü insanın edilgen bir şekilde kötülükle ilişkilendiğini reddeder. Böylece o, insanın özünde iyi olarak yaratılmış ancak özgür iradesiyle Tanrı'dan sapma (*perversio*) yetisine sahip varlık olduğu sonucuna varır.[16] Dolayısıyla Augustinus'un bu eseriyle, Maniheizm'in kötülük anlayışı karşısında insan iradesinin özgürlüğünü savunurken kötülüğü kendinde bir varlık olmayan, özgür iradeyle iyilikten sapmanın bir sonucu olarak vurguladığı görülmektedir.

Augustinus ayrıca *De duabus animabus contra Manichaeos* (Maniheistlere Karşı İki Ruh) eserinde kötülüğün kaynağını ele alırken irade meselesini işlemektedir. Ona göre irade, Maniheizm'de yukarıda ifade edilen zorunluluk yaklaşımına karşı olarak herhangi bir zorlama veya baskı altında olmayan zihinsel bir harekettir. Bu çerçevede Augustinus, düşüncesini desteklediği "cebren yapılan kötülüğün günah kabul edilmemesi" örneğini de kullanarak günahın ancak iradî eylemlerde olduğunu ifade eder. Nitekim, eserin 11. bölümünde Augustinus, günahı "adaletin yasakladığı ve insanın uzak durmakta özgür olduğu bir şeyi elde etmeyi ya da sürdürmeyi istemek" olarak tanımlar.[17] Onun bu tanımı, insanı ahlaki sorumluluğa sahip ve özgür iradeye sahip varlık olarak görmesi açısından Maniheizm'e tamamen karşıdır. Öte yandan ise bu tanım, Augustinus'un irade meselesine dair yaklaşımının ilk dönemi olan Maniheizm'den kopuş döneminin temel yaklaşımını göstermesi yönüyle önemlidir.

Luther'in irade yaklaşımına kaynaklık etmesi bakımından Augustinus'un düşünsel evrelerinin ikincisi onun Pelagian tartışmaya dahil olmasıdır. Bir zamanlar Hıristiyanlara zulmeden, sonrasında ise Hıristiyanların en güvende oldukları yerlerden biri olan Roma'nın düşüşü bütün Hıristiyanları endişelendirmiştir. Zira, siyasi olarak şehrin düşmesi onlarda Roma Kilisesi'nin de yıkılabileceği kaygısını uyandırmıştır. Nitekim, bu dönemde yaşamış önemli teologlardan Hieronymus (Jerome, 347-420) Roma'nın düşüşü için "Eğer Roma yerle yeksan olduysa başka ne güvende olabilir ki"

[16] Augustine, "On the Morals of the Manichaeans", Vol. 4, **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists, with Notes and Indices**, Ed. P. Schaff, trans. R. Stothert, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1983, s. 71.
[17] Augustine, "Concerning Two Souls Against the Manichaeans", Vol. 4, **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists, with Notes and Indices**, Ed. P. Schaff, trans. A. H. Newman, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1983, s. 103.

diye yazmıştır.[18] Pelagian tartışma, Hıristiyanlık tarihi göz önüne alındığında insan iradesinin kurtuluştaki rolüne dair tartışmaların ilki olarak ifade edilebilir. Bu tartışmaya konu olan Pelagian düşünce ise genel itibariyle insan iradesinin özgürlüğünü Tanrı'nın lütfundan bağımsız şekilde iradeyi önceleyerek kurgulayan düşünceler için bir isimlendirmedir. Bu düşünce akımından çıkan Pelagian tartışma, esasen Pelagius'un (?-418) Augustinus ile tartışması olarak bilinir. Ancak söz konusu tartışma, Pelagius'un öğrencisi Caelestius'un (ö.?) Afrikalı piskoposlarla tartışmalarıyla başlamış, Pelagius ve Augustinus tartışmaya sonradan dahil olmuştur.[19] Bu yönüyle, Pelagius'un insan iradesi ve kurtuluş hakkında düşünceleri ve Augustinus'un Pelagian tartışma süresince bu düşünce karşısındaki düşüncelerinden önce Pelagian tartışmanın tarihsel seyrinden kısaca bahsetmek gerekir.

Britanya kökenli bir keşiş olan Pelagius, Roma'da yaşadığı dönemde ahlaki kurallara sadece asketik yaşamı takip eden keşişlerin riayet ettiğini gözlemlemiştir. Yaşamının tamamında takip ettiği mükemmellik arayışından ötürü ise yaptığı bu gözlem, onda Kutsal Kitap'ın buyruklarının herkes tarafından takip edilmesi gerektiği kanaatini doğurmuştur. Pelagius'un bu düzene karşı geliştirdiği asketik eleştirisi, Roma'da olumlu tepkiyle karşılaşmıştır. 410 yılında Roma'nın Gotlar tarafından yağmalanması nedeniyle öğrencisi Caelestius ile Kuzey Afrika'ya kadar göç eden Pelagius, öncelikle Augustinus ile görüşmek için Hippo'ya gitmiştir. Augustinus'un o sırada Kartaca'da olmasından ötürü Pelagius Filistin'e, Caelestius ise Kartaca'ya geçmiştir.[20]

İki ismin ayrılışı sonrasında Caelestius'un Kartaca'nın Kilise sınıfına dahil olma çabası ve Pelagian düşünceyi yayma çalışmaları sonucunda hakkında heretik (sapkın) suçlaması yöneltilir. Böylece 411 yılında Kartaca Konsili toplanır ve Adem'in ölümlülüğü ve ilk günah yorumları üzerine Caelestius'un görüşleri değerlendirilir.[21] Yapılan değerlendirmeler ve tartışma sonucunda görüşleri değerlendirilen Caelestius aforoz edilir. Pelagius'un adı geçmese de bu konsil Pelagian düşünceyi savunanların

[18] Peter Brown, **Augustine of Hippo: A Biography**, California, University of California Press, 2000, s. 288.
[19] Bilal Patacı, **Pelagius: Asketik ve Heretik**, 1. bs., İstanbul, İlâhiyât Yayın, 2022, s. 170.
[20] Patacı, **Pelagius**, s. 168-169.
[21] Patacı, **Pelagius**, s. 170.

yargılandığı ilk konsil olması hasebiyle Pelagian tartışmanın başlangıcı olarak kabul edilmektedir.[22] Kartaca Konsili sırasında Filistin'de bulunan Pelagius, Caelestius'un aksine asketik düşüncelerini yaymada herhangi bir muhalefetle karşılaşmamıştır. Ancak, Pelagius'u daha öncesinde tanıyan Hieronymus, onun Origenes'in (184/185-253/254) düşüncelerini takip ettiğini düşünerek heretik olduğu söylemini ortaya atmıştır. Sonuç olarak, 415 yılında iki defa konsil toplanmış ancak ikisinde de Pelagius aklanmıştır. Bunun temel sebebi Pelagius'un Donatizm[23] gibi heretik düşüncelere karşı olmasının yanında Caelestius'a ait olduğu öne sürülen görüşleri de kabul etmemesidir.[24] Her ne kadar Pelagius bu konsillerde aklansa da Augustinus, Pelagian düşünceye yönelik ilgisini sürdürmüştür. Bu çerçevede Augustinus, Pelagian düşünce karşıtı yazılar kaleme almanın yanında Pelagius'un yeniden yargılanması için konsil toplanması yönünde çalışmıştır. Nihayet 416 yılında Kartaca'da Kuzey Afrikalı 67 piskoposun katıldığı yeni bir konsilde Pelagius ve Caelestius aforoz edilmiştir.

Papalıktan aforoz kararının onayını almak amacıyla, Papa Innocentius'a Pelagius'a ait bir risale ile ona yönelik suçlamaların yer aldığı bir mektup gönderilmiştir. Bu yazışmanın ardından, Mileve'de yeniden bir konsil toplanmış ve bu konsilde Kartaca'daki aforoz kararını onaylayan bir bildiri hazırlanmıştır. Papalık Pelagian iki isim hakkında üzerine gelen baskılar ve yapılan incelemeler sonucunda 417 yılında topladığı yerel bir konsilde Pelagius ve Caelestius'un aforoz kararını tasdik

[22] Patacı, **Pelagius**, s. 174.
[23] Donatizm, IV. yüzyılın başlarından VI. yüzyılın sonlarına kadar Kuzey Afrika Kilisesi'ni bölen ayrılıkçı harekettir. Hareket, Roma'nın Hristiyanlara yönelik baskı döneminde (303-305) kutsal metinleri Romalı yetkililere teslim eden din adamlarının yönettiği sakramentleri geçerli sayamayacağını ve bu din adamlarının günahkâr oldukları için kiliseden aforoz edilmesi gerektiğini savunmuştur. Donatistler, evrensellikten ziyade bireysel saflığı ve ruhsal kusursuzluğu ön planda tutmuş, devlet ile kilisenin kesin olarak birbirinden ayrılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Augustinus'un teolojik mücadeleleri ve devlet desteğiyle bastırılmış olsalar da Kilise'nin kutsallığının din adamlarının ahlaki durumuna bağlı olduğu fikriyle Hristiyanlık tarihindeki ilk büyük "kilisenin doğası" (eklesiyoloji) tartışmasını başlatmışlardır. W. H. C. Frend, "Donatism", **The Encyclopedia of Religion**, C. 4, ed. Mircea Eliade, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, s. 420-421. Donatizm hakkında yapılmış lisansüstü çalışma için ayrıca bkz.: Ramazan Turgut, "Donatizm", Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Yükseklisans Tezi, 2011.
[24] Patacı, **Pelagius**, s. 185.

etmiştir. Augustinus dahil olmak üzere Pelagian düşünce karşıtı olan bütün Kuzey Afrika piskoposları bu karara sevinmiştir.[25]

Papa Innocentius'un ölümünden sonra göreve gelen Papa Zosimus, bu iki teoloğa dair papalık kararını gözden geçirmiştir. Pelagius ve Caelestius hakkında heresi suçlamalarının yalnızca Kuzey Afrikalı piskoposlar tarafından ifade edilmesi, Zosimus'u Innocentius'un aforoz onayını dönemin şartlarına uygun bir karar olarak yorumlamasını sağlamıştır.[26] Ancak Papa Zosimus, başlangıçta Pelagius'a olumlu yaklaşarak af ilan etse de Afrika konsillerinin ve özellikle Augustinus'un ısrarlı teolojik müdahaleleriyle fikir değiştirerek 418 yılında Pelagianizmi mahkûm etmiştir.[27]

Pelagius tartışmayı başlatan ve Augustinus'un irade meselesini yeniden ele almasını sağlayan düşünce, ilk olarak Pelagius'un insanı ve ilk günahı yorumlamasından kaynaklanır. Günümüze Pelagius'un düşünceleri en yalın şekilde Augustinus'un eserleriyle ulaşmıştır. Dolayısıyla, Pelagius'un antropoloji anlayışından hareketle ilk günaha dair yorumunu Augustinus'un *De natura et gratia* (Doğa ve Lütuf Üzerine) adlı eserinde görmek mümkündür. İlgili eserin 21 ve 24. bölümlerinde Pelagius'un yorumları Augustinus tarafından eleştirel bir biçimde aktarılır.

Pelagius'a göre insan, Tanrı'nın suretinde (*Imago Dei*) yaratılmıştır ve bu yönüyle Tanrı'daki iyilik ve doğruluk niteliklerine sahiptir. Bu benzerlikten hareketle, insan özgür iradeyle donatılmıştır. Dolayısıyla Pelagius'a göre Adem'in günahı, onun özgür iradesinin bireysel bir tercihi sonucu meydana gelmiştir. Günah, bu bağlamda özgür iradenin yanlış kullanımı olarak ortaya çıkar. Öte yandan, Pelagius'a göre günah, bir tür cevher ya da varlık (*substantia*) değildir; yanlış bir fiilin sonucudur. Günahın özsel bir gerçekliğe sahip olmaması, onun ontolojik bir güce veya zorlayıcı

[25] Dursun Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", **Darulfunun İlahiyat**, No: 22, 2010, s. 184-185.
[26] Patacı, **Pelagius**, s. 192.
[27] Patacı, **Pelagius**, s. 195.

bir etkiye sahip olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle ilk günah, yalnızca Adem'in bireysel eylemiyle sınırlıdır ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir günah yükü oluşturmaz.[28]

Pelagius, günahın özsel bir gerçeklik taşımaması ve Adem'in günahının sonraki kuşaklara aktarılmaması görüşüne dayanarak, Augustinus'un daha sonra geliştireceği asli günah (*peccatum originale*) öğretisini reddeder. Bu çerçevede Pelagius, günahı "doğal günah" anlamında *peccatum naturale* ya da *malum naturale* terimleriyle tanımlar.[29] Bu yönüyle yalnızca Augustinus'tan farklı bir görüş ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda özgün bir teolojik yaklaşım geliştirir. Pelagius'un asli günah anlayışını reddetmesi, insan doğasına dair iyimser yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre insan, yaratılışında iyilik ve kötülüğe eşit ölçüde yönelme kapasitesine sahiptir. Ancak ne iyilik ne de kötülük bir cevher olduğundan, insan bu unsurlarla "dolu" bir şekilde yaratılmış değildir. Bu nedenle insanın iyiliğe veya kötülüğe yönelmesi, yalnızca özgür iradesinin etkinliğinin bir sonucudur.[30]

Pelagius'a göre özgür irade, kişinin iyiliği veya kötülüğü seçebilme yetisidir. Tanrı'ya yönelmek de yalnızca bu özgür iradenin ürünü olabilir. Ona göre insanın Tanrı ile "tek ruh" olabilmesi için önceden verilmiş bir lütfa (*gratia praeveniens*) ihtiyaç yoktur. Özgür irade, Pelagius'un düşüncesinde öylesine merkezi bir konumdadır ki, insan doğasının ilahi lütuf olmaksızın da iyiyi gerçekleştirebileceğini savunur. Bununla birlikte Pelagius lütfu bütünüyle reddetmez; ona göre lütuf, günahların bağışlanması ve Tanrı sevgisi (*caritas*) gibi dışsal yardım biçiminde işler. Başka bir deyişle, Pelagius için Tanrı'nın insanın doğasına yerleştirdiği ahlaki yetiler ile ilahi lütuf özdeştir.[31] Lütuf, insanın içinde dönüştürücü bir etki meydana getirmekten ziyade, Mesih'in örnekliğiyle rehberlik eder. Bu bağlamda lütuf ile irade arasındaki ilişki değerlendirildiğinde, Pelagius'a göre lütuf, insanın özgür iradesiyle Tanrı'ya yönelmesinden sonra verilen bir ödül niteliğindedir. Dolayısıyla o,

[28] Augustine, "On Nature and Grace", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, ed. Philip Schaff, trans. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs, Edinburgh, T&T Clark, 1991, s. 127-129.
[29] Gustav Friedeich Wiggers, **An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism From the Original Sources**, trans. Ralph Emerson, New York, Gould, Newman & Saxton, 1840, s. 83.
[30] Augustine, "On the Grace of Christ and On Original Sin", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, Ed. Philip Schaff, trans. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs, Edinburgh, T&T Clark, 1991, s. 241.
[31] Augustine, **the Grace of Christ and Original Sin**, s. 226-227.

Augustinus'un "önce lütuf, sonra doğru irade" anlayışına karşı çıkarak, ilahi lütfu insanın doğru irade kullanımı sonucunda hak ettiği bir karşılık olarak görmektedir.[32] Dolayısıyla Pelagius, Augustinus'un "önce lütuf sonra doğru irade" anlayışına karşı olarak ilahi lütfu iradenin doğru kullanımı sonucunda kazanılan hak olarak görmektedir.

Pelagius'un düşünceleri dikkatle incelendiğinde, Augustinus'un Maniheist düşünceye karşı savunduğu görüşlerle benzerlik gösterdiği görülür. Ancak iki teolog arasındaki benzerlikte yer alan Maniheizm karşıtlığı, Maniheizm araştırmacısı N. A. Pedersen tarafından Pelagius'un Katolik muhaliflerini eleştirmek amacıyla Maniheizm'in bir etiket olarak kullanıldığı şeklinde yorumlanır. Araştırmacıya göre Pelagius, Maniheist düşünceye yönelttiği eleştiriler aracılığıyla aslında Katolik muhaliflerini hedef alır, böylece kendi teolojik konumunu muhafaza etmiş olur.[33] Bu çerçevede, Pelagius'un Augustinus ile görünüşte benzerlik gösterdiğini ancak detaylı incelendiğinde iki teoloğun birbirine zıt görüşleri savunduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

İki teoloğun teolojik yorumları karşılaştırıldığında onların ontoloji, antropoloji ve soteriyoloji konularında birbirinden ayrıştığı görülür. Bu noktalar arasında Pelagius'un özgür iradeye merkezi bir yer vererek lütfu arka planda tutuşu, kendisini Augustinus'tan farklı kılan en önemli görüştür. Diğer bir bakımdan Pelagius, insan doğasının ilk günah sonucunda bozulmadığını savunurken, Augustinus Maniheizm karşıtı yazılarında insan doğasının bozulma potansiyeli olduğunu savunur. Dolayısıyla her iki isim de özgür iradeyi savunurken Pelagius günah ile iradenin zayıflamadığını; Augustinus ise günah sonucunda iradenin zayıflayarak iradenin Tanrısal yardıma daha da muhtaç olduğunu savunur. Augustinus'un Maniheizmle mücadelesi sırasında savunduğu görüşlerden biri de lütuf anlayışıdır; bu nokta Pelagius'tan ayrıldığı önemli alanlardan biridir. Ona göre lütuf Tanrı'dan gelerek iyi eylem doğururken Pelagius lütfu iyi eylem sonucunda gelen dışsal bir yardım veya ödül olarak görmektedir. İki

[32] Augustine, **the Grace of Christ and Original Sin**, s. 230-232.
[33] Nils Arne Pedersen, "Pelagius against the Manichaeans: Real Opponents or Clichéd Heresiology?", **Manichaeism and Early Christianity Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation**, Ed. J. v. Oort, 1. bs, Leiden, Brill, 2021, s. 344.

figür arasındaki bu değerlendirme, Augustinus'un Pelagius ve Pelagian düşünce karşısında eleştirel bir tutumda oluşunu daha anlaşılır kılmaktadır.

Pelagius'un kötülük, insan iradesi ve lütuf hakkında görüşleri, Augustinus'un asli günah öğretisini geliştirmesinde ve iradeyi yeniden ele almasında etkili olmuştur. İfade edildiği gibi Augustinus her ne kadar ilk günahın insan doğasında kalıcı bir bozulma yarattığını savunmasa da Pelagian düşünce karşısında görüşünü daha ileriye taşımıştır. Augustinus Pelagian düşünce karşısında ilk günahı meselesine dair tutumunu *De Peccatorum Meritis Et Remissione* (Günahların Hak Edilmesi ve Bağışlanması Üzerine) eserinde görebilmek mümkündür.

Augustinus, *De Peccatorum* eserinin birinci kitabının ilk yirmi bölümünde temel olarak ilk insan Adem'in günahının bütün insanlığın günahkâr doğmasına sebep olduğunu ve bu günahın kalıtsal olarak nesilden nesle aktarıldığını iddia eder. Bu durumu asli günah (*peccatum originale*) olarak isimlendiren Augustinus, insanın bu günahtan bağışlanması ve aklanmasının ancak İsa Mesih'in lütfuyla olacağını savunur. Augustinus'un bu düşünceye varmasının temel teolojik dayanağı Pavlus'un Romalılara Mektup metnidir. Bu noktada Augustinus, Pavlus'un Rom. 5:12'de "Bir insanın günahı aracılığıyla dünya günaha battı, günahla birlikte ölüm geldi; böylece ölüm, bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi." ifadesini asli günah öğretisini temellendirmek için kullanır. Ona göre pasajda geçen "bir insanın günahı aracılığıyla" ifadesi, günahın şeytanın günah işlemesini taklit yoluyla değil bizzat Adem'den başlayan soy yoluyla geçtiğini (*propagatio*) gösterir.

Augustinus'un ilk günaha dair düşüncesi, insan doğasının bozulmasının ötesinde, meydana gelen bozulmanın arkasında yatan iradi yapı ve ahlaki yönelimin mahiyetini de sorgular. Ona göre ilk günah, yalnızca yasak meyve yemek gibi dışsal bir eylem değil, Tanrı'nın otoritesine bir başkaldırı ve kişinin kendi iradesini Tanrı'nın iradesine koyma teşebbüsüdür. Bu bağlamda Augustinus'un ilk günahı, insan iradesinin asıl amacı olan Tanrı'dan kendine yönelme yani insanın kendini amaç olarak addetmesi olarak tanımlar. Augustinus, ilk günaha dair bu yorumunu itaat ve kibir kavramlarıyla şekillendirir. Ona göre itaat, tüm erdemlerin kaynağıdır. İtaat kavramının karşıtı olarak kibir kavramı ise "günahın başlangıcı"nı ifade eder. Kibir,

insanın kendi kendine yeterli olma arzusu ile başlamakta olup, bu arzuyla Tanrı'dan uzaklaşarak kendine döner ve düşüş başlar. Dolayısıyla, Augustinus'a göre günah eylemi, bozulmuş bir doğanın sonucudur. Başka bir ifadeyle, Adem ve Havva yasak meyveyi yeme yoluyla iradelerini kötü kullanmış; ayrıca günah sonucu bozulmuş iradelerini dışa vurmuştur. Augustinus, yaptığı bu yorumu Kutsal Kitapta geçen kötü meyve-kötü ağaç benzetmesiyle somutlaştırır.[34] Augustinus açısından ilk günah insanın ruh ve bedeni arasındaki uyumu ortadan kaldırmış, insan yalnızca Tanrı ile değil kendi doğasıyla da çatışmaya başlamıştır. O bu durumu "insanın kendine itaatsizliği" olarak ifade eder. Onun bu sözü, insanın artık kendi arzularına esir düştüğünün bir göstergesidir.[35] Dolayısıyla, Augustinus ilk günahın Tanrı'nın otoritesinin bilinçli bir reddi olduğunu düşünmekle beraber buna ceza kabilinden maddi ölüm yanında ruhsal olarak Tanrı'dan kopuşun gerçekleştiğini yani insanın ontolojik bir kırılma yaşadığını savunur.

Asli günah ve insan doğasının ontolojik bozulmasının sonucu olarak Augustinus açısından lütfa öncelik verilmesi gerektiği ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle Augustinus'a göre "lütuf olmaksızın hiçbir şey yapılamaz".[36] Bu bağlamda Augustinus Malaki 3:7'de geçen "Tanrı'ya dönün, ben de size döneyim" ifadesini ele alır. İlgili pasajın bir yönü insan iradesine Tanrı'ya dönmeyi buyururken buna karşılık olan ifade ilahi lütfa işaret eder.[37] Bu çerçevede Augustinus'un özgür iradeye bir bakıma Tanrı'nın buyrukları üzerinden yer verdiği görülmektedir. Nitekim o buyruk-irade ilişkisini olumlu olarak değerlendirmekte, emirlerin irade olmaksızın anlamsız olacağını savunmaktadır. Ancak Augustinus, iradenin iyiye lütufla kötü veya günaha ise kendi arzusunun etkisiyle yöneldiğini vurgular.[38] Bu çerçevede Augustinus, insanın kötülük karşısındaki sorumluluğunu ön planda tutar.

---

[34] Augustine, "City of God", **St. Augustine's City Of God and Christian Doctrine**, Ed. P. Schaff, trans. Marcus Dods, 1. bs, Edinburgh - Michigan, T&T Clark - WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1991, s. 272-273.
[35] Augustine, **City of God**, s. 274-275.
[36] Augustine, "On Grace and Free Will", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, Ed. Philip Schaff, trans. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs, Edinburgh, T&T Clark, 1991, s. 446-447.
[37] Augustine, **On Grace and Free Will**, s. 448.
[38] Augustine, **On Grace and Free Will**, s. 444.

Augustinus için irade ve lütuf ilişkisi uyumlu bir süreci ifade eder. Ona göre lütuf, iyi eylem için zorunlu öncüldür. Bu anlamda, Tanrı'nın merhameti yoluyla gelen lütuf, iyi iradeyi ve iyi eylemi doğuran etkendir. Aklanmayı sağlayan ilahi lütuf, Augustinus açısından bu etkinliği içerisinde tek başına bulunmaz, aksine sevgiye dayalı bir iman birlikte iş görür. Ona göre ilahi lütuf, doğayı özgürleştirmenin yanında günahın egemenliğini ortadan kaldırır ve yasanın yerine getirilmesini sağlar.[39] Böylece ilahi lütuf yoluyla insan asli günahından yani geçmişin yükünden kurtulmakla birlikte geleceği olan aklanmayı da inşa eder. Augustinus'un ilahi lütfa bu şekilde önem atfedişi her ne kadar iradenin pasif olduğu kanaatini oluştursa da ona göre irade lütufla uyumlu olarak çalışır. Ona göre Tanrı'nın buyruğu yalnızca insanın o buyruğu yapma iradesine yönelmez, insanın o buyruğu yapabilmesi için ilahi yardıma da işaret eder.[40] Bu çerçevede Augustinus, ilahi lütfun etkin (*gratia operans*) ve eşlikçi (*gratia cooperativa*) olarak iki çeşidinin olduğunu ifade eder. Etkin lütuf, insanın istemesini sağlarken; eşlikçi lütuf ise etkin lütuf sonrasında insanla birlikte çalışarak eylemi gerçekleştirir.

Augustinus, lütfu incelerken insanın ilk yaratıldığında sahip olduğu lütuf ile ilk günah sonrasında sahip olduğu lütuf arasında ayrım yapar. Ona göre ilk verilen lütuf, kötülükten uzak, Mesih'in yardımına ve ruh-beden çatışması karşısında bir yardıma ihtiyaç duymamaktadır. Yaratılış lütfu olarak ifade edilen bu lütuf, iyilikte kalıcı bir durumu güvence altına alan bir etkenlikte değildir. Bundan ötürü Augustinus, Adem'de iyilikte kalabilme gücü olduğunu ifade etmekte, aksine iyilikte kalmak zorunluluğundan bahsetmemektedir.[41] Başka bir açıdan, Adem'in ilk yaratıldığında sahip olduğu özgürlük de Augustinus tarafından "günah işlememeye muktedir olmak" (*posse non peccare*) şeklinde ifade edilir. Aynı şekilde, bu durum onun günah işleyemez olduğunu ifade etmez. Öte yandan Augustinus, kurtuluşa erenlerin günah işleyemez olduğunu (*non posse peccare*) ifade eder. Augustinus ortaya koyduğu iki hali iki özgürlük olarak tanımlayıp, ilk özgürlüğü *posse non peccare* yani günah işlememeye muktedir olmakla, ikinci özgürlüğü ise *non posse peccare* yani günah

[39] Augustine, **On Grace and Free Will**, s. 455.
[40] Augustine, **On Grace and Free Will**, s. 456-457.
[41] Augustine, **On Grace and Free Will**, s. 455.

işlemeye muktedir olmamakla açıklar.[42] Lütufla ilişkisi açısından bu durum, Tanrı'nın Adem'e iyilikte kalabilmek için bir potansiyel lütfettiği ancak onu bu uğurda zorlamadığı şeklinde anlaşılır.[43]

İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan Luther'in irade anlayışı ve ilahi lütfa yaklaşımı, bölümün başında da ifade edildiği üzere, Augustinus'un görüşlerine dayanır. Ancak iki ismin görüşleri mukayese edildiğinde Luther'in Augustinus'un görüşlerini bir temel almanın ötesinde Augustinus'un görüşlerini kimi noktalarda daha ileriye taşıyarak ondan ayrıştığı söylenebilir. Bu ayrışma öncelikli olarak iki figürün asli günah ve insan doğasına bakışında görülür. Augustinus, ilk günah hadisesini yorumlarken başta insanın hem iyilik hem de kötülük barındıran bir doğaya sahip olduğunu, ilk günah ile insanın bozulmuş bir doğaya sahip olduğunu ifade eder. Ancak Luther bu söylemi ileri bir noktaya taşıyarak insanın ilk günah ile zihin, irade ve ruh yönüyle tam bir yoksunluk içine düştüğünü savunur. Böylece Luther'e göre ilk günah sonucunda irade tamamen işlevsiz kalır. Dolayısıyla, Augustinus'ta insan iradesi kurtuluş bağlamında eşlikçi lütufla uyumlu bir şekilde çalışırken Luther açısından insan iradesi herhangi bir etkinlik göstermekten yoksundur. Buna binaen, iki isim arasında lütuf anlayışlarında da farklılık gözlemlenir. İki isim de ilahi lütfun kurtuluş açısından etkin rolüne vurgu yapar. Sonuç olarak Luther, Augustinus'un Pelagian gelenek karşısında savunduğu görüşleri genel itibariyle aynı kavramlarla ifade ederken üslup bakımından Augustinus gibi örtük ifadeler yerine daha açık bir dil seçmiştir. Luther'in kullandığı bu üslup onun Katolik teologlarla yaptığı tartışmalarda cesur tavrı ve daha kesin bir dille ortaya çıkmaktadır.

Katolik gelenekte insanın kurtuluşu irade-lütuf ilişkisi bağlamında dört temel yaklaşım içermektedir. Pelagius'un özgür iradeyi merkeze alan yaklaşımı karşısında Augustinus'un ilahi lütuf merkezli kurtuluş anlayışı bu yaklaşımların iki zıt cephesini ifade eder. Bu iki karşıt çizginin içinde Yarı-Pelagian ve Yarı-Augustinian görüşler bulunmaktadır.

[42] Augustine, "On Rebuke and Grace", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, Ed. Philip Schaff, trans. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs, Edinburgh, T&T Clark, 1991, s. 485.
[43] Augustine, **On Rebuke and Grace**, s. 484.

Yarı-Pelagian görüş, kurtuluşta irade-lütuf ilişkisinde iki ucu temsil eden Pelagian ve Augustinian görüşte Pelagius'a yakın tarafta bulunan görüştür. Bu görüş temel olarak insan iradesine öncelik verip, kurtuluş için ilahi lütfun gerekliliğini de kabul ederek sinerjist bir anlayışı ifade eder. Bu görüşü savunanlar asli günah doktrinini kabul eder. Ancak onların bu kabulü tam anlamıyla Augustinian değildir. Bu görüşe göre ilk günah, insan soyunun tamamını etkileyen ve insanın doğasını günaha yatkın hale getiren bir etkiye sahip olurken, ilk günah sonucunda insanın Tanrı'dan edindiği iyiyi seçebilme yetisi gibi özellikler devam eder. Bu yönüyle Yarı-Pelagian görüş, Pelagian düşüncede savunulan ilk günah sonrasında insanın iyiyi seçme yetisinin devam ettiği görüşünü takip eder. Yarı-Pelagian görüşe göre insanın kurtuluşu günahını fark etme, tövbe etme ve iman yoluyla kendi içsel gücü yani özgür iradesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla bu görüşte irade ve lütuf ilişkisine bakıldığında iradenin ilk adım olduğu lütfun ise bu adıma karşılık bir cevap şeklinde olduğu görülür.[44]

Yarı-Augustinian görüş ise Pelagius ve Augustinus ekseninde Augustinus'a yakın sinerjist anlayışa verilen isimdir. Bu görüş, Yarı-Pelagian görüşe zıt olarak insan iradesini değil ilahi lütfu önceler. Nitekim Yarı-Augustinian görüş, ilk günah hakkında asli günahı kabul etmekle beraber insanın Tanrı karşısında manevî olarak öldüğünü, Tanrı'dan edindiği ahlaki suretin tamamen bozulduğunu savunur. İnsan doğası gereği günahkâr olduğundan, kendi durumunun farkında olamaz. Dolayısıyla, insan kendi çabasıyla Tanrı'ya yönelemez. Böyle bir durumda olan insan, kurtuluş yolunda Tanrı'nın önceden etkin olan lütfu (*gratia praeveniens*) ile ancak kurtuluş için adım atabilir. Öncül lütuf sonrasında ise insan, lütuf araçları olan vaftiz, dua, oruç gibi ibadetler aracılığıyla kişi günahının farkına vararak tövbe edebilir ve iman edebilir. Bu görüşe göre irade-lütuf ilişkisi başka bir açıdan insanın her hareketinin öncesinde lütfun hareketi başlatmasıyla görülür. Yani insanın kurtuluşundaki etkinliği ve yapacağı her eylem, ilahi lütfun iznine tabidir. Ancak, kurtuluş açısından dini pratikler, Pelagian düşünce gibi lütfu ve kurtuluşa ermeyi zorunlu kılmaz. Dolayısıyla, insanın

[44] Christopher T. Bounds, "How Are People Saved? The Major Views of Salvation with a Focus on Wesleyan Perspectives and Their Implications", **Wesley and Methodist Studies**, Vol. 3, 2011, s. 37.

lütuf araçlarına iştiraki onun kesin olarak lütuf aldığı ve kurtuluşa ereceği anlamına gelmez.[45]

Katolik Kilisesi'nin savunduğu Yarı-Augustinian görüş, kanaatimizce Luther'in reform düşüncesine ulaşmasında etkili olan manevî krizini tetikleyen unsurlardan birisidir. Zira Katolik Kilisesi'nin bu anlayışı, kişinin kurtuluşunun Tanrı'nın lütuf iradesine bağlı olduğunu vurgularken, bireyin kendi durumuna dair kesin bir güvenlik hissi geliştirmesine imkân tanımaz. Bu durum özellikle Tanrı'nın lütfunun insana ne zaman ve ne ölçüde verileceğinin bilinemez oluşu nedeniyle, dindar bireyde sürekli bir kaygı ve yeterince "layık olamama" hissi yaratmaktaydı. Luther de gençliğinde, ibadet ve günah itirafına büyük bir titizlikle bağlı kalmasına rağmen, Tanrı tarafından gerçekten kabul edilip edilmediğinden emin olamıyordu. Bu da onu, geleneksel Katolik lütuf anlayışını sorgulamaya ve daha kesin bir kurtuluş vaadi sunan yalnızca ilahi lütuf (*sola gratia*) görüşüne yönelmeye sevk etti. Öte yandan Luther'in *sola gratia* görüşü, Katolik bir Hıristiyanın hayatı süresince ibadet etmesinin kurtuluşa erişmekle ve Göksel Krallığa erişmekle ilişkili olmadığını; bu sonucun ancak Tanrı'nın lütfu yoluyla olacağını ifade eder. Luther'in genç yaşlarda içinde bulunduğu kriz, günahtan aklanmanın kesin olmadığı yani kurtuluşun belirsiz olduğu Yarı-Augustinian bir gelenekte yetiştiği göz önüne alındığında Luther'in Augustinian bir yaklaşımla kurtuluşun yalnızca iman, Kutsal Kitap ve ilahi lütuf yoluyla olacağı sonucuna varması daha anlamlı hale gelmektedir.

1.1. Katolik Kilisesi'nin İnsan İradesinin Özgürlüğü ve Lütuf Anlayışı

Luther'in reform düşüncesinde eleştiri yönelttiği başlıca unsurlar arasında, Katolik Kilisesi'nin otoritesi, teolojide Pavlusçu ve Augustinian çizgiden sapma ve endüljans gibi uygulamalar yer alır. Luther, bu tür uygulamaları inancın özünden sapma olarak değerlendirmiştir. Onun eleştirilerinin temelinde ise, kurtuluşa dair farklı yaklaşımların oluşturduğu teolojik ayrım yatar. Zira Katolik Kilisesi'nin benimsediği kurtuluş anlayışı, zamanla kilisenin maddi zenginliğini ve kurumsal otoritesini pekiştiren bir yapıya dönüşmüştür. Bu nedenle, Katolik geleneğin kurtuluş anlayışını

[45] Bounds, **How Are People Saved?**, s. 39-41.

doğru bir şekilde kavramak, Luther'in reformcu söylemini ve irade meselesine yaklaşımını anlamak açısından büyük önem taşır.

Augustinus kendi döneminde heretiklere karşı tutumu yanında Katolik gelenekte asli günah doktrini gibi doktrinlerle teolojinin şekillenmesini sağlaması açısından oldukça önemli bir figürdür. Buna karşın, kurtuluşa dair dört söylem arasında Augustinus'un görüşü, kilise tarafından tam olarak benimsenmemiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere, kilise Yarı-Augustinian görüşü benimsemiştir ve bu tutum, Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısı açısından önem taşımaktadır. Katolik Kilisesi'nin iradeye sınırlı da olsa yer vermesinin nedeni, kilisenin toplumsal varlığıyla ilişkilidir. Zira Augustinian kurtuluş anlayışında insan iradesi ve iradi olarak yapılan iyi davranışlar kurtuluş sürecinde bir anlam ifade etmez. Öte yandan Yarı-Augustinian görüş, insan iradesine başlangıç itibariye yer vermenin yanında ve lütuf aracı olarak sakramentleri öne sürer. Augustinus'un Donatist tartışmada ifade ettiği ve sonrasında kabul edilen görüşe göre ise sakramentler ancak kilise içerisinde geçerlidir.[46] Bu yönüyle Katolik Kilisesi'nin Yarı-Augustinian görüşü benimsemesinin sebebi daha anlaşılır olmaktadır. Zira, insan doğasının tamamen bozulduğunu iddia ederek iradeyi tamamen yok sayan bir Augustinian kurtuluş anlayışında, insanların kiliseye davet edilmesi anlamsız olmaktadır. Ancak, iradeye bir bakıma yer veren ve lütfu kilise bünyesinde yapılan sakramentler aracılığıyla erişilebileceğini savunan görüş, kilisenin kurumsal varlığını daimi kılabilecek kapasitededir.

Luther'in kiliseye yönelttiği eleştirilerin temelinde ayrıca Kilise'nin Aristoteles felsefesine yaklaşımı bulunur. Luther için Aristoteles, pagan bir öğretmen iken yazıları lanetli, kibirli, alçakça ve yanıltıcıdır. Luther'e göre kimse onu anlamamıştır ve onun yazıları en iyi Hıristiyanların bile çoğunu aldatmıştır. Her ne kadar Luther, Aristoteles'in Mantık, Retorik ve Poetika eserlerinin konuşma ve vaaz eğitimleri açısından yararlı olduğunu kabul etse de bu eserler üzerine yazılan yorumlar ve notların kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Ancak, Aristoteles'in *Fizik*, *Metafizik*, *Ruh Üzerine* ve *Etik* kitapları Luther için tamamen yanıltıcıdır. Öyle ki, Aristoteles'in bu eserlerde savunduğu ahlak görüşü, ilahi lütfu reddetmesi yönüyle en kötü görüştür.

[46] **The Christian Theology Reader**, Ed. A. E. McGrath, 5. bs, Malden, Massachusetts, Wiley Blackwell, 2016, s. 455.

Zira Aristoteles'in, insanın iyilik yaparak iyi olacağını savunması, bu görüşü benimseyen bazı teologların Mesih olmaksızın insanın kendisini kurtarabileceğini düşünmelerine yol açmıştır. Luther, bu iddiasının ciddiye alınmaması ihtimaline karşı olarak kendisinin Aristoteles bilgisinin Thomas Aquinas[47] (1225-1274) ve Duns Scotus'tan[48] (1265/66–1308) daha iyi olduğunu iddia eder.[49] Dolayısıyla, ona göre Kilise'nin Mesih yerine Aristoteles'in eserleri üzerinden teoloji inşa etmesi büyün bir yanılsamadır. Luther bu durumu 1520 yılında kaleme aldığı Kilisenin Babil Tutsaklığı (*De captivitate Babylonica ecclesiae*) eserinde işlemektedir. Luther'e göre kilise son üç yüz yıl içerisinde Aristoteles'in felsefesini içselleştirmiştir.[50] Özellikle ekmek-şarap ayininde ekmeğin ve şarabın İsa Mesih'in etini ve kanını temsil etmesindeki ontolojik dönüşümü hakkında Aristotelesçi yorumlara karşı çıkan Luther, bu mesele çerçevesinde süregelen tartışmalara sitemkar bir soruyla karşılık verir: "Neden bu tür merakları bir kenara bırakıp yalnızca Mesih'in sözlerine sarılmıyoruz?".[51]

Bu tarihsel-teolojik bağlamda Katolik Kilisesi'nin insan iradesi ve lütuf anlayışının şekillenmesinde, özellikle Orta Çağ skolastik düşüncenin etkisi büyüktür. Kilisenin Aristoteles'in ahlak anlayışıyla ilişkili olarak Yarı-Augustinian çizgiyi benimsemesi, iradeye sınırlı bir rol tanımanın yanı sıra, lütfun kilise tarafından yönetilen sakramentler aracılığıyla insanlara ulaşması anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, Katolik teolojisinin irade ve lütuf doktrinlerinin sistematik olarak formüle edilmesinde, Luther öncesi yaşamış Thomas Aquinas, Duns Scotus,

[47] Thomas Aquinas (1225-1274), Dominiken rahibi, teolog, mistik ve filozoftur. Orta Çağ Batı düşüncesinin ve yaşadığı zamandan günümüze Katolik ilahiyatının en önemli isimlerinden birisidir. Detaylı bilgi için bkz.: Robert Pasnau, "Thomas Aquinas", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/aquinas/, 15.06.2025.

[48] John Duns Scotus (1265/66–1308), yaşadığı dönemde felsefe-teoloji ilişkisinde Aquinas'tan sonra en önemli isimlerden sayılmaktadır. Semantik, tümeller problemi ve insan iradesi gibi çeşitli konularda derin analizler yapmasından ötürü kendisine "the Subtle Doctor" yani "derin düşünceli öğretmen" lakabı verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Thomas Williams, "John Duns Scotus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/duns-scotus/, 15.06.2025.

[49] Martin Luther, "To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate", **The Christian in Society I**, Ed. J. Atkinson, thk. Helmut T. Lehmann, Philadelphia, Fortress Press, 1966, s. 200-201.

[50] Martin Luther, "Babylonian Captivity of the Church", **Word and Sacrament II**, ed. Abdel Ross Lentz, thk. Helmut T. Lehmann, trans. A. T. W. Steinhauser, Philadelphia, Fortress Press, 1959, s. 31.

[51] Luther, **Babylonian Captivity**, s. 33.

Ockhamlı William[52] (1287-1347) ve Gabriel Biel[53] (1410-1460) gibi önemli Katolik teologların, irade ve lütuf konusundaki yaklaşımlarının ayrıntılı biçimde incelenmesi gerekir.

1.1.1. Thomas Aquinas'ın İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı

XIII. yüzyıl, Aristoteles'in eserlerinin Latinceye çevrilip Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladığı bir dönemdir. Bu çeviri faaliyetleriyle birlikte Aristoteles'in doğa ve insan anlayışı, Hıristiyan teolojisiyle ilişkili biçimde yorumlanmaya başlamış; Thomas Aquinas ise bu sürecin en sistematik temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Aquinas, Augustinus'un lütuf merkezli antropolojisini Aristoteles'in akıl ve doğa anlayışıyla uzlaştırarak özgün bir teolojik sentez ortaya koymuştur.

Aquinas'ın hayatının sonuna doğru birbirine yakın tarihlerde kaleme aldığı *Summa Theologiae*[54] ve *Quaestiones Disputatae De Malo*[55] gibi sistematik yapıtlarında onun ilk günah, özgür irade, ilahi lütuf ve irade-lütuf ilişkiline dair düşüncelerini görebilmek mümkündür. Bu eserlerde Aquinas'ın günah, irade ve lütuf meselelerine yaklaşımı hem Maniheizm'e karşı yazılan Augustinian görüşü sürdürür hem de Aristotelesçi ontolojiyle sistematik bir bütünlük içerisinde yeniden yorumlar.

Aquinas'a göre insanın kurtuluşun temel unsurları asli günah ve ilahi lütuftur. O, asli günah meselesinde Augustinus'un asli günah öğretisini takip eder. Ona göre asli günah, insanlığın her bir bireyinde ilk insan olan Adem'in günahının sonucunda fiziksel soy yani köken yoluyla aldıkları bir bozukluktur. Asli günah yoluyla ortaya iki tür bozukluk çıkar: ilk bozukluk, ahlaki eksiklik olan asli adaletin kaybedilmesi yani

---

[52] Ockhamlı William (1287-1347), Aquinas ve Scotus'tan sonra Geç Orta Çağ döneminin en önemli teologlarındandır. Metafizik ekolü olan Nominalizm'in en önemli isimlerindendir. Teoloji yanında mantık, fizik ve doğal felsefe konuları onun çalışmaları arasında yer alır. Detaylı bilgi için bkz.: Paul Vincent Spade, Claude Panaccio, Jenny Pelletier, "William of Ockham", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/ockham/, 17.06.2025.

[53] Gabriel Biel (1410-1460), Geç Orta Çağ döneminin öncü Nominalistlerindendir. Kendisi William'ın görüşlerini takip ettiğini belirmesine rağmen görüşlerinde Aquinas, Bonaventure, Middletonlı Richard ve Scotus'un görüşlerine de rastlanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz.: V Heynck, "Biel, Gabriel", **New Catholic Encyclopedia**, Vol. 2, ed. Erin Bealmear vd., thk. Thomas Carson, Joann Cerrito, Washington D.C., Gale - The Catholic University of America, 2003, s. 391-392.

[54] Metinde eser buradan sonra *ST* olarak yazılacaktır.

[55] Metinde eser buradan sonra *De Malo* olarak yazılacaktır.

iradenin Tanrı karşısındaki doğruluğunun kaybedilmesini ifade eder; ikinci bozukluk ise bedensel ceza olup, şehvetin oluşumu yani insanın alt kuvvelerinin iradeyle ilişkisinde görevlerine uygunsuz yönelişidir.[56] Aquinas, kendisine asli günahın aktarımının köken yoluyla olmasına dair gelebilecek eleştirileri değerlendirirken eserinde kurgusal açıklamalara başvurur. Zira, bu tür örnekler zorunluluk ifade etmekte olup Aquinas'a göre günahın iradi bir seçim olduğunu göz ardı eder. Bu yönüyle Aquinas, Adem'in işlediği günahın tüm insanlığa soy yoluyla aktarılışını açıklarken insanlığı bir bedenin organı olarak değerlendirir. Örneğe göre, bir elin yaptığı eylemin faili, el yerine elin sahibi olan insandır. Bundan ötürü, elin kullanıldığı bir suçta el değil kişinin kendisi suçlu kabul edilir.[57] Asli günahtan kaynaklanan suçluluk ise vaftiz ile kaldırılarak ruh lütfu yeniden kazanmış olur. Ancak vaftiz tam bir bağışlanma getirmez. Asli günahın bir yönü olan günah eğilimi (*fomes peccati*) yani alt kuvvelerin ve bedenin düzensizliği devam eder.[58] Bu yönüyle Aquinas'ın vaftiz sakramentini asli günahın doğurduğu sonuçlardan ilki olan ahlaki bozulmaya yönelik bir sakrament olarak anladığı görülmektedir.

Aquinas'ın asli günahın sonucunu ikiye ayırmasında yer alan ahlaki bozulma, onun irade görüşüne işaret eder. Zira, onun günahı iradenin Tanrı'ya yönelirken bedene yani bedensel hazalara yönelişi olarak yorumlaması, günahı açıklamanın yanında iradenin bozulduğunu da ortaya koyar. Ancak bu noktada onun görüşlerine doğrudan başvurulacak olursa *ST*'de *Prima Pars Q83*, *De Malo*'da ise *QVI*'ün incelenmesi gereklidir.[59] *De Malo*'da Aquinas özgür irade üzerine benzer temaları

[56] Thomas Aquinas, **On Evil**, trans. Richard Regan, 1. bs, New York, Oxford University Press, 2003, s. 205. Aquinas, burada kullandığı "adalet" kavramını Anselmus'tan hareketle kullanılır. Anselmus için adalet, kendi hatırına korunan iradenin doğruluğunu ifade eder (*Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter per se servata*). Onun adalet düşüncesinde yer alan "kendi hatırına" (*propter per se servata*) ifadesi içeriği bakımından dikkat çekicidir. Zira bu ifade, ahlaki eylemin yapılmasının bu eylemin üstünde taşıdığı sevap-günah normunu değil ahlakiliğin kendisinin iyi oluşundan hareketle eyleme geçildiğini ifade eder. Bu yönüyle, Aquinas'ın Anselmus'tan hareketle iyi eylemi gerçekleştirmeye dair tutumunun eylemin Tanrı buyruğu olmanın ötesinde kendinde iyi olmasından ötürü yapıldığını kastettiği anlaşılmaktadır. Anselmus'un adalet tanımı için bkz.: Anselmus Cantuariensis, "Dialogus De Veritate", **De Ecclesiae Patribus Doctoribusque**, Documenta Catholica Omnia, Documenta Catholica Omnia, t.y., s. 482, (Çevrimiçi) https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1033-1109,_Anselmus_Cantuariensis,_Dialogus_De_Veritate,_MLT.pdf., 15.06.2025

[57] Thomas Aquinas, **Summa Theologiae 1A2AE Q81-85.: On Original Sin**, Vol. 26, trans. Thomas C. O'Brien, Blackfriers Edition, London, Eyre & Spottiswoode, 2006, s. 9, 11.

[58] Aquinas, **ST 1A2AE Q81-85**, Vol. 26, s. 19.

[59] Aquinas *ST* öncesinde asli günah, insan iradesinin özgürlüğü, ilahi lütuf ve kurtuluş meselelerini *Summa Contra Gentiles* (Paganlara Karşı Risale - *SCG*) eserinde ele almıştır. Ancak, bu eser *ST*'de yer

daha ayrıntılı şekilde işler; ancak bu metindeki görüşler esas olarak *ST*'deki yaklaşımın bir açıklaması niteliğindedir. Bu nedenle burada esas alınan *ST* metni, Aquinas'ın özgür irade öğretisinin ana çerçevesini ortaya koymak açısından yeterlidir.

Aquinas *ST*'de özgür iradeyi insanın akli yargı yoluyla bir şeyi tercih etme veya etmeme kapasitesi olarak tanımlar. Ona göre insan, içgüdüsel veya zorunlu itkilerle değil, akıl yürütme yoluyla bir seçime yönelir. Bu özgürlük anlayışı, insanın herhangi bir seçeneğe yönelmede zorunlu değil, iki tarafa da açık (*ad utrumlibet*) bir potansiyele sahip olduğunu gösterir. Aquinas'a göre özgür irade, her ne kadar dışa dönük bir eylemde (*actus*) bulunuyor gibi görünse de özü itibariyle bir güç (*potentia*) olarak tanımlanmalıdır. Bu güç, insan doğasında doğuştan mevcut olup akılla birlikte çalışan bir ilkedir. Bu yönüyle özgür irade, bir alışkanlık (*habitus*) değil, fiilleri doğuran bir yetkinliktir. Böylece insan, farklı seçenekler arasında aklın rehberliğinde karar verme potansiyelini her zaman muhafaza eder. Özgür iradenin bu şekilde tanımlanması, özellikle Pavlus'un Romalılar Mektubu'ndaki (7:15) "yapmak istediğimi yapamıyorum" ifadesinden çıkan irade-eylem gerilimine bir çözüm sunar. Aquinas'a göre bu tür bir çatışma, iradenin kendisinden değil; arzu ile akıl arasındaki içsel düzen bozukluğundan kaynaklanır. Rasyonel süreçte iradenin fiile yönelmesi, kendi doğasına dayandığı sürece özgürdür. Aynı zamanda Aquinas'ın bu tanımı, Tanrı'nın evrensel etkinliğine karşı özgür iradeyi savunma amacı taşır. Tanrı her şeyi harekete geçirir; ancak bunu, her varlığın kendi doğasına uygun şekilde gerçekleştirdiğinden, irade herhangi bir zorlama altında kalmaz. Tanrı'nın iradeyi harekete geçirmesi yönlendirme anlamı taşır; fakat bu yönlendirme, iradenin akıl yoluyla karar verebilme yetisini ortadan kaldırmaz.[60] Başka bir açıdan, Aquinas, özgür iradenin asli gücünün ilk günahla zayıfladığını belirtir. Günah, insanın günahın köleliğinden dışarıda olan özgürlük halini (*libertas a peccato*) bozar; fakat irade üzerindeki zorunluluğu (*necessitas coactionis*) ortadan kaldırmaz. Yani İnsan, günahla ahlaki hürriyetini

alan öğretinin detaylı akli ispatlarını içerirken *ST* Aquinas tarafından çözülmüş sorunların bir bütün halinde verildiği metindir. Bu yönüyle, Aquinas'ın ana görüşlerini vermek açısından *SCG* yerine *ST* tercih edilmiştir. Aquinas'ın bu iki eseri arası hakkında yapılan değerlendirme için bkz.; Etienne Gilson, **Ortaçağ'da Felsefe**, trans. Ayşe Meral, 2. bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021, s. 662.

[60] Thomas Aquinas, Thomas De Vio Cajetan, **Summa Theologiae 1A Q75-119: Human Beings and God's Governance of Creation; With the Commentary of Cardinal Cajetan**, trans. William H. Marshner, Catholic University of America Press, 2024, s. 1314-1315.

kaybetmiş olsa bile, seçimlerini dışsal bir baskı olmadan yapma yetisini korumayı sürdürür. [61]

Aquinas'ın irade ve günah meselelerinde ortaya koyduğu görüşler, onun lütuf öğretisini daha derinlikli bir şekilde anlamak için zemin hazırlar. Aquinas, *ST*'nin *Prima Secundae* kitabının 109. sorusunda lütuf meselesine dair şu soruyu sorar: İnsanın Tanrı'nın yardımı veya lütfu olmaksızın doğrulukla yaşayabilmesi mümkün müdür? Bu soru yanında Aquians'ın lütufla alakalı sorgulamaları, Aquinas tarafından insanın doğal gücünün sınırının ne olduğunu sorgulamanın yanında lütfun zorunluluğunu da ifade eder. Ona göre insanın mutlak doğruluk üzerine yaşamını sürdürmesi ancak Tanrı'dan gelen özel bir lütuf ile olur.[62] Başka bir ifadeyle Aquinas, insan aklının bazı doğruları kavrayabileceğini kabul ederken kurtuluşun ancak Tanrı'nın yardımıyla olacağını savunur. Kurtuluş bağlamında ise Aquinas, insan doğasının ilk günah öncesinde iyiliğe eğilimli olmasına rağmen asli günah sebebiyle zayıfladığını böylece doğanın iyi olabilmesi için lütfun yardımına muhtaç olduğunu düşünür. Dolayısıyla, Aquinas kurtuluşa erebilmek için ilahi lütfun gerekliliğini öne sürer.[63] Ancak, ilahi lütfun insana verilmesi doğrudan olmaz.

Aquinas açısından insanın iyi bir yaşama sahip olabilmesi için Tanrı'nın yardımına yani ilahi lütfa iki yönden ihtiyacı vardır: ilk olarak insan doğası bozulmuş olmasından ötürü Aquinas'ın *habituale donum* şeklinde ifade ettiği bir çeşit ilahi lütufla insan doğası iyi davranışları yerine getirebilme gücü kazanır; ikinci olarak ise insan doğası ilk lütufla edindiği gücü eyleme dönüştürebilmesi için Tanrı'nın doğrudan yardımına ihtiyaç duyar. Aquinas, insanın iyi eylemde bulunabilmesini ikili bir lütuf anlayışıyla açıkladıktan sonra bu lütufların işlevini temellendirir. Ona göre ilk lütuf, yaratılmış varlığın hareket ettiricisinin yalnızca Tanrı olmasından kaynaklı olarak bulunur. Aquinas'a göre insan, her iyi eylemi gerçekleştirebilmek için Tanrı'nın yardımına muhtaçtır; çünkü hem bedensel doğası bozulmuştur hem de aklı, cehalet günahının etkisi altındadır.[64] Bu yönüyle Aquinas'ın lütuf anlayışında Tanrı'nın daima

[61] Aquinas, De Vio Cajetan, **ST 1A Q75-119**, s. 1316.
[62] Thomas Aquinas, **Summa Theologiae 1A2AE Q106-114: The Gospel of Grace**, Vol. 30, trans. Cornelius Ernst O.P., 1. bs, New York, Cambridge University Press, 2006, s. 67-73.
[63] Aquinas, **ST 1A Q106-114**, Vol. 30, s. 75.
[64] Aquinas, **ST 1A Q106-114**, Vol. 30, s. 101, 103.

etkin konumda bulunması, onun lütuf görüşünü Pelagian düşünceye karşı, Augustinian bir tutumda anlaşılır.

Aquinas, Q111'de lütuflar arasındaki farklılığa ve karşılaştığı problemlere dikkat çeker. Aquinas'a göre işlev bakımından ilahi lütuf, *gratia gratum faciens* ve *gratia gratis data* olmak üzere ikiye ayrılır. İlk lütuf, Tanrı'nın insanı kendine döndürmesi işlevine sahip olması açısından "insanı kurtuluşa ehil kılan lütuf" olarak isimlendirilirken; ikinci lütuf, insana bir başka insanın aklanmasına yardımcı olması için verildiğinden "hizmet amacıyla verilen lütuf" şeklinde isimlendirilir. İkinci lütuf, Aquinas için bir bakıma alışkanlığı (*habituale donum*) yani kişide kalıcı bir ahlaki yetkinliği ifade eder.[65] Aquinas yaptığı bu ayrım sonrasında iki tür lütfun da etkin (*gratia operans*) ve işbirlikçi (*gratia cooperans*) şeklinde ikiye ayırır. Ancak onun yaptığı bu ayrım, yalnızca lütfun etkisi bakımından bir isimlendirmeyi ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, etkin lütuf ona göre iradenin içsel eylemi olup Tanrı tarafından hareket ettirilir. İkinci lütuf olan işbirlikçi lütuf ise Tanrı tarafından hareket ettirilen ve dışsal araçları sağlanılarak yardım edilen irade eylemin işleyişine dahil edilir.[66] Böylece Aquinas, lütfun bir yönüyle insanı hareket ettirdiğini savunurken bu lütfun insanı zorunluluk içerisinde hareket ettirmediğini işbirlikçi lütuf ile iradeye yer vererek aşmaya çalışır. Dolayısıyla, Aquinas'ın kurtuluş anlayışı tamamen Augustinian bir yaklaşımda lütfu merkeze alarak iradeyi yok saymayıp Yarı-Augustinian görüşte bulunan lütuf merkezli özgür irade yaklaşımını ifade eder.

Luther'e göre Aquinas, Katolik teolojik geleneğin sistematik ve otoriter bir temsilcisidir. Ancak bu, Aquinas'ın bütün düşüncelerinin Luther tarafından doğrudan kabul edildiği veya reddedildiği anlamına gelmez. Özgür irade, asli günah ve ilahi lütuf konularındaki bazı görüşleri Luther tarafından eleştirilmiş olsa da onun düşüncelerinin tümü Luther'in hedefi olmamıştır. Bununla birlikte Luther, Aquinas'ı skolastik düşüncenin ve kurumsal kilise öğretisinin en etkili figürlerinden biri olarak görür ve bu nedenle onu eleştirir. Nitekim bazı araştırmacılar, Luther'in Aquinas'ın bazı fikirlerini değerli bulduğunu belirtir. Ancak Luther'in asıl tepkisi, Aquinas'ın düşüncelerinin Kilise tarafından sorgulanamaz mutlak bir otorite haline getirilmiş

[65] Aquinas, **ST 1A Q106-114**, Vol. 30, s. 127.
[66] Aquinas, **ST 1A Q106-114**, Vol. 30, s. 129, 131, 133.

olmasınadır.[67] Bu bağlamda Aquinas, Luther için yalnızca bir tartışma konusu değil; kilise geleneğinden teolojik bir kopuşun gerekliliğini ortaya koyan simgesel bir figürdür.

Aquinas'ın teolojik düşüncesi, Katolik kilisesi skolastiğinin doruk noktasını temsil ederken, onun ardından gelen Duns Scotus, özgür irade, lütuf ve akıl ilişkisine dair yorumlarıyla skolastik gelenek içinde yeni bir yönelimi başlatmıştır. Aquinas'ın akılla düzenlenmiş kozmik bütünlüğüne karşılık Scotus, bireysel irade ve Tanrı'nın mutlak kudreti gibi temaları öne çıkararak Luther'in skolastiğe yönelik eleştirisinin bir diğer hedefini oluşturmuştur.

1.1.2. John Duns Scotus'un İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı

Duns Scotus, skolastik düşünce tarihinde Aquinas'ın temsil ettiği akıl-felsefe merkezli senteze alternatif geliştiren en önemli figürlerden biri olarak kabul edilir. Scotus çalışmalarında bireyselliğe, iradeye ve Tanrı'nın mutlak kudretine öncelik veren bir yaklaşım geliştirmiştir. XIII. yüzyılın sonlarına doğru yaşamış olan Fransisken teolog, özellikle insan iradesinin özgürlüğünü vurgulayan çizgisiyle skolastik gelenek içinde belirgin bir ayrım noktası oluşturur. Ona göre ahlaki değerler ve lütuf düzeni, Tanrı'nın özgür iradesine dayanır; bu da aklın kavrayabileceği doğal düzenden çok, Tanrı'nın takdiriyle belirlenen bir düzene işaret eder. Bu yönleriyle Scotus, Luther'in entelektüel arka planında dolaylı bir etki alanına sahip olmuş; skolastik teolojiyi içeriden sorgulayan eleştirel geleneğin önde gelen isimlerinden biri olarak öne çıkmıştır.

Scotus insan doğası ve günah ilişkisini incelerken günahı insanın doğasında yer almayan, insanın eylemleriyle ilişkili olan bir sapma olarak görür Bu da insanın davranışlarındaki doğruluk (*rectitudo*) eksikliğinden kaynaklanır. İnsanın içinde bulunduğu bu eksiklik, doğasını bozmaz veya zayıflatmaz; yalnızca insan eyleminin Tanrı'nın buyruğuyla uyumsuzluğunu ifade eder. Öte yandan Scotus, günahın insanın doğasına zarar vermemesine rağmen Tanrı'nın insana bahşettiği kutsallaştıran lütuf (*gratia gratum faciens*) gibi doğaüstü iyiliğin kaybına sebep olduğunu öne sürer. Onun

[67] Denis R. Janz, **Luther on Thomas Aquinas: the Angelic Doctor in the Thought of the Reformer**, Stuggart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1989, s. 78-79.

günahı doğa yerine eylemle ilişkilendirmesi cehenneme giden insanların eylemleri sebebiyle yok olmadığı düşüncesinin de temelini oluşturur. Dolayısıyla, Scotus'un günahı ontolojik değil ahlaki veya hukuki bir düzlemde incelediği anlaşılır.[68] Scotus ayrıca insan doğası ve günah ilişkisini incelerken insanın ilk yaratıldığı zamanda Tanrı'yı her şeyin üstünde sevebilecek bir yetiye sahip olduğunu öne sürer. Bu iddia üzerine ise ilk günahın insan doğasını değil insanın bu yetisini saptırdığını savunur. Dolayısıyla insan, ilk günah sonrasında yaratıldığı zamandaki sevgi yetisine sahip olabilmesi için Tanrı'nın lütfuna muhtaç olur.[69]

Anselmus'un irade anlayışını takip eden Scotus, iradenin özgür olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, iyiyi ve kötüyü irade edip eylemek mümkündür. Augustinus'un asli günah anlayışıyla ilişkili olarak iradenin zorunlu olmayan bir şekilde sergilediği kötü davranış, insana ilk yaratıldığında lütfedilmiş ilahi adalet anlayışını bozmamakla beraber onun iyi olanı yapmasında engel teşkil etmez. Bu noktada Scotus, Anselmus'un asli günaha bakışını takip etmektedir. Anselmus'a göre asli günah, yukarıda ifade edilen "asli adalet"in eksikliğini ifade etmekte olup yalnızca biçimsel olarak bir günahtır. Ona göre günah işlemenin imkanı, insanın iradesinin iyi olanı yapma konusunda özgür olmasından kaynaklıdır. Buna binaen Scotus, kötü eylemin veyahut günahın iradenin özgürlüğünden kaynaklanmasına karşı kendisine gelebilecek kötülüğün kaynağının Tanrı olduğu düşüncesine karşı çıkar. Zira ona göre, Tanrı insana vermiş olduğu özgür iradeyi, içinde kusur barındırabilecek bir şekilde vermiştir. İnsanın kötüyü yapması, onun özgürlüğünü ortadan kaldırmaz, ancak günahtan pişmanlık duyulmayıp günah bir alışkanlığa dönüşürse kişi günaha meyilli bir hale gelmekledir. Onu bu girdaptan çıkarabilecek olan da Tanrı'nın lütfudur. Dolayısıyla Scotus'a göre insan, asli adalet üzerine özgür irade ile yaratılmıştır. O iyi ve kötü olanı zorunluluk olmaksızın sergileyebilecek şekilde, asli adalete geri dönerek, aşırı ve kontrolsüz mutluluk olan günah yerine asli mutluluk olan Tanrı sevgisine yönelmelidir.[70]

---

[68] Anthony George Williams, "The Impact of Ockham's 'Nominalism' on His Understanding of Human Nature and the Imago Dei in Man, in Comparison with Aquinas, Bonaventure and Scotus", England, Open University, Basılmamış Doktora Tezi, 2011, s. 202-204.
[69] Williams, **Impact of Ockham's Nominalism**, s. 195-196.
[70] Antonie Vos, **The Theology of John Duns Scotus**, Leiden ; Boston, Brill, 2018, s. 256.

Scotus ilahi lütuf hakkında yukarıda ifade edildiği üzere insanın yaratıldığı ilk zamanda sahip olduğu sevgi yetisine dönebilmek için Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç duyduğunu düşünür. Ancak, onun lütfu elde edişi Tanrı'nın özgür iradesiyle verdiği bir kararın sonucudur. Scotus, lütfun yalnızca sevgi yetisine ulaşmak için değil ahlaki eylemler için de gerekli olduğunu savunur. Bu açıdan Scotus, insanın "yaratılmış bir lütuf" (*gratia creata*) isminde bir lütuf türüne ihtiyacı olduğunu öne sürer. Bu lütuf türü, insana sevgi erdemi kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda ahlaki eylemlerin haz ve kolay otonomiye bağlı olmaksızın yapılabilmesini sağlar. Başka bir ifadeyle bu lütuf, insanın kendinde iyi olarak ahlaki erdemleri yerine getirmesini sağlar. Scotus'un lütuf anlayışı, Aquinas'ta da görülen işbirlikçi lütuf (gratia cooperans) gibi iradenin kurtuluşa dahil olduğu bir lütuf düşüncesidir. Ancak, Aquinas'ın aksine Scotus bu işbirliğini içkin bir alışkanlık (habitus) olarak görür. Kavram olarak iki teolog da "habitus" kavramını kullansa da Aquinas'ın kalıcı ahlaki güç kullanımından farklı olarak Scotus'un kullandığı "habitus" kavramı insanın doğasına bağlı ve daha içkin bir ahlaki alışkanlığı ifade eder. Buna binaen o özgür iradeyi merkeze alan bir lütuf-kurtuluş anlayışı inşa eder.[71] Bu yönüyle Scotus'un kurtuluş anlayışının Pelagian bir görünüme sahip olduğu söylenebilir.

Luther açısından Scotus, skolastik geleneğin içinde yer almakla kalmayıp, özellikle özgür iradeye verdiği ağırlık, lütfu içkin bir yetkinlik (*habitus*) düzeyine indirgemesi ve Tanrı'nın lütfunu bir tür işbirliğine açması sebebiyle sert eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu bağlamda, Scotus'un özgür iradeye tanıdığı belirleyici rol, Luther'in "günaha tutsak irade" (*servum arbitrium*) anlayışıyla doğrudan çelişir. Scotus'un, insanın ahlaki eylemlerini gerçekleştirmede "gratia creata" aracılığıyla Tanrı ile işbirliği yapabileceği düşüncesi, Luther için yalnızca lütfun doğasını değil, Tanrı'nın mutlak egemenliğini de gölgede bırakan bir görüştür. Nitekim Luther'e göre, bu tür görüşler, insanın kendi kurtuluşunda bir yetkinlik taşıdığına dair Pelagian eğilimler barındırmakta ve Tanrı'nın lütfunu edilgen bir yardım unsuru hâline getirmektedir. Bu yüzden, Scotus'un lütuf anlayışı ve irade vurgusu, Luther'in *sola gratia* öğretisiyle kökten bir çatışma içindedir.

[71] Williams, **Impact of Ockham's Nominalism**, s. 198-200.

Scotus'un Tanrı'nın mutlak iradesini merkeze alan ve özgür iradeye geniş bir alan tanıyan yaklaşımı, sonraki skolastik düşünce üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Özellikle Ockhamlı William, onun teolojik öncüllerinden biri olarak Scotus'un iradeci geleneğini daha radikal bir biçimde devam ettirir. Ancak Ockham, yalnızca insan iradesine değil, aynı zamanda Tanrı'nın mutlak iradesine dair vurgularını uç noktalara taşımış; epistemolojik alanda ise akıl ile inanç arasındaki mesafeyi daha da açmıştır. Bu yönüyle Ockham hem Scotus'un ardılı hem de onun sistemini dönüştüren bir figür olarak öne çıkar.

1.1.3. Ockhamlı William'ın İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı

Ockhamlı William[72], Katolik Hıristiyan geleneği içerisinde irade meselesinde önemli bir figür olmakla beraber, Luther'in de irade düşüncesini eleştirdiği kişiler arasında yer alır. Araştırmacılar onun her ne kadar Fransisken irade anlayışını kullandığını söylese de bu gelenek içerisinden gelen Scotus'tan irade ve insanın doğası ilişkisi, iradenin bağımsızlığı ve iradenin mutluluk karşıtı iradesi noktasında ayrıldıklarına dikkat çekmektedir. [73]

Ockham, asli günahı kurtuluş ve zorunluluk bağlamında inceler. Ona göre asli günah kurtuluş sürecinde bir etkiye sahip değildir. Zira Ockham, Tanrı'nın günah işleyen bir kişiyi günahından ötürü cezalandırmak zorunluluğunda olmadığını savunur. Başka bir ifadeyle, asli günah içinde olan bir kişinin kesin bir şekilde Tanrı'nın gazabına uğrayacağını söylemek yanlış olur. Ockham'a göre Tanrı mutlak güce (*potentia absoluta*) sahip olduğu için Tanrı'nın yarattığı herhangi bir varlık Tanrı'yı herhangi bir zorunluluğa tâbi tutamaz.[74] Ockham'ın günahın cezasına ve asli günaha dair bu tutumu, temelde onun iki ilkesine dayanır: birinci ilke, Tanrı'nın hiçbir yarattığı varlığa borçlu olmaması; ikinci ilke ise Tanrı'nın hiçbir eylemi gerçekleştirme zorunluluğunun olmamasıdır.[75]

---

[72] Ülkemizde Ockhamlı William hakkında yapılan çalışmalarda teolog hakkında genel olarak "Ockham" ifadesi kullanıldığı için kendisi hakkında "Ockham" kullanımı takip edilecektir.
[73] Thomas M. Osborne Jr., "William of Ockham on the Freedom of the Will and Happiness", **American Catholic Philosophical Quarterly**, Vol. 86, No: 3, 2012, s. 435.
[74] Marilyn McCord Adams, **William Ockham**, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987, s. 1264.
[75] Adams, **William Ockham**, s. 1265-1266.

Ockham, özgür iradenin varlığını savunurken, iradenin neden özgür olduğuna bir delil getirmenin imkansızlığını ileri sürer. Zira ona göre, ortaya konulan her delil içerisinde bir belirsizlik barındırmaktadır. Ona göre iradenin özgürlüğü ancak deneyim yoluyla bilinebilir. Bu deneyim, akıl tarafından belirlenmeyen ve kimi noktada aklın emirlerine karşı gelen iradi eylemleri ifade eder. Başka bir açıdan özgür irade, karşıtlık veyahut zıtlığı içinde barındıran alternatiflere açık bir iradedir.[76] Nitekim, Ockham, özgürlük gücünü ifade ederken bu gücün belirsizlik ve süreklilik halinde olduğunu, bunun da bir zorunluluktan uzak olduğunu savunur. Dolayısıyla, Ockham'a göre irade Tanrı'nın da dahil olmadığı, zorunluluktan uzak bir özgürlüğe sahiptir.[77]

Ockham'ın insan iradesinin özgürlüğü meselesinde ahlaki eylemleri incelerken Tanrı'nın mutlak kudretini merkeze alır. Ona göre, insanın günahla bozulmamış olan doğası, iyi eylemde bulunabilir. Tanrı ise insanın iyi eylemini gerçekleştirmesi için lütfunu bahşetmek zorunda değildir. Nitekim, Tanrı, yarattığı varlığa borçlu olmadığı gibi yaratılmış bir varlık da Tanrı'yı bir eyleme zorlayamaz. Başka bir açıdan Ockham, bu düşüncesine binaen insanın iyi eyleminin teolojik düzlemde iyi nitelendirilmesini veya mükafat elde edebilmesini Tanrı'nın özgür iradesiyle ilişkilendirir.[78] Dolayısıyla, Ockham her ne kadar insanın özgür iradesiyle bir eylemi ahlaki anlamda iyi görerek özgür bir şekilde yerine getirebileceğini savunsa da ona göre insanın bu eylemini iyi ve mükafata değer kılan Tanrı'nın iradesidir.[79] Ockham'ın iradeye dair bu yaklaşımları onu Augustinian gelenekten ayıran önemli noktalardan biridir. Onun lütuf görüşü de Augustinian görüşten ayrışmaktadır.

Ockham açısından ilahi lütuf, yaratılmış bir form olması hasebiyle kurtuluş sürecinin bir açıdan zorunlu olmayan bir açıdan ise yeterli olmayan bir unsurudur. Kurtuluş sürecine Tanrı'nın mutlak kudreti nazarından bakan Ockham, kurtuluş için ilahi lütfun ancak Tanrı'nın kabulüyle anlam kazandığını öne sürer. Dolayısıyla, Tanrı'nın mutlak kudreti açısından insanın kurtuluşu için ilahi lütuf zorunlu bir unsur değildir. Buna binaen William'a göre Tanrı, lütuf olmaksızın insanı affedip kurtuluşa erdirebilir. William, bu durumu Tanrı'nın düzenlenmiş güce (*potentia ordinata*) sahip

[76] M. Osborne Jr., **Ockham on the Freedom**, s. 436.
[77] M. Osborne Jr., **Ockham on the Freedom**, s. 439.
[78] Adams, **William Ockham**, s. 1266-1268.
[79] Adams, **William Ockham**, s. 1274.

olmasıyla açıklar. Tanrı'nın bu gücü, O'nun mutlak kudretinden kaynaklanmakla birlikte, Tanrı'nın abesle iştigal etmeyeceği ilkesine dayanır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın kurtuluşu belirli insani eylemlere bağlaması durumunda, kendi belirlediği ilahi düzene sadık kalmak zorunda olması, O'nu bu lütfu bahşetmeye mecbur bırakır; çünkü Tanrı, kendi iradesiyle koyduğu ilkeye aykırı davranamaz.[80] Kurtuluş için hem zorunlu olmayan hem de yeterli olmayan ilahi lütfun bu şekilde iki yönünün olması, Ockham'a göre Tanrı'nın kurtarıcı yönünün cömertlik (*liberalitas*) temelinde olmasından dolayı belirsiz görünür. Dolayısıyla kurtuluş yalnızca Tanrı'nın iradesine bağlıdır.[81]

Ockham'ın insan iradesi, ilahi lütuf ve kurtuluşa dair düşünceleri, Luther'in *sola gratia* ilkesinin felsefi ve teolojik arka planını anlamak açısından son derece önemlidir. Ockham, ilahi lütfun kurtuluş için ne zorunlu ne de yeterli olduğunu savunarak, Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü ve iradesinin keyfiyetini merkeze almıştır. Bu yaklaşım, her ne kadar Luther'in ilahi lütfu mutlak ve vazgeçilmez gördüğü Augustinian çizgiyle doğrudan örtüşmese de Tanrı'nın insan üzerindeki mutlak tasarrufu Luther'in *De Servo Arbitrio*'daki irade karşıtı duruşuna teolojik zemin hazırlar. Ockham'ın "Tanrı hiçbir şeyi yapmaya mecbur değildir" anlayışı, Luther'in insanın kurtuluşta hiçbir etkin rolü olmadığına dair savını destekler mahiyettedir. Bununla birlikte, Luther, Ockham'ın insanın doğal güçlerinin Tanrı tarafından kabul edilebileceği yönündeki olasılıkçı yaklaşımını reddeder. Çünkü bu düşünce, Luther'e göre insan doğasının günahla bozulduğunu kavrayamaz ve lütfun gerekliliğini gölgede bırakır. Dolayısıyla Ockham, Tanrı'nın özgürlüğünü radikal biçimde vurgulayan yapısıyla, Luther'in her şeyi Tanrı merkezinde sistematize eden teolojisine zemin hazırlayan skolastik bir öncül olarak değerlendirilebilir.

Ockham'ın Tanrı'nın mutlak kudretini esas alan ve lütfu hem zorunlu hem de yeterli olmaktan çıkaran yaklaşımı, sonraki dönem *via moderna* düşünürleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu mirası sistematik biçimde devralan isimlerin başında gelen Gabriel Biel, nominalist geleneği takip etmekle birlikte Ockham'dan farklı olarak Tanrı'nın düzenlenmiş gücü (*potestas ordinata*) çerçevesinde insanın kurtuluşu

[80] Adams, **William Ockham**, s. 1273-1278.
[81] Adams, **William Ockham**, s. 1275-1276.

için belirli koşulların Tanrı tarafından vazedildiğini ve bu koşullar çerçevesinde lütfun işlevsel hale geldiğini savunur. Böylece Biel, hem Ockham'ın Tanrı'nın özgürlüğünü önceleyen düşüncesini sürdürmüş hem de skolastik aklanma süreci (*processus iustificationis*) anlayışını yeniden yorumlayarak Luther'in gençlik dönemi teolojisini şekillendiren önemli bir düşünsel halkaya dönüşmüştür. Nitekim Luther, özellikle insanın elinden gelen en iyisini yapmasını ifade eden *facere quod in se est* ilkesi çerçevesinde Biel'i eleştiri konusu yapacak; insanın kendi içkin gücüyle Tanrı'nın rızasını kazanabileceği fikrini *sola gratia* ilkesine doğrudan aykırı bulacaktır.

1.1.4. Gabriel Biel'in İnsan İradesinin Özgürlüğüne Yaklaşımı

Skolastik düşüncenin geç dönem temsilcilerinden biri olan Gabriel Biel, *via moderna* yani Nominalizm geleneğinin en etkili figürlerinden biri olarak öne çıkar. Nominalist çizgide yer alan Biel, özellikle Ockham'ın düşüncesini sistematik bir şekilde yorumlaması ve geliştirmesiyle tanınır.[82] İrade, günah ve lütuf konularında ortaya koyduğu görüşler hem Ockhamcı mirası sürdürmesi hem de sonraki teolojik tartışmalar üzerinde bıraktığı etki açısından dikkat çekicidir. Biel'in insan iradesine dair yaklaşımı, Tanrı'nın adaleti ile insanın sorumluluğunu uzlaştırma çabasıyla şekillenirken, lütfun gerekliliği konusundaki açıklamaları, Luther gibi Reform düşünürlerinin eleştirilerine zemin hazırlamıştır.[83] İrade meselesinde yukarıda ifade edilen diğer isimlerden farklı olarak Biel, Philipp Melanchton'un (1497-1560) aktardığına göre Luther'in kendisini ezbere alıntı yapacak kadar iyi bildiği bir isimdir. Bu noktada Biechler, Luther'in Biel'in *Collectorium* adlı eseri üzerine düştüğü bazı kenar notlara dikkat çeker. Bu notların çok derin teolojik değerlendirmeler içermese de insan iradesinin kurtuluştaki rolüne odaklandığını belirtir. Biechler'e göre Luther'in 1517 tarihli *Disputatio* eseri, söz konusu notlarla örtüşen temalar içermektedir ve bu nedenle aralarında dolaylı bir bağlantı kurulabilir.[84] Bu bağlamda, Biel'in ilk günah, insan iradesi ve lütuf anlayışına dair düşüncelerini incelemek, geç skolastik dönemin

[82] Heiko A. Oberman, **The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1963, s. 4.
[83] Scott H. Hendrix, **Martin Luther: Visionary Reformer**, London, Yale University Press, 2015, s. 36-37.
[84] James E. Biechler, "Gabriel Biel on Liberum Arbitrium: Prelude to Luther's De Servo Arbitrio", **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, Vol. 34, No: 1, 1970, s. 114.

teolojik çerçevesini ve Luther'in tepkisel pozisyonunun arka planını anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Biel'in asli günah doktrini yaklaşımında onun ilk günah yorumu dikkat çeker. Ona göre ilk günah sonucunda insan cennetten dünyaya düşerken yalnızca insanın doğası bozulmamış, kozmosun düzeni de bozulmuştur. Öyle ki, insan cennetten düştüğünde Tanrı'nın kurduğu düzeni bozmuş, komşusunu suçlamış ve aklını şehvetin yönetimine bırakmıştır. Bu şekilde insanın Tanrı'yla ilişkisi yani dini düzeni, komşusuyla ilişkisi yani sosyal düzeni, son olarak ise kendi iç düzeni yani ahlaki düzeni bozulmuştur. Biel, ilk günah sonucunda insanın bozulan üç düzenin tedavi edilmesi için kurban, sevgi ve lütfun zorunlu olduğunu öne sürer. Ayrıca, evharistiya ayininin üç tedavi unsurunu da içeren yegâne araç olduğunu savunur.[85] Başka bir açıdan Biel, düşmüş insanı hayvana benzeyen bir varlık olarak görür. Zira insan, aklını hayvani iştah olan şehvetin yönetimine bırakmış böylece aklını işlevsizleştirmiştir. Sonuç olarak insan, Tanrı'nın bilgisinden uzaklaşmış, hakikati kavrayamaz hale gelmiştir.[86] Dolayısıyla Biel'e göre ilk günah sonucunda insan Augustinian bir biçimde asli günaha düşmüş olmanın yanında aklı da hakikati kavrayamayacak ölçüde zayıflamıştır.

Biel'in özgür iradeye dair düşünceleri *via moderna* geleneği içinde şekillenmiştir. Biel açısından insan akıllı bir varlık olması hasebiyle özgür iradeye sahiptir. Ona göre her ne kadar insan ilk günah ile düşerek dini, sosyal ve içsel olan üç yönden yozlaşmışsa da insan salt doğal güçleriyle (*ex puris naturalibus*) ahlaki olarak iyi davranışta bulunabilir, Tanrı'yı sevebilir ve lütfu almaya kendini hazırlayabilir. Bu yönüyle Biel'in görüşü, Pelagian kurtuluş anlayışla birlikte anılır. Ancak bu iki görüş tam olarak uyuşmaz. Zira, Biel'e göre insanın kurtuluşu Tanrı-insan arasında yapılan bir antlaşmaya (*pacut*) bağlıdır. Bu antlaşmaya göre, insanın kendi başına yapacağı iyi bir eylem, Tanrı'nın ona lütuf vermesiyle sonuçlanır. Ancak, kurtuluş sürecinin devamı açısından iradenin etkinliği olmakla beraber lütuf dışlanmaz. Bu yönüyle Biel'in irade ve lütuf düşüncesi Pelagian düşünceden ayrışır. Ancak, Biel'in insan

[85] Lawrence F. Murphy, "Gabriel Biel and Ignorance as an Effect of Original Sin in the Prologue to the Canonis missae expositio", **Archiv für Reformationsgeschichte**, Vol. 75, 1984, s. 52.
[86] Murphy, **Biel and Ignorance**, s. 39.

iradesine kurtuluşta etkin rol vermesi yine de Luther'in irade görüşüyle çeliştiği için onun tarafından eleştirilmiştir.[87]

Biel irade için kullanılan *arbitrio* ve *liberta* gibi kavramlar arasında bir farklılık olmadığını öne sürer. Ancak özgür irade için *liberum arbitrium* kavramını kullanmayı tercih eder. Ona göre bu kavram ve diğer kullanımlar irade etme gücünü ifade eden kavramlardır. Biel'e göre akıl ve irade ruhun birer unsuru olsa da irade, akıl gibi mutlak gerçeklik karşısında zorunlu olarak bir eyleme geçmek zorunda değildir. Başka bir ifadeyle, Biel'e göre irade, aklın iyi olarak gördüğü eylemi, sahip olduğu mutlak özgürlükten dolayı seçmeme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla, Biel açısından iradenin özgürlüğü, aklın sunduğu eylemi özgür olarak irade eden iradeyi ifade eder. İnsan doğası bakımından bu özgürlük, iradenin bir ilişiği değil kendinden bir unsurdur. Bu yönüyle, Biel'e göre insan iradesinin özgürlüğünün Tanrı tarafından ortadan kaldırılması halinde insan doğası bozulur.[88] Öte yandan Biel'in özgür irade anlayışı, kör bir iradeyi sunar. Zira, özgür irade iyi ve kötü eylemi aynı özgürlükte yapma gücüne sahip olma yanında aklın ortaya koyduğu bir sonuca uymama gücüne sahip olmasından dolayı yönlendirilmeye muhtaçtır. Bundan dolayı akıl, iradeye seçenekleri sunduktan sonra akli hüküm (*dictamen rationis*) ile iradeyi ahlaki iyi eylem gerçekleştirmesi için teşvik eder.[89]

Biel'in kurtuluş anlayışında temel soru Oberman tarafından "insanın aklanması ve yüceltilmesinde Tanrı ile insanın rolleri nedir" sorusudur.[90] Biel'in kurtuluşa dair bu sorgulaması ise onun köprü metaforuyla anlattığı lütuf anlayışında yatar. Biel'e göre lütuf insanın yaptığı *bonitas* yani ahlaki iyilik ile *dignitas* Tanrısal takdir arasında köprü olarak temsil edilir. Köprü metaforunda yer alan *bonitas* düzeyinde ahlaki iyi eylemin kendinde iyi olması ve insanın doğal gücü olan özgür iradesiyle yapılması şartı vardır. Dolayısıyla, *bonitas* düzeyinde lütuf zorunlu bir öncül değildir.[91] Aksine insanın burada Biel'in *facere quod in se est* yani elinden gelenin en iyisini yapma

[87] Alister E. McGrath, **Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification**, 3. bs., New York, Cambridge University Press, 2005, s. 99-101.
[88] Biechler, "Gabriel Biel on Liberum Arbitrium", s. 117-119.
[89] Oberman, **The Harvest of Medieval Theology**, s. 161.
[90] Oberman, **The Harvest of Medieval Theology**, s. 160.
[91] Oberman, **The Harvest of Medieval Theology**, s. 161-162.

ilkesiyle gücünün yettiğini yapması ön görülür. Köprünün diğer ucunda yer alan ilahi takdir ise insanın ahlaki eyleminin iyiliğinin ölçülmesidir. Biel, Tanrı'nın burada eylemin ödüle layık görmesini *acceptio divina* kavramıyla ifade etmektedir. Bu çerçevede insanın ahlaki iyilikle gerçekleştirdiği özgür eylem (*bonitas*) ile Tanrı'nın bu eylemi ödüle layık görmesi (*dignitas*) arasında kurulan yapının tamamlayıcı unsuru, aşılanmış lütuf (*gratia habitualis*) olmaktadır.[92]

Biel'in düşünceleri, Luther açısından yalnızca teolojik bir mirasın unsuru değil, aynı zamanda keskin bir eleştirinin hedefi hâline gelmiştir. Erfurt'taki ilk eğitim yıllarında *via moderna* geleneğine yakın duran Luther, özellikle Aristotelesçi felsefeye karşı geliştirdiği eleştirilerde zaman zaman Biel'in de içinde bulunduğu bu geleneğin bazı argümanlarını kullanmıştır. Ancak asıl belirleyici olan, Luther'in özellikle Biel'in insan iradesinin lütuf olmaksızın Tanrı'yı sevebileceği yönündeki görüşüne yönelttiği eleştiridir. Luther'e göre Tanrı'yı sevmek, yalnızca bir irade edimi değil, tüm insan varlığını kapsayan bir dönüşüm sürecidir ve bu, yalnızca Tanrı'nın etkin lütfu ile mümkündür. Biel'in lütfu dışsal bir addedilme (*acceptatio*) olarak görmesine karşın, Luther lütfu "Tanrı'nın aktif ruhu" olarak tanımlar ve onun olmadığı yerde hiçbir eylemin gerçek anlamda Tanrı'ya yönelik olamayacağını savunur. Bu bağlamda Biel, Luther'in skolastik teolojiye yönelttiği en yoğun eleştirilerin başlıca muhatabı olmuş; Luther'in *sola gratia* öğretisinin temelleri, büyük ölçüde Biel'in görüşlerine karşı geliştirdiği argümanlar üzerinden inşa edilmiştir.[93]

1.2: Luther'in İnsan İradesi Konusunda Kiliseye Yönelik Eleştirisi

Luther'in kiliseye yönelik eleştirisi genel itibariyle onun "Evanjelik tecrübe" veya "Kule olayı" olarak adlandırılan olaydan sonra başlamıştır. Nitekim Luther, içsel krizini takip eden dönemde girdiği manastır yaşamında ve teoloji eğitiminde yoğun bir dönemden geçmiştir. Her ne kadar içsel dünyasını düzenlemek için manastır yaşamına geçse de bu yeni yaşam tarzıyla içsel dünyası daha da karmaşık olmuştur. Nominalizm ve Augustinian teoloji arasında sıkışan Luther, Pavlus'un Romalılar Mektubunu yeniden okurken 1:17 numaralı pasaja denk gelmesini takip eden süreçte yaşadığı

[92] Oberman, **The Harvest of Medieval Theology**, s. 169-171.
[93] Pekka Kärkkäinen, "Nominalism and the Via Moderna in Luther's Theological Work", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2017, s. 8-10, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.266, 20.06.2025.

krizden çıkarak kendi ifadesiyle "yeniden doğduğunu ve cennetin açılan kapılarından girdiğini" hissetmiştir.[94]

Evanjelik tecrübe veya Kule olayı olarak ifade edilen bu olayda Luther'in incelediği Rom. 1:17 numaralı pasaj, öncelikli olarak içindeki "Tanrı'nın adaleti" ifadesiyle Luther'in içinde bulunduğu krizi tetikler. Zira ona göre bu kavram, Tanrı'nın günahkârı cezalandırması anlamına gelmekteydi. Adalet kavramının bu yönüyle Luther, Tanrı karşısında bir günahkâr olarak hissetmekte ve Tanrı'nın onun tövbesinden hoşnut olduğunu kabul etmemektedir. Affedilmeme ve cezalandırılacak olmaktan dolayı Luther şu ifadeleri kullanmıştır:

"Tanrı'yı sevmiyor... ondan nefret ediyordum… gizlice ve büyük homurtularla Tanrı'ya öfke duyuyordum… zavallı günahkârlar olarak ilk günah yüzünden ebediyen kaybolmuşuz, şimdi de Tanrı Kutsal Kitap aracılığıyla bize adaletini ve gazabını ilan ederek acımıza acı katıyor."[95]

Luther ilgili pasajla karşılaştıktan sonra pasaja derinlemesine düşünmeye başlar. Pasajın bağlamına dikkat kesildiğinde, özellikle "imandan imana, yazıldığı gibi: adil insan imanla yaşar" ifadesinin yer aldığı bölüm onun üzerinde güçlü bir etki bırakır. Öyle ki Luther pasajda geçen Tanrı'nın adaleti kavramını, Kutsal Kitap ile açıklanan ancak insanı imanla akladığı pasif bir doğruluğu olarak anlamıştır.[96] Onun yaşadığı bu olayda Tanrı'nın adaletine dair bu bakış açısı değişimi, yalnızca derin bireysel kaygılarını gidermekle kalmaz aksine reform düşüncesinin de ilk tohumu olmuştur.

Luther, bu yorumu sonrasında kilisenin teolojisine eleştirel yaklaşmıştır. Onun eleştirel yaklaşımının ilk yansıması, reform hareketinin de başlangıcı kabul edilen 95 Tez'in (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*) tartışma usulü olarak Wittenberg Üniversitesi kilisesinin kapısına asılması olarak bilinir. Her ne kadar bu metin etki bakımından Luther'i reform hareketine sürüklese de onun Kilise'yi eleştirdiği ilk eser, 95 Tez'den kısa bir süre önce kaleme aldığı ve aşağıda detaylıca

[94] Martin Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings", Vol. 34, **Career of the Reformer IV**, trans. Lewis W. Spitz, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1960, s. 337.
[95] Luther, **Preface to Latin Writings**, s. 336-337.
[96] Luther, **Preface to Latin Writings**, s. 337.

incelenecek olan Skolastik Teolojiye Karşı Eleştiri (*Disputatio contra theologiam scholasticam*)[97] risalesidir.[98]

Risalenin adında yer alan "skolastik teoloji" Luther tarafından kilise geleneği için kullanılır.[99] Ancak risalede Luther, kimi noktalarda eleştirilerini doğrudan önceki alt başlıkta ele alınan teologlara yönelterek onlar üzerinden Kilise'yi eleştirir. Her ne kadar bu risalede Luther kilise geleneğini eleştirse de risale sonunda Luther, Kilise ve Kilise öğretmenleriyle çelişen bir şey söylemediğini beyan ederek Kilise'ye bağlılığını olduğunu ifade eder.[100] Bu risalede Luther, kilise geleneğini veya skolastik teolojiyi Augustinus'un düşüncelerinden uzaklaşıp insan doğası, iradenin özgürlüğü bağlamında irade ve yasa, kurtuluş bağlamında ilahi lütuf ve kader yönünden eleştirirken kilise teolojisinde yer alan Aristoteles'in görüşlerini de eleştirir.[101]

Luther, Kilise'ye yönelik eleştirisini Augustinus'a dayandırmak amacıyla risaleye Augustinus'un otoritesiyle başlar. İlk üç maddede Augustinus'un tüm teologlara üstünlüğüne işaret eden Luther, onun Pelagian düşünürler gibi heretiklere karşı kurduğu dilin abartı olduğunu düşünenlerin yalan söylediğini öne sürer.[102] Bu

[97] Eser, 4 Eylül 1517 tarihinde Luther'in kiliseye yönelik kaleme aldığı ilk eleştirel metindir. Luther'in kiliseyi eleştiren metinlerinin isimlerinde kullandığı *disputatio* kavramı, Orta Çağ Avrupa toplumunda yapılan münazaralar ve tartışmalar için kullanılmaktadır. Kavram, Orta Çağ entelektüel hayatında entelektüel krizlerin kurumsal bir formunu ifade etmektedir. Orta Çağ yazınsal ürünleri hakkında detaylı bilgi için bkz.; Eileen Sweeney, "Literary Forms of Medieval Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Fall 2023, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/medieval-literary/, 24.09.2024. Ayrıca kavramın Orta Çağ'daki serüveni için bkz.: Alex J. Novikoff, **The medieval culture of disputation : pedagogy, practice, and performance / Alex J. Novikoff**, Philadelphia :, University of Pennsylvania Press, 2013.

[98] O dönemde Wittenberg Üniversitesi Teoloji Fakültesi dekanı olan Luther'in riyasetinde lisans derecesi için düzenlenen bir oturumda, Luther'le birlikte Günther bu iddiaları savunmuştur. Bahsedilen dönemde, Luther *Disputatio*'nun bir kopyasını bu tür belgelerin duyurulmasından sorumlu Christopher Scheurl'a göndermiş ve Scheurl risaleyi beğenerek "yeniden bir teoloji kuracağını" ifade etmiştir. Her ne kadar risale o dönemde müstakil olarak yayınlanmasa da 1520 yılında Wittenberg Üniversitesi'nde yayınlanan tartışmalar koleksiyonunda yayınlanarak günümüzde gelmiştir. Martin Luther, "Disputation Against Scholastic Theology", Vol. 31, **Career of the Reformer I**, trans. Harold J. Grimm, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957, s. 6-7.

[99] Theodor Dieter, "Scholasticisms in Martin Luther's Thought", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, ed. Theodor Dieter, Oxford University Press, 2017, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.265, 12.05.2025.

[100] Luther, **Disputation**, s. 16.

[101] Luther'in Aristoteles hakkındaki düşünceleri için bkz.: s. 21.

[102] Luther, **Disputation**, s. 9.

şekilde Luther, risalede kilise teolojisini Augustinus'un gölgesi altında eleştireceğine işaret eder görünmektedir.

Risalenin devamında Luther, dördüncü maddeden yirmi ikinci maddeye kadar insan doğası, iradenin özgürlüğü, irade-yasa ilişkisi gibi konuları işler. Bu çerçevede ilk olarak Luther, dördüncü maddede Matta 7:17-18'de geçen iyi ağaç–iyi meyve, kötü ağaç–kötü meyve ilişkisi üzerinden insanın kötü ağaç olarak ancak kötüyü irade edip kötü eylemde bulunabileceğini iddia eder. Buna binaen ise insanın iyi ve kötü olarak iki seçenek arasında seçim yapabilmesinin mümkün olmadığını belirterek ilk defa iradenin tutsak olduğunu savunur. Bu noktada, Scotus ve Gabriel'in insan doğasını iyi eylemde bulunabilen bir unsur olarak görmesine karşı durarak ilahi lütuf olmaksızın iradenin yalnızca kötü eylemde bulunacağını beyan eder. Luther'e göre insan doğası, Tanrı olmak istediği için Tanrı'nın Tanrı olmasını istemez. Dolayısıyla, ona göre kilise geleneğinde ifade edilen Tanrı'yı her şeyin üstünde sevme düşüncesi yalnızca bir uydurmadır. Luther, yedinci maddede savunduğu ilahi lütuf olmaksızın iradenin yalnızca kötü eylemde bulunacağı görüşünün Maniheist bir düşünce olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret eder. Böylece, iradenin bozulmuş olduğundan ötürü kötü eylemde bulunduğunu tekrar eder. Öte yandan Luther, Scotus ve Gabriel'in düşündüğünün aksine iradenin iyiyi iradi olarak tercih etmek bir tarafa, iradenin bir şeyi isteme veya istememe gücünde olmadığını savunur. Dolayısıyla, irade ilk günahla bozulmuş olduğundan ötürü yalnızca yanlışa yani günahı eyleme geçirebilir.[103]

Yirmi altıncı madde ile elli üçüncü madde arasında ilahi lütuf meselesini inceleyen Luther, öncelikli olarak nominalist gelenekte özellikle Biel'de kullanılan kişinin elinden geleni yaparak lütfu kazanması düşüncesini eleştirir. Her ne kadar bu görüşü savunanların Zek. 1:3 numaralı pasajda yer alan "Bana dönün ki size döneyim" gibi ifadelerle bu görüşü temellendirdiğini düşünse de Luther, bu yorumun Pelagian yorumun tekrarı olduğunu savunur. Luther açısından Biel'in aksine lütuftan önce gelen tek şey insanın iradi eylemi değil kötü niyet ve lütfa isyandır. Öte yandan, lütfu kazanmanın yegâne yolu Tanrı'nın ön bilgisine bağlı olarak ezeli seçimidir. Dolayısıyla Luther, insanın elinden geleni yaparak lütfa hazırlık yapabileceğini ve

[103] Luther, **Disputation**, s. 9-10.

mutlak kadercilikten ayrı bir görüşün temelsiz iddia olduğunu ve bu tür yorumların ilahi lütfa isyan olduğunu düşünür.[104]

Luther risalesinde eleştirdiği ilahi lütuf yorumlarının Aristoteles'in Etik'te ifade ettiği görüşten kaynaklandığını, dolayısıyla Aristoteles'in görüşlerinin lütfun düşmanı olduğunu savunur. Bunun yanında, Luther açısından Aristoteles'in ahlaki erdemler ve mutluluğa dair yaklaşımı da Katolik öğretiyle çelişir. Buna binaen Luther, kilise geleneğinde Aristoteles olmaksızın teoloji yapılamayacağı görüşüne kesin bir şekilde karşı çıkar. Öte yandan, Aristoteles'in mantığa dair düşünceleri de Luther için sapkınca bir yaklaşımdır. Luther açısından kilise geleneğinde Aristoteles felsefesi ile teolojinin uyumlu çalışabileceğini savunan kişiler yanlış düşünmektedir. Zira Luther için Aristoteles'in teoloji için yalnızca bir karanlık olduğunu düşünür.[105]

Risalenin elli dördüncü maddesinden risalenin sonuna kadar Luther, yasa, ilahi lütuf ve irade ilişkisini inceler. Luther'e göre yasa, Tanrı'nın iyi ve kutsal iradesini temsil etse de yasaya göre davranmak ancak günahını arttırır. Yasanın insan üzerindeki bu etkisi, insan doğasının bozulmuş olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla insan iradesi ve yasa birer düşman gibi uzlaşamadığından lütuf olmaksızın hiçbir iyi eylem mümkün değildir. Bu yönüyle, yasa tek başına iken iradeyi günaha mahkum ederken lütuf kişiyi dönüştürür ve yasaya uygun hale getirir.[106]

Luther'in kilise teolojisini eleştirdiği ilk eser olan bu risale, Luther'in yalnızca kiliseye tepkisini ilk dile getirmesiyle dikkat çekmez. Bunun yanında risale, Luther'in içinden geldiği nominalist gelenekten koparak Augustinian kurtuluş anlayışına ne kadar bağlı olduğunu da gösterir niteliktedir. Onun insan doğasını mutlak bozulmuş kabul edişine binaen iradeyi günaha tutsak olarak nitelendirmesi tezin ikinci bölümünde Luther'in Erasmus'un eleştirisine *De Servo Arbitrio* (Köle İradesi Üzerine) eseriyle cevap vermesiyle yeniden karşımıza çıkacaktır. Başka bir açıdan Luther, *sola gratia* doktrini risalede açık bir şekilde ifade etmese de onun insan doğasının

[104] Luther, **Disputation**, s. 10-11.
[105] Luther, **Disputation**, s. 11-13.
[106] Luther, **Disputation**, s. 13-15.

bozulmuşluğu ve iradenin günaha tutsak oluşu üzerinden lütfu merkeze alan yaklaşımı bu doktrine işaret eder niteliktedir.

Luther'in *Disputatio* risalesinde tartışmaya açtığı yukarıdaki görüşleri her ne kadar büyük bir yankı uyandırmasa da aynı yıl ilan ettiği 95 Tez risalesinden ötürü ona yönelik heretik suçlaması gündeme gelir. Dönemin papası X. Leo, Luther'in yaygın Katolik söylemlerine karşı olan düşüncelerini bir tartışma toplantısı yoluyla alt edilerek ortadan kalkacağını düşünür. Papanın bu kararı ise dolaylı yoldan Johann von Staupitz'e iletilir. Toplantı öncesinde Staupitz, düşmanca yaklaşımın önüne geçmek için Luther'in 95 Tez'deki endüljans karşıtı görüşleri aksine *Disputatio*'daki irade meselesi ve günah gibi konularına dair hazırlık yapmasını istemiştir. Bu doğrultuda Luther, 26 Nisan 1518 tarihinde gerçekleşen Heidelberg Tartışması için *Disputatio*'daki görüşleri çerçevesinde 28 teolojik ve 12 felsefi tez yanında bu tezler için açıklamalı deliller hazırlamıştır.[107]

Heidelberg Tartışması için hazırladığı metinde Luther, ilk dört tezinde[108] düşmüş insan doğasının kötülüğü ve yasanın var oluşu bağlamında eylem-yasa ilişkisini inceler. Disputatio'da ele aldığı üzere Luther, bu tartışmada da yasanın insanı doğruluğa gidişinde engel olduğunu öne sürer. Tezlerin açıkladığı bölümde Luther birinci tezini, Pavlus'un Romalılar Mektubundaki ifadeleriyle temellendirir. Bu çerçevede Luther, Pavlus'un yasa hakkında Rom. 5:20'de "Yasa suç çoğalsın diye araya girdi"; 7:9'da "Yasa geldiğinde günah canlandı" ifadeleri yanında Pavlus'un 8:2'de Mesih vurgusunda bulunurken yasayı "günah ve ölüm yasası" olarak nitelendirmesini iddiasına temel olarak sunar. İkinci tezinde ise Luther, insanın doğal ilkeleri olarak ifade ettiği kendi çabasıyla yasanın yerine getirmeye çalışması halinde insanın ancak daha da kötüleştiğini savunur. Bu noktada Luther, "İnsanın yasayı yerine getirmeye çalışmasının onu daha da kötüleştirdiği" düşüncesinin yasanın kendisinden kaynaklanmadığını vurgular. Ona göre yasa kutsal, lekesiz ve adildir. Öte yandan insan

[107] Martin Luther, "Heidelberg Disputation", Vol. 31, **Career of the Reformer I**, trans. Harold J. Grimm, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957, s. 37-38.

[108] 1. Tanrı'nın yasası, yaşamın en faydalı öğretisi olmasına rağmen, insanı doğruluğa götürmez; bilakis onu engeller. 2. Doğal ilkeler yardımıyla, deyim yerindeyse, tekrar tekrar yapılan insan işleri çok daha az derecede bu amaca (doğruluğa) ulaşabilir. 3. İnsan işleri her zaman çekici ve iyi görünse de bunlar aslında ölümcül günah olma ihtimali taşır. 4. Tanrı'nın işleri ise her zaman çekici olmayan ve kötü gibi görünen işlerdir, fakat gerçekte ebedi birer fazilettir. Luther, **Heidelberg Disputation**, s. 39.

ise Pavlus'un Rom. 3:10-12'de[109] ifade ettiği gibi yoldan sapmıştır. Luther, Tanrı'nın insanın kendisini düzeltmesi için yasa göndermesine rağmen insanın daha da kötü duruma düşmesini, Tanrı'nın yardımının zorunluluğu ile ilişkilendirir. *Disputatio*'da da ifade ettiği üzere, insan dışarıdan yardım olmaksızın kendi halinde ancak kötü davranışlarda bulunabilir. Tartışma için hazırladığı tezde bu görüşünü devam ettiren Luther, insan fiillerinin dışarıdan görünümü iyi olsa da içinin kötü olduğunu vurgular.[110]

Luther, on üçüncü tezden itibaren özgür irade meselesini ele alır. Bu bağlamda, insan iradesinin özgürlüğünün düşüş sonrasında yalnızca isim olarak var olduğunu ifade eder. Zira ona göre, insan iradesi ilk günahın sonucu olarak günaha mahkum olmuştur. Luther, bu düşüncesinin kutsal kitapta yer aldığına işaret ederek Yuh. 8:34 ve 36 numaraları pasajı görüşünü temellendirmek için kullanır: "Günah işleyen herkes günahının kölesidir… eğer Oğul sizi özgür kılarsa, gerçekten özgür olursunuz." Pasajda geçen ifadelerin devamı olarak Luther, Augustinus'un görüşünü takip ettiğini onun şu cümlesiyle açıklar: "Lütuf olmaksızın özgür irade yalnızca günah işleme gücüne sahiptir." Luther, on dördüncü tezinde özgür iradenin yalnızca edilgen şekilde iyi eylemi gerçekleştirebileceğini, aksi halde kötü eylemi kendi gücüyle yapabileceğini iddia eder. Onun burada ifade ettiği edilgen eylemde bulunmaktan kastı, ileride gerekçelendirdiği ilahi lütuftur. Luther irade ve lütuf ilişkisine dair bu iddiasını ölü ve yaşayan insanın eylemi üzerinden açıklar. İlgili örneğe göre ölü bir insanın etkin bir eylemde bulunması bu insan ölü olduğu için mümkün değildir, öte yandan yaşayan bir insan herhangi bir eylemi etkin şekilde yapabilir. Dolayısıyla irade ölü olarak ancak Tanrı'nın diriltmesiyle edilgen olarak iyi eylemde bulur.[111]

Luther'e göre insanın dilediğini seçmemekte özgürlüğü olması halinde insanın her günaha karşı tetikte olmakta özgür olduğu anlaşılır. Bu ilişkiyi Luther, Gregory'nin "Tövbeyle temizlenmeyen günah, kendi haliyle çok sürmeden başka bir günaha bulaşır" ifadesine referansla yanlış olduğunu ifade eder. Luther, insan iradesinin özgür olmadığını kutsal kitaptan hareketle yürüttüğü akli kıyaslarla kanıtlarken Yar. 8:21'de

[109] Yazılmış olduğu gibi: "Doğru kimse yok, tek kişi bile yok. Anlayan kimse yok, Tanrı'yı arayan yok. Hepsi saptı, tümü yararsız oldu. İyilik eden yok, tek kişi bile!"
[110] Luther, **Heidelberg Disputation**, s. 42-44.
[111] Luther, **Heidelberg Disputation**, s. 48-49.

yer alan “Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür.” bölümünü kullanır. Luther, ilgili pasajı esas alarak iradenin doğası gereği kötülüğe eğilimli olduğunu ve dolayısıyla iyiliğe meyletmesinin mümkün olmadığını belirtir. Luther’e göre lütfun dışında kalan veya düşmüş insana ait irade kötüyü zorunlu olarak ister. Ona göre insan böyle bir durumda iken ancak Tanrı’nın lütfu ile kötü davranış sergilemeyi durdurabilir. Metnin devamında Luther, “İyilik yaparken günah işlendiği” iddiasını kutsal kitap referansları ile kanıtlamaya çalışır. İlgili kanıtlarda insanın bozuk bir doğasının olduğu, bundan ötürü yasayla ilişkisinin ondan hoşnut olma ve olmama arasında kaldığını ortaya koymaya çalışır. Ardından Luther, böyle bir gerilim ortamında yasanın nasıl yerine getirileceği sorusunu ele alır. Ona göre insanlık, Tanrı’nın yasasını yerine getirmediği için günahkâr ve itaatsizdir. Eğer Tanrı'nın krallığına yalnızca saf olanlar girecekse, her günah lanetlenir; insanlar ise günahlarından ötürü Tanrı'nın öfkesini hak eder ve bu nedenle bağışlanma için dua ederler. Bu nedenle, Luther’e göre Tanrı tarafından bağışlanacak olanlar, Tanrı’nın mükemmellik talebine cevap verenler değil; kendi kötülüklerini itiraf eden, günahlarından tiksinen ve bağışlanmayı alçakgönüllülükle talep edenlerdir.[112]

Luther, on altıncı tezine geldiğinde irade ve lütuf ilişkisini ele alır. Önceki tezlerinde ortaya koymaya çalıştığı insanın kendi iradesiyle iyi olanı yapamayacağı iddiası üzerine, insanın yine de kendi çabasıyla lütfu elde etmeye çalışması sonucunda günahına günah katacağını savunur. O bu iddiasını açıklarken, kişinin kendi eylemiyle lütfa erişme çabasının altında kibir olduğunu varsayar ve bundan ötürü kişinin kendi çabasıyla lütfa erişemeyip günahkârlığı içerisine büyük bir günah olan kibrin eklendiğini ifade eder. Luther ortaya koyduğu bu açıklamada kendisine yöneltilebilecek ne yapılabileceği sorusu karşısında iki şey sunar: yere kapanarak lütuf için dua etmek ve umudun insanın kurtuluşunu sağlayacak olan Mesih’e bağlamak. Buradan hareketle Luther, önceki tezlerde ele aldığı yasa-günah ilişkisine atıf yapar. Ona göre yasa günahı hatırlatan bir şey olduğundan, kişinin günahkâr olduğunun farkına varması, böylece kişinin alçakgönüllülükle ilahi lütfu beklemesi gerekir. Nihayetinde Tanrı, insana bu şekilde lütuf vererek, onu doğru bir insan kılar. Luther, bir sonraki tez olan on yedinci tezin açıklamasında alçakgönüllülük üzerinden devam

[112] Luther, **Heidelberg Disputation**, s. 58-59.

eder. İlgili açıklamada Mar. 10:14-16 pasajlarındaki "göklerin krallığı" anlatısına atıf yapan Luther, pasaj bağlamında göklerin krallığının çocuklara ve alçakgönüllülere verileceğini ifade eder. Devamında verdiği hasta ve doktor örneği alçakgönüllülükten ne kastettiğini ortaya koyar niteliktedir. Örnekte, ölümcül hasta olan bir kişi hastalığını fark ettiğinde doktor arar, doktor ise ona hastalığının ciddiyetini ve tehlikesini haber verdiğinde doktorun bu haberi hasta için bir umutsuzluk ifade etmez. Aksine, bu haber doktorun hasta olanın durumunun tespiti olup, tedavi aramaya hastayı teşviği ifade eder.[113]

Luther'in katıldığı Heidelberg Tartışması, onun yukarıdaki görüşleriyle sonlandıktan sonra girdiği tartışmaların ciddiyeti daha çok artmıştır. Nitekim Heidelberg Tartışmasından sonra düzenlenen Augsburg Diyeti ve Leipzig Tartışması, her ne kadar merkezinde Luther'in irade ve lütuf gibi düşünceleri yerine papalığın otoritesine odaklansa da bu tartışmalarda Luther'e karşı üsluplar gittikçe serleşmiştir. Nitekim araştırmacılar da bu tartışma ve toplantılarda kullanılan manastır tartışması üslubunun terk edildiğini ifade etmektedir.

Papalık Heidelberg Tartışmasından sonra John Eck tarafından Luther'in görüşleri ve tartışmadaki tavrına dair bilgileri almıştır. Ayrıca, Cajetan ve Sylvester Prierias da Luther'e dair gözlem ve notlarını Roma'ya göndermiştir. Bu bilgiler çerçevesinde papalık, 1520 yılının Haziran ayında Luther'in kendisine aykırı gelen kırk bir görüşünü sıralayan ve bu görüşleri savunan herkesi kınadığını beyan eden *Bulla contra errores Martini Lutheri et sequacium* daha bilinen adıyla *Exsurge Domine* fermanı ilan etmiştir. Aynı zamanda papalık, Luther'e görüşlerinden dönmesi için çağrı yaparak ona cevap vermesi için ona altmış beş gün zaman tanımıştır.[114] İlgili ferman Luther'e ulaştığında ise onun belgeyi öğrencileri önünde yaktığı aktarılır. Buna binaen papalık ise onu belirtilen günden çok sonra, 3 Ocak 1521 tarihinde aforoz etmiştir.[115] Aforoz ilanını takip eden süreçte Luther, *Exsurge*'nin içerdiği kırk bir eleştiriye binaen ikisi Latince, ikisi de Almanca olan toplam dört metin kaleme

[113] Luther, **Heidelberg Disputation**, s. 50-51.
[114] George W. Forell, "Introduction to Volume 32", Vol. 32, **Career of the Reformer II**, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1958, s. IX-X.
[115] Hakan Olgun, **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık**, İstanbul, MilelNihal Yayınları, 2019, s. 24-25.

almıştır: *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, *Wider die Bulle des Endchrists*, *Assertio omnium artculorum M. Lutheri per bullam Leonis X. Novissimam damnatorum*, *Grund and Ursach aller Artikel D. Martin Luthers so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind.*[116] Bu dört metin arasından *Assertio* irade meselesine dair Luther'in doğrudan papalık karşısında duran görüşlerini içermesi ve ikinci bölümde ele alınacak Erasmus'un Luther'e eleştirilerinin kaynağı olması bakımından önemlidir. Bu yönüyle, Luther'in *Assertio* metninin içeriği ikinci bölümde detaylıca incelenecektir.

Luther, Papa X. Leo tarafından ilan edilen tehditkar kınama bildirisinde irade meselesini papalığın kınadığı dört maddede yeniden açıklar. Papalığın kınadığı bu dört görüş yukarıda ifade edilen *Disputatio* risalesi, Leipzig Tartışmasındaki İddiaların Açıklaması ve Hiedelberg Tartışması'nda ifade ettiği ve kanıtlamaya çalıştığı görüşlerdir. İrade meselesiyle ilişkili olarak kınanan görüşlerin ilki otuz ikinci makaledeki, Leipzig Tartışmasında geçen Luther'in "doğru insan her iyi eyleminde günah işler" iddiasıdır. Bu iddia hakkında Luther, bir Hıristiyanın yaptığı tüm iyi işlerin Tanrı'nın gözünde yetersiz ve eksik olduğunu, bundan dolayı kişinin tüm azizlerle birlikte Tanrı'nın merhametine sığınması gerektiğini ifade eder. Luther, bu iddiasını Yşa. 64:6 numaralı pasajda yer alan "Hepimiz murdar olanlara benzedik, Bütün doğru işlerimiz kirli paçavra gibi." ifadesiyle destekler. Yine Mez. 143:2'de ifade edilen "Tanrım beni yargılama, çünkü doğruluk üzerine yaşayan kimse yoktur" ifadesinden hareketle eylem-günah ilişkisini yargılanma üzerinden açıklar. Ona göre bir eylem iyi ve günahsızsa yargılanmaktan kaçınmaz, eğer böyle bir ifade varsa eylemlerde de günah bulunmaktadır. Luther daha sonrasında önceden de açıkladığı ruha dönük davranışların iyi, bedene dönük davranışların ise kötü olduğunu ifade eder. Bu durumu Mat. 7:17'deki "iyi ağaç iyi meyve verir, kötü ağaç kötü meyve verir" ifadesiyle destekler. Günahın zayıflık olduğu eleştirisi karşısında ise Luther, Yşa. 59:2'de ifade edilen "Günahlarınız sizi Tanrınızdan ayırdı" pasajını ortaya koyar. Devamında Luther, Augustinus'un ve Gregorius'un yargılanma ve merhamete dair ifadelerinin kendisini desteklemesinden ötürü ikisinin de sapkın olarak nitelenmesi

[116] Martin Luther, "Defence and Explanation of All Articles", Vol. 32, **Career of the Reformer II**, trans. Charles M. Jacobs, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1958, s. 5.

gerektiğine işaret eder. İlgili görüşünü kutsal kitaptan çeşitli pasajlar, Augustinus ve Gregorius gibi azizlerin görüşleriyle savunan Luther, böyle bir durumda dahi görüşlerinin doğruluğunun söz konusu olmaması halinde kendisiyle ortak görüşe sahip olan kişilerle birlikte kınanmak istediğini ifade eder. Luther'in irade meselesiyle alakalı olarak kınanan ikinci görüşü otuz üçüncü maddede yer alır. u madde de tıpkı önceki maddede olduğu gibi, iyi bir işin -ne kadar düzgün yapılmış olursa olsun- yine de günah içerdiği düşüncesine dayanmaktadır. Luther bu maddede görüşlerini genel itibariyle farklı şekilde ifade ederek tekrarlar ve sonunda Papa'yı "deccal" olarak niteler.[117]

Otuz bir ve otuz ikinci maddeyle benzer olarak otuz beşinci madde de irade meselesiyle alakalıdır. Bu madde ise, hiç kimsenin içinde gizlice barınan kibir nedeniyle günah işlemediğinden kesin olarak emin olamayacağı görüşünü dile getirir. Luther bu maddeyi açıklarken, daha öncesinde de ifade ettiği Mez.'dan ilgili bölüme atıf yapar. Ardından Gregorius'un, Eyü. 9:21 ve 28'in ifade ettiği insanın içinde taşıdığı ve eyleme döktüğü gizli kötülüğün varlığını ispatlamaya çalışır. Buradan hareketle, insanın kendisinin ve eylemlerinin ancak Tanrı'nın lütfu ile aklanabileceğini Pavlus'un Rom. 3:19-20 ve 11:32'deki ifadelerine dayanarak açıklar. Luther'in iradeyle alakalı bu üç madde ardından doğrudan irade meselesine dair görüşü *Exsurge*'nin otuz altıncı maddede kınanmıştır. Heidelberg Tartışmasında ifade ettiği bu görüş, Adem'in düşüşü itibariyle özgür iradenin yalnızca bir isim olarak kalması ve eylemin ancak günah olarak sonuçlanması üzerinedir. Sırasıyla Pavlus ve Augustinus'un iman ve lütuf olmaksızın iradenin ancak günah doğuracağı görüşlerine atıf yapan Luther, böyle bir durum karşısında Papa'nın ne yapacağını sorar. Ardından Papa'yı günah ve yıkımın başı olarak nitelendirerek onu eleştirir. İradenin özgürlüğü hakkında ise Luther, Yuh. 8:33-36'da İsa'nın "Size doğrusunu söyleyeyim, günah işleyen herkes günahın kölesidir… Bunun için, Oğul sizi özgür kılarsa, gerçekten özgür olursunuz." ifadelerini delil olarak kullanır. Ayrıca, Augustinus'un da *Contra Iullianum* (Julian'a Karşı) eseri itibariyle özgür irade ifadesi yerine "esaretteki bir irade" ifadesini kullandığını söyler. Takip eden kısımlarda ise iradenin doğası gereği özgür olduğunu ve iradenin kendi başına ruha dönebileceğini savunmanın kör bir hata

[117] Luther, **Defence of All Articles**, s. 83-87.

olarak yorumlar. Bu durumun vahametini daha ileri götüren Luther, bu şekilde oluşan bir öğretinin günahı güçlendirip şeytanın krallığını güçlendirdiğini ifade eder.[118]

Luther, Katolik kilise geleneğin irade-lütuf anlayışına karşı kendi dönemine göre radikal sayılacak bir kopuş gerçekleştirmiştir. O, irade-lütuf anlayışından yola çıkarak geliştirdiği *sola gratia* öğretisini yalnızca teolojik bir önerme olarak değil, aynı zamanda kilise otoritesine ve özgür irade doktrinini savunan geleneksel anlayışa karşı yöneltilmiş bir polemik olarak sunmuştur. Luther'in bu öğretisi, aynı zamanda Katolik düşünce dünyasıyla girdiği açık bir entelektüel çatışmanın da temelini oluşturmuştur. Nitekim, 1524 yılında Erasmus'un başlattığı insan iradesinin özgürlüğü tartışması, Luther'in müstakil bir eser ile ilk defa *sola gratia* öğretisini savunmasını ve köle iradesi (*servum arbitrium*) anlayışını temellendirmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde Luther ve Erasmus arasında insan iradesinin özgürlüğüne dair tartışma bağlamında Luther'in "*sola gratia*" öğretisi ele alınacaktır.

[118] Luther, **Defence of All Articles**, s. 91-94.

İKİNCİ BÖLÜM
LUTHER'İN "GÜNAHA TUTSAK İRADE" ANLAYIŞININ ERASMUS'LA ÇATIŞMASI

Luther'in Katolik gelenekten kopuşuna üç unsur zemin hazırlamıştır. Bu unsurlar, onun üzerinde doğrudan etkide bulunmuş ve 1517'de önce Disputatio'yu, ardından 95 Tez'i kaleme almasına neden olmuştur. Aynı zamanda Luther'in, kendini bir Augustinus Tarikatı keşişi olarak görmesine rağmen, kiliseyi içeriden değil dışarıdan reform etmesi gerektiği kanaatine varmasına da yol açmıştır. Başka bir ifadeyle, Luther bu unsurlar çerçevesinde Katolik Kilisesi'nden kurumsal olarak ayrılması gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Bunlar, Luther'in kişisel krizi, içinde bulunduğu teolojik ve felsefi paradigmalar ve yaşadığı dönemde Katolik geleneğin teolojik-litürjik uygulamaları olarak özetlenebilir. Luther'in teolojiyi ele alış metodu her ne kadar evanjelik tecrübe ile değişse de üç unsur arasında Katolik geleneğin teolojik ve litürjik uygulamaları onun reform söylemini dışa vurmasında etkili olan en önemli unsurdur. Bu noktada, Luther'in kiliseden ayrılışını, Katolik kilisesinin baskısından ötürü olduğu anlaşılmamalıdır. Zira, yukarıda ifade edildiği üzere Luther, ilk eleştirilerini klasik tartışma metodu olan *disputatio* yöntemiyle yapmaya çalışmış, ancak ilerleyen süreçte hem Luther'in hem de onun muhaliflerinin dili sertleşmiştir. Kullandığı *disputatio* yönteminde Luther, ele aldığı konu çerçevesinde bir soruyu merkeze alarak meseleyi çeşitli yönleriyle akademik bir çerçevede inceler. Dolayısıyla, Luther'in bu metot yoluyla kiliseye eleştirilerini yönelttiği ilk eserlerinde amacının kiliseye karşı durmak yerine teolojik sorularını akademik bir şekilde tartışma gayesine sahip olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Luther'in kilisenin endüljans uygulamaları üzerinden kilisenin otoritesini ve Papa'nın yanılmazlığı hakkındaki eleştirilerinden geri adım atmayışı, Luther'in kilise geleneğinden kopuşunu hızlandıran önemli bir faktör olmuştur. Bu süreçte, Luther'in tanınırlığı Almanya dışına çıkarak Luther'in Katolik kilisesi karşısındaki duruşu Avrupa'nın pek çok bölgesinde bilinir olmuştur. Böylece, Luther'in muhalifleri ve tartıştığı kişiler doğal olarak artmıştır. Bu bölümde incelenecek olan Luther ve Erasmus'un özgür iradeye dair tartışması bir yönüyle Luther'in meşhur olmasıyla ilişkilidir.

Bölümün temel amacı, Luther'in artık kamusallaşan kilise reformu söyleminin ve *sola gratia* öğretisinin Luther tarafından zorunlu savunusunu sistematik bir biçimde ortaya koymaktır. Bu çerçevede, Luther'in savunusuna zemin olan Erasmus ile özgür irade tartışması incelenecektir. XVI. yüzyılın iki önemli figürü arasında geçen bu tartışma, Luther'in irade yaklaşımına ve *sola gratia* öğretisine yöneltilen eleştiriler arasında en detaylı olmasıyla öne çıkar. Tartışma her ne kadar Luther'in *sola fide, sola scriptura, solus Christus* ve *soli Deo Gloria* gibi reform ilkelerini barındırsa da tezin konusu itibariyle tartışmanın *sola gratia* ile ilgili kısımlarına odaklanılacaktır. İki figür arasındaki bu tartışma, yalnızca isimler merkezinde okunmamalıdır. Aksine, özgür iradeyi konu alan bu tartışma, XVI. yüzyılda Tanrı-insan ilişkisine dair bir hümanist ve bir Yeni-Augustinian denilebilecek paradigmanın çatışmasını gösterir.

Erasmus'un Katolik Kilisesi'nden kopmadan, Kutsal Kitap ve erken Hıristiyan kaynakları temelinde inşa etmeye çalıştığı ahlaki ve metinsel yenilenme çalışması, zamanla Luther'in radikal teolojisiyle kaçınılmaz bir biçimde karşı karşıya gelmiştir. Başlangıçta teolojik krizlerde tarafsız kalmaya özen gösteren Erasmus, Luther'in insanı Tanrı karşısında tamamen aciz gören kurtuluş anlayışının, Hıristiyan ahlakı ve bireysel sorumluluk açısından büyük bir tehlike barındırdığını fark etmiştir. Zira ona göre insan iradesinin yok sayılması, Kutsal Kitap'taki ilahi emir, öğüt ve yasakların rasyonel zeminini ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle Erasmus'un sessizliğini bozarak özgür irade meselesinde Luther'e karşı söz alması tesadüfi bir tepki değil; aksine savunduğu Hıristiyan hümanizminin temel ilkelerini koruma çabasının zorunlu bir sonucudur. Bu bağlamda, Erasmus'un 1524'te yayımladığı *De Libero Arbitrio* ile Luther'in ona cevaben kaleme aldığı *De Servo Arbitrio* ekseninde şekillenen tartışma, salt iki düşünür arasındaki bireysel bir polemikten ibaret değildir. Aksine bu çatışma, Kilise'yi ahlaki, filolojik ve eğitimsel yollarla içeriden dönüştürmeyi hedefleyen Hıristiyan hümanizmi ile radikal bir soteriyolojik kopuşu temsil eden Reform teolojisinin tarihsel ve entelektüel karşılaşmasıdır. Aşağıdaki bölümde, hümanist ılımlılık ile Protestan dogmatizminin karşı karşıya geldiği bu özgür irade tartışmasının tarihsel ve entelektüel arka planı ayrıntılı olarak incelenecektir.

2.1. Erasmus'un Katolik Kilisesi'ndeki Konumu

Rönesans hümanizminin Kuzey Avrupa'daki en parlak temsilcilerinden biri olan Desiderius Erasmus, sahip olduğu engin filolojik birikimi Hıristiyan teolojisiyle birleştirerek Hıristiyan Hümanizmi anlayışının merkezine yerleşmiştir.[119] O, klasik antikçağın bilgeliği ile Hıristiyan inancını birbirine zıt görmemiş, hakikatin pagan yazarlardan gelse dahi değerli olduğunu belirterek "Mesih'in ruhunun sandığımızdan daha uzağa yayıldığını" güçlü bir biçimde savunmuştur. Erasmus'un temel teolojik vizyonu, yozlaşmış kurumsal yapıyı temellerinden yıkmak değil; Katolik Kilisesi'ni ahlaki, entelektüel ve metinsel bir restorasyon süreciyle ilk zamanlarındaki saf ve görkemli haline döndürmektir. O, bu barışçıl yenilenmeyi Kilise'den kopmadan gerçekleştirmeyi hedeflemiş; "daha iyisini görene kadar bu Kiliseyi sineme çekiyorum" diyerek mevcut yapıyı içeriden dönüştürme iradesini ve Katolik Kilisesi'ne olan sadakatini vurgulamıştır.[120]

Erasmus'un Kilise içindeki reform çağrısının merkezinde; döneminin skolastik teolojisine, din adamlarının ahlaki çöküşüne ve törensel dindarlığa yönelttiği sert eleştiriler yer almaktadır. Skolastik felsefenin karmaşık ve soyut dünyasını reddeden Erasmus, ilahiyatçıları "tümdengelim sonuçları, veriler ve tanımlardan oluşan büyük bir duvarın arkasına sığınan" ve gereksiz tartışmalarla Kutsal Kitap metinlerinden uzaklaşan kimseler olarak tanımlamıştır.[121]

Entelektüel yozlaşmanın yanı sıra din adamlarının pratik hayattaki ahlaki çöküşü de onun temel hedeflerinden biridir. Keşişleri dindarlığı kukuleta şekillerine veya ezberlenmiş ritüellere indirgemekle, maddi çıkarları için gençleri manipüle edip manastırlara çekmekle ve İsa Mesih'in kuralı olan sevgi ile merhameti çiğnemekle suçlamıştır.[122] Benzer şekilde papalık makamı da bu ahlaki çöküşten nasibini almıştır. Erasmus papaları, Mesih'in yeryüzündeki vekili olarak barışı ve ruhsal rehberliği

[119] Özge Terzi Yazıcı, "Erasmus'un Hıristiyanlık Eleştirisi ve Yeni Ahit Çevirisi (Novum Instrumentum)", İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Yükseklisans Tezi, 2023, s. 44-45.
[120] Terzi Yazıcı, **a.g.e.**, s. 60-61.
[121] Terzi Yazıcı, **a.g.e.**, s. 70.
[122] Terzi Yazıcı, **a.g.e.**, s. 63-65.

savunmak yerine, servet biriktiren ve savaş çıkaran dünyevi krallar gibi davranmakla eleştirmiştir.[123]

Erasmus'a göre Kilise'deki bu entelektüel ve ahlaki yozlaşmanın yegâne ilacı, Hıristiyanlığın orijinal kaynaklarına, yani Kutsal Kitap metinlerine ve Erken Kilise Babalarına dönmektir (*ad fontes*). Kutsal Yazılar'ın, yüzyıllardır kullanılan *Vulgate* çevirisindeki hatalardan ve skolastik yorumlardan arındırılması gerektiğini iddia ederek, metinlerin rasyonel, tarihsel-eleştirel ve filolojik bir okumaya tabi tutulmasını şart koşmuştur. Bu idealin en büyük meyvesi olan Yeni Ahit çevirisi *Novum Instrumentum*, orijinal Yunanca metni ve yeni Latince çeviriyi yan yana sunarak Kutsal Metni doğrudan ve hatasız bir şekilde inananlara ulaştırmayı hedeflemiştir.[124] Bu noktada Erasmus, Martin Luther ile kurumsal eleştirilerde ve Kilise'nin sorunlarını tespitte benzeşse de çözüm yöntemi bakımından ondan tamamen ayrılmıştır. Erasmus, reformun ancak hümanist eğitim ve metinsel yenilenme ile sağlanabileceğine inanmış; Luther'in savunduğu radikal bir soteriyolojik devrimi ve Kilise'nin otoritesine yönelik yıkıcı isyanı reddetmiştir. Reformasyon krizi derinleştikçe tarafsızlığını korumakta zorlanan ve Katolik çevrelerin kendisine yönelik şüphelerini gidermesi için baskıya maruz kalan Erasmus, nihayetinde Eylül 1524'te Luther'in teolojisine karşı çıkarak *De Libero Arbitrio* adlı eserini yayımlamıştır.

2.2. Bir Reformcu ve Hümanistin Karşılaşması: İrade Tartışmasının Tarihsel ve Entelektüel Arka Planı

Erasmus ve Luther'in insan iradesinin özgürlüğü tartışması, yalnızca iki düşünürün bir teolojik meseleyi derinlemesine tartışmasını ifade etmez. Bu tartışma, daha dikkatli incelendiğinde reformasyonun temelini oluşturan iki farklı teolojik yöntemi temsil eder. Nitekim, reformasyon dönemi uzmanı ve tarihçi Jean Boisset bu tartışmayı Tanrı'nın iradesine mutlak bağlı olma arayışında şekillenen trajik endişe yolu ve insan doğasına dair filolojik merakıyla şekillenen "sevinçli kaygı" yolu düşüncesiyle mukayese eder.[125]

---

[123] Terzi Yazıcı, **a.g.e.**, s. 66-68.
[124] Terzi Yazıcı, **a.g.e.**, s. 71-74.
[125] Jean-Marc Berthoud, "Luther and Erasmus: The Central Confrontation of the Reformation", **Unio Cum Christo**, Vol. 3, No: 1, 2017, s. 72.

Tartışmanın tarafları incelendiğinde, Luther, gençlik yıllarında Ockhamcı nominalizmi ve Biel'in insanın kurtuluş sürecinde *facere quod in se est* yani elinden gelenin en iyisini yapma düşüncesini benimsemeye çalışmıştır. Ancak, içinde bulunduğu kriz karşısında "günahkâr insan, Tanrı'nın mükemmel adaletini nasıl kendi çabasıyla karşılayabilir?" sorusuyla iki anlayışa da karşı çıkmıştır. Böylece, kurtuluş düşüncesini Tanrı'nın mutlak kudretiyle ilişkilendirerek ileride detaylıca işlenecek olan monerjist düşünceyi savunmuştur. Onun Tanrı merkezli kurtuluş anlayışı, yalnızca kurtuluş düşüncesiyle sınırlı kalmamış, bu bakış açısı Luther'in teolojik paradigmasını inşa etmiştir. Ancak, Luther her ne kadar Ockhamcı Nominaslist düşünceyi reddetse de onun Kutsal Kitap incelemesi ve dogmatik realizm üzerinden yorumlar yaparken Ockham'ın usturasından faydalanır.[126] Öte yandan Erasmus, epistemoloji anlayışı itibariyle hümanist düşünceyi takip ederken, metodolojik açıdan septik olarak hareket etmektedir.[127] Ayrıca, Erasmus her ne kadar ölme şeklini kastetse de kendisini Yarı-Pelagian Cassianus'a benzetir.[128]

Reformasyon döneminin bu iki figürü hayatları süresince birbirini görmemiştir. Öyle ki, Erasmus, Luther hakkında onun reformist söylemlerinin ilk çıkışından çok sonra haberdar olmuştur. Aralarındaki ilişki incelendiğinde birbirlerine karşı kurdukları dilin Luther'in aforoz edilmesinin öncesi ve sonrası arasında farklılık görülür. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Luther aforoz edilmeden önce Erasmus'u tamamen kaybetmeyecek bir sertlikte üslup kullanırken; Erasmus, aforoza kadar Luther ile temkinli bir samimiyet kurmaya çalışır. Öte yandan, aforoz sonrasında Luther, Erasmus'a olan üslubunda ilk başta kendi "davasına" davetkar bir tutumda iken Erasmus'un tarafsız kalma tutumu karşısında onun tarafsız kalmaya devam etmesini ister. Erasmus ise aforoz sonrasında kendisinin Luther yanlısı olduğuna dair

---

[126] Berthoud, **Luther and Erasmus: The Central Confrontation**, s. 66-67. Ockham'ın Usturası, Ockham tarafından ortaya atılan bir ilkedir. Bu ilkeye göre bir durumu açıklarken gereksiz kavramlar eklemekten kaçınmak gerekir. Yani Ockham'a göre birden fazla açıklama mümkünse, en basit ve en az varsayımla durumu açıklayan tercih edilmelidir. Ockham, deneyimlerimizi açıklamak için sadece gerçekten gerekli olan şeylerin varlığını kabul etmemiz gerektiğini savunur. Bu yaklaşım hem felsefi hem bilimsel düşüncede karmaşıklıktan kaçınmayı ve sadeliği esas alır. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 3. bs, İstanbul, Paradigma, 1999, s. 637.

[127] William J. Wright, "The Influence of Renaissance Humanism and Skepticism on Martin Luther", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, Oxford University Press, 2017, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.264, 19.06.2025.

[128] Johan Huizinga, **Erasmus ve Reform Çağı**, trans. Orhan Düz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 226.

yorumlarla mücadele etmektedir. Bu iki figür arasındaki ilişkide ilk tepki 1516 yılının Ekim ayında Luther'in Georgius Spalatinus'a yazdığı mektupta görülür. Mektupta Luther, Erasmus'u 1516 yılında yayınlanan *Annotationes Novum Testumentum* (Yeni Ahit Üzerine Açıklamalar) eserine dair yorumlarını iletir. Spalatinus'a olan mektubunda Luther, Erasmus'un *Annotationes* eserinden iki noktayı eleştirir. Bunlardan birinci eleştiri Erasmus'un Romalılara Mektuptan bir pasajın asli günah doktrinini desteklemediği yorumu üzerine iken ikinci eleştiri Pavlus'un Rom. 3:20'de ifade ettiği "yasanın işleri" (*operum legis*) ifadesini açıklarken sakrament gibi litürjik uygulamaları olduğu yönündedir.[129] İkinci eleştirinin , ilgili pasajın devamıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Zira Rom. 3:20'nin bütününde Pavlus şunu ifade eder: "Çünkü yasanın işlerini yapmakla kimse O'nun önünde aklanmayacaktır, aksine yasanın işleri sayesinde günahın bilgisi edinilir.". Mektup Spalatinus'a ulaştıktan sonra o, aynı yılın Aralık ayında Luther'in görüşlerini Erasmus'a aynı şekilde gönderir. Ancak, mektupta Luther'in adını yazmak yerine onun adını vermeksizin "Bir Augustinian rahibin görüşü" şeklinde not düşer.[130] İlgili mektubu takip eden zamanlarda Luther'in çeşitli mektuplarda Erasmus için kullandığı ifadeler gittikçe karmaşıklaşan bir tavra sahiptir. Nitekim Luther, 1517 yılında Augustinian tarikata mensup Johannes Lang'a mektubunda Erasmus'un "gittikçe ilahi olandan beşeri olana odaklanmasının" ona duyduğu hayranlığı azalttığını belirtir.

Erasmus'un Luther ile olan ilişkisi ise temkinli bir yakınlık gösterme şeklinde nitelendirilebilir. 1519 yılında Erasmus, Luther'in yeni yayımlanan *Operationes in Psalmos* (Mezmur Çalışmaları) isimli eserinden dolayı onu teşekkür ederek ona kamusal beyanlarında daha mutedil bir üslup kullanmasını tavsiye etmiştir.[131] Luther'in hakkında gittikçe olumsuz içerikli söylemleri ve Luther'in reform hareketi karşısında Erasmus, kendisine yöneltilen sorularda tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Ancak, iki figür arasında ortak hareket etme veya görüş birliğine dair söylemler gittikçe artmaya başlamıştır. Nitekim, Martin Bucer, 1518 yılında Luther'in özgürce

[129] Charles Trinkaus, "Introduction", **Controbersies: De Libero Arbitrio DİATRİBE Sive Collatio - Hyperaspistes 1**, ed. C. Triankaus, Toronto, University of Toronto Press, 1999, s. XXVI.
[130] Trinkaus, **Introduction: De Libero Arbitrio**, s. XXVIII.
[131] Robert Kolb, "The Debate between Martin Luther and Erasmus", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2017, (Çevrimiçi) doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.505, 17.05.2025.

fikirlerini ifade ederken Erasmus'un aynı fikirleri sadece kapalı ifade ettiğini öne sürmüştür.[132] Bucer'in söylemi gibi teologlarca yöneltilen iddialar karşısında Erasmus, sonunda Luther ile aynı fikirlere sahip olmadığını göstermesi gerektiğini hissetmeye başlamıştır.

Erasmus XVI. yüzyıl hümanistleri arasında önemli bir isim olması hasebiyle Luther taraftarlarınca kendi saflarında görülmek istenen bir figürdü. Bu yüzden Erasmus çok defa reform hareketine davet edildi. Ancak, Erasmus, kendisine yapılan bu davetler karşısında tarafsız kalmayı bir görev addettiğini beyan ederek davetleri kibarca geri çevirdi. Luther'in reform söyleminin gittikçe sert bir üslupta devam etmesi karşısında Erasmus'un kendisine yöneltilen "onunla aynı safta yer aldığı" iddialarına karşı yazdığı 1519 tarihli bir mektuptan onun Luther'den nasıl uzaklaştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan ise Erasmus'un bu mektuptaki ifadelerine dikkatle bakıldığında onun üzerindeki baskı ve Luther'in Papalık karşısındaki kötü durumuna rağmen yine de adil olma çabasında olduğu dikkat çeker.

Mainz Başpiskoposu Kardinal Albrecht'e mektubunda Erasmus şöyle yazar:

> "Luther'in davasıyla hiçbir ilgim olmadığını belirtmeme izin verin… Luther benim için tamamen yabancı birisidir. Kitaplarını okumaya vaktim olmadı, sadece birkaç sayfasına göz gezdirdim… Ben ne Luther'i suçlayan ne onu savunan biriyim… eğer suçsuzsa kötü niyetli insanlar tarafından ezilmesini istemem; eğer hatalıysa da yok edilmesindense düzeltilmesini isterim."[133]

Erasmus, 1521 yılındaki aforoz ilanı *Exsurge Domine* sonrasında üç mektup kaleme almıştır. Bunlardan ilkini, hümanist eski dostu olan ancak o vakitlerde Luther'i savunan arkadaşı Justus Jonas'a yazmıştır. Erasmus mektubunda kilisenin mevcut sorununun Kutsal Kitabı ihmalden kaynaklandığını, ancak bu durumun kilise otoritesine ve temel doktrinlere karşı gelmeyi gerektirmediğini ifade ederek Luther'i eleştirmiştir. İkinci mektup, Louvain'de bulunan Katolik teologlara yazmıştır. Erasmus'un onlara yeniden yazmasının amacı, Luther'in aforoz edilmesine takiben hakkında yaygınlaşan "Luther destekçisi" söylemine son vermek ve söylentiden

---

[132] Michele Lodone, "Erasmus and Luther: Free and Bound Will", **Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)**, ed. A. Melloni, trans. Antonella Lettieri, Berlin, De Gruyter, 2017, s. 283.

[133] Philip Schaff, **History of the Christian Church: Volume VII (Modern Christianity - The German Reformation)**, 2. bs., Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002, s. 238-239.

kaynaklı ortaya çıkan saldırgan tavırları sakinleştirmekti. Üçüncü mektup ise papalığın Erasmus'tan kendisinin Luther'le alakasının olmadığını ibraz etmesi talebine binaen kaleme alınmıştır. Bunun yanında papalık, Erasmus'un tutumunu Luther'i sertçe eleştiren bir metin kaleme almasının iyi olacağını tavsiye etmiştir. Her ne kadar Erasmus, kendisine gelen talebi belirli nedenlerden ötürü kabul etmese de 1520'li yıllarda Luther'in eserlerini talep etmesi gibi çeşitli faaliyetleri Erasmus'un Luther'i değerlendiren bir metin kaleme alma niyeti olarak okunabilir.[134]

Luther'in aforoz ilanından üç ay sonra kaleme aldığı üçüncü mektup olan Papa X. Leo'ya yazdığı mektup, Erasmus'un Luther'den kesin bir dille farklı olduğunu gösteren başka bir mektuptur. Eylül 1520 tarihli bu mektupta Erasmus,

> "Luther'i tanımıyorum, kitaplarını hiç okumadım; belki on, on iki sayfasını incelemişimdir… onda görülen Mesih yüceliğini destekledim. Bu işin sonunda şiddet olabileceğini ilk görenlerden biriydim ve kimse benim kadar şiddetten nefret etmez. Öyle ki, matbaacı John Froben'i (Luther'in) kitaplarını basmasın diye tehdit ettim… kendisi bana iki yıl önce yazınca ona sevgiyle bazı uyarılar verdim, keşke bunları dikkate alsaydı."[135]

Luther'in reform hareketinin Katolik kilisesinden ayrılması ve radikal reform gibi farklı reform düşüncelerinin şiddet içerikli söylemleri Erasmus'un reform düşüncesin bakışını değiştiren etkenlerden olmuştur. Öte yandan, papalık Erasmus'un Luther'e karşı durması için çok defa davette bulunmuşsa da Erasmus tarafsız kalmak için çaba göstermiştir. Ancak Luther'in 1524 yılının Nisan ayında ona gönderdiği mektup ve sonrasında Papa VI. Adrianus'un ricası Erasmus'un Luther'e karşı tarafsız olma fikrini değiştirmiştir. İlgili mektupta Luther şunları ifade eder;

> "Bizden (reformistlerden) uzak durmanı dile getirmiyorum. Aynı şekilde, (papalığın) gönlünü kazanmak ya da düşmanlıklarını hafifletmek amacıyla bizi çeşitli kitaplarında kınamanı ve eleştirmeni de içerlemiyorum. Çünkü Rab sana, bu canavarlara (papalığa) karşı bizimle yan yana mücadele edecek cesareti vermediğini gördüğümüz için seni aşan bir şeyi senden istemek bize düşmez… Şahsen senin safımıza katılmanı hiç istemedim, çünkü… cesaretin olmadığı için evinde kalman senin için daha güvenliydi… Eğer bizimle birlikte olamıyorsan ya da olmaya cesaret edemiyorsan, en azından bizi rahat bırak ve kendi işinle ilgilen… Madem başka bir şey yapamıyorsun, o halde bari bu çatışmada bir seyirci olarak kal ve düşmanlarımıza katılma; özellikle bana karşı bir kitap yayınlama… Yeterince

[134] Triankaus, **Introduction: De Libero Arbitrio**, s. XLVII-LI.
[135] Schaff, **History of the Christian Church: Volume VII**, 238-239.

savaştık, birbirimizi bitirmemeye dikkat etmeliyiz… birbirimizi yargılamadan da iyi şeyler yapabiliriz."[136]

Luther'in Erasmus'a yazdığı bu mektup sonrasında Erasmus, ona karşı bir tartışma eseri yazmanın doğru olacağına kanaat getirdi. Böylece 1524 yılının Ağustos ila Eylül ayında *De Libero Arbitrio Diatribe sive Collatio*[137] isimli eserini yukarıda bir mektubunda adı geçen aynı zamanda arkadaşı olan matbaacı John Froben'e bastırdı. Ardından eseri çeşitli seçkin isimlere gönderen Erasmus, kitabın yanında "eserin baskı altında yazılıp kendisine ait olmayan bir alana müdahale ettiğini" belirten not ile bir yandan tarafsızlığını sürdürmeye çalıştı. Luther'e karşı pozisyon almak her ne kadar İngiltere Kralı VIII. Henry'den Papa VI. Adrianus'a ardından Papa VII. Clement tarafından teşvik edilen bir durum olsa da Erasmus özgür irade konusunu kendi seçmiştir. Onun bu seçimi, Luther'in reform düşüncesinin temeli olan *sola fide*, *sola gratia* gibi doktrinlere doğrudan temas eden nitelikteydi. Öyle ki, bölümün başında ifade edildiği üzere Luther dahi o vakte kadar bu konuya dair sistematik bir eser kaleme almamıştı.[138]

Erasmus'un eseri yazmasını takip eden sene Köylü İsyanları başlamıştır. Her ne kadar isyanlar Luther'in teşviği veya önerisi ile başlamış olmasa da isyan hareketinde katılan bazı kişiler yaptıkları isyanı Luther'in reform düşünceleriyle ilişkilendirmiştir. İsyanların getirdiği kaos ortamının yanında Luther ile isyancılar arasında böyle bir ilişkinin olması sonucunda ise Luther'in itibarı daha çok düşmüştür. Aynı zamanda bir taraftan radikal reform düşüncesi, diğer taraftan ise Almanya'da ortaya çıkan sapkın mistik hareketlerle mücadele eden Luther, böyle bir baskı ortamı içerisinde 1525

[136] Ernest Gordon Rupp, Benjamin Drewery, **Martin Luther**, London, Edward Arnold, 1979, s. 127-129.

[137] Eser buradan sonra *Diatribe* şeklinde yazılacaktır. Eserin yayınlanmasını takip eden aralık ayında Erasmus, Iohannes Caeserius'a bir mektup gönderir. Bu mektup, Erasmus'un Luther ile olan ilişkisi ve reformasyona bakışına dair önemli bir mektuptur. Mektupta Erasmus, onun Luther'le ilişkisi hakkında "Erasmus yumurtayı yumurtladı, Luther yumurtayı kuluçkaya yatırıp içinden bambaşka bir civciv çıkardı." sözünü değerlendirir. Fransiskenlerin söylediğini iddia ettiği bu söz karşısında Erasmus "şaşılası… güzel ve bol bir lapa çorbasıyla ödüllendirmeyi hak eden bir söz" şeklinde retorik bir tepki vermiştir. Erasmus hakkında oldukça meşhur olan bu söz, reform düşüncesinin yanlış bir yorum olsa da Erasmus'un düşüncesinden kaynaklandığına işaret eder. Ancak Erasmus'un bu sloganik ifadeye tepkisi dikkate alındığında, Erasmus'un Luther'le herhangi bir bağlantıyı kabul etmediği görülmektedir. İlgili 1528 numaralı mektup için bkz.: Desiderius Erasmus, P. S. Allen, Helen Mary Allen, **Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami. Vol. 5, 1522-1524**, Oxford, Oxford University Press, 1924, s. 609.

[138] Lodone, "Erasmus and Luther: Free and Bound Will", s. 284.

yılında Erasmus'a cevabı olan *De Servo Arbitrio*'yu yayınlamıştır. Bu eser, Luther açısından yalnızca Erasmus'un eleştirilerine bir cevap niteliğinde olmayıp aynı zamanda onun *sola gratia* doktrinini en geniş şekilde ortaya koyduğu bir eserdir. Erasmus ise Luther'in kendisini yetersiz bulduğu ve eleştirdiği noktalara cevap vermek için yeniden masa başına oturur. Bu çerçevede, *Hyperaspistes* adıyla iki ciltlik eserini kaleme alır.

2.3. Erasmus'un Luther'e Eleştirileri

Erasmus'un *Diatribe* eseri, yalnızca bir teolojik polemik metni değil, aynı zamanda onun hümanist yorum anlayışının, akla ve filolojiye verdiği önemin ve ahlaki sorumluluk temelinde inşa ettiği insan tasavvurunun bir ifadesidir. *Diatribe* ifade edildiği üzere Luther'in *Assertio* risalesindeki "özgür iradenin ilk günah sonrasında bir isim olarak kaldığı" iddiasına karşı yazılmıştır. Bu yönüyle Erasmus'un Luther'e yönelttiği eleştiriler merkezinde özgür irade meselesi bulunur. Öyle ki Erasmus, insan doğası, günah ve Tanrı'nın ön bilgisi gibi konuları incelerken başlıca insan iradesinin özgürlüğünü ortaya koymaya çalışır.

Erasmus'un irade tartışmasındaki eserleri temelde birkaç önermenin Kutsal Kitap karşılaştırmalarında alegorik yorumlar ve felsefi açıklamalar yoluyla kanıtlanmasından oluşur. Onun eserinde kanıtlamaya çalıştığı önermeler çerçevesinde Erasmus'un irade anlayışı ve irade-lütuf ilişkisinde ortaya koyduğu düşünceler incelenecektir. Bu önermeler kısaca şöyle sıralanabilir:

1. İnsan, ilk günah ile iyiyi yapabilme ve irade yetisini kaybetmemiştir. İnsan ilk günah sonrasında orta durum adı verilen bir halde yaşamına devam eder.
2. İrade, insanın yaratılışı, Tanrı'nın adaleti ve merhametinin zorunlulukla ilişkisi bağlamında insanda özgür olarak vardır. Dolayısıyla, zorunluluğu vurgulayan asli günah doktrini de yanlıştır.
3. Özgür irade, kurtuluş sürecinde ilahi lütfun yardımıyla etkindir. Dolayısıyla, insan, kurtuluş sürecinde pasif değil etkin role sahiptir.

2.3.1. Erasmus'a Göre İnsan İradesi (*Liberum Arbitrium*)

Erasmus'a göre ilk yaratılıştaki halinde irade "doğru ve özgür" bir yapıdadır. Bu yapı, insanın hem iyiliğe hem de kötülüğe yönelme kapasitesinin eşitliği anlamına

gelir. Öyle ki bu irade, ilahi lütfa ihtiyaç duymaksızın masum yani günah işlememe halinde kalabilecek şekilde yaratılmıştır. Ancak insanın sahip olduğu bu yeti, İsa Mesih'in vaat ettiği ebedi mutluluk için yeterli olmayıp ilahi lütfun yardımı gereklidir. İlk günahın işlenmesinde ise Erasmus Adem ve Havva'yı sonucu bakımından ayrı olarak ele alır. Ona göre Havva'nın yılan tarafından kandırılma yoluyla günaha düşmesi yalnızca iradenin değil aklın da bozulduğunu gösterir. Öte yandan Adem, Havva'ya olan "ölçüsüz sevgisi" ile Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmiştir. Böylece, ilk günah sonucunda irade yanında akıl da bozulmuştur. Ancak, Erasmus'a göre bu bozuluş, yetinin tamamen yok olması değil zayıfladığı anlamına gelir.[139]

Erasmus, *Diatribe*'de özgür iradeyi ortaya koyan Kutsal Kitap pasajlarını yorumlamadan önce bu kavram ile neyi kastettiğini kısaca belirtir. Onun için bu kavram, insanın kendisini ebedi kurtuluşa ulaşmasında veya ondan uzaklaşmasında etkili olan irade gücüdür.[140] Erasmus, Luther'in *De Servo Arbitrio* eserinde bu tanımı genel ve üstünkörü geçilmiş bir tanım olduğu eleştirilerini kabul etmez. Hyperaspistes I'de Luther'in bu eleştirisine cevap veren Erasmus, özgür iradenin bir kavram olarak dinamik bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Daha özel bir şekilde tarif edilmesi halinde kendi tarifi gibi farklı ihtimalleri içermez. Nitekim Erasmus, kendi tarifinin insanın hem yaratılışta hem düşmüş insan halinde hem de vaftizle özgürleşmiş halde farklı tezahürlerinin olduğunu öne sürer. Bu yönüyle, onun için özgür irade çatı bir kavram gibi olup çeşitli durumları da kapsar.[141]

Erasmus merkezinde Orta Çağ ve Rönesans dönemi dini retorik alanında uzman olan Boyle, Luther'in eleştirileri bağlamında Erasmus'un özgür irade tanımını inceler. Boyle, Erasmus'un eserinin edebi türü yönüyle onun ortaya koyduğu tanımın kesin bir doktrinel tanım (*definitio*) olmadığını düşünür. Ona göre Erasmus'un özgür irade tanımı, klasik retorik yöntemine uygun tarzda girişte zayıf bir başlangıç yapıp ilerleyen

[139] Desiderius Erasmus, "Erasmus: On the Freedom of the Will", **Luther and Erasmus: Free Will and Salvation**, ed. E. Gordon Rupp, Philip S. Watson, Ichthus ed, The Library of Christian Classics, Philadelphia, The Westminster Press, 2006, s. 48.
[140] Erasmus, **Erasmus: On the Freedom of the Will**, s. 47.
[141] Desiderius Erasmus, "Hyperaspistes 1", **Controbersies: De Libero Arbitrio Diatribe Sive Collatio - Hyperaspistes 1**, ed. Charles Trinkaus, trans. Peter Macardle, Clarence H. Miller, Toronto, University of Toronto Press, 1999, s. 287.

bölümlerde çeşitli mukayeselerle geliştirilen bir *descriptiuncula* yani tasvirdir.[142] Boyle, bu tasvirin, Erasmus'un eserinin metodolojisinin parçası olan *diatribe* türünün bir yansıması olduğunu öne sürer. Erasmus'un eserinde kurduğu bu kurguyu Yeni Akademik Şüphecilik geleneğiyle ilişkilendiren Boyle, Erasmus'un mutlak kesinlikten uzak bir şekilde eserini kaleme almasını bu geleneğin özelliği olarak yorumlar.[143] Bu çerçevede Boyle, Luther'in Erasmus'un tasvirini bir tanım olarak okuyuşunu metodolojik yanlış bir okuma olarak değerlendirir.[144]

Boyle'un Erasmus'un özgür iradeden neyi kastettiğine dair değerlendirmesi retorik alanı çerçevesinde doğru kabul edilebilir. Ancak, Luther'in de Erasmus kadar skolastik tartışma metotlarından haberdar olduğu önceki bölümde anlatıldığı üzere onun *disputatio* gibi münazara yöntemleriyle tartışmalar açmasından anlaşılabilir. Bu çerçevede, Luther'in eserin de isminden hareketle Erasmus'un doktrinel bir tanımdan öte problematik bir tasvirde bulunduğunu anlaması doğal olarak beklenir. Öte yandan, Erasmus'un eserini isimlendirirken kasıtlı olarak *diatribe* kavramını kullandığı bir ön kabul olarak düşünüldüğünde, Luther'in çıkışına karşı özgür irade kavramına dair ifadesinin bir tanım değil tasvir niteliğinde olduğunu bir şekilde zikretmesi beklenirdi. Her iki durumda da beklenen görülmediği için Boyle'un yorumunun eserin mahiyeti açısından sorun barındırdığı düşünülmektedir.

Erasmus insanın doğası ve irade ilişkisini *Hyperaspistes I*'de de aynı görüşü takip eder. Ona göre düşüşle insanın sahip olduğu doğal özgürlük bozulmuştur. Bu özgürlükten geriye bir kıvılcım kadar erdemle günahı ayırt edebilen akıl ve erdeme karşı arzu duyarken günaha karşı tiksinti duyan irade kalmıştır.[145] Erasmus'un insan doğasına bu yaklaşımı incelendiğinde, onun duruşunun Pelagius'tan kesin bir şekilde ayrıştığı görülür. Zira, Pelagius insan doğasını Erasmus gibi başta iyi ve kötüye eşit meyilde görürken ilk günahın tamamen bireysel olduğunu savunmuştur. Öte yandan, görüldüğü üzere Erasmus'un yaklaşımı Augustinus gibi insanın tamamen kötüye meyilli olduğunu da göstermez. Dolayısıyla Erasmus'a göre insan doğası, ilk günahtan

[142] Boyle, **Erasmus and the "Modern Question"**, s. 63-65.
[143] Boyle, **Erasmus and the "Modern Question"**, s. 75-76.
[144] Boyle, **Erasmus and the "Modern Question"**, s. 75.
[145] Erasmus, **Hyperaspistes 1**, s. 287.

sonra bozulmuş olsa da tamamen yok olmamış, bu doğada eksik ama işlevsel bir ahlaki kapasite kalmıştır.

Erasmus düşmüş insanın durumunu "orta durum" olarak niteler. Ona göre insanın doğası ilk günah sonrasında tamamen yok olmamıştır. Dolayısıyla, insanın bu hali ne tamamen günaha terk edilmiş ne de lütufla aklanmış bir durumdur. Bu hali orta durum olarak ifade eden Erasmus, görüşünü Augustinus'un verdiği bir örnekte Cornellius'u aynı şekilde bir orta duruma yerleştirmesiyle temellendirir.[146] Erasmus orta durum halini, insan için daimi bir durum olarak nitelendirmez. Onun için bir geçiş hali olan orta durumun geçiş sürecini İsa Mesih'in Bartimay adında kör bir adamın gözlerini açmasına benzetir. Ona göre görmeyen göz bir anda açılmamış, aksine, bir süreç içinde, önce insanları yürüyen ağaçlara benzetse de sonunda her şeyi net olarak görmüştür.[147] Erasmus için insanın günahın karanlığından aydınlığa geçişi bu şekilde örneklenebilir.

Erasmus iradenin özgürlüğünü açıklarken insan içinde bulunan iki ışık (doğal ve ilahi) ve üç yasa (doğa, işler ve iman)ayrımını kullanır. Bu ayrım, insan özgürlüğünün neyi ifade ettiğini anlamak açısından önem taşır. Ona göre insanın hayatını şekillendiren iki tür ışık bulunur. Ancak doğal ve ilahi ışık olarak adlandırılan bu ışıklar, insanın hayatını şekillendirme yönünden farklılığa sahiptir. Erasmus'a göre bütün insanların doğasında doğal ışık (*lumen naturale*) bulunur. Bu ışık, Mez. 4:6'da geçen "…Ya Rab, yüzünün ışığıyla bizi aydınlat" duasından hareketle kullanılmakta olup insanın "doğanın yasası"nı anlamasını ve uygulamasını sağlar. Doğal ışık, tüm insanların zihnine derinlemesine kazınmıştır. Örneğin bu ışık ile insan "Bir kimsenin kendisine yapılmasını istemediği bir şeyin başkasına yapılmasını" suç olarak görür. Aynı şekilde filozoflar da bu ışık ile yaratılmış varlıkları gözlemleyerek Tanrı'nın varlığını kavramış, yaşamaya dair iyi öğretiler çıkarsamıştır. Erasmus doğal ışığa sahip olan insanların özgür iradeye sahip olduğunu ve iyi eylemde bulunabileceklerini kabul eder. Ancak, doğal ışık insanın kurtuluşu için yeterli değildir, zira onda lütuf yoktur. İnsanın kurtuluşa erebilmesi için ihtiyacı olan lütuf ikinci ışık olan ilahi ışık yoluyla gelir. Erasmus ilahi ışığın varlığını Mez. 119:105'teki "sözün… yolum için ışıktır"

[146] Erasmus, **Hyperaspistes 1**, s. 288.
[147] Erasmus, **Hyperaspistes 1**, s. 281.

ifadesiyle temellendirir. İlahi ışık, insana iki şekilde etki eder. Bu ışığın ilk etkisi işlerin yasasıyla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, Musa'nın getirdiği yasa, ancak bu ışıkla uygulanabilir. İlahi ışığın insana etkisi, işlerin yasası yani Eski Antlaşma'da yer alan emirlerle ilişkisinde iyi olanı emreder. Ancak, lütuf olmaksızın insanın bu emirleri yerine getirme gücü olmadığı için günahı çoğaltır. Bu noktada ilahi ışığın Tanrısal buyruklar ve kutsal yazılar sayesinde gelen ikinci etkisi önemlidir. Zira bu ışık yoluyla, İsa Mesih'in sözleri iman lütfuyla insana aktarılmış olur; insan aklı ilahi hakikate yönelir. Böylece Erasmus'a göre düşmanı sevmek, çarmıhı taşımak gibi işlerin yasasından daha ağır emirleri içeren imanın yasası, lütuf sayesinde uygulaması imkansız iken mümkün ve sevimli hale gelir. Bu yönüyle ilahi ışığın imanın işleri noktasındaki etkisi, insan iradesini iman lütfuyla değiştiren bir yapıda, insan iradesini kurtuluşta etkin bir noktaya çıkaran özelliğe sahiptir.[148]

Erasmus, insan iradesinin özgür olduğunu gerekçelendirmek amacıyla Kutsal Kitap pasajlarını pek çok yönden inceler. Bu yönlerin ilki, özgür iradeye doğrudan atıf olan pasajlardır. Örneğin, Sirak 15:14-18 pasajlarında geçen "Tanrı …insanı özgür kıldı. İstersen buyruklara uyarsın… Tanrı ateşi ve suyu senin önüne koymuştur, istediğine elini uzatabilirsin" ifadeleri Erasmus açısından iyi ve kötüyü ayırt edebilen özgür iradenin başlangıçta var olduğunu gösterir.[149] Erasmus Sirak Kitabı gibi diğer pek çok pasajda geçen "iyi ve kötü arasında seçim yapmaya" dair sözleri insan iradesinin özgür olduğu yönünde yorumlar.

Ayrıca Erasmus, özgür iradeyi zorunluluk ve Tanrı'nın adaleti bağlamında temellendirir. Ona göre özgür iradenin reddedilmesi ve eylemin yalnızca Tanrı'dan olduğunun düşünülmesi halinde insanın kötü eylemlerini de Tanrı gerçekleştirmiş olur. Ancak, bu görüş Erasmus açısından Tanrı'ya zalimlik ve adaletsizlik atfıdır. Bu noktada Erasmus, bu görüşü savunanların Tanrı'nın her eyleminin mutlak iyi olduğunu, bundan dolayı Tanrı'nın bir insanı mahvetmeye karar vermesi halinde

[148] Erasmus, **Erasmus: On the Freedom of the Will**, s. 49-50.
[149] Erasmus, A Discussion of Free Will / De Libero Arbitrio DİATRİBE Sive Collatio", **Collected Works of Erasmus : Controversies, Volume 76 / De Libero Arbitrio Diatribe Sive Collatio, Hyperaspistes 1**, ed. Charles Trinkaus, trans. Peter Macardle, Clarence H. Miller, Charles Trinkaus, Toronto, University of Toronto Press, 1999, s. 21-22.

insanın teslim olması gerektiği açıklamalarını saçma bulur.[150] Bu noktada Erasmus, bu görüşü savunanların ilk günahın sonucunu da abartarak asli günah doktrinini çıkardıklarını ifade eder. Ona göre bu doktrinin savunusu, ressamın ışığı parlak göstermek için çevreyi gölgeli boyaması gibi Tanrı'nın merhametini daha çok göstermek amacıyla yalnızca başka bir yerde merhameti azaltmaktır. Zira özgür iradeyi reddedip asli günahı savunanlar, başkasının işlediği bir günahtan ötürü Tanrı'nın nefretini hak etmiştir. Erasmus, bu düşünce karşısında şaşkına uğrayarak bu görüş çerçevesinde Sicilyalı Dionusius ile Tanrı'yı ilişkilendirir. Nitekim, Dionysius, öncelikle halkın uyamayacağı kurallar ihdas etmiş, ardından suçlara başta göz yummuştur. Ancak halkın neredeyse tamamının bir şekilde suç işlemiş olduğunu fark edince herkesi yargılayarak tahakküm altına almıştır.[151] Bu çerçevede Erasmus, Tanrı adaleti ve merhameti çerçevesince insanın eylemlerinde zorunlu olması mümkün olmadığını savunarak özgür irade görüşünü temellendirir.

2.3.2. Erasmus'ta İrade-Lütuf İlişkisi ve Kurtuluş

Erasmus özgür irade kavramını hem insan doğasının hem de Tanrı'nın adalet ve merhametinin bir teminatı olarak görür. Bu düşüncesine binaen ise kurtuluş sürecinde insan iradesinin Augustinian bir tavrı olan Luther'in mutlak pasiflik yaklaşımını reddeder. Erasmus'un insan iradesinin mutlak pasifliğini Tanrı'nın adaleti çerçevesinde reddettiği yukarıda ifade edilmişti. Onun kurtuluş anlayışına arka plan olması bakımından Erasmus'un irade-lütuf ilişkisine bakışı önemlidir.

Erasmus, insan iradesinin özgürlüğünü savunurken Pelagian irade merkezci yaklaşımdan kaçınarak ilahi lütufla ölçülü bir denge arayışındadır. Ona göre, Hıristiyan yaşamının günahla yozlaşmasının temel nedeni, insanların Tanrı'ya imanının "sözde" bir iman olmasıdır.[152] Bu nedenle Erasmus, imanı düzeltmek ve lütfu öncelemek amacıyla bu iki unsuru merkeze alan Luther gibilerinin özgür iradeyi göz ardı etmenin ötesinde özgür iradeyi reddettiğini öne sürer. Öte yandan, yukarıda belirtildiği gibi, böylesi bir tavır ise Tanrı'nın adaleti ve merhameti problemini çıkmaza sürükler. Bu görüşün aksi olan özgür iradenin merkeze alınmasını savunan

[150] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 82.
[151] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 84.
[152] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 77.

Pelagius gibileri de Erasmus açısından yanlış düşünür. Zira ona göre iradenin yegâne unsur olacak kadar önemsenmesi, ilahi lütfa gölge düşürür.[153] Dolayısıyla, Erasmus irade-lütuf ilişkisinde ne irade merkezinde ne de lütuf merkezinde bir anlayışı sağlıklı bulur.

Erasmus Pelagian ve Augustinian irade-lütuf ilişkisi anlayışını kabul etmez. Bu iki anlayış karşısında, orta yol olarak kendi üç aşamalı kurtuluş süreci düşüncesini sunar. Erasmus'un kurtuluş sürecine bakışı başlangıç, devam ve tamamlanma olarak üç aşamadan oluşur. Başlangıç ve tamamlanma yalnızca ilahi lütfa aittir. Başka bir ifadeyle, insanın kurtuluşu Tanrı'nın takdiriyle ilahi lütufla başlar, Tanrı'nın takdiriyle ilahi lütufla kemale erişir. Erasmus bu iki nokta arasında yer alan devam sürecine insanın özgür iradesinin şartlı bir etkinliğe sahip olduğunu düşünür. Ona göre özgür irade devam sürecinde ancak ilahi lütfa direnmemek kaydıyla kurtuluş sürecinde pay sahibi olabilir.[154] İrade-ilahi lütuf sentezi olan bu kurtuluş anlayışından, ilahi lütuf başlangıç ve sonuca sahip olması hasebiyle kurtuluş için birincil neden olduğu; insan iradesinin ise devam sürecinde ilahi lütfun eşliğinde ikincil neden olduğu görülür.

Erasmus, irade ile lütuf arasındaki ilişkiye dayalı olarak geliştirdiği kurtuluş anlayışını, göz-ışık örneğiyle somutlaştırmaya çalışır. İlk olarak Erasmus, sağlıklı bir gözün karanlıkta; kör bir gözün ise ışıkta hiçbir şey göremediğini belirtir. Bu örnek üzerinden Erasmus, özgür iradenin ilahi lütuf olmaksızın hiçbir şey yapamadığını gösterir. Nitekim, ilgili örnekte hastalık sebebiyle gözleri kör olan kişinin yaratıcı ve doktora tedavi için minnettar olur. Örnekte yer alan hastalığı günah ile ilişkilendiren Erasmus, gözün günahla yaralanmasını ilk günaha benzetir. Dolayısıyla, her ne kadar göz öncesinde sağlıklı durumda olsa da göz artık hastalık geçirmiş bir gözdür. Hastalık geçirmiş göz, doktorun tedavisine muhtaç iken hasta da tedaviye dayanarak doktora minnettardır.[155] Erasmus'un burada verdiği örnek irade-lütuf ilişkisini ortaya koyarken iradenin başlangıçta özgür olduğu varsayımına dayanır. Zira, böyle bir varsayım olmaması halinde, doğuştan kör olan bir insanın durumu örnekte yer alan hasta-doktor ilişkisine dair kurguyu bozacaktır.

[153] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 79.
[154] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 80.
[155] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 80.

Erasmus'un irade-lütuf ilişkisini somutlaştırmak için verdiği örnekler içinde en bilinenlerinden biri baba-bebek örneğidir. Bu örnekte, bebek kendi başına yürüyemez. Düşe kalka, yardımla bebeği yürütmeye çalışan baba, ona biraz uzaktaki elmayı gösterir. Bebek her ne kadar elmadan etkilenerek ona gitmek istese de ulaşmak için gerekli yetileri yetersiz olduğundan bunu tek başına başaramaz. Baba, ona rehberlik ederek yardım eder ve nihayetinde elmayı bebeğe verir. Erasmus'un da örneğin açıklarken belirttiği gibi, burada baba ile tasvir edilen Tanrı'nın eylemleri karşısında çocuk yalnızca kendisini babasına bırakmakta ve iradesini onun yönlendirmesiyle uyumlu bir şekilde kullanmaktadır.[156] Bu iki örnek aracılığıyla Erasmus, ilahi lütufla iş birliği içinde işleyen bir irade anlayışı geliştirerek insanın kurtuluştaki etkin rolünü temellendirir.

Modern çalışmalarda Erasmus'un özgür irade düşüncesi *Diatribe* ve *Hyperaspistes I-II* eserleri merkezinde pek çok araştırmacı tarafından incelenir. Bu incelemeler arasından Tracy'nin Erasmus'un kaynaklarına yaptığı inceleme dikkat çekicidir. Ona göre Erasmus'un Luther'e eleştirilerinde kimi noktalarda Lutheryan bir "köle iradesi" anlayışıyla görünmesi, onun Augustinus'a ulaştığı kaynakta gizlidir. Zira, Erasmus, Tracy'e göre Augustinus'un düşüncelerini Clairvauxlu Bernard'ın (1090-1153) üzerinden inceler. Bu çerçevede Tracy, Erasmus'un Luther'in bazı fikirlerinin kilise geleneğinden tamamen kopuk olmadığını kabul ettiğini savunur.[157] Erasmus'un eseri bir bütün olarak incelendiğinde, Tracy'nin ilk yorumu Erasmus'un irade ve lütuf meselesi dışındaki yaklaşımları noktasında kısmen doğrudur. Ancak, Erasmus'un eserin başında yer alan kilise geleneği ve otorite vurgusu, Luther'in gelenekten kopukluğu karşısında bir gelenek savunusu olarak yorumlanabilir.

Başka bir açıdan Tracy, Erasmus'un eserinin özgür iradeyi savunma gayreti karşısında kendisiyle çelişen tutarsızlıkları içerdiğini ifade eder. Ancak, onun açısından Erasmus bu tutarsızlıktan kaynaklanan konumunun belirsizliğinin farkındadır. Tracy, Erasmus'un eserinde uyguladığı bu stratejiyi, onun farklı görüşleri birlikte taşıyabileceğini göstermek amacıyla uyguladığını iddia eder.[158] Tracy'nin

[156] Erasmus, **A Discussion of Free Will**, s. 80-81.
[157] Tracy James D. Tracy, "Two Erasmuses, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of De Libero Arbitrio", **Archiv für Reformationsgeschichte**, Vol. 78, 1987, s. 48.
[158] Tracy, **Two Erasmuses, Two Luthers**, s. 37.

Erasmus'un eserini ince bir stratejiyle hazırladığı yönündeki bu yorumu birkaç bilgi çerçevesinde hatalı bulunmaktadır. İlk olarak 1524 yılı öncesinde Erasmus'un Luther'e karşı eser hazırlığında olduğu bilinmektedir. Ancak, irade meselesinden farklı temalarda olan bu eserler, Erasmus'un bir teolog kimliğine sahip olmamasına rağmen *De Libero Arbitrio*'yu bir oturuşta yazdığı beyanı, Erasmus'un düşüncesinde doğal olarak kaymaların olduğunu düşündürmektedir. Nitekim, Erasmus eserini her ne kadar *disputatio* ve *collatio* yazım teknikleriyle yazsa da eserde çok fazla örnek ve retorik olmasından kaynaklı olarak onun düşüncesini takip etmek zordur.

2.4. Luther'in Erasmus'a Cevabı: Köle İradesi (*Servum Arbitrium*)

Erasmus'un *Diatribe*'de ortaya koyduğu insan doğasının kendi başına iyi eylemde bulunabileceği, "orta durum" görüşü, iradenin özgürlüğü ve kurtuluşun irade-lütuf işbirliğiyle gerçekleştiği düşünceleri Luther'in *De Servo Arbitrio* eserinde kesin ve sert bir dille reddedilir. Luther'in insan doğası ve ilk günah yorumunda Augustinus'un asli günah doktrinini takip etmesi, onun soteriyoloji yaklaşımında Erasmus'un "orta durum" düşüncesine karşıdır. Erasmus'un aksine, Luther açısından insan Ockhamcı/nominalist bir şekilde kendi eylemi veya içsel yetileriyle değil ya Tanrı ya da şeytanın egemenliği altında eylemde bulunur. Luther'in bu katı yaklaşımı özünde Pavlus ve Augustinus'un insan doğasına dair söylemlerinin yeniden yapılandırılmasını ifade eder. Bu çerçevede, aşağıdaki bölümlerde Luther'in Erasmus'a cevabı olan *De Servo Arbitrio* üzerinden onun insan doğası, insan iradesi ve soteriyolojik lütuf anlayışı olan *sola gratia* doktrini incelenecektir. Erasmus gibi Luther'i bazı önermeler çerçevesinde incelemek onu anlamak açısından kolaylık sağlar. Bu çerçevede Luther'in şu önermeler yoluyla eserini şekillendirdiği ve nihayetinde *sola gratia* düşüncesine vardığı söylenebilir:

1. Tanrı insanı başlangıçta hem iyiye hem kötüye yönelme kapasitesine sahip bir doğa ile yaratmıştır. Ancak Adem'in günahı sonucunda insan doğası bozulmuş, bu bozulma insanın iradesinin yalnızca kötüye meyletmesine sebep olmuştur.
2. Cennet, Tanrı'nın egemenliğinin hâkim olduğu yüce bir mekândır. Dünya ise, düşüşten sonra şeytanın egemenliği altına girmiş süflî bir yerdir. Düşen insan, bu dünyaya düşmekle birlikte şeytanın egemenliği altına girmiştir.

3. İnsanın doğası Adem'in düşüşüyle bozulmuş olduğundan, iradesi zorunlu olarak kötüye yönelir. Bu nedenle, bozulmuş doğasıyla insanın sergilediği her eylem, kendi iradesinden kaynaklandığında zorunlu olarak günah üretir. O hâlde insanın kendi çabasıyla kurtulması (*ex puris naturalibus*) mümkün değildir.

4. Günahlı doğası içinde insanın kurtuluşa erebilmesi yalnızca ilahi lütufla (*sola gratia*) mümkündür. Tanrı, lütfuyla insanı Mesih'te aklar; bu aklanma insanın eylemlerine değil Tanrı'nın lütfuna dayanır.

5. Lütufla aklanan insan, Tanrı nezdinde *iustus* yani "adil iken kendi doğası itibariyle hala *peccator* yani günahkârdır. O halde, lütufla aklanmış insan *simul iustus et peccator* yani hem adil hem de günahkârdır.

Luther'in Erasmus'a cevap olarak yazdığı *De Servo Arbitrio* eserini şekillendiren önermeler arasından ilk üç madde, Luther'in özgür iradeye eleştirisi bakımından merkezi konumdadır.

2.4.1. Augustinian Bir Bakışla İnsan Doğası ve Asli Günah

Luther'in insan doğasına bakışı, Augustinian "asli günah" doktrinini devralan ve onu Katolik gelenekten radikal bir kopuşla reform teolojisine taşıyan ontolojik bir kötülük anlayışı üzerine kuruludur. Ona göre insan doğası, ilk günah yüzünden öyle bir bozulmaya uğramıştır ki artık onun iradesi gönüllü olarak kötüyü istemektedir. Bu durum herhangi bir dışsal baskı ya da zorlama ile açıklanamaz. Aksine, bozulmuş doğanın içsel bir arzusu olarak günah işler. Bu durumda irade, gönüllü bir esaret altında bulunur. Luther'in insan doğasına dair bu anlayışı, insanın kötülüğü seçmesinin aslında zorunlu bir eğilim olduğunu ancak bu zorunluluğun cebren değil, gönüllü bir sapma şeklinde gerçekleştiğini ortaya koyar.[159]

Luther, insan doğasının eğilimine dair bu yaklaşımına binaen insan iradesinin kendi başına etkili bir güç olmadığını savunur. Bu çerçevede aslında Ockhamcı düşüncenin ve Erasmus'un savunduğu kurtuluş sürecinde kişinin kendi çabasının (*ex puris naturalibus*) etkinliğine doğa temelli reddiye sunar. Luther'e göre zorunlu olarak eylemde bulunan insan ya Tanrı ya da şeytan tarafından yönlendirilir. Bu yönlendirme

[159] Martin Luther, "The Bondage of the Will", Vol. 33, **Career of the Reformer III**, trans. Philip S. Watson, Luther's Works, Philadelphia, Fortress Press, 1958, s. 64.

aynı şekilde cebri bir zorlama değil, insanın doğasının kaçınılmaz eğiliminden kaynaklanır. Yani irade, kimi izleyip kimi izleyeceğini kendi belirlemez, yönlendirenin kim olduğuna göre insanın eylemi işlev kazanır. İrade işte bu yönlendirilmeden bağımsız düşünüldüğünde edilgen bir konumda yer alır.[160]

Luther insan doğasının bu eğilimini açıklarken "değişmezlik zorunluluğu" (*necessitas immutabilis*) kavramını kullanır. İnsan günaha gönüllü bir şekilde yöneldiğinde, bu yönelimin kuvveti öyle büyüktür ki, insanın kendi başına bu eğilimi değiştirmesi mümkün değildir. Bu anlamda insan eylemindeki zorunluluk, dışsal bir zorlama ile değil, içsel bir eğilimle kaçınılmaz şekilde insan iradesinin günaha yönelmesi anlamını taşır. Günaha bu eğilimin değişebilmesi ise ancak ilahi lütfun müdahalesiyle mümkündür.[161] Bu çerçevede, asli günahın insan doğasını bütünüyle yozlaştırdığı ve iradeyi günaha mahkum ettiği fikri, Luther'in insan doğasına bakışındaki temel teolojik duruşunu ifade eder.

İradenin pasif ve yönlendirilmeye açık bir doğaya sahip olduğunu anlatmak için Luther, binek hayvanı örneğini verir. Ona göre irade bir yük hayvanı olup kendi binicisini seçemez; Tanrı ya da şeytan tarafından yönlendirilir. İrade, Tanrı veya şeytan arasından hangi biniciye teslim olmuşsa ona tâbi olur. Başka bir açıdan, Luther, bu benzetmeyi güçlendirmek için ayrıca irade-Tanrı/şeytan ilişkisini bir kral ve köle ilişkisine benzetir. Bu örnekte de iradeyi temsil eden kölenin kendine ait bir iradesi yoktur, eylemleri yalnızca kralın iradesine bağlıdır. Dolayısıyla, insan iradesi ya Tanrı'nın lütfu ya da şeytanın etkisiyle yönlendirilen ve kendi başına hareket etme yetisi olmayan bir araçtır.[162]

İnsan iradesinin pasif olması ve yönlendirmeye muhtaç oluşu üzerine Luther, özgür iradenin bir kavram olarak insana atfedilmesini teolojik bir hatanın ötesinde Tanrı'ya hakaret olarak görür. Bu düşüncesini Mez. 115:3'teki "Tanrı yerde ve gökte dilediğini yapar" ifadesine atıfla destekleyerek, özgür iradenin yalnızca Tanrı'ya atfedilebileceğini savunur. Öte yandan insanın bulunduğu duruma tamamen ters şekilde özgür iradeye sahip bir varlık olarak iddia edilmesi, Luther açısından bir

[160] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 64.
[161] Luther, **The Bondage of the Will,** s. 64**.**
[162] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 65.

yönüyle Tanrı'nın yüceliğini küçültmekte bir yönüyle ise insanın kendi acizliğini görmesini engeller.[163]

Luther insanın aklını kör, iradesini ise değersiz ve kötü olarak görür. Böyle bir durumda, Luther açısından özgür bir seçimden bahsedilmesi imkansızdır. Akıl hakikati görebilse dahi irade onu izleyebilecek bir yetiye sahip değildir. Ona göre asli günahla lekelenmiş bir doğadan çıkan hiçbir yönelim iyi olamaz. Bu bağlamda Luther, insanın ahlaki seçim yetisine sahip olmadığı düşüncesini doğanın içsel yozlaşmasına dayandırır.[164] İnsanın içsel körlüğü ve kalbindeki katılık, insan iradesinin özgür olduğu yanılsamasını üretir. Ancak Luther bu duruma şaşırmaz. Zira ona göre bu beklenti insanın düşmüş halinin bir tezahürüdür. Ayrıca, ona göre asli günah ile gelen cehalet ise insanın bulunduğu durumu fark etmesini engeller. Bu nedenle, insan özgür olduğu yanılsaması içinde günahın hükmü altında yaşar. Luther için bu durum bile özgür irade fikrinin bir kuruntu olduğunu göstermekte yeterli bir sebeptir.[165]

Luther insan doğasına dair söylemini ayrıca Pavlus'un Romalılar 8. bölümde ifade ettiği antropolojik ayrım üzerinden temellendirir. Pavlus, Rom. 8:5-11 pasajlarında insanlığı beden ve ruh olarak ikiye ayırır. Ruh'a sahip olmayan herkesin bedende olduğunu açıkça belirten Pavlus'un bu ayrımı yalnızca ahlaki değil ontolojik bir ayrımdır. Zira, ona göre Ruh'tan ayrı olanlar yalnızca bedensel arzularına göre yaşamaz, aynı zamanda Tanrı'ya da düşmandır. Pavlus'un ilgili pasajda yer alan "bedenin düşüncesi ölümdür" ve "Tanrı'ya boyun eğemez" söylemleri, Luther açısından yalnızca pasif bir güçsüzlüğü değil Tanrı'ya karşı düşmanlığı da ortaya koyar. Bu nedenle Luther, iradeyi "günahın ölümün ve şeytanın kölesi" olarak tanımlar.[166]

2.4.2. Bozulmuş Doğanın Bir Yetisi Olarak İrade Gücü

Luther'e göre insan iradesi yalnızca düşmüş ve günaha bulaşmış bir doğanın ürünü değildir. Aynı zamanda irade, işlevsiz, pasif ve etkisiz bir güçtür. Bu yönüyle, insan kurtuluşa kendi çabasıyla (*ex puris naturalibus*) erişemez, çünkü bu çaba

[163] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 68.
[164] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 255.
[165] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 257.
[166] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 274.

bozulmuş bir kaynaktan doğar. Bu çerçevede Luther, 1Pe. 5:5'te yer alan "Tanrı'nın alçakgönüllülere lütfetmesi" ifadesinden hareketle, insanın kurtuluşa ancak kendi irade ve çabasının hiçbir fayda sağlamadığını fark ettiğinde ulaşabileceğini belirtir. Dolayısıyla, Luther'e göre insanın kendini Tanrı'nın önünde alçaltmasıyla yani insanın kendisini Tanrı karşısında güçsüz kabul etmesiyle kurtuluş süreci başlar.[167]

Luther'in irade anlayışına göre Tanrı, insanda lütfuyla etkin olmaya başladığında bile bu insanın özgür tercihi değil Tanrı'nın mutlak kudretine dayanır. Çünkü lütfun gelişiyle ortaya çıkan iyiye yöneliş "değişmezlik zorunluluğu" (*necessitas immutabilis*) olarak zorunludur. Bu nedenle, özgür iradenin olmadığı yalnızca insan doğası ve insanın günaha yönelişiyle değil lütfun etkisiyle yapılan iyilikle de görülür. Luther açısından insan bu yönüyle hem günaha hem de iyiye zorunlu olarak meyleder. Kurtuluş açısından ise buradaki mesele insanı meylettirenin Tanrı veya şeytan olmasıdır.[168] Bu durumda Luther'e göre insan iradesinin özgür olup olmadığını sormak bile anlamsızdır. Çünkü Luther açısından Pavlus'un Rom. 3:9'da söylediği "herkes günah altındadır" sözü dahi insanın özgür iradeye sahip olduğu varsayımını anlamsızlaştırır. Zira, ona göre eğer herkes günah altındaysa, iradenin ne işe yarayacağı sorusu cevapsızdır.[169]

Erasmus'un bu konu hakkında yasanın kurtuluşta herhangi bir fayda sağlayacağı yönündeki tutumu karşısında Luther'in yasa anlayışı önemlidir. Bu noktada Luther'in tutumu, Pavlus'un Rom. 3:19-20 numaralı pasajlara dayanır. Pavlus'un "yasanın işleriyle Tanrı karşısında hiç kimse aklanamaz" sözü üzerine Luther, yasaya güvenmenin insanı yalnızca günaha mahkum edeceğini savunur. Her ne kadar yasa insana ne yapması gerektiğini söylese de irade günaha tutsak olduğu için bu buyrukları yerine getirebilecek bir güce sahip değildir. Dolayısıyla, Luther'e göre yasa insanı kurtarmaz, onu günaha mahkum eder.[170] Bu bağlamda Luther, Erasmus'un ilgili pasajda geçen "yasanın işleri" ifadesini yalnızca törensel kurallarla sınırlayan yorumunu kesin dille reddeder. Ona göre Pavlus, Eski Ahit'in tamamını kapsayan bir

[167] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 62.
[168] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 62.
[169] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 252.
[170] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 256.

yasa anlayışıyla konuşur. Dolayısıyla, yasa karşısındaki mahkumiyet, törensel kuralları çiğnemek değil ilahi buyruklar karşısındaki yetersizlik anlamına gelir.[171]

Luther, Pavlus'un yasanın işlerindeki ayrımını Gal. 3:2 ve Rom. 3:28 numaralı pasajlarla temellendirir. Ona göre yasanın işleri bedene göre ve Ruh'a göre olarak ikiye ayrılır. Bedene göre yapılan işler, dışsal bir dindarlık üretirken Ruh'a göre yapılan işler imanla bütünleşmiştir. Ancak, insan asli günaha bulaşmış ve düşmüş olduğu için Ruh'tan yoksundur. Bu nedenle onun eylemleri bedensel düzeyde kalır.[172] Luther bu ayrıma benzer bir ayrımı da doğruluk bağlamında yapar. Rom. 4:1-3'te yer alan "Abraham işler aracılığıyla aklandıysa o zaman övünülecek şeye sahiptir, ancak Tanrı'nın önünde değil… Abraham Tanrı'ya iman etti ve bu ona doğruluk sayıldı" pasajı üzerine Luther, iki tür doğruluğun olduğunu ortaya koyar: birinci tür doğruluk ahlaki-sivil doğruluk olup, insanın iyi eylemlerine dayanır. İnsan bu doğrulukla diğer insanlar önünde kendiyle övünebilir. Ancak bu doğruluk, insanın Tanrı'nın önünde aklanmasını sağlamaz. İnsan, doğası bozulmuş olduğundan yaptığı iyiliği kendi çabasıyla yaptığını düşünerek bu tür doğrulukla övünür, böylece Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kalır. İkinci tür doğruluk ise iman doğruluğudur. Bu doğruluk, hiçbir işe dayanmayıp yalnızca Pavlus'un Rom. 4:4-5'te "bu iman doğruluk olarak sayıldı" (*imputatum est*) sözü olan Tanrı'nın lütfuna dayanır. İnsan, birinci tür doğrulukla değerlendirildiğinde, Pavlus'un ilgili pasajına göre onda herhangi bir doğruluk görülmez. Ancak ikinci doğruluk, yani iman doğruluğu söz konusu olduğunda, bu iman kişiye doğruluk olarak sayılır ve kişi bu sayede imanla yeniden yaratılmış gibi olur.[173]

Luther'in yasanın işlerine dair Pavlus'a dayanan ayrımı, Yuh. 3:6'da İsa Mesih'in "Ruh'tan doğmayan her şey bedendir" sözüyle birleşir. Luther'e göre asli günahtan dolayı Ruh'suz kalan insan iradesi, yalnızca bedenin arzularını gerçekleştirerek günah üretebilir. Dolayısıyla, Ruh'tan doğmayan her eylem günah olarak sonuç verir.[174] Erasmus, bu durumdan kurtulmak için yasa uygulamalarını önerse de Luther bu çözüm yolunu temelden sorunlu bulur. Zira, Pavlus'un Rom.

[171] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 259.
[172] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 260.
[173] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 270-271.
[174] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 260.

3:20'deki "yasa aracılığıyla günahın bilgisi gelir" sözü çerçevesinde Luther, yasanın yalnızca günahkârlığa bir teşhis sunduğunu düşünür. Dolayısıyla, yasa ile kurtuluş gerçekleşmeyip günah bilgisi artar. Bu durum, yukarıda ifade edildiği gibi, insanın cehaletinden ötürü günahı bilmemesinden kaynaklanır. Nitekim, günahı bilmeyen, günahtan kurtulmayı da bilemez. Bu nedenle yasa Luther açısından yalnızca günahı açığa çıkaran bir role sahiptir.[175]

Yasanın günahı ortaya çıkarması Luther'in kurtuluş anlayışının önemli bir parçasıdır. Zira, yasa insanın içinde bulunduğu karanlık durumu görmesini sağlayan ilk ışıktır. Ancak, yasa yalnızca Tanrı'nın gazabını, yargısını ve insanın düşmüşlüğünü gösterdiğinden insanın kurtuluşu için ikinci bir ışık gerekir. Bu ışık, Luther için İsa Mesih'tir. İsa Mesih, insanın ilk günahla tamamen bozulan ve hasta olan doğasını yalnızca tetkik etmekle kalmaz, onu iyileştirir. Öyle ki bu iyileştirme insanı neredeyse yeniden yaratılmış kılar. Bu yönüyle Luther için İsa Mesih hem yasayı tamamlayan hem de ona karşılık olarak gelmiş nihai bir çözümü ifade eder.[176]

2.4.3. Kurtuluşta Lütfun Zorunluluğu: *Sola Gratia*

İnsan doğası ve köle iradesi düşünceleri çerçevesinde Luther'e göre insanın kurtuluşu bütünüyle Tanrı'nın lütfunun eseri olan bir yeniden yaratılma sürecidir. İnsan asli günaha bulaşmış bir şekilde iradesi pasif, doğası bozulmuş ve Tanrı'ya düşman olarak Mesih'in krallığından düşmüştür. Bu nedenle insanın kurtuluş süreci, Tanrı'nın lütfuyla insanın şeytanın krallığından Mesih'in krallığından taşınmasını ifade eder. Luther'in ontolojik anlamda ortaya koyduğu "İki Krallık" doktrini, bu anlayışı temellendirir. Bu öğretiye göre birbirine düşman ve birbiriyle mücadele eden iki egemen yönetim vardır: şeytanın krallığı ve Mesih'in krallığı. İsa Mesih Yuh. 12:31'de şeytanı "bu dünyanın efendisi" olarak tanımlarken, Mesih'in krallığı ise Tanrı'nın egemenliğindeki kurtuluş alanıdır. Önceki alt başlıklardan anlaşıldığı kadarıyla insan, bu iki krallık arasında geçiş yapabilecek bir iradeye sahip değildir. Aksine, insan şeytanın krallığında günaha tutsak şekilde yaşar ve ilahi lütuf ile Mesih'in krallığına geçebilir.[177]

---

[175] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 261.
[176] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 262.
[177] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 287.

İnsanın bulunduğu iki krallık arasındaki konum hasebiyle Luther, özgür irade düşüncesinin tehlikeli bir iddia olduğunu öne sürer. Zira, insanın özgür iradeye sahip olduğu yanılsaması yalnızca Tanrı karşısında alçalmasına engel olmaz aynı zamanda insanı şeytanın tuzaklarına karşı savunmasız bırakır. Çünkü bu yanılsama Ockhamcı düşünce gibi kişinin kendi çabasıyla (*ex puris naturalibus*) şeytana karşı mücadele edebileceği ve kurtuluşa erebileceği düşüncesine iterek Tanrı'nın lütfunun küçümsenmesiyle sonuçlanır. Bu noktada Luther, şahsi bir açıklama yaparak özgür irade istemediğini beyan eder. Çünkü ifade edildiği üzere özgür iradeye sahip olmak veya böyle bir iddiaya sahip olmak şeytanın tuzaklarına karşı korumasız olmak demektir. Luther, böyle bir durumda kalmak yerine insanın kendi günahkârlığını tanımasıyla Tanrı'ya sığınması gerektiğini ve Mesih'in lütfu aracılığıyla korunması gerektiğini savunur. İnsanın bu sığınması, yalnızca Tanrı'nın aktif olarak insanda etkin olmasıyla mümkün olup insanın kurtuluştaki mutlak pasifliği yani *sola gratia* ilkesini zorunlu bir sonuç haline getirir.[178]

Luther'in *sola gratia* öğretisi, yukarıda etraflıca anlatılan yönleriyle sadece soteriyolojik bir tercih değildir. Aksine, insan doğasının gerçekliği üzerine kurulu bir zorunluluktur. İnsan günaha tutsak, Ruh'tan yoksun, Tanrı'ya düşman bir halde iken kurtuluşa yalnızca ilahi lütufla ulaşabilir. Bu lütuf da ifade edildiği üzere insanın eyleminden, niyetinden veya herhangi bir hazırlığından değil Tanrı'nın mutlak egemenliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla Erasmus ve onun gibilerinin insanın özgür iradeye sahip olduğu iddiası yalnızca bir yanılsama değil, aynı zamanda insanın kurtuluş sürecini kökten yıkan bir müdahaledir.

Luther ve Erasmus'un insan iradesinin özgürlüğüne dair tartışması yalnızca özgürlük ve lütuf kavramları çerçevesinde şekillenen bir teolojik ayrışmayı ifade etmez. Bunun ötesinde irade tartışması, iki figür arasındaki insanın Tanrı karşısındaki ontolojik ve soteriyolojik konumuna dair radikal farklılıkları da açığa çıkarır. Her ne kadar Luther ve Erasmus, meseleyi incelerken Kutsal Kitap yorumuna başvurarak insanın kurtuluş ihtiyacı ve Tanrı'nın adaleti üzerine ortak temalarda yazmışsa da argümantasyon olarak ikisi de meseleye farklı yönden bakmaktadır.

[178] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 288.

İrade tartışmasının fitilini ateşleyen Erasmus, bir yandan insan iradesinin tamamen özgür olmadığını kabul ederken insanın kurtuluş sürecinde tamamen özgür iradeye sahip olmayan insana etkinlik atfeder. Onun yaklaşımına göre insan, ilahi lütufla işbirliği yapabilecek kapasiteye sahiptir. Bu kapasitenin ortaya çıkabilmesi için ise insan iradesinin özgürlüğünün en azından eyleme yönelme düzeyinde bir etkinliğe sahip olması gerekir.

Erasmus'un aksine Luther, Erasmus'un aksine özgür irade kavramını Tanrı'dan başkasına atfedilemeyeceğini savunur. Bu düşünce, bir yandan onun Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın mutlak kudretini ifade eden pasajlara ait yorumuna dayanırken bir yandan da insan doğasının tamamen bozulmuşluğuyla ilişkilidir. Nitekim, ona göre insan bir binek hayvanı misali yalnızca yöneticisinin gösterdiği tarafa doğru gider. Bu açıdan, Luther için iradesi pasif ve yönlendirilen insanın kim tarafından yönlendirildiği sorusu önem taşır. İnsan, asli günahla doğası bozulmuş, Ruh'tan uzak ve Mesih'in krallığından düşmüş bir varlık olarak şeytanın krallığı olan dünyada yaşar. Bu yönüyle, dünyada insanın binicisi, şeytan olup insan kendi başına çabaladığı eylemleri yalnızca günah doğurur. Luther, asli günaha düşmüş insanın halini ontolojik olarak ortaya koyduktan sonra insanın kurtuluşunun yalnızca ilahi lütufla olacağını ifade ederek *sola gratia* düşüncesini temellendirir.

İkinci bölümde detaylıca ele alındığı üzere Luther açısından insan, Tanrı'nın karşısında mutlak pasif bir konumda yer alır. Bu yönüyle insanın kurtuluşu, yalnızca ilahi lütufla mümkündür. Luther'in *sola gratia* olarak kullandığı bu doktrin, bölümde ortaya konulduğu üzere yalnızca soteriyolojik bir yaklaşım değildir. Aksine, Luther'in insan doğası, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve adaleti gibi düşünceleri çerçevesinde sistematik bir zorunlu sonuçtur.

İkinci bölümde Luther ve Erasmus arasındaki insan iradesinin özgürlüğü tartışması, tarihsel temelleri ve teolojik yönleriyle detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Erasmus'un insan iradesine dair hümanist, irade-lütuf ilişkisine dair ise sinerjist yaklaşımı ile Luther'in Augustinian düşünceyi daha ileriye taşıyarak *sola gratia* merkezli irade anlayışı arasındaki farklar ortaya konulmuştur. Böylece, iki figür arasındaki tartışmanın yalnızca bir teolojik polemik değil, reform düşüncesinin temel

kavramlarından olan lütuf öğretisinin de nasıl şekillendiğine dair tarihsel-teolojik bir yaklaşım olmuştur. Bu çerçevede, üçüncü bölümde, tarihsel-teolojik açıdan nasıl ortaya çıktığı açıklanan *sola gratia* öğretisinin nasıl bir bütüncül soteriyolojik sistem olduğu ortaya konulacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GÜNAHIN TUTSAKLIĞINDAN KURTULUŞ YOLU OLARAK "*SOLA GRATIA*"

Luther'in *sola gratia* doktrini, onun teolojisinde kurtuluş öğretisinin temel sonucu olarak karşımıza çıkar. Katolik Kilisesi geleneğinin Yarı-Augustinian kurtuluş anlayışına karşı geliştirdiği bu doktrin, yalnızca pratik bir iman öğretisi değildir. Bu doktrin ilk günah, kötülüğün kaynağı, insan doğası ve irade özgürlüğü gibi pek çok konuyu kapsayan derin bir teolojik arka plana sahiptir. Başka bir ifadeyle *sola gratia*, bozulmuş insan doğasının ilahi lütuf aracılığıyla yeniden yaratılışını dile getirir.

Bu teolojik arka planın merkezinde yer alan "köle iradesi" (*servum arbitrium*) anlayışı, insanın ilk günah sonucunda doğasının bozulduğunu ve artık "günah işlememe" (*non posse non peccare*) imkânını yitirdiğini ifade eder. Böylece insan iradesi, şeytanın yönetiminde olan bu dünyada günahın ve kötülüğün esareti altındadır. Luther'e göre, günahın esareti altında olan insan, kurtuluş sürecinde bütünüyle pasiftir ve kurtuluş ancak Tanrı'nın mutlak egemenliği altında yani yalnızca ilahi lütuf (*sola gratia*) sayesinde mümkündür.

Luther, bu soteriyolojik anlayışa yalnızca kendi teolojik çalışmalarıyla ulaşmamıştır. Onun düşünce dünyasında, kiliseyi onlardan uzaklaşmakla eleştirdiği Pavlus ve Augustinus, başlıca iki otorite olarak öne çıkar. Luther'in irade ve lütuf öğretisi, Pavlus'un özellikle Romalılara Mektup metniyle şekillenir. Nitekim bu metin, Luther'in "Kule olayı" olarak bilinen manevî dönüm noktasında reform düşüncesine ulaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Augustinus ise Pelagian düşünce karşısında kaleme aldığı metinlerde ve Pavlus'un mektuplarına getirdiği yorumlarda, insanın kendi çabasıyla kurtuluşa erişebileceği fikrine karşı çıkarak ilahi lütfa merkezi bir önem atfetmiştir. Onun Pavlus'tan ilhamla geliştirdiği bu vurgu, Luther'de aynı ciddiyetle ve kararlılıkla yeniden görünür hale gelmiştir. Böylece Luther hem Pavlus'un ilahi lütuf vurgusunu hem de Augustinus'un Pelagianizm karşısındaki sert eleştirilerini kendi *sola gratia* öğretisinin tarihsel temelleri arasına yerleştirmiştir.

Sola gratia hem Luther'in teolojik sisteminin merkezinde yer alan kurtuluş anlayışını hem de bu anlayışın tarihsel ve teolojik dayanaklarını gözler önüne seren bir doktrindir. Bu bölümde, Pavlus'un mektuplarında ve Augustinus'un Pelagianizm karşısındaki mücadelesinde ortaya koyduğu lütuf anlayışının, Luther'in irade ve kurtuluş öğretisine nasıl zemin hazırladığı incelenecektir. Ardından, *sola gratia*'nın teolojik temeli ve bu temelin Luther'in soteriyolojisindeki sonuçları, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve insanın kurtuluş sürecindeki konumu ışığında tartışılacaktır.

3.1. Pavlus ve Augustinus: *Sola gratia* Öğretisinin Tarihsel Kaynakları

3.1.1. Pavlus'un Teolojisinin *Sola gratia*'ya Etkisi

Pavlus'un teolojisi, Luther'in *sola gratia* doktrininin şekillenmesinde merkezi bir konumda yer alır. Pavlus'un insanın günahkârlığı, yasa-günah ilişkisi, yasa-iman ilişkisi konularına dair ifadeleri ise Luther'in Pavlus'un aklanmaya dair yaklaşımında temel meseleleri oluşturur.

Pavlus'un metinleri incelendiğinde, onun söylemlerinde insanlığın günah altında olduğu vurgusu önemli bir yer tutar. Nitekim Rom. 3:10-12'de Pavlus "Doğru kimse yok… hepsi yoldan sapmıştır" ifadesiyle insanın Tanrı karşısındaki suçluluğunu ilan eder. Luther ilgili pasajı yorumlarken gerçekten "doğru" olanların yaptıkları iyilikler sayesinde değil içinde bulundukları günahkârlık halini ve kendi iradelerinin günahkârlığı ortadan kaldıramayacağını kabullenerek alçakgönüllü olmasıyla ilişkilendirir. 1Yu. 1:8'de yer alan "Günahımız yok dersek, kendimizi aldatırız" ifadesiyle bu yorumunu destekleyen Luther, kimsenin bir davranışı emir veya yasak olmasından bağımsız yerine getirmediği veya o davranıştan kaçınmadığını öne sürer.[179] Luther'e göre bunun temel sebebi, insanın yalnızca kendi çıkarını gözetmesi ve kendini her şeyden çok sevmesidir. Luther insanın bu durumunun insanın sahip olduğu tüm kusurların özeti olduğuna işaret ederken insanların yapmaya çalıştıkları iyilikte bile kendi çıkarını düşündüklerini ifade eder.[180]

Pavlus'un insanın günahkârlığına dair Luther'i etkileyen önemli pasajlardan biri Rom. 5:12'dir. İlgili pasajda Pavlus şunları ifade eder: "Bu nedenle, günah bir adam

[179] Martin Luther, **Luther: Lectures on Romans**, trans. Wilhelm Pauck, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, s. 87.
[180] Luther, **Lectures on Romans**, s. 89.

aracılığıyla dünyaya girdiği gibi, günah aracılığıyla da ölüm dünyaya girdi ve böylece ölüm bütün insanlara ulaştı, çünkü hepsi günah işledi". Luther bu pasajla Augustinus'tan da istifade ederek asli günah, yasanın işlevi ve lütuf konularını işler. Öncelikle Luther, pasajda geçen "günah" ifadesinin "fiilî" değil "asli" günaha işaret ettiğini farklı gerekçelerle kanıtlamaya çalışır. Ona göre pasajda yer alan "bir tek adam" ifadesi, Augustinus'un *De Peccatorum Meritis Et Remissione* (Günahların Hak Edilmesi ve Bağışlanması Üzerine) eserinde belirttiği gibi soy yoluyla geçen ilk günaha işaret eder. Bunun bir sebebi "günah" ve "adam" ifadelerinin tekil kullanımında yatar. Başka bir ifadeyle, Luther'e göre fiilî günah daha tikel bir günahı ifade ederken Pavlus tekil kullanımla "günah" ve "adam" kavramlarını tümel bir şekilde tercih ederek asli günaha işaret eder. Rom. 5:12 numaralı pasajda yer alan "dünyaya girdi" ifadesi, Luther'in asli günah doktrinine temel olmasını sağlayan başka bir unsurdur. Luther'e göre bu ifade günahın kişisel bir yük değil, insanlığa sirayet eden bir durum olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde, pasajda yer alan "günah aracılığıyla ölümün gelişi" ve "ölümün bütün insanlara ulaşması" ifadeleri Luther'e göre asli günahı zorunlu olarak gerektirir. Ona göre fiilî günah işlememiş olanlar da ölür. Başka bir açıdan, Luther'e göre pasajın sonunda yer alan "hepsi günah işledi" ifadesi, pasajın başında yer alan "günah" kavramının tekil kullanımıyla düşünüldüğünde aynı şekilde günahın kökensel bir suçu ifade ettiğini savunur. Dolayısıyla pasajda ifade edilen günah, fiilî değil asli günaha işaret eder.[181]

Luther, skolastik teologların asli günahı yorumlarken bu kavramı "asli doğruluktan yoksunluk" şeklinde tanımlamasını kabul etmez. Zira, Luther'e göre Pavlus'un Rom. 5:12'deki ifadelerinde anlatılmak istenen, iradede bulunan bir "yoksunluk" değil; aksine insanın tüm yetilerinin doğruluğunun yitirilmesi, yani bütünsel bir bozulmadır.[182] Bu noktadan hareketle Luther, skolastik teologların savunduğu "yoksunluk" tanımının ibadetlerin içeriğini zayıflatacağını ve insanın gururunu besleyeceğini öne sürer. Ona göre asli günaha düşmüş insanın, "yoksunluk"

[181] Luther, **Lectures on Romans**, s. 165-166.
[182] Luther, **Lectures on Romans**, s. 168.

yaklaşımı yerine "günahın içinde yer almasına rağmen kendisine egemen olmadığı" yaklaşımını benimseyerek gerçek bir alçakgönüllülük göstermesi gerekir.[183]

Luther'in Pavlus'tan etkilendiği diğer bir düşünce yasa-günah ilişkisidir. Pavlus'un Rom. 3:20'deki "yasa sayesinde günahın bilgisi olur" ifadesini Luther, yasanın kurtarıcı özelliğinin olmadığı yönünde yorumlar. Ona göre yasa, insanı kurtuluşa eriştirmek yerine, zihinsel kavrayış ve tecrübe yoluyla insanda günahkârlık bilincini görünür kılar. Yasa, zihinsel kavrayışta insanın neyin günah olduğunu anlamasını sağlar. Tecrübe yoluyla ise yasa, insanın günahtan uzak duramamasıyla ona içinde bulunduğu asli günahı gösterir. Luther, Rom. 7:7'de Pavlus'un "Yasa olmasaydı şehveti bilmezdim" ifadesini de bu bağlamda yasanın günahkârlık bilincini sağlamasıyla yorumlar. Luther, bu konuda insanın asli günah sebebiyle doğasının bozulmuş olduğunu vurgulayarak, onun Tanrı'nın yasasına karşı isteksizliğini öne çıkarır. İnsanın yasaya isteksizliği, yasanın insanı kötülükten uzaklaştırmaya çalışırken insanın yasanın buyurduğu iyilikten rahatsız olmasıyla ortaya çıkar. Bu yönüyle, yasa günahı ortadan kaldırmak yerine, günahın ne kadar derinde olduğunu ifşa eder. Dolayısıyla Luther'e göre yasa kurtarıcı değil "yönlendirici" bir işleve sahiptir; yasa günahın farkına varan ve alçakgönüllü olan insanı lütuf arayışına sevk eder.[184]

Yasa-günah ilişkisi ayrıca Rom. 5:13'te "yasa gelene kadar günah dünyadaydı; fakat yasa olmadığında günah sayılmıyordu" ifadeleriyle geçer. Luther, ilgili pasajı Augustinus'un düşünceleri üzerinden yorumlar. Augustinus'a göre yasa, günahı ortadan kaldırmaz; çünkü ifade edildiği üzere yasa kurtuluş işlevine sahip değildir. Bu çerçevede Augustinus, Pavlus'un yasanın günahı ortadan kaldıracağını düşünenlere karşı bir söylem olarak yasanın günahı görünür kıldığını belirtir. Pasajda geçen "Yasa gelene kadar" ifadesi, Luther'e göre Mesih'e kadar olan döneme işaret eder; pasajın devamında gelen "günah dünyadaydı" ifadesi ise Mesih'e gelene kadar günahın görünür olmasına rağmen günah olarak sayılmadığını açıklar.[185]

[183] Luther, **Lectures on Romans**, s. 169-170.
[184] Luther, **Lectures on Romans**, s. 106-108.
[185] Luther, **Lectures on Romans**, s. 171.

Luther'in Pavlus'un ifadelerinden hareketle yasa-günah ilişkisine dair yorumları kısaca yasanın günah bilinci kazandırmasıyla açıklanabilir. Ancak, bu noktada Luther'in yasanın günahın varlığına sebep olduğunu düşünmediğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim Luther, Rom. 5:20'de yer alan "Yasa suç çoğalsın diye araya girdi" ifadesini yorumlarken bu konuya değinir. Ona göre pasajda geçen "araya girdi" sözü, yasanın günahı takip ettiğini gösterir. Başka bir ifadeyle, Luther'e göre yasanın çiğnenmesi günahı açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla yasa, günah işlenmesi amacıyla değil; kaçınılmaz olarak çiğnenerek insanın güçsüz ve günahkâr olduğunu fark etmesi ve lütfa yönelmesi için var olmuştur.[186]

Pavlus'un Romalılar 3:27-28'de dile getirdiği "övünmenin dışlanması" ve "iman yasası" kavramları, Luther'in *sola gratia* öğretisinin merkezî dayanak noktalarından biridir. Pavlus'a göre insan, "yasanın işlerinden bağımsız olarak" yalnızca imanla aklanır. Luther, bu vurguyu, "işler yasası" ile "iman yasası" arasındaki nitelik farkı üzerinden yorumlar. Ona göre "işler yasası", insana "emrettiğimi yap" derken; "iman yasası" ise "emrettiğini ver" demektedir. Bu ayrım, insanın Tanrı önündeki duruşunu belirler: Yasa halkı, Tanrı'ya "yaptım" diye cevap verirken; iman halkı, "yapamadım ama yapmak istiyorum, bana güç ver" diye yakarır. Böylece birincisi gurur ve övünmeyle, ikincisi ise alçakgönüllülük ve kendi yetersizliğini bilme tutumuyla şekillenir. Burada vurgulanan, insanın Tanrı'nın emirlerini yerine getirebilmesi için dahi Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duymasıdır. Yasanın işleriyle yaşayanlar, doğruluğu tamamlanmış bir kazanım olarak görür ve aklanma arayışını bırakır. Buna karşılık iman halkı, tüm yaşamı boyunca aklanma arzusunu sürdürür, hiçbir zaman "aklandım" demez ve daima "eksikliklerimizi bağışla" diye dua eder.[187]

Pavlus'un "işlerin yasası" derken kastettiği, bu işleri yapanların bunlar sayesinde aklandıklarına inandıkları ve bu nedenle doğruluklarının kaynağını kendi eylemlerinde gördükleri çalışmalardır. Luther'e göre bu yaklaşım, gurur ve övünmenin doruk noktasıdır. Çünkü yasa ruhsaldır ve onun gerektirdiği yürek ve irade, insanın kendiliğinden sahip olabileceği şeyler değildir. Bu yönüyle, dışsal olarak yerine getirilen bu davranışlar, içsel irade eksikliğinden dolayı yasayı tam anlamıyla yerine

[186] Luther, **Lectures on Romans**, s. 175.
[187] Luther, **Lectures on Romans**, s. 118.

getiremez. İman halkı ise bu farkındalıkla, Tanrı'nın lütfuna bağımlı bir şekilde yaşamını sürdürür. Luther, bu tutumun Kutsal Kitap'taki sürekliliğine dikkat çeker. Pavlus Flp. 3:13'te imanî yetkinliğe ulaştığını düşünmez, "geride kalanı unutarak ileride olanlara uzanır" ve böylece daima bir arayış hâlinde olur. Aynı şekilde Mezmur 105:4'te "Rabbin yüzünü sürekli arayın" buyruğu, imanlının lütufla bulmuş olsa dahi yeniden araması gerektiğini gösterir. Bu arayış, Tanrı'nın lütfunun insan hayatında sürekliliğini sağlar; çünkü Luther'e göre imanlı, bu dünyada günahın tamamen yok olmadığını bilir.[188] Bu bütünlük içinde Pavlus'un teolojisi, *sola gratia*'nın özünü oluşturur: Aklanma, insanın kendi işleriyle değil, Tanrı'nın lütfuyla mümkündür; iman, bu lütfa aracılık eden tek yoldur ve bu iman, ömrün sonuna kadar alçakgönüllülükle süren bir arayış hâlidir.

3.1.2. Augustinus'un *Sola gratia*'nın Oluşumuna Etkisi

Luther, düşüncesinin merkezinde yer alan lütuf ve aklanma doktrininde büyük ölçüde Augustinian bir çizgi takip etmiştir. Bu çizgiden ayrıldığı noktalarda bile düşüncesini Orta Çağ'ın Augustinian gelenek içinde geliştirmiştir. Luther'in Augustinus'tan ayrılışındaki iki temel nokta, günahı daha içsel bir bozulma olarak tanımlaması ve lütfu daha dışsal, sakramental bir gerçeklik olarak yorumlamasıdır.[189] Augustinus'ta günah, Tanrı sevgisinin hiyerarşisindeki yanlış sıralama olarak kavranırken; Luther, insan iradesinin *incurvatus in se* (kendine eğrilik) durumunda olduğunu ve bu nedenle en kutsal görünen eylemlerin bile bencil saiklerden kaynaklandığını ileri sürer. Lütuf ise, Augustinus'ta öncelikle dua ile talep edilen içsel yardım iken Luther'de, Müjde'nin dışsal ve etkin sözü aracılığıyla işaret ettiği şeyi gerçekten veren sakramental bir araçtır.[190]

Augustinian gelenek, Luther'in *sola gratia* anlayışının şekillenmesinde önemli bir entelektüel ve teolojik arka plan sunmuştur. Oberman'ın "Augustinian Rönesans" olarak adlandırdığı bu hareket, XIV. yüzyılda Thomas Bradwardine (1300-1349) ve Gregory of Rimini (1300-1358) ile başlamıştır. Pelagian düşüncenin yeniden canlandığını düşünen bu isimler, Augustinus'un eserlerini temel alarak güçlü bir

[188] Luther, **Lectures on Romans**, s. 119-120.
[189] Phillip Cary, "Augustine and Luther", **Companion to Augustine and Modern Theology**, ed. C. C. Pecknold, Tarmo Toom, T&T Clark Companion, Bloomsbury, T&T Clark, 2013, s. 151.
[190] Cary, **Augustine and Luther**, s. 152-153.

Pelagius karşıtı teoloji geliştirmişlerdir. Gregory'nin Peter Lombard'ın (1100-1160) *Sententiae* (Cümleler) eseri yorumlarında ve Bradwardine'in *De causa Dei contra Pelagianos modernos* (Modern Pelagianlara Karşı Tanrı Davası) adlı eserinde vurgulandığı üzere, kurtuluşun temeli Tanrı'nın iradesi ve lütfu olup, insan iradesinin bu süreçte hak edici bir katkısı yoktur. Bu çizgi, Luther'in yetiştiği Wittenberg'de *via Gregorii* geleneği yoluyla kurumsallaşmış ve Johann von Staupitz'in vasıtasıyla Luther'e aktarılmıştır.[191]

Luther, en erken 1509'da Augustinus'un yazılarını okumaya başlamış, 1516'da ise elinde Augustinus'un Pelagius karşıtı eserlerini içeren Amerbach baskısının bulunduğunu mektuplarında ifade etmiştir.[192] Bu bağlamda, kurtuluşun Tanrı'nın mutlak iradesine dayandığı ve insanın bu süreçte aktif bir katkı sağlayamayacağı düşüncesini benimsediğini açıkça ortaya koymuştur. Augustinus'un "Tanrı bizde kendi armağanlarından başka hiçbir şeyi taçlandırmaz" ilkesini tekrar etmesi, onun *sola gratia* doktrinindeki doğrudan Augustinian yaklaşımın sürekliliği gösterir.[193]

Augustinus'un *De Spiritu et Littera*'da geliştirdiği karşı-olgusal test, Luther'in erken döneminde de belirleyici olmuştur: Eğer Tanrı'nın yasası ve cezası olmasaydı, insan yine de onun buyruğunu yerine getirir miydi? Luther'in bu sorusu, görünüşteki dışsal doğruluk ile Tanrı'nın önünde değerlendirilen içsel irade arasındaki farkı ortaya çıkarır. Augustinus'a göre yalnızca Kutsal Ruh'un verdiği içsel sevinç, iradenin korku yerine sevgiyle özgürce itaat etmesini sağlayabilir.[194] Luther, Augustinus'tan aldığı "Tanrı'nın doğruluğu" (*iustitia Dei*) kavramını kendi aklanma doktrininin merkezine yerleştirir. Augustinus'a göre Tanrı'nın doğruluğu, insanı cezalandırmak değil, onu kendi doğruluğuna ortak ederek aklamaktır. Luther de bu doğruluğun insana lütufla verilmeden önce hiçbir iyi işin gerçekten iyi olamayacağını vurgular.[195]

Luther'in bu dönemde şekillenen aynı anda hem doğru hem günahkâr (*simul iustus et peccator*) formülü, Augustinus'un antropolojisiyle yakınlık gösterir. Bu

[191] Eric Leland Saak, "Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation", **A Companion to Augustine**, ed. Mark Vessey, Chichester, Wiley Blackwell, 2012, s. 469-470.
[192] Saak, **Augustine to the Reformation**, s. 475-476.
[193] Volker Leppin, **Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology**, trans. Samuel Brandt, Minneapolis, Fortress Press, 2024, s. 75.
[194] Cary, **Augustine and Luther**, s. 155.
[195] Cary, **Augustine and Luther**, s. 156-157.

anlayışta insan, Tanrı'nın lütfuyla aklanmış olsa da hâlen günahkâr doğasının etkisi altındadır; kurtuluş sürecinde insanın tek bağlantı noktası imandır.[196] Luther, burada Augustinus'un "umutta olmak" (*in spe*) ve "gerçekte olmak" (*in re*) ayrımını benimser. Augustinus'a göre insan, vaftizde kurtuluş umuduna (*in spe*) sahip olur; ancak bu kurtuluş, yalnızca yaşamın sonunda, imanla sebat edildiğinde ve ebedî hayata erişildiğinde "gerçekte" (*in re*) tamamlanır. Dolayısıyla bu dünyada sahip olunan doğruluk, gelecekteki tam doğruluğun sadece umudu ve başlangıcıdır; mevcut hâliyle eksiktir. Bu eksiklik, Augustinus ve Luther'e göre hâlâ günah olarak değerlendirilmesi gereken bir ahlâkî yetersizliktir. İşte bu noktada "yüklememek" (*non imputare*) öğretisi devreye girer. Tanrı, Mesih uğruna, iman edenlerin bu eksik doğruluklarında mevcut olan günahı onlara "yüklemez" (*non imputare*) veya "hesaba katmaz". Böylece Tanrı, onları yolda olanlar olarak, hedefe ulaşmamış ama yönü doğru olan kimseler şeklinde kabul eder. Luther bu anlayışı benimseyerek, aklanmanın yalnızca mevcut durumun ahlâkî kusursuzluğu değil, Tanrı'nın Mesih'in doğruluğunu iman edenlere sayması (*imputatio*) sayesinde mümkün olduğunu vurgular.[197]

Pavlus ve Augustinus'un lütuf anlayışları, Luther'in *sola gratia* doktrininin tarihsel omurgasını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda bu doktrinin teolojik derinliğini de besler. Pavlus'un insanın mutlak günahkârlığını ve iman yoluyla Tanrı'nın lütfuna yönelişini vurgulayan söylemi, Augustinus'un Pelagianizm karşısında geliştirdiği ilahi lütuf merkezli kurtuluş anlayışıyla birleşerek, Luther'in irade ve kurtuluş doktrininde bütüncül bir çerçeveye kavuşmuştur. Böylece *sola gratia*, yalnızca tarihsel bir mirasın devamı değil, aynı zamanda bu mirasın Reformasyon bağlamında yeniden yorumlanması olarak şekillenmiştir. Şimdi ise, bu tarihsel arka planın üzerine inşa edilen *sola gratia*'nın teolojik temelleri ve bu temellerin Luther'in soteriyolojisindeki yansımaları ele alınacaktır.

3.2. *Sola gratia* Öğretisinin Teolojik Temeli ve Sonucu

Tarihsel kökleri Pavlus'un teolojik mirasına ve Augustinus'un Pelagianizm karşıtı öğretisine dayanan *sola gratia*, Luther'in elinde yalnızca geçmişten devralınmış bir öğreti olmaktan çıkmış; onun reform düşüncesinin merkezî soteriyolojik ilkesi

[196] Leppin, **Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology**, s. 76.
[197] Cary, **Augustine and Luther**, s. 160-162.

hâline gelmiştir. Pavlus'un söylemleri ve Augustinus'un teolojisi, Luther'in irade, lütuf ve aklanma anlayışında bütünleşerek özgün bir yapı kazanmıştır. Ancak *sola gratia*'nın Luther'in teolojisindeki bu nihai formu, yalnızca tarihsel aktarımın sonucu değil, aynı zamanda onun Tanrı tasavvuruna, insan doğasına ve kurtuluş sürecine ilişkin bütüncül teolojik değerlendirmelerinin bir ürünüdür. Bu çerçevede, Luther'in Tanrı tasavvuru iki yönüyle incelenecektir. İlk olarak, onun "gizli Tanrı" (*Deus absconditus*) ve "açıklanan Tanrı" (*Deus revelatus*) ayrımının soteriyolojik bağlamda neyi ifade ettiği açıklanacaktır. Ardından, Luther'in soteriyolojik yaklaşımının merkezinde olan Tanrı'nın mutlak egemenliği anlayışı incelenecektir. Luther'in insan doğasına yaklaşımı ise soteriyoloji bağlamında insanın pasifliği çerçevesinde ortaya konulacaktır. Bu çerçevede, tezin önceki bölümlerinde ele alınan asli günah doktrini ve "köle iradesi" düşünceleri yerine Luther'in "doğruluk" kavramı üzerinden insanın aklanma sürecindeki pasifliği işlenecektir. Son olarak ise *sola gratia*'nın sonuçları analiz edilecektir.

3.2.1. Luther'in Tanrı Tasavvuru ve *Sola gratia*

Luther'e göre Tanrı, tam anlamıyla bilinebilecek bir varlık değildir. Bundan ötürü, sınırları belli olan bir Tanrı tanımı yapılamaz. Ona göre insan aklı, yaratılış ve tecrübe yoluyla Tanrı'nın kudretli, iyi ve merhametli olduğunu bir dereceye kadar kavrayabilir. Ancak aklın bu kavrayışı, Tanrı'nın yöneliminin belirsizliği ve gerçek Tanrı'yı teşhis edememek şeklinde iki kusur içerir. Ona göre Tanrı'nın iyi ve yardımsever olduğu akıl yoluyla bilinebilir, ancak Tanrı'nın iyilik yapma ve yardım etme davranışını hangi şekilde ve neye yönelik olarak gerçekleştirdiği bilinemez. Bu belirsizlik durumu, insan aklını Tanrı tasavvurunda ontolojik anlamda yetersiz kılar. Aynı şekilde, insan aklı, Tanrı'nın veya yüce bir varlığın var olduğunu bilir. Ancak, gerçek Tanrı'nın kim veya ne olduğunu tam olarak ayırt edemediği için bazen Tanrı olmayan varlık veya varlıkları Tanrı olarak görür. Luther, bu düşüncesini Yahudilerin tecrübesiyle örneklendirerek açıklar: İsa Mesih'in döneminde yaşayan Yahudiler, Mesih'in aralarında olduğunu ve toplumun içinde dolaştığını fark etmelerine rağmen, Mesih'in kim olduğunu bilmiyorlardı. Luther, aklın da Tanrı ile bu şekilde bir "körebe" oyunu oynayarak, karanlıkta el yordamıyla Tanrı'nın arandığını ifade eder. Dolayısıyla, Luther'e göre Tanrı yalnızca vahiy aracılığıyla vahyin çizdiği sınırlar

içinde bilinebilir.[198] Luther'in insan aklının Tanrı'yı sınırlı bir şekilde bilmesi ve vahiy vurgusu, onun *sola gratia* doktrininde yer bulur. Nitekim, onun insan aklını ontolojik anlamda yetersiz görüşü ve Tanrı'ya dair epistemolojide vahyi tek kaynak olarak sunması, bir yönüyle Tanrı'nın mutlak etkinliğini ortaya koyarken diğer yönüyle insanın kendi yaptıklarının kurtuluş sürecinde "gerçek" bir karşılığının olmadığını açıklar.

Luther'in Tanrı tasavvurunda yer alan Tanrı'nın bilinemeyen yönü, Luther'in Tanrı'yı "gizli" (*Deus absconditus*) ve "açıklanmış" (*Deus revelatus*) yönleri üzerinden anlamasından kaynaklanır. Gizli-açıklanmış Tanrı ayrımı, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili olup Tanrı'nın her bir sıfatında yer alır. Bu ayrım, yalnızca Tanrı'nın iradesine dair kategorik bir tasnif değildir, aksine teolojik bilginin ve imanın sınırlarını belirleyen "epistemolojik bir sınır"dır.[199] Ayrıca bu ayrım, Luther'in Tanrı tasavvurunu ortaya koymakla kalmaz; bu yönelimler aynı zamanda insanın kurtuluşunda, ilahi iradenin anlaşılmasında ve Kutsal Kitap'ın yorumlanmasında belirleyici unsurlardır. Onun Erasmus ile yaptığı insan iradesinin özgürlüğü tartışmasında bu ayrım açıkça aktarılır. Luther'in bu ayrımı yaparken temel amacı, bir yandan Tanrı'nın kudret ve hükmünde mutlak özgürlüğünü korumak, diğer yandan ise kurtuluş müjdesinin belirginliğini teminat altına almaktır.

Luther'in Tanrı'ya dair yaptığı "gizli" ve "açıklanmış" ayrımı, yukarıda ifade edilen "insan aklının Tanrı'yı bilebilmesi" konusuyla ilişkilidir. Bu ayrımda, Gizli Tanrı, davranışı sorgulanamayan, davranışının amacı veya davranışın yönelimi bilinemeyen, kendisine açıklansa bile bunun insan tarafından anlaşılması mümkün olmayan Tanrı'dır. Bu anlayış içerisinde bulunan insanın herhangi bir yönünü kendi başına bilemeyeceği şeyler, Luther açısından imanın kendisini ifade eder. Luther'e göre her ne kadar insan aklıyla bilinemese de insanın gizli Tanrı'ya dair bilgiyi arama

[198] Bernhard Lohse, **Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development**, trans. Roy A. Harrisville, Minneapolis, Fortress Press, 2011, s. 211.
[199] Steven Paulson, "Luther's Doctrine of God", **The Oxford Handbook of Martin Luther's theology**, ed. Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomir Batka, Oxford Handbooks, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 191.

arzusu, Tanrı sevgisinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın lütfu, insanın bilemeyeceği kesin olan gizli Tanrı'ya dair bilgiyi iman yoluyla insana arzulatır.[200]

Luther'in Tanrı tasavvurunda onun iradesi, gizli-açıklanmış ayrımıyla karşımıza çıkar. Açıklanmış irade, Tanrı'nın tüm insanlığa ilan ettiği ve sunduğu merhametini ifade eder. Bu düşüncesini Luther, Hez. 33:11'de yer alan Tanrı'nın "Ben günahkarın ölümünden hoşnut değilim" ifadesini yorumlayarak destekler. Burada yer alan iradî davranış yani "hoşnut olmama", Luther'e göre tüm insanlığı kapsar. Pasajda Tanrı'nın gösterdiği merhamet yalnızca yasa aracılığıyla günahı tanımış insanlar için anlam taşır.[201] Gizli irade ise Tanrı'nın kendinde tuttuğu bir iradeyi ifade eder. Dolayısıyla, gizli iradesinde Tanrı'nın merhametinin kime olacağı onun bildirmediği bir durumda bilinemez. Luther, Tanrı'nın gizli iradesinin bilinebilmesi mümkün olmamasına rağmen araştırılmaması gerektiğini, bu tür iradenin "ilahi ihtişamın en korkunç sırrı" olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Tanrı açıklanmış iradesiyle Mesih üzerinden kendini insanlara sunarak insanlığın üstündeki asli günahı ortadan kaldırmak ve onların kurtuluşunu sağlamak ister. Aynı zamanda Tanrı'nın gizli yönü, insanın yaşamı ve kurtuluşunu mutlak özgürlüğü içinde kimsenin sorgulama hakkı olmaksızın yürütür.[202]

Luther'in gizli-açıklanmış Tanrı ayrımı üzerinden Tanrı tasavvuru incelendiğinde, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve insanın pasifliği onun Tanrı tasavvurunda ön planda yer alır. Nitekim, bu ayrımda insan aklı ontolojik olarak Tanrı'yı kesin bir şekilde bilebilme yetisine sahip değildir. Başka bir ifadeyle, insan Tanrı hakkında ancak zan sahibidir. İnsan aklının ontolojik yetersizliği, onun Tanrı hakkındaki epistemolojik kaynaklarında da görülür. Nitekim, insanın aklı ve eylemleri Tanrı'ya dair bilgi kaynağı veya Tanrı ile ilişkisinde bir gerçekliğe sahip değildir. Bu yönüyle insan, Tanrı'yı onun kendisine lütfuyla bildirdiği kadar bilebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın egemenliği karşısında insan, Tanrı'yı bilebilme ve onunla ilişkide olma açısından pasiftir.

---

[200] Martin Luther, **Lectures on Romans: Glosses and Scholia**, Vol. 25, ed. Hilton C. Oswald, American edition, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1972, s. 224-225.
[201] Martin Luther, "Two Kinds of Righteousness", Vol. 31, **Career of the Reformer I**, ed. Harold J. Grimm, trans. Satre, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957, s. 138.
[202] Luther, **The Bondage of the Will**, s. 140.

3.2.2. Tanrı Tasavvuru Bağlamında İnsanın Pasifliği ve *Sola Gratia*

Luther'in *sola gratia* doktrini, buraya kadar ifade edildiği üzere Luther'in savunduğu asli günah doktrini ve köle iradesi anlayışı çerçevesinde insanın kurtuluş sürecindeki pasifliğini savunur. İnsanın kurtuluş sürecinde pasif konumda yer alması, yalnızca insan doğasının ilk günah sonucunda bozulmasını takip eden süreci ifade etmez. Aksine, insanın pasifliği Luther'in Tanrı tasavvurunun varlık sahasındaki yalnızca bir yansıması olarak karşımıza çıkar.

Luther'in Tanrı tasavvuruna dair yaptığı gizli ve açıklanan Tanrı olarak ikili ayrımı insanın pasifliğinde kendini gösterir. Bu durum insanın iki tür doğruluğa (*iustitia*) sahip olduğu öğretisiyle şekillenir. Luther'e göre insan, "Tanrı'nın huzurundaki doğruluk" (*iustitia coram Deo*) ve " dünya önündeki doğruluk" (*iustitia coram mundo*) olmak üzere iki tür doğruluğa sahiptir. İnsanın Tanrı huzurundaki doğruluğu bütünüyle pasiftir. Bu doğrulukta, insana dışsal olan İsa Mesih'in doğruluğu iman aracılığıyla verilir. Luther, bu doğruluğu "yabancı" yani dışsal olarak nitelendirerek bu doğruluğun insanın herhangi bir davranışının ürünü olmayıp; doğruluğun yalnızca Tanrı'nın armağanı olduğunu vurgular.[203] Dünya önündeki doğruluk ise insanın yasa ve toplumsal düzen içinde diğer insanlara yönelik etkin sevgisi olarak görülür. Bu yönüyle, dünya önündeki doğruluk insanın aktif olduğu bir doğruluktur. Ancak, bu doğruluk türü kurtuluş sürecinde insanın kurtuluşunun nedeni olmayıp; Luther tarafından kurtuluşun meyvesi olarak nitelendirilir.[204]

Luther'in iki tür doğruluk ayrımı kurtuluş anlayışıyla ilişkili olarak ahlak yönünde aynı şekilde bulunur. Luther, ahlak ve kurtuluş ilişkisini açıklarken Pavlus'un Flp. 2:5-7'de yer alan "Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde… kul özünü alıp insan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı." ifadelerini örnek verir. Luther'e göre Mesih'in kul özünü alması ve insanlara hizmet etmesi, Tanrı huzurundaki doğruluğun (*iustitia coram Deo*) nasıl yaşama yansıdığını gösterir. Tanrı'nın huzurundaki doğruluk, pasif bir doğruluk olarak Tanrı tarafından bağışlanmış Mesih'in doğruluğudur. Bu doğruluk, Luther'e göre insanın kurtuluşunun yegâne sebebidir. Ancak, Luther'e göre pasaj bağlamında bu doğruluğun

[203] Luther, **Two Kinds of Righteousness**, s. 297-298.
[204] Luther, **Two Kinds of Righteousness**, s. 290-300.

bir sonucu vardır. Ona göre Tanrı'nın karşılıksız şekilde gizli yönünden lütfettiği bu doğruluk, dünya önünde aktif bir doğruluk (*iustitia coram mundo*) olarak, komşuya hizmet ve sevgi şeklinde gözükür.[205] Bu yönüyle, Flp. 2:5-7'de Mesih'in Tanrı'nın özüne sahipken başkalarının yararına hizmet etmesi Luther için "birinci doğruluğun ikinci doğruluğu meyve vermesi gerektiği" düşüncesini destekleyen önemli bir örnektir.

Luther'e göre iki doğruluk arasındaki nedensellik ilişkisi değiştirildiğinde iyi işlerin kurtuluş sürecinde etkinliği söz konusu olur. Ancak Luther, bunu kesin bir şekilde reddederek "önce bağışlanan, sonra meyve veren" çizgisini korur. Onun iki doğruluk arasında kurduğu nedensellik yalnızca bu doğrulukların özelliklerinden kaynaklanmaz. Ona göre insan ontolojik olarak asli günahla bozulmuş bir doğaya sahip olduğundan, Tanrı'ya yönelme ve kurtuluş sağlayacak davranış sergilemek için bir iç kapasiteye sahip değildir.[206] Bu yönüyle, Luther'in köle iradesi düşüncesi anlaşılır olur. Zira, insan ontolojik olarak Tanrı'nın huzurundaki doğruluğu kazanan veya onu üreten değil, onu alan konumdadır. Dolayısıyla, insan böylesi pasif bir haldeyken kurtuluş için insana dışarıdan yardım zorunludur. Bu yardım da Tanrı'nın etkin lütfudur.

3.2.3. *Sola Gratia* Öğretisinin Sonuçları

Luther'in *sola gratia* doktrini yalnızca Tanrı'nın mutlak egemenliği karşısında asli günaha düşmüş insanın kurtuluş sürecindeki pasifliğini ortaya koymaz. Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Luther'in bu doktrini, Katolik kilise geleneğinin savunduğu Yarı-Augustinian kurtuluş anlayışının karşısında yer alır. Bu doktrin aynı zamanda, kilise geleneğinin kurtuluş anlayışıyla ilişkili olarak savunduğu "günahkarın kilise aracılığıyla aklanması" ve tövbe sakramentine karşı gelişmiştir. Bu iki unsur, Luther'in reform düşüncesine ulaşmasında da etkili olmuş; onun *Disputatio* ve 95 Tez eserlerini kaleme almasında rol oynamıştır.

Luther'den önce Orta Çağ Katolik geleneğinde günahkârın aklanmasının kilise aracılığıyla gerçekleşmesi anlayışının teolojik temelleri bulunur. Bunlar arasında,

[205] Luther, **Two Kinds of Righteousness**, s. 300-301.
[206] Luther, **Two Kinds of Righteousness**, s. 298.

kilisenin kendisini Kartacalı Cuprianus'un mektubundaki "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (*extra ecclesiam nulla salus*) ifadesiyle meşruiyetini sağlaması önemli bir ifadedir. Kilisenin mutlak otorite olmasını bu şekilde savunması, günahkâr kişinin Tanrı karşısında aklanma için mutlak otorite olan kiliseyle olumlu bir ilişkide olması veya kilisenin yardımına muhtaç olduğu anlamına geliyordu.[207] Dolayısıyla bu anlayış, Luther'in reform sürecinde günahkâr ile Tanrı arasındaki aracılığı kaldırma çabasının temel nedenlerinden biridir.

Katolik geleneğinde sakramentler teolojik anlamda 1050-1240 yılları arasında gelişmiştir. Bu dönem içerisinde geliştirilen kilisenin sakrament sistemi vaftiz, tövbe ve aklanma kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.[208] İlk olarak Karolenj Rönesansının canlanmasında etkili olan teologlardan Alcuin (740-804), Hez. 18:21 ve 33:12 pasajlarını kullanarak tövbe ile aklanma arasında bağlantı kurmuş, aklanma sürecinin vaftizle başlayıp tövbeyle devam ettiğini düşünmüştür. Sonrasında ise Mainz başpiskoposu Rabanus Maurus Magnentius (ö. 780-856), aklanma sürecine rahibe günah itirafı unsurunu eklemiştir. Günah itirafı ve tövbeye dair çeşitli çalışmalar sürse de Peter Lombard (ö. 1100-1160) ile tövbe, kilisenin sakramentleri arasında yer almaya başlamıştır. Bu dönemde günah itirafına yönelik tartışmalar sonucunda vaftizin, asli günahı; günah itirafının ise fiilî günahı temizlediği inancını doğurmuştur. Bu çerçevede, aklanma için günah itirafı teşvik edilmiştir. McGrath'a göre Lombard'ın *Sententia* eserinin teolojik çalışmalarda merkezi rol oynaması ve aklanma süreci (*processus iustificationis*) kavramının detaylı çalışılması sonucunda aklanma-tövbe ilişkisinin kurulmasını kolaylaşmıştır. 1215'te düzenlenen IV. Laterano Konsili'nde yılda en az bir kez günah itirafının yapılması kararıyla ise kilisenin aklanma yolunda bir unsur olduğu resmiyete kavuşmuştur.[209]

Kilisenin tövbe sakramentinde insan-Tanrı arasında mutlak otorite olarak sunması ve tövbe sakramenti çerçevesinde oluşturduğu uygulamalar Luther tarafından eleştirilir. Luther, Almanca kaleme aldığı *Eyn Sermon von dem Sacrament der Pusz* (Tövbe Sakramenti Üzerine) metninde, tövbe sakramentini kilisenin elindeki mutlak

[207] McGrath, **Iustitia Dei**, s. 126-127.
[208] McGrath, **Iustitia Dei**, s. 117.
[209] McGrath, **Iustitia Dei**, s. 118.

yetki aracı olmaktan çıkararak, Tanrı'nın doğrudan vaadi ve bu vaade imanla etkin olan bir teselli ve güvence aracı olarak tanımlar. Ona göre sakramentin özü, vicdana huzur veren ve Tanrı ile barışı sağlayan "suçtan bağışlama"dır (*remissio culpae*). Buna karşılık, dönemin kilise uygulamalarında öne çıkan "cezadan bağışlama" (*remissio poenae*) ise ikincil ve tali niteliktedir; endüljanslar, tatmin işleri ve dini pratikler yalnızca cezadan bağışlama sağlayabilir, ancak Tanrı ile uzlaşmayı temin edemez .[210]

Luther, kilise geleneğinin tövbe sakramentini uygulama biçimine çeşitli eleştiriler yöneltir. İlk olarak, endüljans ticareti ve belirli kutsal mekânlara hac gibi ritüellerin günahın özünü ortadan kaldırmadığını, hatta yanlış bir güvence verdiğini belirtir.[211] Suçtan bağışlamanın ise yalnızca Tanrı'nın sözüne ve bu söze duyulan imana bağlı olduğunu vurgular; hiçbir insan makamı -papa, piskopos veya rahip- bu bağışlamayı kendi yetkisiyle veremez, ruhban sınıfı yalnızca Tanrı'nın sözünü ileten hizmetkârdır. Bu bağlamda, rahibin yokluğunda kadınlar veya çocuklar dahil olmak üzere herhangi bir Hıristiyan'ın Mesih'in sözüne dayanarak bağışlama ilan edebileceğini söyleyerek kilisenin ruhban tekelini reddeder.[212]

Luther ayrıca, papa veya piskopos tarafından verilen bağışlamanın, rahip ya da sıradan bir mümin tarafından verilenden daha üstün olmadığını, sakramentin geçerliliğinin yalnızca Mesih'in vaadine dayandığını belirtir.[213] Dönemin yaygın öğretisinde bağışlamadan emin olmanın yasaklanmasını eleştirir; zira bu anlayış, Hıristiyan güvenliğini zedelemekte ve vicdanı daimi belirsizlik içinde tutmaktadır. Ona göre yeterli pişmanlık ve iyi işlerle güvence aramak, Mesih'i yalancı konumuna düşürmekte ve Kutsal Ruh'a karşı günaha yaklaşmaktadır.[214]

"Petrus'un anahtarları" anlayışına ilişkin olarak Luther, bu yetkinin bir "iktidar aracı" değil, vicdanı teselli eden bir "hizmet" olduğunu, ancak kilise otoritesinin bunu tehdit, aforoz ve tahakküm aracı olarak kötüye kullandığını ifade eder.[215] İtiraf

[210] Martin Luther, "The Sacrament of Penance", **Word and Sacrament I**, ed. E. Theodore Bachmann, thk. Helmut T. Lehmann, trans. E. Theodore Bachmann, 2. bs, Philadelphia, Fortress Press, 1970, s. 9-11.
[211] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 10.
[212] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 12-13.
[213] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 12-13.
[214] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 14-16.
[215] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 16-17.

uygulamasında da benzer bir eleştiri geliştirir; sakramentin, pişmanlık, tatmin ve endüljans merkezli bir yapı kazanmasını "bir körün diğerini yönetmesi"ne benzetir.[216] Hafif ve ölümcül günah ayrımının çoğu durumda keyfi olduğunu, itirafın ise insanları korkutarak tekrar ettirildiğini vurgular.[217]

Böylece Luther, tövbe sakramentinin özünü, kilise aracılığıyla değil, doğrudan Tanrı'nın bağışlama sözüne iman yoluyla işleyen bir ilahi lütuf olarak yeniden tanımlar. Bu yaklaşım, Reformasyon teolojisinde sakrament anlayışının merkezine "Tanrı'nın sözüne iman" ilkesini yerleştiren temel bir dönüşümü temsil eder.

Luther'in *sola gratia* ile sunduğu aklanma teolojisi, yalnızca dogmatik bir öğreti olmayıp hem bireysel hem de kurumsal olarak Hıristiyan yaşamını yeniden tanımlar. Onun insanın aklanma sürecinde tamamen pasif olduğu ve kurtuluşun yalnızca *sola gratia* ile mümkün olduğu düşüncesine göre insan kendinden kaynaklanan hiçbir içsel dönüşüm veya iyi eylemden hareketle Tanrı tarafından aklanmaz. İnsana atfedilen doğruluk onun özünde var olan değildir; insan Tanrı'nın dışsal bir etkisiyle, Mesih'in dışsal doğruluğu (*iustitia Christi aliena*) aracılığıyla aklanır. Luther'in bu düşüncesinin merkezinde insanın "aynı anda hem doğru hem günahkâr" (*simul iustus et peccator*) olduğu ilkesi yer alır. Onun bu anlayışı, insanın içinde bulunduğu mücadele halini yansıtması açısından dikkat çekicidir. Bu durum yalnızca insanın psikolojik mücadelesini değil aynı zamanda teolojik mücadelesini de ifade eder.

Luther'in aklanma teolojisi yukarıda ifade edilen Orta Çağ'daki iyi işlerin yapılması ve kurtuluşun bilinmesi arasındaki belirsizlik problemine dair sorunları giderir. Zira, onun aklanma anlayışı, kurtuluşu Tanrı tarafından bir güvence olarak sunar. Başka bir ifadeyle Luther, kurtuluşa dair bilgiyi niteliği ve niceliği belirsiz insan işlerinden güvenilebilecek yegâne varlık olan Tanrı ve Mesih'in otoritesine taşıyarak insanın kurtulacağına dair belirsizlik halini ortadan kaldırır. Öte yandan Luther'in aklanma teolojisi, etiğe dair farklı bir yaklaşım sunar. İfade edildiği üzere Luther, iyi işlerin imanın varlığından kaynaklı olduğunu savunur. Bu açıdan, insan Tanrı'dan korkarak veya Tanrı'yı aklanma konusunda ikna etmek amacıyla iyi işler yapmaz.

[216] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 18.
[217] Luther, **The Sacrament of Penance**, s. 19-21.

Aksine, insan "günahkâr bir imanlı" olduğunu bilerek Tanrı'ya şükran duygusuyla gönüllü olarak iyi işlerde bulunur.

Luther'in aklanma teolojisinde Tanrı-insan ilişkisini Katolik gelenekten farklı olarak yeniden tanımlar. Onun teolojisine göre Tanrı yargıç olmaktan öte insanın günahkârlığının getirdiği acıya ortak olan ve onun kurtuluşunu üstlenen varlıktır. Bu yönüyle Luther'in aklanma teolojisinin çarmıh doktriniyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Böylece Luther'in aklanma teolojisinin, Tanrı'nın adaletini lütufta göstermesi ve kurtarıcı oluşu yönüyle Tanrı'nın insan için neyi ifade ettiğinin somut bir açıklamasıdır.

SONUÇ

Bu çalışma, Martin Luther'in *sola gratia* öğretisini Erasmus ile insan iradesinin özgürlüğüne dair yürüttüğü tartışma bağlamında tarihsel-teolojik, kritik metin analizi ve karşılaştırmalı yöntem çerçevesinde incelemiştir. Çalışmanın temel iddiası, *sola gratia*'nın Luther'de yalnızca "kurtuluş Tanrı'nın lütfuyla gerçekleşir" şeklinde özetlenebilecek dar bir soteriyolojik önerme olmadığıdır. Aksine bu öğreti, geç Orta Çağ Katolik soteriyolojisinde insan iradesi, lütuf, iyi işler, sakramentler ve Kilise'nin aracılığı etrafında şekillenen kurtuluş anlayışına karşı Luther'in geliştirdiği bütüncül bir teolojik cevaptır. Bu yönüyle *sola gratia*, Luther'in Tanrı tasavvuru, asli günah anlayışı, insan iradesinin günaha tutsaklığı, kurtuluş güvencesi ve Kilise pratiğine yönelik eleştirileri arasında bağ kuran merkezi bir ilke olarak ortaya çıkmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde gösterildiği üzere Luther'in *sola gratia* öğretisi, yalnızca onun kişisel manevî krizinin sonucu olarak açıklanamaz. Luther'in Tanrı'nın adaleti karşısında duyduğu kaygı, manastır hayatında tecrübe ettiği ruhsal huzursuzluk ve kendi çabalarıyla Tanrı'nın rızasına erişemeyeceği yönündeki kanaati, geç Orta Çağ Batı Hıristiyanlığının daha geniş kurtuluş probleminden bağımsız düşünülemez. Tövbe, günah çıkarma, iyi işler, endüljans, araf, manastır yeminleri ve sakramentler üzerinden işleyen Katolik kurtuluş düzeni, insanın Tanrı karşısındaki konumunu Kilise'nin kurumsal aracılığı içinde tanımlamaktaydı. Luther'in bu düzene yönelttiği eleştiri, yalnızca uygulamadaki bozulmalara değil, kurtuluş sürecinde insan katkısı ve sakramental aracılık üzerinden güvence altına alınabileceği varsayımına yönelmiştir.

Bu bağlamda Luther'in Katolik geleneğe yönelik eleştirisi, Katolik teolojinin yeknesak bir yapı olduğu varsayımına indirgenmemelidir. Tezde ele alınan Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve Gabriel Biel gibi isimler, irade-lütuf ilişkisinin Orta Çağ teolojisinde de farklı biçimlerde yorumlandığını gösterir. Bununla birlikte, Luther'in eleştirdiği geç Orta Çağ soteriyolojik zeminde insan iradesinin lütufla belirli ölçüde işbirliği yapabileceği, insanın Tanrı'ya yönelme noktasında tamamen edilgin olmadığı ve lütfun Kilise'nin sakramental düzeni içinde işlediği kabulü belirleyici bir yer tutmaktadır. Luther'in *sola gratia* öğretisi tam da bu zeminde, insanın kurtuluşta herhangi bir hazırlık veya kendinden kaynaklanan bir şey üzerinden Tanrı'nın lütfuna ulaşabileceği anlayışına karşı şekillenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde incelenen Erasmus-Luther tartışması, *sola gratia* öğretisinin polemik bağlamda nasıl keskinleştiğini göstermiştir. Erasmus'un *De libero arbitrio*'daki yaklaşımı, insanın kendi başına kurtuluşu hak edebileceği yönünde özensiz bir özgür irade savunusu olarak görülür. Ancak Erasmus, insan iradesinin günah nedeniyle zayıfladığını kabul etmekle birlikte, ilahi lütufla işbirliği yapabilecek sınırlı bir yönelim kapasitesini korumaya çalışır. Onun asıl kaygısı, Kutsal Kitap'taki emir ve uyarıların anlamını, insanın ahlaki sorumluluğunu ve Hıristiyan yaşamının pratik boyutunu muhafaza etmektir. Bu nedenle Erasmus'un irade savunusu, Luther'in gözünde her ne kadar lütfun mutlaklığını zayıflatan bir yaklaşım olsa da kendi bağlamında Hıristiyan ahlakını ve sorumluluğunu anlamsızlaştırmama çabasıdır.

Luther ise Erasmus'un iradeye tanıdığı bu sınırlı etkinliği bile asli günah öğretisinin ciddiyetini zayıflatan bir yaklaşım olarak görür. Luther'e göre insan iradesi günah sonrasında yalnızca zayıflamış veya yaralanmış değildir. Ona göre insan Tanrı'ya yönelme bakımından günahın, benliğin ve şeytanın egemenliği altındadır. Bu nedenle insan iradesi, kurtuluş sürecinde Tanrı'yla işbirliği yapan bir yeti olarak değil, Tanrı'nın lütfu tarafından özgürleştirilmesi gereken tutsak bir güç olarak anlaşılmalıdır. Luther'in *servum arbitrium* anlayışı, Erasmus'un *liberum arbitrium* savunusuna karşı yalnızca antropolojik bir cevap değil, soteriyolojik yönü de içeren bir itirazdır. Çünkü Luther açısından insan iradesine kurtuluşta kurucu bir rol tanımak, kurtuluşu bütünüyle Tanrı'nın lütfuna bağlayan İncil mesajını zayıflatmak anlamına gelir.

Bu noktada *sola gratia*, Luther'in teolojisinde lütfun yalnızca önceliğini değil, kurtuluşun bütün aşamalarında Tanrı'nın mutlak etkinliğini ifade eder. Ona göre insan, kurtuluşun başlangıcında, ilerleyişinde ve tamamlanışında kendi doğal iradesiyle hiçbir anlamda belirleyici olmayan asli günaha düşmüş bir insandır. İnsan, Tanrı'nın lütfunu hazırlayan, hak eden veya mümkün kılan bir özne değil; Tanrı'nın Mesih'te etkin olan lütfuna muhatap olan varlıktır. Bu nedenle Luther'in *sola gratia* öğretisi, insanın kurtuluşta Tanrı ile işbirliğini azaltan bir vurgu değil, insan iradesini kurtuluş meselesinde herhangi bir şekilde meselenin faili olmaktan çıkaran radikal bir soteriyolojik dönüşümdür.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ele alındığı üzere Luther'in bu yaklaşımı Pavlusçu aklanma teolojisi ve Augustinian antropolojiyle yakından ilişkilidir. Pavlus'un iman, lütuf ve aklanma hakkındaki vurguları Luther için kurtuluşun insanın işlerinden bağımsız olarak Tanrı'nın Mesih'teki lütfuyla gerçekleştiğini gösteren temel dayanaklardan biridir. Augustinus'un Pelagianizm karşıtı düşüncesi ise insan doğasının günah sonrası durumunu ve lütfun zorunluluğunu açıklamak bakımından Luther'in teolojik arka planını oluşturur. Bununla birlikte Luther, Augustinus'u yalnızca tekrar etmez; onun lütuf merkezli antropolojisini daha radikal bir noktaya taşır. Augustinus'ta lütufla iyileştirilen ve Tanrı'ya yönlendirilen irade anlayışı daha belirgin iken Luther'de günah sonrası irade, kurtuluş bağlamında neredeyse bütünüyle edilgin bir konuma yerleştirilir. Böylece Luther, Augustinian mirası kendi döneminin Kilise, sakrament ve kurtuluşun mahiyeti gibi tartışmalar içinde yeniden yorumlar.

Sola gratia öğretisinin Lutheryan teolojideki sonucu yalnızca bireysel kurtuluş anlayışına indirgenemez. Aksine bu öğreti, Kilise'nin sakramental aracılığını, iyi işlerin konumunu ve iman anlayışı meselesini yeniden düzenler. Kurtuluşun kaynağı Kilise'nin dağıttığı sakramental lütuf düzeninden Tanrı'nın Mesih'te verdiği vaade taşındığında, Kilise kurtuluşu üreten veya garanti eden kurum olmaktan çıkar. Böylece Kilise, Tanrı'nın vaadini ilan eden ve sakramentleri bu vaadin işaretleri olarak sunan topluluk hâline gelir. Benzer şekilde iyi işler, kurtuluşu hazırlayan veya tamamlayan unsurlar olarak değil, lütufla aklanmış imanın sonucu olarak konumlandırılır. Böylece *sola gratia*, Luther'de hem soteriyolojik hem eklesiyolojik hem de pastoral bir dönüşümün merkezinde yer alır.

Bununla birlikte Erasmus ve Luther'in irade üzerine tartışması, Luther'in *De servo arbitrio* eseri ile kapanmış bir polemik olarak görülmemelidir. Erasmus'un Luther'e sonraki cevapları, tartışmanın iki isim arasında daha belirgin bir ayrışmaya yol açtığını göstermektedir. Erasmus, özgür irade kavramını insanın farklı durumları ve ahlaki sorumluluğu çerçevesinde savunmayı sürdürürken Luther, kurtuluşta insanın pasifliği ve lütfun mutlak etkinliği konusunda geri adım atmamıştır. Bu ayrışma, Reformasyon sonrasında da etkisini sürdürmüş, Lutheryan hareket içinde iradenin dönüşümdeki rolü, iyi işlerin gerekliliği ve insanın lütfa karşı konumu tartışılmaya devam etmiştir.

Luther sonrası Lutheryan gelenekte Erasmusçu veya sinerjist sayılabilecek irade yaklaşımları tamamen ortadan kalkmamıştır. Özellikle Luther'in çok yakınında olan Melanchthon'un sonraki yorumları ve sinerjizm tartışmaları, Luther'in radikal *servum arbitrium* anlayışının Reformasyon hareketi içinde bile yeniden yorumlanmaya açık olduğunu göstermiştir. Lutheryan geleneği ise bu tartışmalara karşı *sola gratia* çizgisini korumaya çalışmıştır. Luther'in ölümünden sonra 1577 yılında Lutheryan inancını ortaya koymak üzere kaleme alınmış Formula of Concord (*Formula concordiae*), insan aklının ve özgür iradesinin dünyevi açıdan dürüst bir hayat sürebileceğini kabul etmekle birlikte, yeniden doğuşun ve insanın içsel olarak başka bir yürek, zihin ve eğilime kavuşmasının yalnızca Kutsal Ruh tarafından gerçekleştirilebileceğini belirtir. Böylece Lutheryan gelenek, insanın dünyevi ve ahlaki eylemlerindeki belli doğal kapasiteyi bütünüyle reddetmeden, kurtuluş ve yeniden doğuş söz konusu olduğunda insan iradesinin kurucu etkinliğini dışarıda bırakır.

Sola gratia öğretisinin tarihsel serüveni açısından öğreti, Lutheryan geleneğin dışına taşarak diğer Reform Kiliselerini etkilemiştir. Kalvinist kiliseler de bu ilkeyi Protestan soteriyolojisinin temel unsurlarından biri olarak benimsemiş, ancak Lutheryan gelenekten farklı olarak onu özellikle Tanrı'nın egemenliği, ön seçim, etkin çağrı ve lütfun karşı konulamazlığı gibi başlıklar içinde daha sistematik bir dogmatik çerçeveye yerleştirmiştir. Bu bağlamda Reform gelenekte *sola gratia*, yalnızca insanın kendi işleriyle aklanamayacağı düşüncesini değil, günah nedeniyle Tanrı'ya yönelemeyen insanın kurtuluşunun bütünüyle Tanrı'nın seçici ve etkin lütfuna bağlı olduğu anlayışını da ifade eder. Nitekim, 1618-1619 yıllarında Hollanda'da Dordrecht Sinodunda kabul edilen Arminianizm öğretilerine karşı Reform teolojisinin kurtuluş öğretisini ortaya koyan Dort Kanonları, insan doğasının düşüşle bozulduğunu, Tanrı'ya dönüşün ilahi lütufla gerçekleştiğini ve insanın dönüşümünde Tanrı'nın lütfunun belirleyici olduğunu vurgulayarak Reform geleneğin bu konudaki öğretisini açık biçimde ortaya koymuştur.

Bu açıdan *sola gratia*, Reformasyon sonrası Protestan geleneklerde ortak bir ilke olarak varlığını sürdürmüş, fakat her gelenekte farklı vurgu ve kavramsal düzen içinde anlaşılmıştır. Lutheryan gelenekte bu öğreti daha çok aklanma, iradenin tutsaklığı ve

pastoral kurtuluş güvencesi bağlamında öne çıkarken; Kalvinist gelenekte ön seçim, takdir, insanın yetersizliği ve Tanrı'nın egemen lütfu çerçevesinde daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Dolayısıyla *sola gratia*, Luther'in Erasmus'a karşı geliştirdiği tarihsel polemikle sınırlı kalmamış, sonraki Protestan geleneklerde farklı dogmatik sistemler içinde yeniden yorumlanarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Modern dönemde ise *sola gratia*, yalnızca mezhepsel ayrışmanın değil, aynı zamanda ekümenik yakınlaşmanın da konusu hâline gelmiştir. 1999 tarihli Katolik-Lutheryan Gerekçelendirme Doktrini Ortak Bildirgesi, aklanmanın Tanrı'nın lütfuna dayandığı fikrini Katolik ve Lutheryan taraflar arasında ortak bir ifade alanına taşımıştır. Lutheran World Federation'ın yayımladığı bilgiye göre bu bildiri, Lutheryan ve Katolikler tarafından 31 Ekim 1999'da Augsburg'da imzalanmış, daha sonra Dünya Metodist Konseyi, Anglikan Danışma Konseyi ve Dünya Reform Kiliseleri Birliği tarafından da benimsenerek çok taraflı bir mutabakat metni hâline gelmiştir. Bu durum, *sola gratia*'nın günümüzde yalnızca Reformasyon dönemine ait bir slogan olmadığını, Avrupa'da etkin olan Katolik ve Protestan geleneklerin kurtuluş, iman, iyi işler ve Kilise anlayışını yeniden tartışırken başvurduğu temel kavramlardan biri olmayı sürdürdüğünü göstermektedir.

Ancak bu ekümenik yakınlaşma, Luther ile Erasmus arasındaki temel gerilimin bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. *Sola gratia* öğretisinin günümüze yansıyan en önemli problemlerinden biri, lütfun mutlak etkinliği ile insanın ahlaki sorumluluğu arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Eğer kurtuluş bütünüyle Tanrı'nın lütfuna dayanıyorsa, insanın dinin buyrukları karşısındaki sorumluluğu, tövbesi, ahlaki çabası ve iyi işleri nasıl anlamlandırılacaktır? Lutheryan gelenek bu soruya iyi işleri aklanmanın nedeni değil, imanın zorunlu meyvesi olarak açıklayarak cevap vermiştir. Reform gelenek ise insanın lütfa mutlak bağımlılığını ön seçim ve etkin çağrı öğretileri içinde temellendirmiştir. Buna rağmen modern Hıristiyan teolojisinde lütfun mutlaklığı ile insan sorumluluğu arasındaki gerilim hâlâ canlıdır. Bu gerilim, Erasmus'un ahlaki sorumluluğu koruma kaygısının tarihsel olarak bütünüyle aşılmadığını göstermektedir.

İkinci problem, kurtuluş güvencesi ile ilahi takdir arasındaki ilişkidir. Luther, kurtuluş güvencesini insanın kendi içsel yeterliliğinden ayırarak Tanrı'nın Mesih'teki vaadine dayandırır. Bu yaklaşım, pastoral açıdan güçlü bir teselli üretir. Çünkü bu yaklaşımla Kilise, insanın kurtuluşunu kendi yetersiz çabasından çıkarıp Tanrı'nın lütfuna bağlar. Fakat aynı zamanda *Deus absconditus* düşüncesi ve Tanrı'nın mutlak egemenliği, seçilmişlik, takdir ve insanın kendi kurtuluşunu nasıl bilebileceği gibi soruları gündemde tutar. Bu nedenle *sola gratia*, bir taraftan kurtuluş güvencesini güçlendirirken diğer taraftan Tanrı'nın gizli iradesi ile insanın sorumluluğu arasındaki gerilimi tamamen ortadan kaldırmaz.

Üçüncü problem, Kilise ve sakramentlerin konumuyla ilgilidir. Luther'in *sola gratia* öğretisi, Kilise'nin kurtuluşu dağıtan veya insanı lütfa hazırlayan mutlak kurumsal otorite olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Bu durum, Reformasyon açısından kurtuluş sürecini özgürleştirici bir sonuç doğururken iman, vaaz ve Tanrı'nın vaadi merkezli bir kurtuluş anlayışını güçlendirmiştir. Ancak modern Hıristiyanlıkta bu durum, bireysel iman ile kurumsal Kilise arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusunu canlı tutar. Kilise yalnızca vaadin ilan edildiği bir topluluk mudur, yoksa lütfun tarihsel ve litürjik olarak tecrübe edildiği zorunlu bir alan mıdır? Bu soru, *sola gratia*'nın günümüzde eklesiyolojiye yansıyan temel problemlerinden biridir.

Dördüncü problem ise Erasmus'un temsil ettiği ahlaki-sorumlu Hıristiyanlık idealiyle Luther'in lütuf merkezli soteriyolojisi arasındaki gerilimin günümüzde de devam etmesidir. Erasmus'un kaygısı, insan iradesine sınırlı da olsa bir etkinlik tanınmadığında Kutsal Kitap'taki emirlerin, ahlaki öğütlerin ve Hıristiyan yaşamının pratik yönünün anlamsızlaşabileceğidir. Luther'in kaygısı ise insan iradesine bu türden bir etkinlik tanındığında lütfun mutlaklığının zedelenmesidir. Modern Hıristiyan teolojisinde lütuf, özgürlük, ahlaki sorumluluk, insan onuru ve dini pratik arasındaki tartışmalar, bu iki kaygının hâlâ geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Bu nedenle Luther-Erasmus tartışması tarihsel bir problem olarak kapanmış görünse de ürettiği teolojik sonuçlar günümüzde yaşamaya devam etmektedir.

Bu çalışma, doğrudan Luther'in *sola gratia* öğretisini Erasmus polemiği bağlamında incelemekle sınırlıdır. Bununla birlikte ulaşılan sonuçlar, Dinler Tarihi

açısından daha geniş karşılaştırmalı araştırmalara da kapı aralar. Luther'in Kilise'nin sakramental otoritesi ve geç Orta Çağ kurtuluş anlayışı karşısında geliştirdiği söylem, farklı dini geleneklerde ortaya çıkan ıslah ve yenilenme hareketleriyle söylem biçimi bakımından karşılaştırılabilir. Özellikle İslam'ın hakim olduğu coğrafyalarda XVI. yüzyıl sonrasında dini hayatın sonradan eklenen uygulamalardan arındırılması, asıl kaynaklara dönüş, bidat eleştirisi ve dini otoritenin yeniden tanımlanması gibi temalar etrafında şekillenen hareketler bu bağlamda incelenebilir. Osmanlı dünyasında XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketiyle gelişen bid'at, toplumsal dinî pratikler ve tasavvufî uygulamalar etrafındaki tartışmaları, İslami ıslah söylemlerinin Osmanlı bağlamındaki örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir.

Ancak Luther ile İslam coğrafyasındaki ıslah hareketleri arasında kurulacak benzerlik, doğrudan doktriner içerikten ziyade söylem biçiminde aranmalıdır. Çünkü Luther'in eleştirisi asli günah, aklanma, lütuf ve Kilise'nin sakramental aracılığı etrafında şekillenirken, İslami ıslah hareketlerinde tartışma daha çok tevhid, sünnet, bidat, taklit, tasavvufî pratikler ve şer'i otorite etrafında yürümüştür. Bu nedenle Luther ile İslam coğrafyasındaki ıslah hareketleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, "İslam'da Luther benzeri bir figür aramak" şeklinde değil, farklı dini geleneklerde reform söyleminin hangi kavramlar, otoriteler ve kriz algıları üzerinden kurulduğunu inceleyen bir Dinler Tarihi problemi olarak tasarlanmalıdır. Böyle bir çalışma, Luther'in *sola gratia* merkezli reform söylemi ile İslami tecdid ve ıslah hareketlerinin "asla dönüş", "bozulma eleştirisi" ve "otoriteyi yeniden tanımlama" biçimleri arasında metodolojik bir karşılaştırma imkanı sunabilir.

Sonuç olarak bu çalışma, Luther'in *sola gratia* öğretisinin Erasmus'la özgür irade tartışması içinde keskinleştiğini, fakat bu öğretinin yalnızca söz konusu polemiğin anlık sonucu olmadığını göstermiştir. *Sola gratia*, Luther'in geç Orta Çağ Katolik soteriyolojisine, sakramental kurtuluş düzenine, insan iradesinin kapasitesine ve Kilise'nin aracı rolüne yönelttiği eleştirilerin merkezinde yer alır. Bu öğreti, insanın kurtuluşta kendisine veya yaptığı eylemlere dayanamayacağını, iradesinin günah tarafından tutsak alındığını ve kurtuluşun bütünüyle Tanrı'nın Mesih'te etkin olan lütfuna bağlı olduğunu savunur. Bununla birlikte *sola gratia*'nın tarihsel serüveni, öğretinin yalnızca Reformasyon döneminde kalmadığını; Lutheryan metinlerde,

Kalvinist soteriyolojide, modern ekümenik tartışmalarda ve günümüz Hıristiyan teolojisinin lütuf-özgürlük-sorumluluk problemlerinde farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Bu çalışmadan sonra yapılabilecek araştırmalar birkaç yönde ilerletilebilir. Öncelikle Erasmus'un *Hyperaspistes* metinleri müstakil olarak incelenerek onun Luther'e verdiği cevaplar daha ayrıntılı biçimde değerlendirilebilir. İkinci olarak Luther sonrası Lutheryan gelenekte Melanchthon, Formula of Concord ve sinerjizm tartışmaları üzerinden irade-lütuf ilişkisinin nasıl yeniden kurulduğu çalışılabilir. Üçüncü olarak *sola gratia*'nın Kalvinist gelenekte ön seçim, etkin çağrı ve lütfun karşı konulamazlığı gibi öğretilerle nasıl ilişkilendirildiği araştırılabilir. Dördüncü olarak Trent Konsili'nin (1545-1563) aklanma öğretisiyle Luther'in *sola gratia* anlayışı karşılaştırılabilir; modern Katolik-Lutheryan ve daha geniş ekümenik metinlerde *sola gratia*'nın nasıl yeniden formüle edildiği incelenebilir. Beşinci olarak, Luther'in Avrupa'da Katolik Kilisesi'ne kurumsal ve teolojik çıkışının Ortodoks Kilisesi ve diğer Doğu Kiliseleri'ndeki yansımaları araştırmacılara bir problem olarak sunulabilir. Son olarak, Luther'in reform söylemi ile İslam coğrafyasındaki ıslah ve tecdid hareketlerinin söylem biçimleri karşılaştırmalı Dinler Tarihi perspektifiyle ele alınabilir. Böylece Luther ve Erasmus arasında başlayan irade-lütuf tartışmasının yalnızca Reformasyon tarihine ait bir polemik değil, Hıristiyan teolojisinin insan, Tanrı ve kurtuluş anlayışını bugün de şekillendiren temel problemlerden biri olduğu daha açık biçimde görülecektir.

KAYNAKÇA

Adams, Marilyn McCord: **William Ockham**, 1. bs., Indiana, University of Notre Dame Press, 1987.

Aquinas, Thomas: **On Evil**, çev. Richard Regan, 1. bs., New York, Oxford University Press, 2003.

———: **Summa Theologiae 1A2AE Q81-85.: On Original Sin**, C. 26, çev. Thomas C. O'Brien, Blackfriers Edition., London, Eyre & Spottiswoode, 2006.

———: **Summa Theologiae 1A2AE Q106-114: The Gospel of Grace**, C. 30, çev. Cornelius Ernst O.P., 1. bs., New York, Cambridge University Press, 2006.

Aquinas, Thomas, Thomas De Vio Cajetan: **Summa Theologiae 1A Q75-119: Human Beings and God's Governance of Creation; With the Commentary of Cardinal Cajetan**, çev. William H. Marshner, Catholic University of America Press, 2024.

Augustine: "City of God", **St. Augustine's City Of God and Christian Doctrine**, ed. Philip Schaff, çev. Marcus Dods, 1. bs., Edinburgh - Michigan, T&T Clark - WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

———: "Concerning Two Souls Against the Manichaeans", C. 4, **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists, with Notes and Indices**, ed. Philip Schaff, çev. A. H. Newman, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1983.

———: **İtiraflar (Confessiones)**, çev. Çiğdem Dürüşken, 1. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010.

———: "On Grace and Free will", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, ed. Philip Schaff, çev. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs., Edinburgh, T&T Clark, 1991.

———: "On Nature and Grace", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, ed. Philip Schaff, çev. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs., Edinburgh, T&T Clark, 1991.

———: "On Rebuke and Grace", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, ed. Philip Schaff, çev. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs., Edinburgh, T&T Clark, 1991.

———: "On the Grace of Christ and On Original Sin", **St. Augustine: Anti-Pelagian Writings**, ed. Philip Schaff, çev. Peter

Holmes, Robert Ernest Wallis, 1. bs., Edinburgh, T&T Clark, 1991.

———: "On the Morals of the Manichaeans", C. 4, **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists, with Notes and Indices**, ed. P. Schaff, çev. R. Stothert, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1983.

Aykıt, Dursun Ali: "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, No: 22, 2010, s. 175-196.

Berthoud, Jean-Marc: "Luther and Erasmus: The Central Confrontation of the Reformation", **Unio Cum Christo**, C. 3, No: 1, 2017, s. 65.

Biechler, James E.: "Gabriel Biel on Liberum Arbitrium: Prelude to Luther's De Servo Arbitrio", **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, C. 34, No: 1, 1970, s. 114-127.

Boehmer, Heinrich: **Road to Reformation: Martin Luther to the Year 1521**, çev. John W. Doberstein, Theodore G. Tappert, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1946.

Bounds, Christopher T.: "How Are People Saved? The Major Views of Salvation with a Focus on Wesleyan Perspectives and Their Implications", **Wesley and Methodist Studies**, C. 3, 2011, s. 31-54.

Boyle, Marjorie O'Rourke: "Erasmus and the "Modern" Question: Was He Semi-Pelagian?", **Archiv für Reformationsgeschichte**, C. 75, No: jg, 1984, s. 59-77.

Brown, Peter: **Augustine of Hippo: A Biography**, California, University of California Press, 2000.

Cantuariensis, Anselmus: "Dialogus De Veritate", **De Ecclesiae Patribus Doctoribusque**, Documenta Catholica Omnia, Documenta Catholica Omnia, t.y., (Çevrimiçi) https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1033-1109,_Anselmus_Cantuariensis,_Dialogus_De_Veritate,_MLT.pdf.

Cary, Phillip: "Augustine and Luther", **Companion to Augustine and Modern Theology**, ed. C. C. Pecknold, Tarmo Toom, T&T Clark Companion, Bloomsbury, T&T Clark, 2013.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 3. bs., İstanbul, Paradigma, 1999.

Dieter, Theodor: "Scholasticisms in Martin Luther's Thought", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, kitap editörü Theodor

Dieter, Oxford University Press, 2017, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.265.

Erasmus, Desiderius: "A Discussion of Free Will / De Libero Arbitrio AIATPIBH Sive Collatio", **Collected Works of Erasmus : Controversies, Volume 76 / de Libero Arbitrio [Diatribe] Sive Collatic, Hyperaspistes 1**, ed. Charles Trinkaus, çev. Peter Macardle, Clarence H. Miller, Charles Trinkaus, 1. bs., Toronto ; Buffalo ; Londra, University of Toronto Press, 1999, s. 1-89, 15.05.2024.

———: "Erasmus: On the Freedom of the Will", **Luther and Erasmus: Free Will and Salvation**, ed. E. Gordon Rupp, Philip S. Watson, Ichthus ed., The Libriary of Christian Classics, Philadelphia, The Westminster Press, 2006.

———: "Hyperaspistes 1", **Controbersies: De Libero Arbitrio AIATPIBH Sive Collatic - Hyperaspistes 1**, ed. Charles Trinkaus, çev. Peter Macardle, Clarence H. Miller, 1. bs., Toronto ; Buffalo ; Londra, University of Toronto Press, 1999, (Çevrimiçi) https://utorontopress.com/9780802047564/collected-works-of-erasmus, 15.05.2024.

Erasmus, Desiderius, P. S. Allen, Helen Mary Allen Allen: **Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami. Vol. 5, 1522-1524**, Oxford, Oxford University Press, 1924.

Frend, W. H. C.: "Donatism", **The Encyclopedia of Religion**, C. 4, ed. Mircea Eliade, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, s. 420-421.

Gilson, Etienne: **Ortaçağ'da Felsefe**, çev. Ayşe Meral, 2. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.

Gündüz, Şinasi: "Maniheizm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara, TDV, 2003, s. 575-577, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/maniheizm.

Hendrix, Scott H.: **Martin Luther: Visionary Reformer**, New Haven - London, Yale University Press, 2015.

Heynck, V: "Biel, Gabriel", **New Catholic Encyclopedia**, C. 2, ed. Erin Bealmear vd., thk. Thomas Carson, Joann Cerrito, Washington D.C., Gale - The Catholic University of America, 2003, s. 391-392.

Huizinga, Johan: **Erasmus ve Reform Çağı**, çev. Orhan Düz, 1. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.

Janz, Denis R.: **Luther on Thomas Aquinas: the Angelic Doctor in the Thought of the Reformer**, Stuggart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.

Kärkkäinen, Pekka: "Nominalism and the Via Moderna in Luther's Theological Work", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2017, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.266.

Kolb, Robert: "The Debate between Martin Luther and Erasmus", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2017, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.505.

Leppin, Volker: **Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology**, çev. Samuel Brandt, Minneapolis, Fortress Press, 2024.

Lodone, Michele: "Erasmus and Luther: Free and Bound Will", **Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)**, ed. Alberto Melloni, çev. Antonella Lettieri, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, s. 281-293.

Lohse, Bernhard: **Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development**, çev. Roy A. Harrisville, Minneapolis, Fortress Press, 2011.

Luther, Martin: "Babylonian Captivity of the Church", **Word and Sacrament II**, ed. Abdel Ross Lentz, thk. Helmut T. Lehmann, çev. A. T. W. Steinhauser, Philadelphia, Fortress Press, 1959.

———: "Defence and Explanation of All Articles", C. 32, **Career of the Reformer II**, 69 cilt, çev. Charles M. Jacobs, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1958.

———: "Disputation Against Scholastic Theology", C. 31, **Career of the Reformer I**, 69 cilt, çev. Harold J. Grimm, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957.

———: "Heidelberg Disputation", C. 31, **Career of the Reformer I**, 69 cilt, çev. Harold J. Grimm, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957.

———: **Lectures on Romans: Glosses and Scholia**, 69 cilt, C. 25, ed. Hilton C. Oswald, American edition., Saint Louis, Concordia Publishing House, 1972.

———: **Luther: Lectures on Romans**, çev. Wilhelm Pauck, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.

———: "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings", C. 34, **Career of the Reformer IV**, 69 cilt, çev. Lewis W. Spitz, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1960.

———: "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings", C. 34, **Career of the Reformer IV**, 69 cilt, çev. Lewis W. Spitz, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1960, s. 323-338.

———: "The Bondage of the Will", C. 33, **Career of the Reformer III**, 69 cilt, çev. Philip S. Watson, Luther's Works, Philadelphia, Fortress Press, 1958.

———: "The Disputation Concerning the Passage: 'The Word Was Made Flesh' (John 1:14)", C. 38, **Luther's Works: Word and Sacrament IV**, 55 cilt, ed. Helmut T. Lehmann, çev. Martin E. Lehmann, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

———: "The Sacrament of Penance", **Word and Sacrament I**, ed. E. Theodore Bachmann, thk. Helmut T. Lehmann, çev. E. Theodore Bachmann, 2. bs., Philadelphia, Fortress Press, 1970.

———: "To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate", **The Christian in Society I**, ed. James Atkinson, thk. Helmut T. Lehmann, çev. Charles M. Jacobs, Philadelphia, Fortress Press, 1966.

———: "Two Kinds of Righteousness", C. 31, **Career of the Reformer I**, 69 cilt, ed. Harold J. Grimm, thk. Helmut T. Lehmann, çev. Lowell J. Satre, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957.

Luther, Martin, George W. Forell: "Introduction to Volume 32", C. 32, **Career of the Reformer II**, 69 cilt, Luther's Works, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1958.

M. Osborne Jr., Thomas: "William of Ockham on the Freedom of the Will and Happiness", **American Catholic Philosophical Quarterly**, C. 86, No: 3, 2012, s. 435-456.

McGrath, Alister E.: **Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification**, 3. bs., New York, Cambridge University Press, 2005.

———, (ed.): **The Christian Theology Reader**, 5. bs., Malden, Massachusetts, Wiley Blackwell, 2016.

Murphy, Lawrence F.: "Gabriel Biel and Ignorance as an Effect of Original Sin in the Prologue to the Canonis missae expositio", **Archiv für Reformationsgeschichte**, C. 75, No: jg, 1984, s. 32-59.

Novikoff, Alex J.: **The medieval culture of disputation : pedagogy, practice, and performance / Alex J. Novikoff.**, [First edition]., Philadelphia :, University of Pennsylvania Press, 2013.

Oberman, Heiko A.: **Luther: Man Between God and the Devil**, çev. Eileen Walliser-Schwarzbart, New Haven - London, Yale University Press, 1989.

———: **The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism**, 1. bs., Cambridge, Harvard University Press, 1963.

Olgun, Hakan: **Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2016.

———: **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık**, 1. bs., İstanbul, MilelNihal Yayınları, 2019.

Pasnau, Robert: "Thomas Aquinas", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/aquinas/.

Patacı, Bilal: **Pelagius: Asketik ve Heretik**, 1. bs., İstanbul, İlâhiyât Yayın, 2022.

Paulson, Steven: "Luther's Doctrine of God", **The Oxford Handbook of Martin Luther's theology**, ed. Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomir Batka, Oxford Handbooks, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Pedersen, Nils Arne: "Pelagius against the Manichaeans: Real Opponents or Clichéd Heresiology?", **Manichaeism and Early Christianity Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation**, ed. Johannes van Oort, 1. bs., Leiden, Brill, 2021.

Posset, Franz: "Johannes von Staupitz's Influence on Martin Luther", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2016, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.371.

Rupp, Ernest Gordon, Benjamin Drewery: **Martin Luther**, London, Edward Arnold, t.y.

Saak, Eric Leland: "Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation", **A Companion to Augustine**, ed. Mark Vessey, Chichester, Wiley Blackwell, 2012.

———: "Martin Luther and Monasticism in the Later Middle Ages", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, 2016, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.370.

Schaff, Philip: **History of the Christian Church: Volume VII (Modern Christianity - The German Reformation)**, 2. bs., Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002.

Spade, Paul Vincent, Claude Panaccio, Jenny Pelletier: "William of Ockham", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/ockham/.

Steinmetz, David C.: **Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation**, 1. bs., Durham, Duke University Press, 1980.

———: **Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in Its Late Medieval Setting**, thk. Heiko A. Oberman, Leiden, Brill, t.y.

———: **Reformers in the Wings: From Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza**, 2. bs., Oxford, Oxford University Press, 2001.

Sweeney, Eileen: "Literary Forms of Medieval Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Fall 2023., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/medieval-literary/, 24.09.2024.

Synan, Edward A.: "Nominalism", **The Oxford Encyclopedia of Reformation**, C. 3, ed. Hans J. Hillerbrand, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 150-152.

Terzi Yazıcı, Özge: "Erasmus'un Hıristiyanlık Eleştirisi ve Yeni Ahit Çevirisi (Novum Instrumentum)", İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Yükseklisans Tezi, 2023.

Tracy, James D.: "Two Erasmuses, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of De Libero Arbitrio", **Archiv für Reformationsgeschichte**, C. 78, No: jg, 1987, s. 37-60.

Trinkaus, Charles: "Introduction", **Controversies: De libero arbitrio diatribe sive collatio - Hyperaspistes 1**, kitap editörü Desiderius Erasmus, 1. bs., Toronto ; Buffalo ; Londra, University of Toronto Press, 1999, (Çevrimiçi) https://utorontopress.com/9780802047564/collected-works-of-erasmus, 15.05.2024.

Turgut, Ramazan: "Donatizm", Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Yükseklisans Tezi, 2011.

Vos, Antonie: **The Theology of John Duns Scotus**, Leiden ; Boston, Brill, 2018.

Weisheipl, James A.: "Nominalism", **The Encyclopedia of Religion**, C. 10, ed. Mircea Eliade, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

"Who We Are | The Order of Saint Augustine", **Augustinians Order**, (11.06.2025), (Çevrimiçi) https://www.augustinianorder.org/who-we-are-1, 11.06.2025.

Wiggers, Gustav Friedeich: **An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism From the Original Sources**, çev. Ralph Emerson, New York, Gould, Newman & Saxton, 1840.

Williams, Anthony George: "The Impact of Ockham's 'Nominalism' on His Understanding of Human Nature and the Imago Dei in Man, in Comparison with Aquinas, Bonaventure and Scotus", England, Open University, Basılmamış Doktora Tezi Tezi, 2011.

Williams, Thomas: "John Duns Scotus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/duns-scotus/.

Wright, William J.: "The Influence of Renaissance Humanism and Skepticism on Martin Luther", **Oxford Research Encyclopedia of Religion**, Oxford University Press, 2017, doi:10.1093/acrefore/9780199340378.013.264.