

M E S O S Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi  
The Journal of Interdisciplinary Medieval Studies

Luther'in Skolastik Teolojiye Karşı Tezleri

Yazar/Author: C. C. Çevik

Kaynak/Source: *Mesos: Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi*, I , 19-42.

Doi: 10.37223/mesos.2019.1

MESOS Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi içinde yayımlanan tüm yazılar kamunun kullanımına açıktır; serbestçe, ücretsiz biçimde, yayıncıdan ve yazar(lar)dan izin alınmaksızın okunabilir, kaynak gösterilmesi şartıyla indirilebilir, dağıtılabılır ve kullanılabilir.



**Luther'in Skolastik Teolojiye Karşı Tezleri**  
**Luther's Theses Against Scholastic Theology**

**C. Cengiz Çevik\***

---

\* Dr., jengiz@gmail.com, Orcid no: 0000-0001-6160-2206

## Özet

Luther'in teolojik ve tarihsel önemiyle ilgili tartışmalar sonlanmış değildir, farklı kesimler ve düşünürler tarafından birçok görüş savunulmuştur ve savunulmaya devam edecektir. Luther Katolik camiasında büyük bir sarsıntıya neden olan meşhur 95 Tez'ini yayınladıktan sonra, Kilise ve akademi çevrelerinde teolojik tartışmalara da girişmiştir. Bu tartışmaların temelinde Skolastik teolojinin Kutsal Kitap'la uzlaştırma çabası içinde olduğu Aristoteles karşıtlığı bulunmaktadır. Luther dönemin önemli teologlarına ilmî saldırılar da bulunur. Bu çalışma Luther'in 4 Eylül 1517'de yayınladığı Skolastik teolojiye karşı tezleri teşrih edip çevirisini sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Martin Luther, Skolastik Felsefe, Skolastisizm, Teoloji

## Abstract

The debates about Luther's theological and historical significance has not ended, many views have been and will continue to be advocated by different groups and thinkers. After publishing his famous 95 Theses, which caused tremors in the Catholic community, Luther also engaged in theological debates in the Church and academies. The basis of these debates is the opposition to Aristotle, whom Scholastic theology attempts to reconcile with the Bible. Luther attacks on the important theologians of the time. This paper presents an introduction and translation of the theses against Scholastic theology, published by Luther on September 4, 1517.

**Keywords:** Aristotle, Martin Luther, Scholastic Philosophy, Scholasticism, Theology

## 1. Skolastik Teolojiye Karşı Tezlere Giriş

Martin Luther 18 Mayıs 1517'de, Erfurt Manastırı'nın başrahibi olan, eski dostu John Lange'e yazdığı mektubunda şöyle der: "Üniversitemizde teolojimiz ve Aziz Augustinus giderek güç kazanıyor ve Tanrı'nın yardımıyla egemen oluyor. Aristoteles yavaş yavaş tahtından iniyor, yakında tümüyle alaşağı edilecek, belki de sonsuza dek"<sup>1</sup>. Stork'un Luther biyografisinde söylediği gibi, Luther'in Lange'ye mektubundaki bu sözleri yaşadığı dönemde kabul edilen Aristotelesçi felsefeye ve kurulan tüm eğitim sistemine karşı bir duruştur, Luther bu düşünce ikliminden sadece zihnen ayrılmakla kalmamış, açıkça ona karşı pozisyonda yer almıştır<sup>2</sup>. Luther'in bu şekilde kendini gösteren Aristoteles karşıtlığı, temelde bu filozofun görüşlerini Hristiyanlık öğretisiyle uzlaştırmaya çalışan Skolastisizm karşıtlığına dayanır. Onun çağdaş Katolisizmde gördüğü sorun, Kilise'nin Aziz Paulus ile Aziz Augustinus'un öğretilerinden sapmış olmasıdır. Bu çerçevede üniversiteler, Luther'e Aristoteles'in pagan öğretilerinin egemen olduğu yerler olarak görünür. "Kör ve kâfir Aristoteles'in üniversitelerde tek başına egemenliğini sürdürdüğünü" söyleyerek ağıt yakar, "yalancı, hilekâr, en büyük mankafa, yozlaşmış filozof ve sahtekâr" gibi sıfatlarla andığı bu adamın kötü etkisinin Hristiyan öğretisini bozulmaya sevk ettiğini düşünür<sup>3</sup>.

Luther, aynı yılın 4 Eylül'ünde de öğrencilerinden olan Franz Günther'in Wittenberg'de halka açık bir şekilde sunması için skolastik teolojiye karşı çıktığı tezleri yazar. Bu tezlerin bütününde modern teologların felsefi teolojisine karşı Augustinus'un klasik teolojisini savunmayı amaçlar, Aziz Paulus'un öğretileri ile Aristotelesçi felsefeden beslenen skolastik teoloji arasındaki uyumsuzlukları hedef alır. Bu tezler temelde Tanrı'nın lütfu ve özgür istenç ilişkisine dayanır. Luther bu ilişki çerçevesinde Augustinus ile Pelagius arasındaki teolojik tartışmadan başlayarak John Duns Scotus ve Gabriel Biel gibi Skolastik teologlara karşı çıkan tezlerini sıralar. Bu tezlerde, yukarıda değindiğimiz Aristoteles karşıtlığı açıkça kendini göstermektedir. Örneğin 41. Tez "Aristoteles'in neredeyse tüm etiğinin Tanrı'nın lütfunun en kötü düşmanı olduğu" (*tota fere Aristotelis Ethica pessima est*

<sup>1</sup> Luther'in John Lange'e mektubu: *The Letters of Martin Luther*, çev. Margaret A. Currie (London: Macmillan and Co., 1908), 15. Karş. B. Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, çev. ve ed. R. A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 37.

<sup>2</sup> T. Stork, *The Life of Martin Luther and the Reformation in Germany* (Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1854), 177.

<sup>3</sup> Bu değerlendirme ve sıfatlar için bk. P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 55. Siyasetçiler, soylular ve dindar öğrencilerin bozulmasıyla ilgili olarak aynı Aristoteles karşıtı değerlendirme için bk. Q. Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, İkinci Cilt: Reform*, çev. E. Buğlalılar ve B. Yıldırım (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016), 32-33.

*gratiae inimica*) söylenir. Buna bağılı olarak sonraki tezde Aristoteles'in mutlulukla ilgili sözünü savunmanın Katolik öğretisiyle çelişmediğini söylemenin yanlış olduğunu belirtir. Bu 44. Tezde kimsenin Aristoteles'ten kurtulmadan teolog olamayacağı düşüncesiyle doruk noktasına varan bir karşı çıkıştır. Sonraki tezde ise Skolastiklerin Aristoteles'in mantığını savunmayan veya kullanmayan bir teoloğun "canavarımsı bir kâfir" (*monstrosus haereticus*) olduğunu söylemesi, Luther'e "canavarca ve kâfirce bir söz" (*monstrousa et haeretica oratio*) olarak görünür. Luther 50. Tezde daha da ileri giderek Aristoteles'in teoloji karşısındaki durumunu karanlığın ışık karşısındaki durumuna (*Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*) benzetir. Tezlerin bütünü ve bu Aristoteles karşıtlığı göz önünde bulundurulduğunda, Luther'in Aristoteles'ten arındırılmış yeni bir teoloji kurmayı amaçladığı söylenebilir<sup>4</sup>. Böyle yeni bir teoloji kurma çabası, Luther'in nezdinde, Kutsal Kitap'ın doğru yorumuna duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır<sup>5</sup>. Luther'in bu çerçevede temel aldığı bir tartışma olarak Augustinus ile Pelagius arasındaki teolojik anlaşmazlığa bakalım.

Britanya'da doğup 380 civarında Roma'ya giden teolog Pelagius (355-425) dünyayla bağlantısını koparmayan bir çileciydi. Ayrıca Aziz Paulus'un mektuplarına yazdığı yorum metni dâhil birçok çalışmayla ünlenmişti. Augustinus, Roma'da çevresinde birçok kişi toplayan Pelagius'la olan ilişkisini onun Lydda'daki duruşmasından bahsederken anlatmıştır. Buna göre Pelagius'la ilgili ilkin övgü dolu sözler duymuş, ancak daha sonra güvendiği kaynaklardan Pelagius'un, kendisinin "Tanrı'nın lütfu" (*gratia Dei*) öğretilerinden bahsettiğini öğrenmiştir. Roma'nın Alaric'e kaybetmesinden sonra (410) kenti terk edip Afrika'ya giden Pelagius'u, Hippo'ya vardığı halde göremeyen, kendisiyle sadece Kartaca'daki anti-Donatist konferansları sırasında kısaca görüşen Augustinus<sup>6</sup>, Pelagius'un *De Natura* (Doğa Üzerine) adlı eserini bizzat onun iki eski öğrencisinden (Timasius ile Jacobus) edinip okumuştur<sup>7</sup>.

Augustinus daha önce bir dönem içlerinde bulunduğu Manicilere karşı özgür iradeyi savunmuştu, bu determinizme karşı felsefe temelli bir savunmaydı. Pelagius, Augustinus'u geçmişte savunduğu özgür irade düşüncesinden vazgeçmiş olmakla suçluyordu. Başka deyişle, olgunluk çağındaki Augustinus'u, onun gençlik çağında savunduğu düşünceyle eleştiriyordu. Temel çıkış

<sup>4</sup> Luther'in buradaki Aristoteles karşıtlığını inancın akıldan uzaklaştırılması açısından ele alan bir değerlendirme için bk. E. L. Saak, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 148 vd.

<sup>5</sup> Bu konuyla ilgili olarak bk. O. Bayer, "Luther as an interpreter of Holy Scripture," *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 92 vd.

<sup>6</sup> Augustinus, *De Gestis Pelagii*, 22. 46.

<sup>7</sup> Augustinus, *De Natura et Gratia*, 1.

noktalarından biri, Augustinus'un Tanrı'ya "buyurduğunu ver ve istediğini buyur" (*da quod iubet et iube quod vis*) seslenişiydi<sup>8</sup>. Ona göre, Augustinus bu seslenişle Tanrı'nın istenci karşısında boyun eğmekle kalmıyor, aynı zamanda insanı kendi yaşamından ve dolayısıyla kendi sevap ve günahlarından sorumlu olmayan bir varlığa dönüştürüyordu. Eğer Augustinus'un kabul ettiği gibi, günah işlemek insanın kendi istencinden kaynaklanmıyorsa ve onun doğasının zorunlu bir parçasıysa, bu durumda insanın mücadelesinin, kefaretin ve vaftizin de bir anlamı yoktur. Bu argüman, kusursuz olma hedefinin bizzat Tanrı tarafından insana bir yükümlülük olarak verildiğini varsayan Pelagius'un teolojisinin<sup>9</sup> doğal bir sonucuydu. İnsan Tanrı'nın bir buyruğu olarak kusursuz olabileceksa, bu ancak günah farkındalığıyla ondan tümüyle sıyrılabilmesini sağlayacak olan özgür irade veya istence sahip olmasıyla mümkündür.

Pelagius 415 yılında Kudüs ve Lydda'nın Rahipler Meclisi'nde, savunduğu öğretilerden ötürü kâfirlik suçlamasıyla yargılanırken, aynı yıl içinde Augustinus, Pelagius'un adını hiç anmadan onun eleştirilerine yanıt verdiği *De Natura et Gratia* başlıklı bir eser kaleme aldı. Augustinus, başka bir eserinde<sup>10</sup> günümüze de ulaşan *De Natura et Gratia*'daki öğretisini nasıl savunduğunu özetlerken ilkin Pelagius'un muhakeme yeteneğiyle insan doğasını savunduğuna dikkat çeker. Ardından kendisinin, Pelagius'a karşı, Tanrı'nın lütfunu insan doğasıyla çelişmeyecek şekilde savunduğunu belirtir. Augustinus'a göre Tanrı'nın lütfu, insan doğasını kontrol ederek özgürleştirmektedir. İnsan doğası kusursuz ve bütün, yani kendi içinde tutarlı yaratılmıştır, ancak Âdem'in ilk günahı onu bozmuştur. Dolayısıyla ondan gelen insanoğlu bu bozulmuş doğayla doğar. Bununla birlikte insan doğasına özgü iyi niteliklerde, örneğin yaşamın kendisi, duyular ve anlama yetisi yaratıcı Rab'dan insana lütuf olarak sunulmuştur<sup>11</sup>.

Augustinus'un Pelagius'a karşı savunduğu Tanrı'nın lütfu anlayışı Luther'in Skolastik teolojiye karşı tezlerinde de karşımıza çıkar. Luther 4. Tezde "kötü bir ağaç olarak yaratılmış olan insanın" (*homo arbor mala factus*) "kötülük dışında hiçbir şey isteyemeyeceği ve yapamayacağını" (*non potest nisi malum velle et facere*) söyler. Bu tez temelde sahte peygamberleri konu edinen Matta 7. 15-20'deki "ağaç ve meyve" ile "insan ve eylem" arasında kurulan analogiye dayanır. Nitekim Kutsal Kitap'ın bu bölümünde dikenli bitkilerden üzüm, devedikenlerinden incir toplanamayacağı, her iyi ağacın iyi meyveler verirken, her kötü ağacın kötü meyveler verdiği, iyi meyve vermeyen ağacın ise kesilip ateşe atıldığı söylenir. İlk bakışta Luther'in insanın yaradılışına ve doğasına ilişkin karamsar görüşünün

<sup>8</sup> Augustinus, *Confessiones*, 10. 45.

<sup>9</sup> Pelagius, *Epistula ad Demetriadem*, 2.

<sup>10</sup> Augustinus, *Retractiones*, 2. 42.

<sup>11</sup> Augustinus, *De Natura et Gratia*, 1-3.

kaynağı olarak görünen bu “kötü ağaç” analogisi yerini sonraki iki tezde sırasıyla, Skolastik teolojideki iştahın özgür olduğu ve istencin doğal olarak doğru ilkeyi onaylayabileceği önermelerinin çürütülmesine bırakır. “İştah” (*appetitus*), Luther’e göre, iki zıt unsurdan birini tercih etme noktasında özgür (*liber*) değil, tutsaktır (*captivus*). “*Contra communem*” yani “Genel <öğretiye veya filozoflara> karşı” uyarısıyla sonlanan bu tez, insanın günahattan kurtulabilme yeteneği ve kapasitesini arttırmak suretiyle Tanrı’nın egemenliğini ve onun yarattığı kullar üzerindeki mutlak özgürlüğünü azaltma niyetindeki Skolastik teolojiye genel bir karşı çıkıştır<sup>12</sup>.

Luther’in yukarıdaki tezinde beliren karşı çıkışını anlayabilmek için öncelikle *appetitus* kavramını çözümlemek gerekir. İlk “iştah, güçlü arzu” anlamındaki *appetitus* “bir şeyin aşırı bir istekle peşinden koşmak, onu elde etmeye çalışmak” anlamındaki *appetere* fiilinden gelir. Bu terimin istenç (*voluntas*) teriminden farkı, bireyin doğal haliyle kendi iyiliğine olduğu bir şeye güçlü bir arzuyla yönelmesini ifade ediyor olmasıdır. Ancak bu yönelim doğal ortamda olduğu gerekçesiyle her zaman kendinde doğru değildir, bu yüzden teolojide *appetitus rectus* (doğru iştah) ve *appetitus perversus* ya da *inordinatus* (bozuk ya da ölçüsüz iştah) olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre “bozuk ya da ölçüsüz iştah”, iyi olanın yanlış yorumlanmasından doğar, dolayısıyla aynı zamanda günahın (*peccatum*) eş anlamlısıdır. Sonuç itibarıyla iştahın özgür olduğunu düşünmek, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde günahın nüfuz alanını genişletmek anlamına gelir.

Luther, 6. Tezde istencin de “doğal olarak” (*naturaliter*) “doğru ilkeye” (*dictamini recto*) uyum sağlayamadığını veya kendini ona uygun olarak biçimlendiremediğini (<non> *possit se conformare*) söyler. Bu Scotus ile Gabriel’e karşı bir tezdur. (*Contra Sco. Gab.*) 7. Tezde söylediğine göre, insanın karar verip vermeme konusundaki istenci Tanrı’nın lütfu olmadığında (*sine Gratia Dei*), yani doğal haliyle zorunlu olarak sapkın ve kötü bir eyleme (*actum difformem et malum*) neden olur. Ancak Luther 8. Tezde bir ayırım yapmak durumunda kalır. Zira Manicilerin düşündüğü gibi (*secundum Manichaeos*) istencin “kötünün doğasından ötürü” (*natura mali*) “doğal olarak kötü olduğu” (*quod sit naturaliter mala*) çıkarımını reddeder. Bu temelde sadece var oluşu meydana getiren iyilik ve kötülük ilkeleri üzerine kurulmuş olan bir dünya görüşünün sistematik bir reddi değildir. Bu aynı zamanda önceki tezle birlikte düşünüldüğünde, sapkın ve kötü eylemleri insan istencinden bağımsız bir kötülük ilkesiyle değil, aksine doğal

---

<sup>12</sup> Karş. Richard P. Desharnais, “Scholasticism, Nominalism and Martin Luther,” *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 4, ed. John K. Ryan, (Washington: The Catholic University of America Press, 2018), 222.

haliyle kötü olan istencin kendisiyle ilişkilendirmek anlamını taşır. Başka deyişle, Luther'e göre tüm kötülüklerin sorumlusu insan istencidir.

Bu noktada Luther'in karşı çıktığı Maniciliğe kısaca değinmek yararlı olacaktır. Zerdüş dūalizmi, Babil geleneği ve Budist etiğinin bir karışımı olarak Hristiyanlık öğretisiyle buluşan Manicilik anlayışı ışık ve karanlığı, yaşam ve ölümü, iyi ve kötüyü ebediyetten doğan, birbirine zıt tözler olarak varsayar. Ontolojik dūalizm bağlamında birbirine zıt olan bu ikili unsurlardan iyi ve kötüyü ele alırsak, kötü istencin veya zihnin isteme ya da eyleme unsuru değil, evren-öncesi ayrı ve aktif bir unsur olarak bulunmaktadır. Dahası, yine Manicilere göre, kötü bu niteliğiyle madde âlemini yaratmıştır. Mitolojik bir alegoriyle söylersek, kötü tanrı ya da töz, kötü bir dünya yaratmıştır. Bu ne Augustinus'un ne de Luther'in kabul edebileceği bir inanıştır. Augustinus, Manicilerin dünyayı meydana getiren ilkelerle ilgili söylediklerinin doğru olmadığına dikkat çekerken, kötünün töz olarak bulunmadığını, onun sadece iyiden yoksunluk (*privatio boni*) olduğunu söyler<sup>13</sup>. Luther de 8. Tezde Manicilerin benimsediği, istencin doğal halinin kötü olduğu görüşü ile istencin Tanrı'nın lütfu olmadan sapkın ve kötü bir eyleme neden olduğu görüşü arasına sınır çizerek kendi görüşünün Manici öğretiyi karıştırılmasının önüne geçmek ister. Bu isteği yersiz değildir, zira Luther'in 9. Tezde istencin doğasını "doğal ve kaçınılmaz olarak kötü ve bozulmuş" (*naturaliter et inevitabiliter mala vitiata natura*) olarak tanımlaması birçok Reform karşıtı Katolik tarafından Manici olarak suçlanmasına neden olmuştur. Kimilerine göre Luther'in *Galatyalılar Üzerine Dersler*'inde (1535) düşen insanın doğal niteliklerini (*naturalia*) sağlam ve bozulmamış (*integra*) olarak nitelemesi bu bağlamda Manici olmadığını kanıtlar. Bu yaklaşıma göre Luther, Manicilerden farklı olarak sadece ruhsal niteliklerin (*spiritualia*) bozulmuş olduğunu varsayar<sup>14</sup>.

Bu noktada Luther'in yolunu kaybederek yeryüzünde başıboş dolaşan "yanılan insanın" (*homo errans*) istencinden bahsettiğini unutmamalıyız<sup>15</sup>. Her insan ilk günah veya yanılığın sonra, yeryüzünde kötü ve bozulmuş doğasının gereğini yapmaya yazgılıdır. Bu, son kertede insanın Tanrı'ya duyduğu sevginin tehlikeye atıldığı bir yazgıdır. Bu yüzden Luther 13. Tezde yanılan insanın yaratılanı her şeyden çok sevdiği için Tanrı'yı da sevebileceği argümanına karşı çıkar ve 16. Tezde yanılan insanın yaratılanı sevebilmekle birlikte, Tanrı'yı sevmesinin imkânsız olduğunu söyler. Daha sonra Luther, insan istencine güvenilmesinin, özgür, iyi veya bozulmamış olduğunun düşünülmesinin daha büyük bir küfre neden olduğunu ortaya koyar. Tüm Skolastik yorumlara karşı

<sup>13</sup> Augustinus, *Confessiones*, 3. 6. 10; 3. 7. 12.

<sup>14</sup> Harry J. McSorley, *Luther: Right Or Wrong? An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will* (New York: Newman Press, 1968), 225.

<sup>15</sup> Karş. P. Vignaux, *De Saint Anselme a Luther* (Paris: Librairie Philosophique J. Brin, 1976), 479.



yazılmış olan 17. ve 18. Tezlerde önce insanın doğal olarak (doğal halinde) Tanrı'nın Tanrı olmasını isteyemeyeceğini, kendisinin Tanrı olmasını isteyeceğini söyler. Sonra, buna bağlı olarak insanın doğal olarak Tanrı'yı her şeyden çok sevmesinin (*diligere Deum super omnia naturaliter*) mitolojideki Chimera gibi bir kurgu olduğunu belirtir. Başka deyişle Luther insan istencini kötüyerek ona bağlı olduğu varsayılan Tanrı'ya yönelik sevgiyi de kötümüş olur. Bu yüzden istenci tutsak, kötü ve bozulmuş olduğu için Tanrı'nın lütfuna muhtaç kabul etmek, ona Tanrı'nın mutlak egemenliğinin teyidi ve temel şartı olarak görünür.

Luther'in tezlerde karşı çıktığı teologlardan olan John Duns Scotus (1266-1308) istencin özgür olmakla birlikte akıl üzerinde üstünlüğe sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre, insan akli karar anında birçok seçenektan herhangi birini tercih edebilir, dolayısıyla doğru ilke (*dictamen rectum*) ile yanlış ilke (*dictamen falsum*) arasında kaldığında, Tanrı'nın lütfu olmadan, kendi doğal haliyle doğru ilkeye uyabilir. Luther 19. Tezde Scotus'un cesur politikacının devleti kendisinden daha çok sevdiği yönündeki düşüncesini geçersiz bulduğunu söyleyerek Tanrı karşısındaki insan ile devlet karşısındaki politikacıyı karşılaştırmış olur. Buna göre politikacının cesareti, onun devleti kendisinden daha çok sevdiğini göstermez, aynı şekilde insanın da doğru ilkeye uyma şartıyla Tanrı'yı kendinden daha çok sevmesi mümkün değildir, çünkü insanın doğru ilke ne olursa olsun, Tanrı'nın lütfu olmadan ona uyması mümkün değildir<sup>16</sup>.

Skolastiklerin sonuncusu olarak da bilinen Gabriel Biel (1425-1495) Tanrı'nın doğal haliyle eylemde bulunan insandan lütfunu esirgemeyeceğini savunmuştur. Bu yüzden Luther gerek 6-9. Tezlerdeki doğal ve kaçınılmaz olarak kötü ve bozulmuş doğasından ötürü özgür istenç fikrine karşı çıkarak, gerekse 20. Tezdeki Tanrı'ya yakın olma eyleminin insan doğasından değil, önden gelen Tanrı'nın lütfundan kaynaklandığı (*actus amicitiae non est naturae, sed gratiae praevenientis*) savunarak Gabriel'i çürütmek ister. Bu görüşlerden ikincisi, 23. Tezde, Gabriel'in, şehvet eyleminin (*actus concupiscentiae*) Tanrı'nın lütfunu umut etme erdemiyle (*per virtutem spei*) düzene sokulabileceği yönündeki görüşünün yanlış olduğu çıkarımına bağlanır. Aynı şekilde 54. Tezde de Gabriel'e karşı faziletli eylemin (*actus meritorius*) gerçekleşmesi için onun yanında lütfun varlığının yeterli olduğu (*satis est coexistentia gratiae*) görüşü savunulur. Başka deyişle Luther'e göre, faziletli eyleme yönelebilmesi için istencin özgür olup bu tercihi yapmış olmasına gerek yoktur, Tanrı'nın lütfu bunun için yeterlidir. 55. Tezde ise Gabriel'e yönelik bu karşı çıkışın arka planı lütfun faziletli eylem için

---

<sup>16</sup> Karş. Vignaux, *De Saint Anselme a Luther*, 479; T. Dieter, *Der Junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 111.

nasıl yeterli olabildiği düşüncesi üzerinden sunulur. Buna göre Tanrı'nın lütfü varlığını pasif olarak sürdürmez (*nunquam sic coexistit ut otiosa*), aksine o canlı, hareketli ve eylem halinde olan bir ruhtur (*vivus, mobilis et operosus spiritus*). 56. ve 57 Tezlerde işlendiğine göre, Tanrı'ya yönelik yakınlık eylemi, Tanrı'nın lütfü hazır bulunmadan gerçekleşebiliyorsa, bu durumda Tanrı'nın mutlak egemenliğinin aracılığından (*per Dei absolutam potentiam*) söz edilemez. Çünkü Tanrı insanı "yargılayan Tanrı'nın lütfü olmadan" (*sine gratia Dei justificante*) kabul edemez. İnsanın Tanrı'ya yaklaşabilmesinin tek koşulu tek yargıç olan Tanrı'nın lütfuna ermesidir. Bu görüş 29. Tezde lütuf için en iyi ve şaşmaz hazırlığın ve tek yönlendirmenin Tanrı'ya ait olduğu görüşüne eklenir, buna göre lütuf sadece "Tanrı'nın ebedî seçimi ve belirlediği yazgıya" (*aeterna Dei electio et praedestinatio*) bağlı olarak gerçekleşir. Başka deyişle insan lütfü (ve elbette kurtuluşa) kendi eylemiyle değil, Tanrı'nın uygun görmesiyle ulaşır. Dahası, 70-81 arasındaki Tezler, istencin Tanrı'nın lütfü olmadan tanrısal Yasa'nın (*Lex*) gerektirdiği eylemleri yerine getiremeyeceğini ifade eder. Tanrı'nın lütfuna uygun olan işlerin yapılması kutsanmanın tek yoludur, Tanrı lütfetmeden bu işleri yapmak bile mümkün değildir. O halde lütuf, yasadan önce gelir.

Luther'in karşı çıktığı teologlardan biri de Fransız teolog, filozof, piskopos ve kardinal Pierre d'Ailly'dir (1350-1420). 1375'te Peter Lombard'ın *Sententiae*'na getirdiği yorumlarla nominalizmi Paris Üniversitesi'nin gündemine taşıyan Pierre d'Ailly 1380'de teoloji doktoru olmuştur. Bu dönemde birçok eser kaleme almış, bu eserlerinde özellikle de piskoposların ve papazların yetkilerini Papa'dan değil, doğrudan İsa'dan aldığı düşüncesini savunmuştur. Ayrıca Papa'nın Genel Konsil'den daha aşağı mertebede bulunduğunu, Konsil'in ve Papa'nın mutlak bir biçimde yanılmaz olmadığını, sadece evrensel Kilise'nin bu imtiyaza sahip olduğunu söylemiştir. 1389'da üniversite şansölyesi, 1395'te Le Puy Piskoposu ve 1397'de Cambrai Kardinali olmuştur. Luther'in tezlerinde onu "Kardinal" olarak anması bu son görevine atıftır.

Pierre d'Ailly'i Luther gibi birçok teoloğun gündemine getiren elbette yukarıda bahsettiğimiz Lombard'ın *Sententiae*'na getirdiği yorumdur. Lombard İsa Mesih'in Tanrı'dan Tanrı, yani ışıktan ışık olarak doğduğunu savunmuş ve Teslis teolojisinde bir tartışma başlatmıştır. Buna göre bir yaratma öznesi olarak Tanrı kavramının Teslis bağlamında öz ya da töz olarak (*essentialiter* ve *substantialiter*) doğrudan Teslis'in varlığını mı, yoksa tek tek Teslis'i oluşturan unsurları mı ifade ettiği tartışılmıştır. Luther bu tartışmayı Pierre d'Ailly'nin yorumlarında okumuş ve bu konuyu, genç bir rahipken Erfurt'taki bir manastırda yazdığı, marjinal notlar olarak bilinen metninde ele almıştır. Pierre d'Ailly gibi Luther'in de temel referansı Augustinus'un *De Trinitate*'sidir. Burada genel olarak

şu Teslis mantığının saçma olduğu iddiası çürütülmek istenmektedir: Kutsal varlık ya da öz varlık Baba'ysa, yine kutsal varlık ya da öz Oğul'sa, bu durumda Oğul Baba'dır. Bu iki öncülü doğru olan doğru bir tasım örneğidir, ancak ortaya çıkan sonuç Teslis teolojisini çökertmektedir. Luther, bu tasımı tümüyle reddetmeden, sadece tasımın iki öncülündeki iki Tanrı kavramının iki ayrı terim olduğunu söyleyerek çözümü bulduğunu düşünür. Buna göre "Tanrı Baba'dır" öncülündeki Tanrı 'özel terim' (*terminus essentialis*), "Tanrı Oğul'dur" öncülündeki Tanrı ise "şahsî terim" dir (*terminus personalis*).

Luther tezlerde, Occam olarak andığı Occam'lı William'a da (1285-1347) karşı çıkar. Luther Erfurt Üniversitesi'ndeyken Occam'ın felsefe eserlerini ders kaynağı olarak kullanıyordu, hatta Melanchthon'un yazdığı *Vita Lutheri*'de (Luther'in Yaşamı) Luther'in Occam'ı çok okuduğu ve onun sezgisini Thomas Aquinas ile Scotus'un sezgisine tercih ettiğini söyler. Luther'in de kendisini ait gördüğü Terministler ekolüne, kurucusu Occam olduğu için, Occamcılar da denir<sup>17</sup>. Luther kavramlar ve terimler bağlamında Occam'ı yüceltse de, kimi görüşlerinden ötürü onu sofistler sınıfına dâhil eder. Tezlerde Occam'a iki yerde (57. ve 94. Tezlerde) karşı çıktığını görürüz. İlkinde Tanrı'nın insanı kabul etmesi için (*divina acceptatio*, kutsal kabul) yine Tanrı'nın hüküm veren lütfuna (*gratia Dei iustificans*) ihtiyaç olduğu belirtilir. 94. Tezde ise, 93. Tezdeki yakınlık veya dostluk eyleminin (*actus amicitiae*) insanın doğal halinde mümkün olamayacağı varsayımı üzerinden, aynı eylemin bereketli ve faydalı olduğunu söylemenin de kötü olduğu savunulur.

Sonuç olarak Luther'e göre, insan, doğal halinde kötülük dışında bir şeyi istemeye ya da yapmaya yetkin değildir. İnsanın istenci, Tanrı'nın lütfu olmadan kaçınılmaz bir şekilde kötülüğe ve sapkın eyleme yönelir. İnsanın Tanrı'nın lütfu olmadan, doğal halinde Tanrı'yı her şeyden çok sevmesi, onunla yakınlık (*amicitia*) kurması da mümkün değildir. İnsan doğal halinde Tanrı yerine, kendisinin Tanrı olmasını ister. İnsan yanılan bir canlı olarak (*homo errans*) yaratılanı da sevmez, istenci onun yanılmış, cennetten düşmüş olmasından bağımsız düşünülemez. Bu yüzden insanın iyiliğe ve sevgiye varabilmesi için önceden Tanrı'nın lütfuna mazhar olması gerekir. Luther'in sunduğu kurtuluş teolojisi, lütuf teolojisidir.

---

<sup>17</sup> Luther'in karşılaştığı Occamcı teolojinin Erfurt'taki etkisiyle ilgili olarak bk. Lohse, *Martin Luther's Theology*, 18-22.

## 2. Skolastik Teolojiye Karşı Tezlerin Çevirisi

Skolastik Teolojiye Karşı Tezler'de temel aldığımız Latince metnin künyesi şudur: (*D. Martini Lutheri Opera Latina Varii Argumenti ad Reformationis Historiam*, vol. 1. ed. Henricus Schmidt, (Frankfurt, 1865) 315-321).

1) Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse. Contra dictum commune.

Augustinus'un kâfirlere karşı abartılı konuştuğunu söylemek, Augustinus'un neredeyse her yerde yalancı olduğunu söylemektir. Bu genel söyleme karşı bir tezdır.

2) Idem est Pelagianis et omnibus haereticis tribuere occasionem triumphandi, imo victoriam.

Yine bu, Pelagiusçulara ve tüm kâfirlere zafer yürüyüşü yapma fırsatını, yani zaferi vermektir.

3) Et idem est omnium ecclesiasticorum doctorum auctoritatem illusioni exponere.

Yine bu, tüm Kilise üstatlarının otoritesini alay konusu yapmaktır.

4) Veritas itaque est, quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere.

Nitekim gerçek şudur: Kötü bir ağaç olarak yaratılan insan kötülük dışında bir şey isteyemez ve yapamaz.

5) Falsitas est, quod appetitus liber potest in utrumque oppositorum, imo nec liber, sed captivus est. Contra communem.

Şu yanlıştır: "İştah iki zıt unsurdan birini tercih edebilir," oysa o özgür değil, tutsaktır. Bu genel söyleme karşı bir tezdır.

6) Falsitas est, quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Contra Sco. Gab.

Şu yanlıştır: "İstenç doğal olarak doğru ilkeye uyabilir." Bu Scotus ile Gabriel'e karşı bir tezdır.

7) Sed necessario elicit actum difformem et malum, sine gratia Dei.

<İstenç> Tanrı'nın lütfu olmadan, zorunlu olarak sapkın ve kötü bir eyleme neden olur.

8) Nec ideo sequitur, quod sit naturaliter mala, id est, natura mali, secundum Manichaeos.

Bu nedenle bunu <istencin> doğal olarak kötü olduğu, yani Manicilerin düşündüğü gibi, kötülük doğasından ötürü öyle olduğu düşünmesi izlemez.

9) Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura.

Bununla birlikte <istencin> doğası doğal ve kaçınılmaz olarak kötü ve bozulmuştur.

10) Conceditur quod voluntas non est libera ad tendendum in quodlibet, secundum rationem boni sibi ostensum. Contra Sco. Gab.

İstencin, kendisine iyi olduğu gerekçesiyle gösterilen herhangi bir şeye yönelmekte özgür olmadığı sonucuna varılmaktadır. Bu Scotus ile Gabriel'e karşı bir tezdır.

11) Nec est in potestate ejus velle et nolle quodlibet ostensum.

Kendisine gösterilen herhangi bir şeyi istemek ve istememek onun yetkisinde değildir.

12) Nec sic dicere est contra B. Augustinum dicentem: Nihil est ita in potestate voluntatis sicut ipsa voluntas.

Birisi şöyle dediğinde Augustinus'a aykırı bir şey söylemiş olmaz: İstencin yetkisinde, istencin kendisi gibi bir şey yoktur.

13) Absurdissima est consequentia: Homo errans potest diligere creaturam super omnia, ergo et Deum. Contra Sco. Gab.

Şu sonuç çok saçmadır: Yanılan insan yaratılanı her şeyden çok sevebilir, dolayısıyla Tanrı'yı da. Bu Scotus ile Gabriel'e karşı bir tezdır.

14) Nec est mirum, quod potest se conformare dictamini erroneo, et non recto.

<İstencin> doğru değil de yanlış ilkeye uyabilmesi şaşırtıcı değildir.

15) Imo hoc ei proprium est, ut tantummodo erroneo sese conformet, et non recto.

Onun niteliği, doğru ilkeye değil, sadece yanlış ilkeye uymaktır.

16) Illa potius est consequentia: Homo errans potest diligere creaturam, ergo impossibile est, ut diligat Deum.

Daha çok şu sonuca varılmalı: Yanılan insan yaratılanı sevebilir, bu yüzden Tanrı'yı sevmesi imkânsızdır.

17) Non potest homo naturaliter velle, Deum esse Deum, imo vellet se esse Deum, et Deum, non esse Deum.

İnsan doğal olarak Tanrı'nın Tanrı olmasını isteyemez, kendisinin Tanrı olmasını ister, Tanrı'nın Tanrı olmasını değil.

18) Diligere Deum super omnia naturaliter, est terminus fictus, sicut Chimera. Contra com. fere.

Tanrı'yı doğal olarak her şeyden çok sevmek, Chimera gibi uyduruk bir düşüncedir. Bu neredeyse tüm yorumlara karşı bir tezdır.

19) Nec valet ratio Scoti de forti politico, rem pub. plus quam se ipsum diligente.

Scotus'un, cesur politikacının devleti kendisinden daha çok sevdiği yönündeki düşüncesi geçerli değildir.

20) Actus amicitiae non est naturae, sed gratiae praevenientis. Contra Gab.

Yakınlık eylemi doğadan değil, önden gelen lütuftan kaynaklanır. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

21) Non est in natura, nisi actus concupiscentiae erga Deum.

<İstencin> doğasında Tanrı'ya aykırı olan şehvet eylemi dışında bir şey yoktur.

22) Omnis actus concupiscentiae erga Deum est malum, et fornicatio spiritus.

Tanrı'ya aykırı olan her şehvet eylemi kötüdür ve ruhun zinasıdır.

23) Nec est verum, quod actus concupiscentiae possit ordinari per virtutem spei. Contra Gab.

Şehvet eyleminin umut erdemiyle düzene sokulabileceği doğru değildir. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

24) Quia spes non est contra caritatem, quae solum, quae Dei sunt, quaerit et cupit.

Zira umut sadece Tanrı'da olan şeyleri arayıp isteyen merhamete aykırı değildir.

25) Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destruentibus. Contra usum moltorum.

Umut faziletlerden değil, faziletleri paramparça eden çilelerden gelir. Bu çoğunluğun kullandığı argümana karşı bir tezdır.

26) Actus amicitiae non est perfectissimus modus faciendi quod est in se, nec est dispositio perfectissima ad gratiam Dei, aut modus convertendi et appropinquandi ad Deum.

Yakınlık eylemi kendinde olanı yapmanın en kusursuz yolu değildir, dahası Tanrı'nın lütfuna dönük en kusursuz eğilim ya da Tanrı'ya dönmenin ve yaklaşmanın en kusursuz yolu değildir.

27) Sed est actus iam perfectae conversionis, tempore et natura posterior gratia.

Aksine kusursuz <Tanrı'ya> dönme eylemi, zaman ve doğa açısından sonraki bir lütuftur.

28) Illae auctoritates: Convertimini ad me, et convertar ad vos. Item: Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Item: Quaerite, et invenietis. Item: Si quaesieritis me, inveniar a vobis, et iis similes, Si dicatur, quod unum naturae, alterum gratiae sit, nihil aliud, quam quod Pelagiani dixerunt, asseritur.

Otoriteler şunları söylüyor: "Bana dönün, ben de size döneceğim."<sup>18</sup> Başkası: "Tanrı'ya yaklaşın, O da size yaklaşacak."<sup>19</sup> Başkası: "Arayın, bulacaksınız."<sup>20</sup> Başkası: "Beni ararsanız, beni bulacaksınız."<sup>21</sup> Bunlar ve diğer benzer sözlerle ilgili olarak, ilk kısmın doğadan, ikinci kısmın lütuftan geldiği söylenirse, bu, Pelagiusçuların söylediği sözlerin savunulmasından başka bir şey değildir.

29) Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio.

Lütuf için en iyi ve şaşmaz hazırlık ve tek yönelme Tanrı'nın ebedî seçimi ve belirlediği yazgıdır.

30) Ex parte autem hominis, nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae, gratiam praecedat.

Bununla birlikte insan açısından lütfu gönülsüzlük yani isyan dışında hiçbir şey lütuftan önce gelmez.

31) Vanissimo commento dicitur: Praedestinatus potest damnari, in sensu diviso, sed non in composito. Contra Scholasticos.

---

<sup>18</sup> Zekeriya 1.3.

<sup>19</sup> Yakup 4.8.

<sup>20</sup> Matta 7.7.

<sup>21</sup> Yeremya 29.13.

Temelsiz bir değerlendirmeye şöyle söyleniyor: "Tanrı'nın, yazgısını belirlediği biri, toplu manada değil, ayrı manada lanetlenebilir." Bu Skolastiklere karşı bir tezdur.

32) Nihil quoque efficitur per illud dictum: Praedestinatio est necessaria, necessitate consequentiae, sed non consequentis.

Şu sözle de hiçbir yere varılmaz: "Yazgı, sonradan gelme durumunun değil, sonradan gelenin zorunluluğundan ötürü zorunludur."

33) Falsum et illud est, quod facere quod est in se sit remove obstackula gratiae. Contra quosdam.

Şu da yanlıştır: "Birisinin kendisinde olanı yapması lütuf engellerini ortadan kaldırabilir." Bu bazılarına aykırıdır.

34) Breviter, nec rectum dictamen habet natura, nec bonam voluntatem.

Kısaca, insan doğasından ötürü ne doğru ilkeye ne de iyi istence sahiptir.

35) Non est verum, quod ignorantia invincibilis a toto excusat. Contra omnes Scholasticos.

Şu doğru değildir: "Üstesinden gelinemeyen cehalet bir kişiyi tümüyle mazur gösterir." Bu tüm Skolastiklere karşı bir tezdur.

36) Quia ignorantia Dei et sui et boni operis est naturae semper invincibilis.

Zira insanın Tanrı'yla, kendisiyle ve iyi eserlerle ilgili cehaleti her daim üstesinden gelinemeyen doğasından kaynaklanır.

37) Natura etiam in opere specietenus et foris bono, intus necessario gloriatur et superbit.

Dahası doğa görünen, dışsal bir iyiyle içten ve zorunlu olarak gururlanır ve kibirlenir.

38) Nulla est virtus moralis, sine vel superbia, vel tristitia, id est, peccato.

Kibirden veya kederden yani günahattan yoksun bir ahlak erdemi yoktur.

39) Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi. Contra Philosophos.

Baştan sona, eylemlerimizin efendisi değil, kölesiyiz. Bu filozoflara karşı bir tezdur.

40) Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta. Contra Philosophos.



Doğru davrandığımız için doğru olmayız, aksine doğru yaratıldığımız için doğru davranırız. Bu filozoflara karşı bir tezdır.

41) Tota fere Aristotelis ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholasticos.

Aristoteles'in neredeyse tüm etiği lütfun en kötü düşmanıdır. Bu Skolastiklere karşı bir tezdır.

42) Error est, Aristotelis sententiam de felicitate non repugnare doctrinae catholicae. Contra Morales.

Aristoteles'in öğretisinin Katolik doktrinle çelişmediği görüşü hatalıdır. Bu ahlak anlayışına karşı bir tezdır.

43) Error est dicere, sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune.

Aristoteles'ten yoksun birinin teolog olmayacağını söylemek hatalıdır. Bu genel söyleme karşı bir tezdır.

44) Imo theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele.

Birisi Aristoteles'ten yoksun değilse, teolog olmaz.

45) Theologus non logicus est monstrosus haereticus, est monstrosa et haeretica oratio. Contra dictum commune.

Mantıkçı olmayan teoloğun korkunç bir kâfir olduğunu söylemek, korkunç ve kâfirlere özgü bir sözdür. Bu genel söyleme karşı bir tezdır.

46) Frustra fingitur logica fidei, suppositio mediata, extra terminum et numerum. Contra recentes Dialecticos.

Boş yere inancın mantığı oluşturuluyor, sınırı ve ölçüyü aşacak şekilde bir değişiklik düşünülüyor. Bu son dönemdeki diyalektikçilere karşı bir tezdır.

47) Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. Contra Card.

Hiçbir tasım şekli tanrısal terimlere uygulanmaz. Bu kardinale karşı bir tezdır.

48) Non tamen ideo sequitur, veritatem articuli Trinitatis repugnare formis syllogisticis. Contra eosdem Card. Ca.

Ayrıca buradan Teslis inancındaki hakikatin tasım şekilleriyle çeliştiği sonucu çıkmaz. <Son dönemdeki diyalektikçilere> ve Cambrai kardinaline karşı bir tezdır.

49) Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus Trinitatis erit scitus et non creditus.

Eğer bir tasım şekli tanrısal terimlere uygulanırsa, Teslis inancı inanılmış değil, bilinmiş bir şey olacak.

50) Breviter, totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem. Contra Scholasticos.

Kısaca, teoloji karşısında Aristoteles, tümüyle ışığın karşısındaki karanlıktır. Bu Skolastiklere karşı bir tezdır.

51) Dubium est vehemens, an sententia Aristotelis sit apud Latinos.

Aristoteles'in düşüncesinin Latinler üzerindeki etkisi tam anlamıyla şüphelidir.

52) Bonum erat ecclesiae, si theologus natus non fuisset Porphyrius cum suis universalibus.

Teolog Porphyrius tümelleriyle birlikte doğmamış olsaydı, Kilise için iyi olurdu.

53) Usitatiores definitiones Aristotelis videntur petere principium.

Aristoteles'in nispeten faydalı olan tanımlarının bile temel ilkeye ihtiyaç duyduğu görülüyor.

54) Ad actum meritorium satis est coexistentia gratiae, aut coexistentia nihil est, contra Gab.

Faziletli bir eylem için sadece lütfun varlığı yeterlidir, aksi halde onun varlığının bir anlamı olmaz. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

55) Gratia Dei nunquam sic coexistit ut otiosa, sed est vivus, mobilis et operosus spiritus.

Tanrı'nın lütfu etkisiz olacak şekilde var olmaz, aksine o etkin, hareketli ve eylem halindeki ruhtur.

56) Nec per Dei absolutam potentiam fieri potest, ut actus amicitiae sit, et gratia Dei Praesens non sit. Contra Gab.

Tanrı'nın mutlak egemenliği aracı olmadan yakınlık eylemi oluşmaz ve Tanrı'nın lütfu insan için hazır bulunmaz. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

57) Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei iustificante. Contra Occam.

Tanrı, yine Tanrı'nın hüküm veren lütfu olmadan, insanı kabul edemez. Bu Occam'a karşı bir tezdır.

58) Periculosa est haec oratio: Lex praecipit, quod actus praecepti fiat in gratia Dei. Contra Card. et Gab.

Şu söz tehlikelidir: “Yasa Tanrı’nın lütfuyla yönlendirilen eylemi yönlendirir.” Bu kardinale ve Gabriel’e karşı bir tezdır.

59) Sequitur ex ea, quod gratiam Dei habere sit iam nova ultra legem exactio.

Buradan Tanrı’nın lütfuna mazhar olmanın yasayı aşan yeni bir talep olduğu sonucuna varılır.

60) Ex eadem sequitur, quod actus praecepti possit fieri sine gratia Dei.

Yine buradan Tanrı’nın lütfu olmadan da yönlendirilen eylemin olabileceği sonucuna varılır.

61) Item sequitur, quod odiosior fiat gratia Dei, quam fuit lex ipsa.

Yine buradan, Tanrı’nın lütfunun yasanın kendisinden daha rahatsız edici olduğu sonucuna varılır.

62) Non sequitur, Lex debet servari et impleri in gratia Dei. Contra Gab.

Buradan yasanın korunması ve ona uyulması gerektiği sonucuna varılmaz. Bu Gabriel’e karşı bir tezdır.

63) Ergo assidue peccat, qui extra gratiam Dei est, non occidendo, non moechando, non furando.

Dolayısıyla Tanrı’nın lütfunun dışında kalan biri, kimseyi öldürmeden, kötülük yapmadan ve çılgına dönmeden bile sürekli günah işler.

64) Sed sequitur, peccat, non spiritualiter legem implendo.

Ancak buradan [insanın] yasaya ruhça uymadan günah işlediği sonucuna varılır.

65) Spiritualiter non occidit, non moechatur, non furatur, qui nec irascitur, nec concupiscit.

Öfkelenmeyen ve şehvete kapılmayan ruhça öldürmez, kötülük yapmaz ve çılgına dönmez.

66) Extra gratiam Dei adeo impossibile est, non irasci, non concupiscere, ut nec in gratia satis id fieri possit ad legis perfectionem.

O halde Tanrı'nın lütfunun dışında kalındığında, öfkelenmemek ve şehvete kapılmamak mümkün değildir, öyle ki lütufta da yasanın kusursuz bir şekilde yerine getirilmesi mümkün değildir.

67) Hypocritarum est iustitiae, opere et foris non occidere, non moechari etc.

Gerçekten ve görünürde öldürmek, kötülük yapmak, vs. ikiyüzlülerin adaletidir.

68) Gratiae Dei est, nec concupiscere, nec irasci.

Şhvete kapılmamak ve öfkelenmemek Tanrı'nın lütfuna aittir.

69) Impossibile est itaque legem impleri sine gratia Dei ullo modo.

Dolayısıyla herhangi bir şekilde Tanrı'nın lütfu olmadan yasaya uyulması mümkün değildir.

70) Quin etiam magis destruitur per naturam sine gratia Dei.

Daha doğrusu, yasa Tanrı'nın lütfu olmadığında <istencin> doğası aracılığıyla yıkıma uğrar.

71) Lex bona necessario fit mala voluntate naturali.

İyi yasa doğal istençten ötürü kaçınılmaz olarak kötüye dönüşür.

72) Lex et voluntas sunt adversarii duo, sine gratia Dei implacabiles.

Tanrı'nın lütfu olmadığında yasa ve istenç iki amansız düşmandır.

73) Quod lex vult, semper voluntas non vult, nisi timore vel amore simulet se velle.

İstenç, yasanın istediğini hiçbir zaman istemez, sadece korkudan ve sevgiden ötürü istiyormuş gibi yapar.

74) Lex est exactor voluntatis, qui non superatur, nisi per parvulum, qui natus est nobis.

İstencin amiri olan yasaya, bizim için doğan küçük çocuk hariç kimse üstün gelemez.

75) Lex facit abundare peccatum, quia irritat et retrahit voluntatem a se ipsa.

Yasa günahın artmasına neden olur, zira istenci kıskırtır ve kovar.

76) Gratia autem Dei facit abundare iustitiam, per Iesum Christum, qui facit placere legem.

Ayrıca Tanrı'nın lütfu, yasadan memnun olunmasını sağlayan İsa Mesih aracılığıyla, adaletin de artmasına neden olur.

77) Omne opus legis sine gratia Dei foris apparet bonum, sed intus est peccatum. Contra Scholasticos.

Tanrı'nın lütfundan yoksun olan yasanın her işi dışarıdan iyi görünür ama özünde günah bulunur. Bu Skolastiklere karşı bir tezdır.

78) Semper aversa voluntas et conversa manus sunt in lege Domini sine gratia Dei.

İstenç her daim gönülsüzdür ve eller Tanrı'nın lütfu olmadan Rab'bin yasasına uzanmıştır.

79) Conversa voluntas ad legem sine gratia Dei est affectu commodi sui talis.

Tanrı'nın lütfu olmadan yasaya uzanan istenç kendi yararını arzular.

80) Maledicti sunt omnes, qui operantur opera legis.

Yasanın işlerini yapan herkes lanetlenmiştir.

81) Benedicti sunt omnes, qui operantur opera gratiae Dei.

Tanrı'nın lütfuna uygun işleri yapan herkes kutsanmıştır.

82) Cap. Falsas de pe. dis. V. confirmat, opera extra gratiam non esse bona, si non false intelligatur.

Falsas, De Pe. Dis. V bölümü, yanlış anlaşılıyorsa, lütfun dışında kalan işlerin iyi olmadığını onaylar.

83) Non tantum caeremonialia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur. Contra multos doctores.

Sadece ayinler kendilerine göre yaşanmaması gereken kötü yasayı ve kuralları oluşturamaz. Bu birçok üstada karşı bir tezdır.

84) Sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest.

Aynı zamanda Decalogus ve içeride ya da dışarıda öğretilen ve dikte edilebilen hiçbir şey iyi yasayı oluşturamaz.

85) Lex bona et in qua vivitur caritas Dei est Spiritu sancto diffusa in cordibus nostris.

Tanrı'nın merhametiyle yaşanan iyi yasa, Kutsal Ruh aracılığıyla kalplerimize nüfuz eder.

86) Voluntas cuiuslibet mallet, si fieri posset, esse nullam legem et se omnino liberam.

İnsan istenci, mümkün olsa, hiç yasa olmamasını ve kendisinin tümüyle özgür olmasını tercih eder.

87) Voluntas cuiuslibet odit sibi legem poni aut amore sui cupit poni.

İnsan istenci kendisine yasa konmasından nefret eder veya kendisine duyduğu sevgiye uygun yasa konmasını ister.

88) Cum lex sit bona, non potest voluntas, eius inimica esse bona.

Yasa iyi diye, ona düşman olan istenç de iyi olamaz.

89) Et ex illo clare patet, quod omnis voluntas naturalis est iniqua et mala.

Bundan açıkça anlaşılıyor ki, her doğal istenç haksız ve kötüdür.

90) Necessaria est mediatrix gratia, quae conciliat legem voluntati.

Yasayı istençle uyumlu hale getirecek olan uzlaştırıcı lütuf zorunludur.

91) Gratia Dei datur ad dirigendum voluntatem, ne erret, etiam in amando Deum. Contra Gab.

Tanrı'nın lütfu istenci yönlendirsin ve Tanrı'yı severken yolundan şaşmasını diye sunulur. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

92) Nec datur, ut frequentius et facilius eliciatur actus, sed quia sine ea non elicitur actus amoris. Contra Gab.

Lütuf sıkça ve hemen eyleme karar verilsin diye değil, zira lütuf olmadan sevgi eylemine bile karar verilmesin diye sunulur.

93) Insolubile est argumentum, superfluum esse caritatem, si homo naturaliter potest in actum amicitiae. Contra Gab.

İnsan doğal olarak yakınlık eylemini sergileyebiliyorsa, sevginin bile gereksiz olduğu çürütülemez bir argümandır. Bu Gabriel'e karşı bir tezdır.

94) Subtile malum est dicere, eundem actum esse fruitionem et usum. Contra Occam, Card., Gab.

Aynı eylemin bereketli ve faydalı olduğunu söylemek tam anlamıyla kötüdür. Bu Occam'a, kardinale ve Gabriel'e karşı bir tezdır.

95) Item, quod amor Dei stet cum dilectione creaturae, etiam intensa.

Yine Tanrı sevgisinin yaratılana duyulan aşırı sevgiyle birlikte olabileceğini söylemek de öyledir.

96) Diligere Deum est se ipsum odisse, et praeter Deum nihil novisse.

Tanrı'yı sevmek, kendinden nefret etmiş ve Tanrı dışında hiçbir şeyi tanımamış olmaktır.

97) Tenemur velle nostrum omnino conformare divinae voluntati. Contra Card.

İstencimizin tümüyle tanrısal istence uymasını istemekle yükümlüüz. Bu kardinale karşı bir tezdır.

98) Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, velle debemus.

Sadece Tanrı'nın bizden istediğini istememeli, aynı zamanda Tanrı tam olarak ne istiyorsa onu istemeliyiz.

99) In his nihil dicere volumus, nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum.

Bu tezlerle Katolik Kilisesi'ne ve Kilise üstatlarına uygun olmayan bir şey söylemeyi istemiyor ve böyle bir şey söylemediğimize inanıyoruz.

### KAYNAKÇA

Augustinus, *Confessiones = Confessions, Volume I: Books 1-8*, çev. Carolyn J.-B. Hammond, Loeb Classical Library 26, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014); *Volume II: Books 9-13*. Ed. and Trans. Carolyn J.-B. Hammond, Loeb Classical Library 27, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016).

Augustinus, *De Gestis Pelagii = Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, (Paris: Pres La Barriere D'enfer, 1841), 319-349.

Augustinus, *De Natura et Gratia = Sancti Aurelii Augustini... De Natura et Gratia*, Ed. Karl Franz Urba and Joseph Zycha, (Leipzig: G. Freytag, 1913).

Augustinus, *Retractiones = Sancti Aurelii Augustini Retractationvm libri duo*, Ed. Pius Knöll, (Vindobonae: F. Tempsky, 1902).

Bayer, O. "Luther as an interpreter of Holy Scripture", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 73-85.

Desharnais, Richard P. "Scholasticism, Nominalism and Martin Luther", *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Vol. 4*, ed. John K. Ryan, (Washington: The Catholic University of America Press, 2018) 207-228.

Dieter, T. *Der Junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001).

Harrison, P. *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Lohse, B. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. and Ed. R. A. Harrisville, (Minneapolis: Fortress Press, 2011).

Luther, Martin. *The Letters of Martin Luther*, trans. Margaret A. Currie (London: Macmillan and Co., 1908).

McSorley, Harry J. *Luther: Right Or Wrong? An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will* (New York: Newman Press, 1968).

Saak, E. L. *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

Skinner, Q. *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, İkinci Cilt: Reform*, çev. E. Buğlalılar ve B. Yıldırım (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016).



Stork, T. *The Life of Martin Luther and the Reformation in Germany* (Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1854).

Vignaux, P. *De Saint Anselme a Luther* (Paris: Librairie Philosophique J. Brin), 1976.