

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Spor Erasma Rotterdamského s Martinem Lutherem  
o svobodnou vůli**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Autor: Ing. Jaromír Vikukel  
Vedoucí práce: Prof. Ivana Noble Ph. D.  
Studijní program: Teologie křesťanských tradic  
Rok odevzdání: 2016

**Motto:** „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný. Miluj Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou silou. Ať jsou tato slova, která ti dnes přikazuji, ve tvém srdci. Opakuj je svým synům, mluv o nich, když pobýváš ve svém domě, i když chodíš po cestě, když ležíš, i když vstáváš.“

Deuteronomium 6, 4 - 7

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že bakalářskou práci s názvem „Spor Erasma Rotterdamského s Martinem Lutherem o svobodnou vůli“ jsem vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím se zveřejněním práce pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, 31. května 2016

Jaromír Víkukel

## **Poděkování**

Děkuji vedoucí bakalářské práce, paní Prof. Ivaně Noble, Ph. D. za cenné rady, veškerou pomoc a povzbuzení při zpracování předkládané práce.

## **Anotace**

Bakalářská práce s názvem "Spor Erasma Rotterdamského s Martinem Lutherem o svobodnou vůli" věnuje pozornost historickým souvislostem sporu dvou významných osobností 16. století, jež tvořil nezanedbatelnou kapitolu německé reformace. Přibližuje životní osudy obou osobností. Podrobná analýza klíčových textů „*Diatriba neboli rozprava o svobodné vůli*“ a „*De servo arbitrio*“ ukazuje na akcenty svých tvůrců v probíhajícím sporu. Chápání pojmu svobodné vůle je představeno jako stěžejní téma obou teologů a v závěru práce poukazují na přesah tohoto sporu až k ekumenickým snahám v křesťanství současnosti.

## **Klíčová slova**

Svobodná vůle, milost, ospravedlnění, předvědění, předurčení, dědičný hřích, Starý zákon, Nový zákon, humanismus, reformace

## **Annotation**

The bachelor's thesis named "Controversy between Erasmus of Rotterdam and Martin Luther on Free Will" pay attention to historical connections of controversy between two of major 16th century personalities forming significant chapter of German reformation. Depicts fate of both individuals. Deeply analyses of key writings „*On Free Will (De libero arbitrio διατριβή sive collatio)*“ and „*On the Bondage of the Will (De servo arbitrio)*“ depicting emphasis of each author in ongoing dispute. Understanding of the term „free will“ is represented as core topic for both theologians and at the end of my thesis I'm showing the overlap of this controversy into ecumenical efforts in today's Christianity.

## **Key words**

Free will, grace, justification, foreknown/prescience, predestination, original sin, Old Testament, New Testament, humanism, reformation

Spor Erasma Rotterdamského s Martinem Lutherem o svobodnou vůli .....	1
1. Úvod .....	6
2. Historické souvislosti .....	8
2.1 Erasmus Rotterdamský .....	9
2.2 Martin Luther .....	14
2.3 Historie sporu .....	18
3. O svobodné vůli .....	20
Ia Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání .....	21
Ia.1 Diatriba .....	21
Ia.2 De servo arbitrio .....	23
Ib Výklad Písma a autorita církevní tradice .....	27
Ib.1 Diatriba .....	27
Ib.2 De servo arbitrio .....	29
IIa Výroky Starého zákona, které hovoří pro svobodu vůle .....	29
IIa.1 Diatriba .....	29
IIb Výroky Nového zákona, které hovoří pro svobodu vůle .....	33
IIb.1 Diatriba .....	33
IIIa Výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují .....	36
IIIa.1 Diatriba .....	36
IIIa.2 De servo arbitrio .....	39
IIIb Výroky Písma, které proti svobodě vůle cituje Luther .....	41
IIIb.1 Diatriba .....	41
IIIb.2 De servo arbitrio .....	43
IIIc Další výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují .....	46
IIIc.1 Diatriba .....	46
IV Různá pojetí vztahu svobodné vůle a milosti a Erasmův návrh kompromisního řešení .....	48
IV.1 Diatriba .....	48
IV.2 De servo arbitrio .....	51
4. Závěr .....	54
Literatura .....	59
Primární zdroje: .....	59
Sekundární zdroje: .....	59
Další internetové zdroje: .....	60

# 1. Úvod

Začátek 16. století je obdobím přechodu epoch světských i církevních dějin. Středověk střídá novověk, vrcholí období renesance a biblický humanismus je vystřídán reformací, jež následně vedla k druhému velkému rozštěpení křesťanství, nyní v Západní církvi<sup>1</sup>. Tento přechod poznamenala řada různých, více či méně náruživých sporů. Jedním z nich byl spor možná největší osobnosti biblického humanizmu, Erasma Rotterdamského a vůdčí osobnosti reformace, Martina Luthera. Předkládaná bakalářská práce se bude tomuto sporu věnovat. Jejím cílem není postihnout všechny detaily sporu. Ten byl ovlivněn mnohdimenzionálně. Popisu vlivu obecného historicko-politického zasazení sporu se nelze vyhnout. Tohoto tématu se práce dotkne podrobněji jen v první části. Dále se jej budu snažit potlačit, ačkoliv i v primární rovině sporu, která mě bude zajímat, nutně svůj vliv opakovaně projevuje. Jako primárnímu tématu se práce bude věnovat svobodné vůli, jak ji v rámci sporu rozumí Erasmus a jak odpovídá Luther.

Toto téma je jedním ze stěžejních teologických témat Západní církve. Při jeho rozpracování se jako souvztažné a komplementární pojmy objevují předvedění, předurčení, milost, prvotní/dědičný hřích, hřích, vina, ospravedlnění a v praktické rovině konání dobrých skutků. Z hlediska systematické teologie lze všechny tyto pojmy shrnout pod křesťanskou antropologii, učení o milosti a soteriologii. Jedná se tedy o velice širokou oblast a práce bude proto nutně vybírat nejdůležitější momenty, při vědomí, že jejím cílem nemůže být postihnout celou komplexnost tématu svobodné vůle. Nechci se tedy pokoušet představit ani genezi názorů na toto téma u obou vybraných osobností. Ta byla ovlivněna faktem, že otázce svobodné vůle se věnovala celá řada teologů již před nimi, aniž by bylo dosaženo jednoznačného závěru. Nakonec, u Luthera mělo být jedno z možných řešení považováno posléze za důležitý vklad celé teologie reformace do vývoje křesťanského dogmatu. V předložené práci bude představen názor na téma, jak jej nalezneme v primární literatuře. Tou je Erasova *Diatriba neboli rozprava o svobodné vůli* a Lutherova odpověď *O nesvobodné vůli*.

*Diatriba neboli rozprava o svobodné vůli* byla vydána v paralelní latinsko – české verzi vydavatelstvím OIKOYMENH, Praha 2006<sup>2</sup>. Podle edice J. von Waltera *De libero arbitrio διατριβή sive collatio per Desiderium Erasmum Rotterodamum*, Leipzig 1910 přeložila Karla Korteová. Vydání obsahuje rozsáhlou a velice podnětnou úvodní studii, jakož i podrobný poznámkový aparát Davida Sanetrníka.<sup>3</sup>

Odpověď Martina Luthera *De servo arbitrio* nebyla dosud přeložena do českého jazyka. Pro předkládanou práci jsem čerpal z tří překladů. Prvním je slovenská verze *O neslobodnej vôli - De servo arbitrio*, vydaná vydavatelstvím ViViT s. r.o. Kežmarok, 2011 pro Spolok Martina Luthera na Slovensku. Překlad Michaely Pogányové ovšem původní text značně krátí a činí jej celkově závislým na subjektivním výběru překladatelky. Proto bylo nezbytné jej porovnat s úplnými vydáními. Použil jsem anglickou verzi *De servo arbitrio – The Bondage of the Will* v překladu Henryho Colea z roku 1823, ve vydání z roku 1931, přístupnou na internetu.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Pojem „Západní církev“ není pro období, jemuž se chci věnovat, zcela odpovídající. Jeho plný význam se eklesiologicky rozvinul až po vzniku samostatných reformovaných a protestantských církví. To bylo až výsledkem procesu reformace. Spor Erasma Rotterdamského a Martina Luthera se naopak odehrál na jejím začátku. Budu jim tedy rozumět jednoduše jen křesťanskou církev odlišnou od ortodoxních východních církví.

<sup>2</sup>ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *O svobodné vůli (De libero arbitrio διατριβή sive collatio)*. OIKOYMENH, Praha, 2006. Přeložila Karla Korteová. Dále budu citovat jako „Diatriba“.

<sup>3</sup>SANETRNÍK, David: „Reformní teolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem“. Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli (De libero arbitrio διατριβή sive collatio)*. OIKOYMENH, Praha, 2006, s. 7 - 104. Dále budu citovat jako „D. Sanetrník“

<sup>4</sup>LUTHER, Martin: *De servo arbitrio (The Bondage of the Will)*. Přeložil Henry Cole, 1823. Vydání z roku 1931. Internetový zdroj přístupný z: [https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/pdf/luther\\_arbitrio.pdf](https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/pdf/luther_arbitrio.pdf) . (Staženo 30.10.2014)

Dále jsem použil polskou verzi *O niewolnej woli – De servo arbitrio* v překladu Wiktora Niemczyka, rovněž z internetového vydání.<sup>5</sup> Polská i slovenská mutace vychází z Weimarského vydání Lutherových spisů Weimarer Ausgabe, rok vydání 1908, svazek XVIII., str. 551 – 787 a používá odkazy na toto vydání. Všechny citace z díla *De servo arbitrio* proto budu odkazovat stejným způsobem.

Metodou práce bude paralelní porovnání textů a tedy názorů obou autorů. Vodící linii poskytne dobře strukturovaná práce Erasma Rotterdamského *Odpověď Martina Luthera* toto strukturu v podstatě kopíruje.<sup>6</sup> Po velmi zevrubném seznámení s oběma díly se pokusím ve shrnutí tématu odpovědět na následující otázky:

- jaký je názor na existenci svobodné vůle obou autorů;
- jaká je role svobodné vůle v procesu ospravedlnění podle zkoumaných prací.

Odpovědi na obě otázky budou podkladem pro závěrečné porovnání teologie ospravedlnění u obou autorů, byť si neklade za cíl ji představit, alespoň u Luthera, v její finální podobě.

Tématem sporu Erasma Rotterdamského a Martina Luthera se v českém jazykovém prostoru zabývala v rámci své bakalářské práce Magda Švarcová na filozofické fakultě Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem. Tato práce z roku 2012 nebyla na základě rozhodnutí autorky zpřístupněna veřejnosti<sup>7</sup>. Systematicky a dlouhodobě se tématem zabývá Dan Török. Jeho studie „Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem“ byla uveřejněna v *Studia Neoaristotelica* 11: 3 (2014).<sup>8</sup> Jedná se práci z oboru systematické teologie doktoranda Ústavu světových dějin FF UK. Své zaměření prezentuje tak, že reformace, problematika svobodné vůle, předvedění a předurčení, společně s biblickou exegezí představují sekundární oblast jeho odborného zájmu. Nicméně se jedná patrně o nejlepší dostupné zpracování tématu v češtině a v předkládané bakalářské práci budu své dílčí zjištění porovnávat s názory Dana Töröka. Spor Erasma a Luthera se věnuje také Vít Machálek. Seriál článků publikoval v blogu idnes v roce 2011<sup>9</sup>. Jedná se o popularizační práci jež proto nemůže být srovnávána s přístupem Dana Töröka. Přesto některé dílčí postřehy budou součástí poznámkového aparátu a závěru práce. Kromě uvedených autorů se samotnému Erasmovi nebo Lutherovi věnuje řada dalších prací různé úrovně, přístupných z internetu. Nejsou však věnovány teologickému pohledu. V případě Erasma se autoři věnují jeho humanitně zaměřeným pracím, u Luthera jde spíše o studie jeho historické role. Daleko více se tématu věnuje cizojazyčná literatura a zejména David

---

<sup>5</sup>LUTHER, Martin: *O niewolnej woli (De servo arbitrio)*. Přeložil Wiktor Niemczyk. Internetový zdroj přístupný z: <http://luter2017.pl/marcin-luter/dziela/>; <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf> . (Staženo 30.10.2014)

<sup>6</sup>Toto kopírování struktury ovšem neznamená, že lze snadno texty položit vedle sebe, jako například synoptická evangelia. Proto v následujících kapitolách v některých případech členění podle struktury Diatriby bude obsahovat část reprezentující názor obou teologů, v jiných případech pouze jednoho z nich. Viz obsah předkládané práce.

<sup>7</sup>Abstrakt práce je dostupný z následujícího internetového zdroje: <https://theses.cz/id/g4odri/?furl=%2Fid%2Fg4odri%2F;lang=en>

<sup>8</sup>TÖRÖK, Dan: „Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem“. *Studia Neoaristotelica* 11: 3 (2014), 5 – 35. Dále budu citovat jako „D. Török“

<sup>9</sup>MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část I.)“. iDnes. Cz, 4. 10 2011 <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157> . (Staženo 15.9.2015)  
MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část II.)“. iDnes. Cz, 13. 12 2011 <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=235917> (Staženo 15.9.2015)  
MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a jednota křesťanů“. In Christnet.cz/Názory/Portréty a rozhovory, 21. 11. 2012. [http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus\\_rotterdamsky\\_a\\_jednota\\_krestanu.url](http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus_rotterdamsky_a_jednota_krestanu.url) (Staženo 15.9.2015)  
Dále budu citovat jako „V. Machálek“ s uvedením zdroje.

Sanetrník odkazuje v poznámkách ke své výše zmíněné studii na poměrně velký počet těchto prací z období prakticky celého 20. století. Tyto zdroje však v předkládané práci přímo nepoužívám.

## 2. Historické souvislosti

Dějiny jsou kontinuálním příběhem. Jejich rozdělení na epochy je pouhou pomůckou pro orientaci. Renesance jako návrat k antické vzdělanosti, kultuře, umění, literatuře, ale i filozofii a v křesťanství k originálům Písma i prvním apoštolským otcům, má kořeny hluboko ve středověku. Zhruba ji lze časově zařadit do 14. až 17. století<sup>10</sup>. Jejím heslem, které se šířilo nejprve z Itálie a jihu Evropy přes Alpy směrem do západní a střední Evropy bylo „*ad fontes*“. Tento návrat k pramenům znamenal z úhlu pohledu relevantního pro tuto práci duchovní hnutí literárního a filologického charakteru, jehož objektem byla antika a cílem její znovuzrození<sup>11</sup>. S renesancí byla spojena tzv. „*studia humanitatis*“, která se konkretizovala zhruba kolem poloviny 15. století v oborech gramatika, rétorika, poetika, dějepis a morální filozofie – vše na základě studia původních děl latinských a řeckých autorů. Vedle této „světské“ větve v sobě obsáhla renesance také biblický, nebo podle jiných, křesťanský humanismus<sup>12</sup>. Ten byl zaměřen právě na původní podobu psaného křesťanského odkazu prvních století. Jeho nejuznávanějším představitelem se stal na začátku 16. století, kvůli svým filologickým, textově-kritickým, exegetickým a teologickým pracím právě Erasmus Rotterdamský.

Evropa 15. a 16. století byla politicky charakterizovaná výměnou mocenského a územního partikularizmu za postupné utváření centralizovaných a absolutistických států. Přes charakteristickou nerovnoměrnost vývoje v tomto období se to nejprve týkalo Francie, Anglie, Španělska a rakouských zemí. Vedle zesílení panovnické moci dochází k náhradě tradičních stavovských a správních institucí novými státními orgány, zejména státními fiskálními institucemi a vzniká úřednická byrokracie. Ve Francii se vlády ujímají Kapetovci, v Anglii Tudorovci a ohromnou říši vytvářejí Habsburkové. Vznikají impéria, podobné moderním státům. Postupně přichází na scénu národní uvědomění.

Pro toto období je charakteristický také postupný vzestup měšťanstva. Nehraje ještě žádnou zásadní politickou roli, ale přináší nový vztah k práci, jako zdroji bohatství a tím také vzrůstajícího vlivu. Na úroveň ostatních společenských vrstev se dostává také nobilitací prostřednictvím dosaženého vzdělání. Přispěl k tomu knižní a celkový vzestup úrovně obecného vzdělání<sup>13</sup>.

Stručný nástin politických reálií zemí spojených jak s Erasmem, tak Lutherem neuvádím pouze jako jeviště jejich životů, ale jako exogenní faktor jejich myšlení. Přímou se promítly do jejich prací a naopak, oba byly v určitém smyslu tvůrci těchto dějin. Tak nutno konstatovat, že obě níže analyzovaná díla byla ovlivněna v dvou rovinách. Kromě teologického jádra je zřetelně přítomno napětí plynoucí z tohoto velice neklidného období Evropských dějin.

<sup>10</sup>Takto časově ohraničuje renesanci např. D. Sanetrník, str. 8.

<sup>11</sup>Viz D. Sanetrník, str. 9

<sup>12</sup>Pojem „humanismus“ nabyl i jiný význam, než původní studia humanitatis v renesanci. Jak upozorňuje D. Sanetrník, byl používán některými filozofickými proudy 19. století, včetně marxizmu, později v existencializmu, nebo pouze jako odkaz na obecné lidské hodnoty, str. 8. Geograficky rozvíjela jižní Evropa renesanci a humanismus hlavně na základě řeckých a římských pohanských klasiků. Na severu, v západní oblasti převládala hlavně křesťanský humanismus. Tony Lane, str. 134. (LANE, Tony: *Dějiny křesťanského myšlení*. Návrat domů, Praha, 1999. Dále budu citovat jako: „Tony Lane“.)

<sup>13</sup>Takto hodnotí Evropu 15. a 16. století Michal a Martin Svatošovi v úvodní studii práce: SVATOŠ, Michal; SVATOŠ, Martin: *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Vyšehrad, Praha, 1985. Viz str. 26. Dále budu citovat jako: „Svatošovi“.



Erasmovo rodiště, Brabantsko, je historickou součástí dnešního Nizozemska. Bylo součástí Burgundského vévodství. Skrze osoby svých prvních vládařů mělo tendenci k územní expanzi. Burgundští vévodové byli ve válce s Lotrinským, ale směrem na severovýchod i se zeměmi Svaté říše římské německého národa. Karel Smělý Burgundský přišel v těchto válkách o život. O vévodství pak vedly při Kapetové a Habsburkové, na základě dědických práv. Nakonec se stalo državou Habsburků. Za života Erasma a Luthera se stali vládci Brabantska nejprve Maximilián I. (22.3.1459 – 12.1.1519) a poté katolicky orientovaný Karel V. (24.2.1500 – 21.9.1558)

První zemí, kterou Erasmus navštívil byla Francie. Její vladaři sice říši rozšířili o území Provence, Anjou a Maine, ale současně vedli neúspěšné války o sever Itálie. Za vlády Františka I. (1515 – 1547) bylo Erasmovi nabízeno místo u renesancí silně ovlivněného dvora.

Významnými obdobími Erasmova života byly opakované pobyty v Anglii. Tam se na konci 15. století stal prvním Tudorovským panovníkem Jindřich VII. (1485 – 1509). Svou moc dokázal upevnit s tradiční podporou šlechty, ale nově i měšťanstva. Jeho syn, Jindřich VIII. (1509 – 1547) nejprve zavdával humanistům důvod k velkým očekáváním ohledně renesance a biblického humanismu. Později ovšem způsobil, kvůli roztržce s Římem na základě osobních důvodů, anglickou reformaci. Prohlásil se hlavou nové nezávislé Anglikánské církve. Jeho pronásledování těch, kdo mu odmítli přísahat věrnost, stálo život řady významných osobností. Byli mezi nimi Erasmovi blízcí přátelé a mecenáši Tomáš More a Jan Fisher.

Oba účastníci sporu, o kterém pojednává předkládaná práce, procestovali Itálii. Byla rozdrobena na množství malých států. Ty vedly takřka neustále války o moc a vliv. Nevyhýbali se jim ani renesanční papežové<sup>14</sup>. Boje se vedly proti benátské republice, došlo k porážce Savonaroly ve Florencii, vypukla válka o Neapolsko mezi Francií a Španělskem. Jak Erasmus, tak Luther považovali své setkání s kolébkou renesance a zkušenosti s Římskou kurií za velké zklamání. Na papežském stolci za za období sledované v této práci vystřídali Pavel II. (1464 – 1471), Sixtus IV. (1471 – 1484), Inocens VIII. (1484 – 1492), Alexandr VI. (Rodrigo Borgia, 1492 – 1503), Pius III. (1503), Julius II. (Giuliano della Rovere, 1503 – 1513), Lev X. (Giovanni Medici, 1513 – 1521), Hadrián VI. (Adriaan Florenszoon Boeyens, 1522 – 1523), Klement VII. (Giulio di Guiliano de Medici, 1523 – 1534) a Pavel III. (1534 – 1549)<sup>15</sup>.

Německo, rovněž rozdrobené do množství samostatných států bylo spojeno alespoň osobou císaře do Svaté říše římské německého národa – od počátku 16. století. Nejdůležitější osobností, která sehrála významnou roli v Lutherově reformaci byl císař Karel V., vladař Německa, Španělska a Nizozemí.

## 2.1 Erasmus Rotterdamský

Desiderius Erasmus Rotterdamský se narodil 28. října mezi roky 1466 až 1469<sup>16</sup>. Přesný rok narození není znám. Nejvíce se předpokládá rok 1469. Byl nemanželského původu. Otec, kněz, se jmenoval Roger Gerrit. Matka Markéta byla dcera lékaře. Oba rodiče byly měšťanského původu a jejich vztah patrně trval delší dobu.

<sup>14</sup> Mezi nimi se v tomto směru asi nejvíce zapsal do historie Julius II. (1503 – 1513) – Il Papa Guerriero. Byl však mecenášem umění, podporoval přestavbu baziliky sv. Petra (zahájení v r. 1505) a nechal vyzdobit Sixtínskou kapli.

<sup>15</sup> Roland Fröhlich, str. 276 v práci FRÖHLICH, Roland: *Dva tisíce let dějin církve*. Vyšehrad, Praha, 2008. Přeložili Ondřej Bastl a Tomáš Bastl. Dále budu citovat jako „R. Fröhlich“.

<sup>16</sup> Den narození je znám dobře. Sám Erasmus jej označil jako „in vigilia Simonis et Iudae“. Huizinga, str. 24, poznámka 1. Viz: HUIZINGA, Johann: *Erasmus*. OIKOYMENH, Praha 2014. Přeložila Jiřina Holeňová. Dále budu citovat jako: „Huizinga“.

V roce 1466 se z něj narodil Erasmův starší bratr Petr<sup>17</sup>. Nemanželský původ byl v 15. století zásadním problémem. Erasmus se s ním potýkal celý život. Člověku nemanželského původu byla odepřena práva na zastávání jakéhokoli úřadu, bylo mu odepřeno kněžské svěcení a církevního života se mohl účastnit pouze s omezeními<sup>18</sup>. To byl asi důvod, proč o sobě Erasmus vědomě mlžil a překrucoval životopisná fakta<sup>19</sup>.

Již ve věku kolem 4 let začal navštěvovat školu. Pak, pravděpodobně mezi roky 1475 – 1484 navštěvoval školu laického bratrstva Bratří společného života<sup>20</sup> v Deventeru. Zde se dostal poprvé do styku s hnutím devotio moderna<sup>21</sup>. Školní léta ukončila matčina smrt na morovou nákazu. Otec, jenž je u Huizingy vykreslen přece jen v příznivějším světle, než u většiny jiných autorů, vzal oba syny do Goudy, ale sám zanedlouho zemřel. Tak Erasmus kolem svých patnácti let osiřel. Ocitl se v péči poručníků. Na jejich údajné naléhání vstoupil asi roku 1487 do kláštera Augustiniánů – kanovníků ve Steynu u Goudy.

Vstup do řádu setřel přítěž původu a současně ovlivnil mladého Erasma reformním myšlením, které ve Steynu vládlo. Právě zde se dostává do styku s antickou literaturou a renesančními vzdělanci. Začíná zde jeho vlastní literární kariéra, z které se chci vědomě dotknout pouze těch děl, jež jsou relevantní z hlediska předkládané práce. Stručně upozorním zejména na ta, která byla napsána před vypuknutím sporu s Lutherem a která současně obsahují reformační myšlenky<sup>22</sup>.

Během života v klášteře vzniká mimo jiné spis *Proti barbarům - Antibarbari*<sup>23</sup>, jež byl po různých peripetiích vydán až v roce 1520. Lze jej hodnotit jako první Erasmův reformní příspěvek. Vyrovnává se v něm se vztahem antiky a křesťanství. Je také jakýmsi mottem Erasmova života. Jedna z postav tohoto dialogu říká: „v životě následuj apoštoly, ve vědění sv. Jeronýma“, přičemž vědění nelze očekávat jako dar z nebes, neboť „zvětšuje se a rozšiřuje jen to, co bylo získáno prací“<sup>24</sup>.

V roce 1492 je Erasmus vysvěcen na kněze. Následně se od roku 1493 dostává do služeb Jindřicha z Bergenu, biskupa z Cambrai. Tak po zhruba pěti letech opouští klášter, aby se do něj natrvalo již nikdy nevrátil. Služba u

---

<sup>17</sup> Petrus Gerardus, zatímco sám Erasmus byl v oficiálních listinách uváděn jako Erasmus Rogerii. Viz Huizinga, str. 25. Jméno Desiderius Erasmus Rotterodamus použil poprvé Erasmus až jako 40-ti letý v 2. vydání svých *Adagii*, roku 1506. Viz Huizinga, str. 26.

<sup>18</sup> Svatošovi, str. 33

<sup>19</sup> Huizinga uvádí na str. 24 základní kostru smyšleného a romanticky přibarveného příběhu o rodičích a jejich vztahu, který si Erasmus později vytvořil a uváděl i ve své korespondenci.

<sup>20</sup> Hnutí Bratří společného života založil kanovník Geert de Groote (1340 – 1384) z Utrechtu. Bylo to neformální laické bratrství, jehož členové neopustili své světské povolání. Duchovně se usilovali o prohloubení osobního křesťanského života a k němu směřujících humanistického vzdělávání. Do začátku 15. století existovalo na 100 společenství v Německu a Nizozemí. Významnou postavou hnutí byl Gabriel Biel, jenž významně ovlivnil mladého Luthera. Tony Lane, str. 130 a Svatošovi, str. 34.

<sup>21</sup> Devotio moderna kladlo důraz na obrácení a praktický křesťanský život se zaměřením k svatosti a rozjímání. Doporučovalo časté přijímání. Teoreticky bylo založeno na učení Augustina, Bernarda a Bonaventury. Tony Lane, str. 130.

<sup>22</sup> To současně znamená, že nelze věnovat dostatečnou pozornost řadě dalších prací, jež Erasma proslavily. Například v Steynu začala jeho kariéra v oblasti epistolografie, kterou se během svého života zabýval prakticky i teoreticky. Velké množství Erasmových dopisů podává, byť někdy zkresleně, zajímavý obraz světa a života jeho doby. Podrobněji Svatošovi, str. 35 – 36.

<sup>23</sup> Smysl pojmu „barbar“ se měnil po staletí. Nejprve byl označením pro člověka, jenž není Řekem. V Římě byl označením pro toho, kdo nemluvil latinsky a pro národy mimo římskou říši. Pro humanisty je „barbar“ nevzdělanec. Pro Erasma jím je navíc člověk konzervativní, uvězněný ve svých zvycích. Opakem barbarů je „*res publica litteraria*“, společenství humanistických vzdělanců s křesťanským životním stylem. Viz Svatošovi, str. 39.

<sup>24</sup> Svatošovi, str. 38.

biskupa, neúspěšně usilujícího o hodnost kardinála, trvá do roku 1495. S pomocí vlivného přítele získává od Jindřicha z Bergenu studijní stipendium. Odchází do koleje Montaigu pařížské univerzity. Jednalo se ovšem o tzv. kolej chudých a pobyt na ní později popisuje Erasmus mimořádně negativně.<sup>25</sup>

Studia v Paříži s přerušením ze zdravotních důvodů trvala do roku 1499, aniž by je dokončil. Seznámil se tam s anglickými studenty a nakonec se sám do Anglie vypravil. Byl tam pozván svým žákem, Williamem Blountem, pozdějším lordem Montjoyem, vychovatelem Jindřicha VIII. Během ročního pobytu v Anglii navazuje přátelství s tamními humanisty, zejména Janem Coletem, Tomášem Morem, oxfordským profesorem řečtiny Williamem Grocinem, či Richardem Charnockem, převorem koleje P. Marie v Oxfordu.<sup>26</sup>

Mezi roky 1500 až 1504 je Erasmus téměř stále na cestách mezi Paříží, Kolínem nad Rýnem, vlastní a Lovaní, kde se zdržuje nejvíce. V roce 1504 uveřejňuje v Antverpách další dílo, které směřuje k reformě soudobých poměrů. Je to *Rukověť křesťanského rytíře - Enchiridion militis christiani*. Jedná se o výchovně – moralistní spis vyzdvihující někdejší ideál křesťanského rytíře. Ten ovšem nebojuje v reálných válkách, ale podstupuje duchovní boj.<sup>27</sup> Erasmus využívá evangelia a díla Origena, Ambrože, Jeronýma a Augustina. Spis obsahuje 22 pravidel, podle kterých by se měl pravý křesťan řídit. Vyzývá k zvnitřnění víry a kritizuje její formálnost a demoralizaci v církvi. Nechce rušit dobové formy zbožnosti, ale odmítá mechanické odbývání obřadů a pouhou ritualizaci křesťanství.<sup>28</sup>

V Lovani se mimo prací na vydáních antických klasiků a díla svého oblíbeného Jeronýma dostal k objevu zapomenutého spisu *Poznámky k Novému zákonu* od Laurencia Vally. Byla to přelomová věc, která silně korelovala s Erasmovými vlastními názory. Valla tvrdil, že tradovaný text Nového zákona neodpovídá původnímu řeckému znění. Také komentáře k bibli jsou nekvalitní a spíše její obsah zamlžují, než vysvětlují. Je třeba přistoupit k studiu bible z původních pramenů a uplatnit stejnou metodu, která byla použita při kritickém studiu jiných starověkých textů. Vallovo dílo vydává Erasmus v roce 1505 a způsobil tím nemalý rozruch. Dobová scholastická a tradicionalistická teologie, pěstovaná v poněkud odtrženém akademickém prostředí se tím cítila vážně dotčena.<sup>29</sup>

V roce 1505 až do 1506 navštěvuje Erasmus podruhé Anglii. Mimo starých přátel se setkává s biskupem Janem Fisherem z Rochestru, jenž mu otevřel dveře do Cambridge. Tam mu bylo dokonce nabídnuto učitelské místo pod podmínkou získání doktorátu teologie. Místo toho však pracuje na vydávání dalších antických světských autorů.

V roce 1506 odchází do obdivované kolébky renesance a humanizmu, Itálie. Stal se tam učitelem synů lékaře Jindřicha VII. Spolu se svými žáky se nechal zapsat na Turínskou univerzitu, kde v září 1506 získal doktorát

---

<sup>25</sup> Huizinga, str. 41; Svatošovi, str. 41.

<sup>26</sup> Svatošovi, str. 44. Cestou z Anglie jej celníci připravili téměř o všechny peníze, které dostal od svých přátel. Tak i pod tlakem hmotné nouze vznikla *Addagia*, sbírka výroků slavných osobností starověku. Dílo dedikované hlavně lordu Montjoyovi a profesorovi Charnockovi vyšlo v r. 1500. Pak se v mnoha vydáních neustále rozšiřovalo jako velká popularizace humanizmu. Novinkou, na které si Erasmus dával záležet, byla přesná citace výroků s uvedením autora, díla a místa, kde se výrok nachází. Svatošovi, str. 45.

<sup>27</sup> Teologicky je téma křesťanského rytíře podloženo v Ef 6, 10 – 20.

<sup>28</sup> Podrobně Huizinga, str. 69 – 73 a Svatošovi, str. 46 – 47. Podle nich je *Rukověť křesťanského rytíře* výsledkem Erasmova prohloubeného zájmu o teologii v tomto období. Kromě „*bonae litterae*“ zde vstupuje na scénu „*divinae litterae*“. Dílo bylo přeloženo do mnoha jazyků, včetně češtiny (již r. 1519) a bylo opakovaně vydáváno. Díky nedávno objevenému knihtisku (cca 1447/48) se Erasmův vliv začíná neobyčejně rozšiřovat, v porovnání s kterýmkoli dřívějším učencem.

<sup>29</sup> Huizinga, str. 76 a Svatošovi, str. 47 – 48.

teologie. Itálii v následujících letech procestoval důkladně, ale přinesla mu zklamání. Své pocity z této cesty později vložil do svých dvou ironických a kontroverzi vyvolávajících, avšak mimo akademickou půdu nadšeně přijatých prací *Julius, jemuž byla nebesa uzavřena* a *Chvála bláznivosti*.

Od roku 1509 do 1514 je potřetí v Anglii. Získává rentu od lorda Montjoye, od arcibiskupa Warhama církevní obročí a sám dva a půl roku vyučoval řečtinu na univerzitě v Cambridge. V roce 1511 vydává *Chválu bláznivosti*, sepsanou během nemoci v Morově domě. Toto možná nejznámější a nejpopulárnější dílo popisuje cestu personifikované Bláznivosti světem. Každému, koho potkává nastavuje křivé zrcadlo jeho vlastní bláznivosti. Činí to velice důkladně, ušetřena není žádná společenská vrstva. Podle Svatošovi, str. 50 – 51 se Erasmus opírá do nevzdělaných příslušníků papežské kurie, líné ale bojovné šlechty, hrabivých měšťanů i obhroublých a prostoduchých venkovanů. Kritizuje slovy Bláznivosti klérus, mnišstvo i univerzitní učence. Pranýřuje bezpracný a zahálčivý život, hloupost, domýšlivost, přetvářku a další špatné lidské vlastnosti. Nejedná se ale o samoúčelnou ironii a sarkazmus. Ve skutečnosti leží autorovi na srdci náprava společnosti cestou antických morálních hodnot a návratem k bezprostřednosti prvotního křesťanství. Reakce mnoha „potrefených“, kteří se vztahovačným způsobem cítili uraženi<sup>30</sup> byla hlasitá a také toto dílo možno přiřadit mezi významné Erasmovy reformní počiny.

Po zhoršení poměrů v Anglii se v roce 1514 vrací na pevninu. Opět hodně cestuje a po krátkém intermezzu v mateřském klášteře projíždí, ctěn a obdivován, Německo. Od roku 1515 žije v Basileji a spolupracuje s tiskařem Janem Frobeniem. Kolem jeho tiskárny se sdružuje okruh humanistů, z nichž se později někteří připojí k německé a švýcarské reformaci.

V roce 1516 vydává řecko – latinský Nový zákon. Toto vydání následně opravuje, neboť původně pokládal použitý řecký text za daleko starší než skutečně byl. První vydání bylo, jak sám připustil, uspěchané. Chtěl totiž vydat vlastní verzi dříve, než tak učiní skupina španělských učenců kolem univerzity v Alcalá. Ti pracovali na tzv. komplutenské polyglotě, řecko – latinsko – aramejsko - hebrejském vydání celé bible. Na Erasmovo rychlé vydání naléhal i Frobenius<sup>31</sup>. Nakonec sehrálo roli i v české církvi, když jej použili utrakvističtí kněží Beneš Optát a Petr Gzel jako podklad pro překlad do češtiny.<sup>32</sup>

Ve stejném roce se po dedikaci vydání Nového zákona papeži Lvu X. a za značného přispění svých anglických přátel dočkal definitivní úpravy svého postavení. Dopisy Lva X. byl zproštěn povinnosti nosit řádový oděv, bylo mu dovoleno žít mimo klášter a byly z něj sňaty obvinění z přestoupení církevního zákona. Navíc mu byla ponechána církevní benefícia, bez ohledu na nemanželský původ. Touto změnou společenského statutu se již tak známý „kníže humanistů“ stal žádanou osobností. Objevují se nabídky na vysoké církevní hodnosti v Anglii, František I. nabízí vysokou prebendu ve Francii, kardinál Ximenes jej chce mít na univerzitě v Alcalá, saský vévoda nabízí katedru na univerzitě v Lipsku. Zde se projevuje rozporuplnost Erasmovy povahy. Žádnou z nabídek neodmítá ani nepřijímá. Celý život se potýkal s finančními problémy a když je má možnost definitivně

<sup>30</sup> Erasmus na rozdíl od svých jiných, pozdějších prací (např. *Obvyklé rozhovory – Colloquia familiaria*) zde nikoho nenapadá osobně.

<sup>31</sup> Přesto i toto vydání opravuje některé závažné chyby prvního překladu Nového zákona do latiny od Jeronyma. Jednou z nejzávažnějších, jež měla posléze posloužit i Lutherovi při redukcí počtu svátostí byl překlad Mt 3, 2 kde „*metanoiete*“ bylo přeloženo místo správného „obratte se“ slovy „čiňte pokání“. Stephen Tomkins, str. 186. Viz: TOMKINS, Stephen: *Stručné dějiny křesťanství*. VOLVOX GLOBATOR, Praha, 2009. Přeložil PhDr. Vladimír Cinke. Dále budu citovat jako: „Stephen Tomkins“.

<sup>32</sup> Viz Svatošovi, str. 55. Překlad vyšel v Náměšti nad Oslavou u tiskaře Matěje Pytlíka z Dvořiště, datace úvodu Petra Gzela 29. listopadu 1533. K dnešnímu dni známo 12 exemplářů. Zdroj: <http://alatera.cz/index.php/veskere-pisemnosti/bible/887/novy-zakon-optat-a-gzel-1533-886-detail>. (Staženo 12.1.2016)

vyřešit, je nerozhodný, neví na kterou stranu se otočit. Vnitřně touží po uznání, ale současně si nadmíru cení nezávislost a svobodu, jež souvisejí s tím, že se nemusí vázat k žádnému ze svých mecenášů.<sup>33</sup>

Jako známá osobnost získává i politický vliv. Ten ale nikdy prakticky neuplatňuje, kromě důrazného irenizmu na křesťanských základech. To jej vede k tomu, že nesporná a konfliktní knížata křesťanského světa neváhá konfrontovat s antickými osobnostmi a císaři, kteří měli větší smysl pro mír a budování, než agresivní a ničící vládcí křesťanství. Jedinou výjimkou byl boj proti Turkům, který jako odpor proti pohanům považoval za svatou válku.<sup>34</sup>

Již v roce 1516 je jmenován dvorním radou císaře Karla V. Tomu pak věnuje spis *O výchově křesťanského panovníka - De institutio principis Christiani*. Ani zde se neprojevuje jako politik, ale zůstává více moralistou.<sup>35</sup> Vychází sice z předpokladu, že politická praxe posledních století se odvrátila od hledání „obecného blaha“. Náprava by měla být v návratu k politickým formám antiky. Spis sám ovšem věnuje detailnímu popisu výchovy panovníka. Tato výchova nemá být v principu jiná, než výchova ostatních lidí. Odlišuje se pouze s ohledem na důležitost a nároky vladařova pozdějšího života. Dospívá k zajímavému závěru, že cílem výchovy není vzdělání jako takové, ale poznání sama sebe. Vyzývá k umírněnosti ve všech směrech a k snaze o mír. Úlohou vladaře je budování státu ve smyslu křesťanského humanizmu. V tom směru sice opět zaznívá volání po reformě, ale nikoliv k rozporům mezi státem a církví. Nejde o změnu, ale o nápravu stávajícího řádu.<sup>36</sup>

V roce 1517 vydává spis *Julius, jemuž byla nebesa uzavřena - Julius exclusus e coelis*, kde v příkré satíře na zemřelého papeže Julia II. odsuzuje jeho dobytvačné války, kterým se věnoval kvůli upevnění světské moci papežství, místo péče o církve. Formálně se sice Erasmus od díla distancuje, ale autorství se považuje za nepochybné. Přes satiru opět vyčnívá reformní tón a irenizmus.

Od tohoto roku se Erasmus ujímá budování nové Koleje tří jazyků (*Collegium trilingue*) v Lovani. Jazyková výbava v řečtině, latině a hebrejštině se má stát základem vzdělání teologů. Namísto scholastiky má být použita metoda kritického zkoumání původní podoby Písma a dokonce se má využít historické, geografické a filozofické zkoumání. Vše má vést k proměně vlastního života studentů v duchu evangelia.<sup>37</sup>

V letech 1517 až 1526 probíhá Erasmova komunikace s Lutherem. Představím ji v samostatné kapitole. Během tohoto sporu se stalo, že v roce 1520 byl Erasmus vyloučen z řad profesorů Lovaňské univerzity. Od roku 1521 do roku 1528 žije v Basileji. Vydává řadu moralisticko – pedagogických prací, spojených s rozvíjením latiny – jazyka učenců. Dále vydává parafráze Nového zákona pro širokou veřejnost (1524), jako podporu vzdělávacím a reformním snahám. Věnuje se církevním otcům (Jeroným, Jan Zlatoústý), ale i antickým autorům (Plútarchos, Galen, Cicero, Ovidius, Plínius ml., Katon a j.). Tím vším naplňoval ideál své doby: šíření „*bonae litterae*“ - spojení nové vzdělanosti studiem antického myšlení, učení Písma a spisů církevních otců.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Huizinga, str. 116.

<sup>34</sup> Svatošovi, str. 56 – 57.

<sup>35</sup> Huizinga, str. 113.

<sup>36</sup> Svatošovi, str. 56 – 57.

<sup>37</sup> Svatošovi, str. 55; 59 – 60.

<sup>38</sup> Svatošovi, str. 69.

Basilej opouští Erasmus po vypuknutí nepokojů souvisejících s konfesními spory, obrazoborectvím a pleněním biskupství i kapituly. Od roku 1529 žije v katolickém Freiburgu. Zde strávil posledních 6 let života. Věnuje se pedagogickým spisům, jež pak ovlivnily i J. A. Komenského.<sup>39</sup> Reaguje na turecké války (*Úvaha o turecké válce - Consultatio de bello Turcico*, 1530) a vyzývá k sjednocení křesťanstva, což ovšem zůstalo pouze jeho snem. V roce 1533 píše pojednání *O přípravování se na smrt - De preparatione ad mortem* a v roce 1535 jako svou teologickou závěť *Knihu o kazateli - Ecclesiastes*. V ní probírá požadavky, jež má plnit kazatel. Vyzvedává vzor samotného Krista a dále svědomitost, prostotu a víru. Samozřejmostí je držet se Písma. V květnu 1535 se rozhodl vrátit do Brabantska. Cestou se ze zdravotních důvodů zastavil v Basileji. Zde 12. července 1536 umírá.

## 2.2 Martin Luther

Narodil se v Eisleben 10. listopadu 1483 v rodině autoritativního důlního podnikatele Hanse Ludera. Školní vzdělání získal na triviální škole v Mansfeldu a dále navštěvoval katedrální školu v Magdeburgu a farní školu v Eisenachu. Celé vzdělání bylo směřováno k splnění otcova přání, aby se stal právníkem. Na univerzitu v Erfurtu nastoupil v roce 1501 a v září 1502 se stal bakalářem. Mistrem svobodných umění je od roku 1505. Ze studií práva, které pak mělo následovat sešlo pod vlivem prvního existenciálního zážitku. Při jedné cestě z návštěvy domova jej zastihla bouřka. Po úderu blesku v bezprostřední blízkosti vyděšený Martin učinil slib, že se stane řeholníkem, jestliže bouřku přežije. Slib plní vstupem do konventu Augustiniánů – poustevníků v Erfurtu. Knězem je vysvěcen v roce 1507 a snaží se ze všech sil být dokonalým řeholníkem. Urputně bojuje se svým snad až příliš úzkostlivým svědomím. Velice často přistupuje ke svátosti pokání a hledá u sebe i ty nejmenší projevy slabosti a hříchu, neboť jen pokud se jich zbaví, může se zalíbit Bohu. Studium teologie mu přináší jen další duševní utrpení, když novozákonní výzvu z Ř 1, 17: „vždyť se v něm (evangelium) zjevuje Boží spravedlnost“ interpretuje jako evangelijní potvrzení prakticky nespelnitelného nároku stát se podle zákona spravedlivým před Bohem. Duševní boj se mění až v nenávist k Bohu, jenž podle své spravedlnosti odsuzuje člověka ve Starém zákoně, ale i v Evangelium. Nikdo přece nemůže být před Bohem spravedlivým.<sup>40</sup>

Od roku 1508 přechází na nově založenou univerzitu ve Wittenbergu, kde vypomáhá již jako vyučující. V roce 1512 získává doktorát teologie a stává se profesorem filozofie a teologie. Působení v tomto povolání nakrátko přerušuje na přelomu let 1510 až 1511, kdy podniká cestu do Říma, z pověření svého řádu.<sup>41</sup>

Mezi roky 1508 až 1517 dochází k druhému principiálnímu duchovnímu zážitku. „Aha zážitkem“ bleskového vhledu objevuje po létech hledání a strádání řešení problému ospravedlnění s pochopením pravého smyslu onoho kritického verše Ř 1, 17. Rozpor mezi Bohem, jehož máme ze všech sil milovat a který nás volá jako přísný soudce k zodpovědnosti je řešitelný ve správné interpretaci pojmu „Boží spravedlnosti“. Není to totiž spravedlnost odsuzující, ale spravedlnost vírou ospravedlňující. Předmětem víry je pak evangelium Ježíše Krista<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Svatošovi, str. 76. Spis *O vychování*.

<sup>40</sup> Tuto etapu trýznivého hledání shrnuje Vít Machálek: „Je zvláštní, že po patnácti letech hlásání evangelia („radostné zvěsti“ o Bohem darované spáse) mladý Luther fakticky praktikoval (a mnozí křesťané dodnes praktikují) „evangelium naruby“, založené ani ne tak na prožívání bezpodmínečné a všeobjímající Boží lásky, jako spíše na neurotické snaze „získat“ tuto lásku vlastními skutky.“ Viz: <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157>

<sup>41</sup> Zkušenost z římské kurie i celé cesty do Itálie jsem krátce připomenul v kapitole o historických souvislostech.

<sup>42</sup> Takto v souhrnu vystihuje jádro Lutherovy teorie ospravedlnění Tony Lane, str. 140. K zhodnocení tohoto „zážitku ve věži“, jak jej Lutherovi životopisci nazývají píše Vít Machálek: „(Lutherovi se) otevřel význam slov apoštola Pavla z Ř 1, 17 (Vždyť se v něm zjevuje

Součástí Lutherovy teologické práce byly pravidelné akademické disputace na univerzitě. Od roku 1514 až 1516 postupně na těchto disputacích rozvíjel své názory na ospravedlnění vírou. Nejprve se obracel k názorům Augustinovým<sup>43</sup>. Postupně se pak odvracel od semipelagiánské teologie ospravedlnění, jež se stále více stává charakteristickou pro Západní církve. Více-méně ucelenou teologii ospravedlnění předkládá ve svých 97 tezích z roku 1517. Zde prosazuje radikální, pozdně augustinovskou pozici. V této chvíli však teze žádný zvláštní rozruch nevyvolaly.

31. října téhož roku vytvořil jiných 95 tezí proti odpustkům. Opět se mělo jednat o podklad pro akademickou diskusi. Vedl jej k tomu fakt, že ve Wittenbergu se objevil generální vikář mohučského arcibiskupství, dominikán Tetzl. Organizoval masový obchod s odpustky. V pozadí stál zájem tehdy 23-ti letého arcibiskupa magdeburgského Albrechta Brandenburgského (z Mohuče), který si, v rozporu s kanonickým právem, hodlal k magdeburgskému arcibiskupství a biskupství v Halberstadtu přidat i arcibiskupství mohučské a titul kurfiřta. Papež Lev X. k tomu svolil za poplatek 26.000 dukátů. Albrecht se zadlužil u finančního domu Fuggerů a jako výlučný distributor odpustků v Německu začal prodej. Odvolával se na dekret o odpuštění časných trestů za hříchy, vyhlášeným Lvem X v roce 1515<sup>44</sup>. Polovinu výnosu odváděl papeži a z druhé umořoval svůj dluh<sup>45</sup>. O tomto pozadí asi Luther mnoho netušil, neboť se s protestem proti odpustkové praxi obrátil na brandenburgského biskupa, ale i na samotného Albrechta Brandenburgského. Podstata protestu byla prostá: odpustky jsou falešnou zárukou spásy. Tu nám zadarmo nabízí Ježíš svou obětí na kříži. 95 tezí proti odpustkům k svému protestu připojil. Jak došlo k zveřejnění tezí, není zcela známo. Přibití na vrata kostela je asi jen legenda. Nicméně je známá praxe Luthera obracet se se svými názory na co nejširší publikum. V každém případě teze, ve skutečnosti poměrně umírněné a ani zcela stávající systém odpustků nezavrhuující, byly přeloženy do němčiny, vydány tiskem a rychle se šířily po celém Německu.

Ve sporu tak lze rozpoznat ekonomické souvislosti<sup>46</sup>, stejně jako věroučné. Eskalaci konfliktu však způsobily ty druhé. Tetzl se okamžitě obrátil na vedení dominikánského řádu, který vykonával i činnost inkvizice. Saská dominikánská provincie pak obvinila Luthera v roce 1518 jako podezřelého z kacířství. Podobně Albrecht Brandenburgský zaslal 95 tezí se stížností do Říma. Proto již v říjnu 1518 byl Luther, místo výslechu v Římě, vyslýchán na zásah saského vévody kurfiřta Fridricha Moudrého v Augsburgu. Výslech vedl papežský legát, bývalý generální představený dominikánů, kardinál Tommaso de Vio<sup>47</sup>. Luther trvá na odmítnutí odpustků, jako

---

*Boží spravedlnost, která je přijímána vírou a vede k víře; stojí přece psáno: 'Spravedlivý bude živ z víry'.): „Bůh dává k ,ospravedlnění', k znovuustavení vztahu mezi Sebou a hříšníkem, všechno potřebné. Bůh je aktivní a lidé pouze pasivní. Naše ‚dobré skutky' a dodržování Zákona nejsou příčinou našeho ospravedlnění, ale pouze jeho výsledkem. Dokážeme dodržovat náboženské předpisy prostě proto, že nás Bůh spasil. Právě toto měl na mysli svatý Pavel výrazem ‚ospravedlnění vírou'. Viz: <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157>*

<sup>43</sup> Jak Tony Lane, tak Lutherova společnost upozorňují na významné ovlivnění Luthera dílem Gabriela Biela, a to již od noviciátu. Patrně bylo i v jádru Lutherova shora popsaného mystického zápasu o nalezení podstaty ospravedlnění. Skrze společenství Bratří společného života, ovlivněného Bielem zde máme styčný bod spojující Erasma a Luthera. Biel sám čerpal z Augustina. Jeho rozpracování teologie ospravedlnění je ovšem zřetelně „semipelagiánské“. Lze jej charakterizovat jako pokus o spojení učení o spásě na základě skutků a o spásě na základě milosti. Blíže Tony Lane str. 132. Viz též: A. n.: „Martin Luther: Život“. Lutherova společnost, 2008. <http://www.luther.cz/martin-luther/zivot>. Dále budu citovat jako „Lutherova společnost“ s uvedením zdroje.

<sup>44</sup> Lev X. tak navázal na dekret o plnomocných odpustcích Julia II. z roku 1507, jimiž měla být financována přestavba Svatopetrské baziliky.

<sup>45</sup> Zvláštní nestydatost spočívala v tom, že Tetzla doprovázel zástupce Fuggerů a rovnou inkasoval svůj podíl. Viz Roland Fröhlich, str. 129.

<sup>46</sup> Viz např. Roland Fröhlich, str. 129.

<sup>47</sup> Tommaso de Vio z Gaeta (1469 - 1534), proto nazýván Gaetano, počestněně Kajetán. Pro lepší pochopení vztahů nutno dodat, že právě on úspěšně „loboval“ za volbu Karla V. Císařem Svaté říše římské německého národa, proti francouzskému králi Františku I. Karel V. byl ve věku 19 let zvolen 28. června 1519. Jeho roli ve vztahu k Lutherovi i Erasmovi viz dále.

Písmem nepodložených. Rovněž upozornil kardinála, že prodej odpustků není dokonce ani legalizován v kanonickém právu. To promptně napravil papež Lev X. vydáním buly *Cum postquam* z 9. listopadu 1518, kde si nárokuje pro papežský úřad plnou moc ve věci odpustků<sup>48</sup>.

Řešení sporu nepřinesla ani lipská disputace mezi profesorem Ingolstadtské univerzity Johannesem Eckem a Andreasem Karlstadtem a M. Lutherem od 27. června do 16. července 1519. Zde již bylo napadeno samotné papežství a zpochybněna autorita koncilů.

Nyní kardinál de Vio s přispěním Jahannese Ecka zformuloval bulu vydanou papežem Lvem X. *Exsurge Domine* 15. června 1520, jako odsouzení Luthera s výhradou možnosti odvolat své učení do 60 dnů po doručení. Bulu dostal Luther až v říjnu 1520. Reaguje spisem *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum - Potvrzení všech článků právě odsouzených bulou Lva X.* V den vypršení lhůty Luther bulu i se sbírkou kanonického práva demonstrativně spálil, za přihlížení svých studentů.

V tomto roce uveřejňuje Luther v rychlém sledu a s využitím knihtisku několik svých klíčových prací. Již v březnu 1520 to je *Řeč o dobrých skutcích*. Jedná se o výklad reformační etiky, zaměřený na vysvětlení, jak spojit ospravedlnění pouhou vírou s křesťanským jednáním a poslušností. V červnu 1520 uveřejňuje spis *Křesťanské šlechtě německého národa - An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Je určen říšským stavům. Napadá učení o dvojím lidu, t. j. domnělou přednost duchovního před světským stavem, dále výlučnou pravomoc k výkladu Písma papežem. Nakonec jako třetí hlavní téma odmítá, že jedině papež může svolat všeobecný sněm. Vyzývá vrchnost k politickým i náboženským reformám. Má mezi ně patřit reforma papežské kurie, zrušení celibátu, reforma výuky na univerzitách podporou studia Písma v původních jazycích, otevření výuky i dívkám<sup>49</sup>. V létě téhož roku píše *O babylonském zajetí církve - De captivitate babylonica Ecclesiae preludeum*. Napadá sedm katolickou církví ustanovených svátostí. Tento počet byl určen pouze postupně, z tradice a nemá podklad v Novém zákoně. Ponechává pouze křest, Večeři Páně a s výhradou pokání – bez nutnosti ústního vyznání knězi. Odmítá princip svátostí „*ex opere operato*“ a vždycky vyžaduje jejich přijetí vírou. Odmítá transsubstanciaci, ale nepochybuje o fyzické přítomnosti Krista. Zcela zavrhuje obětní charakter mše. Jedinou skutečnou a plně dostačující obětí za nás přinesl Ježíš. Těmito názory podkopává hierarchicko-sakramentální chápání církve<sup>50</sup>.

V říjnu 1520 vzniká spis *O křesťanské svobodě - Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Zdůrazňuje ospravedlnění pouhou vírou. Dobré skutky jsou ovocem spravedlnosti, nikoliv nástrojem nebo prostředkem ospravedlnění. V člověku rozlišuje Luther dvě stránky: vnitřního a vnějšího člověka. Skutky jsou pak odezvou vnitřní spravedlnosti ve vnějším člověku. Na základě tohoto rozlišení současně platí dva, na první pohled disjunktní výroky:

1. Člověk jakožto křesťan je naprosto svobodný pán všeho a není poddán nikomu.

---

<sup>48</sup>Vedlejší efektem augsburgských jednání bylo, že obvinění Luthera z kacířství obsahovalo jeho srovnání s Janem Husem. Luther pak věnoval Husovi svou pozornost a prakticky se s ním ztotožnil. Viz Roland Fröhlich, str. 130 – 131.

<sup>49</sup>Zajímavá je 24. teze návrhu, vyjadřující se k Husovi a řešení české náboženské otázky. Viz Lutherova společnost: Dílo (<http://www.luther.cz/martin-luther/dilo>) a Tony Lane, str. 141 – 142.

<sup>50</sup>Viz Tony Lane str. 142 a Lutherova společnost: Dílo. Již v tomto spisu tedy dochází k situaci, kterou výstižně komentuje Vít Machálek: „*Luther se nestal reformátorem z rozhořčení nad církevními zlořády, ale proto, že objevil nové náboženské a teologické stanoviště, ležící mimo svátostnou (sakramentální) církev a nesmiřitelné s životem staré církve. Církev sama se stala problémem – zcela jinak než u Erasma a jiných reformátorů. Nešlo už o reformu ve smyslu vnitřního očistění církve, ale o reformaci!*“ Viz: <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157>



2. Člověk jakožto křesťan je povinnostmi zcela spoutaný služebníkem všeho a je poddán všem<sup>51</sup>.

Tím bylo v této fázi zkompletováno východisko reformátora učení. Reakcí Lva X. z 3. ledna 1521 byla exkomunikační bula *Decet Romanum Pontificem*. Podle zvyklostí jej měl císař, jako světské rameno spravedlnosti zadržet a popravit. Karel V. ovšem ve volební kapitulaci přislíbil, že každý kacíř musí být před odsouzením vyslechnut říšským sněmem. Proto byl na nejbližší sněm říšských knížat ve Wormsu Luther předvolán. Tak v dubnu 1521 ve svém vystoupení před císařem odmítá s odvoláním na své svědomí připustit, že jeho učení je kacířské. Zodpovídat se je ochoten, pouze pokud mu bude na základě Písma a nepochybné rozumové úvahy dokázáno, v čem jsou jeho názory heretické. Následujícím wormským ediktem je Luther i se svými přívrženci podroben říšské klatbě se zákazem svých spisů<sup>52</sup>.

Nyní opět zasahuje kurfiřt Fridrich Moudrý a po fingovaném únosu ukrývá Luthera po 10 měsíců na hradě Wartburg. Zde mimo řady dalších prací překládá na podkladě Erasmova vydání Nový zákon do němčiny. Tím prakticky kodifikuje spisovnou němčinu<sup>53</sup>. Dílo vychází v roce 1522. Od tohoto roku opět působí ve Wittenbergu. Přichází sem mírnit reformační nadšení A. Karlstadta, spojené s obrazoborectvím a některými extrémními projevy, pohoršujícími zejména „slabší ve víře“. Říše však v tomto období již „žije evangeliem“, jež je stále dostupnější všem stavům a vrstvám obyvatelstva. Dochází tím do značné míry k oddělení reformace a osoby reformátora. Přesto hledá Luther vyváženou formu vztahu církve a světské moci. Nejprve se snaží vyjmout zpod jurisdikce světské správy náboženské záležitosti, včetně potírání kacířství. Posléze ale kolem roku 1525 přiznává světským knížatům právo církevní vizitace. Hledání přijatelného modu vivendi s výraznými zvraty je pro Luthera typické. Příkladem je reakce na Tomáše Münzera a selské války v letech 1524 až 1526. Zpočátku byl ochoten podpořit požadavky svobodné volby faráře, zrušení nevolnictví, zmírnění roboty, svobodu honitby a rybolovu. Jakmile povstání nabylo násilný charakter a směřovalo k změně stávajícího řádu, Luther je neobvykle ostře a emotivně odsoudil. Upírá sedlákům právo odvolávat se na evangelium ve spojitosti s řešením sociálních otázek<sup>54</sup>.

Martin Luther vede v letech 1526 – 1528 řadu teologických sporů, kterých společným tématem je Večeře Páně<sup>55</sup>. Tyto spory nevyřešily ani marburské náboženské rozhovory, iniciované landkrabětem Filipem Hesenským<sup>56</sup> v roce 1529 mezi Lutherem a Melanchtonem na jedné straně a Zwinglim na druhé<sup>57</sup>. V roce 1529

---

<sup>51</sup>Viz Tony Lane, str. 142. Teologickým východiskem spisu je první epištola apoštola Pavla do Korintu.

<sup>52</sup>Vymahatelnost říšské klatby byla po následujících 9 let značně otupena. Karel V. vedl v tomto období řadu válek, zejména proti Františku I., ale i papeži Klementu VII., jenž se spojil s Františkem. Předmětem sporu byla rostoucí moc Karla V. a územní expanze jeho říše. Konkrétně se války týkaly velké části Itálie. Císaře pak zaměstnávali další politické záležitosti a řešení německé reformace se znovu intenzivně věnoval až od roku 1529. Celou tuto dobu byl Luther v relativním bezpečí. Viz Stephen Tomkins, str. 197 a 204

<sup>53</sup>Mezi roky 1461 až 1522 vyšlo celkem 18 německých vydání Nového zákona, ale charakteristickým dialektem se odlišovala dolno a hornoněmecké verze. Viz Roland Fröhlich, str. 132. Luther ke svému překladu připojuje vysvětlující dopis pro překladatele *Sendbrief vom Dolmetschen*, jež vyšel tiskem v roce 1530. Vydání celé bible následovalo v roce 1534. Viz Lutherova společnost: Dílo.

<sup>54</sup>Viz spis *Proti loupežným a vražedným hordám sedláků* z roku 1525, Lutherova společnost: Dílo.

<sup>55</sup>Účastníky sporů byli Ulrich Zwingli, Martin Bucer, Jan Oekolampadus, Kašpar Schwenkfeld.

<sup>56</sup>Filip Hessenský byl veden zejména zájmem o odstranění sporu mezi různými větvemi protestantismu, neboť chtěl hnutí spojit politicky i vojensky. Důvodem k tomu byla snaha Karla V. odstranit, třeba i násilím, rozpory mezi katolickými a reformovanými knížaty a sjednotit je kvůli akutní hrozbě Turků, kteří se v roce 1529 dostali až k Vídni. Říšský sněm ve Špyru roku 1529 nutil reformovanou část říšských stavů, sestávající ze 6 knížat a 14 měst k návratu ke katolictví. Protest proti tomuto postupu dal posléze reformovanému křídlu říše jméno – protestanti. Viz Stephen Tomkins, str. 204 - 205

vznikají další stěžejní Lutherova díla. *Malý katechismus*, určený všem laickým křesťanům a *Velký katechismus*, určený ordinovaným farářům.

Protože se kvůli trvající klatbě nemohl zúčastnit říšského sněmu v Augsburgu roku 1530, předkládá na tomto sněmu Filip Melancton tzv. *augsburgské vyznání*, jež po odmítnutí císařem ještě obhajuje *Apologií*. Karel V. neustoupil a obnovil wormský edikt. V důsledku těchto událostí vzniká v roce 1531 obranný šmalkaldský spolek. Pro společný postup protestantů v rámci činnosti reformní komise, sestavené v roce 1536 z iniciativy papeže Pavla III. vypracoval Luther v roce 1537 tzv. *Šmalkaldské články*<sup>58</sup>. Obsahují jasněji vyjádřené principy, ze kterých nesmí být sleveno, než augsburgské vyznání. Z politických důvodů se ale protestanti uchýlili k staršímu vyznání. *Šmalkaldské články* se stávají závazným lutherským vyznáním teprve později, ve *Formuli Svornosti* (1577).

Podobně jako u Erasma Rotterdamského nemohu v této práci nabídnout kromě zmíněných prací, v širším kontextu souvisejících s hlavním tématem práce, podrobnější přehled a charakteristiku Lutherova grandiózního díla. Některé velmi závažné spisy vznikaly i v období po roku 1537, až do Lutherovy smrti 18. února 1546.

## 2.3 Historie sporu

Nutno říci, že vztah Luthera k Erasmovi byl hned od počátku zatížen nedorozuměním nebo špatným hodnocením. Luther nemohl přehlédnout slavného humanistu a znal jeho dílo. Určitě to byl výklad Pavlova listu Římanům. Proto se rozhodl v roce 1516 upozornit na, podle něj, chybné chápání pojmu spravedlnost. Udělal to nepřímo, listem knihovníka saského kurfiřta Georga Spalatina. Ten v listě ještě opisuje Luthera jako augustiniánského duchovního a velkého obdivovatele Erasma, aniž by jej vzpomenu jménem.

V březnu 1517 již Luther v dopise svému příteli Johannu Langovi hodnotí Erasma takto: „Lidské záležitosti pro něho znamenají víc než božské“. Tento názor těžko považovat za spravedlivý. V kapitole o Erasmovi jsem upozorňoval, že v tomto období se naopak velice vážně zabýval teologií. Ale toto Lutherovo hodnocení později převzali a opakovali další Erasmovi odpůrci.

Ve stejném měsíci zasílá Erasmus 95 tezí Morovi, i když bez komentáře. V dopise Coletovi si stěžuje na nestydatost obchodování s odpustky. V dopise Johannu Langovi pak pozitivně hodnotí Lutherovy názory, kritizuje papežství a diví se, že Johann Eck vystoupil proti Lutherovi. Současně ale doporučuje přilížit se „vrhu papežství“ nedotýkat<sup>59</sup>.

Až 28. března 1519 se Luther na Erasma obrací přímo. Dopisem plným určitého pochlebování, podle některých odborníků až skryté ironie, se snaží vylákat adresáta pro podporu své věci<sup>60</sup>. Erasmove reakce byla odmítavá.

---

<sup>57</sup> Zejména kvůli Lutherově neústupnosti rozhovory skončily celkovou vzájemnou nevráživostí lutherské strany, která se v tomto období ještě odmítala nazývat „lutherským“ a reformovaným, tak švýcarskou reformací. Reformovaní ještě dokázali akceptovat lutherskou stranu jako pomýlené bratry. Lutherská strana však viděla v reformovaných rouhače, se kterými není možné a dokonce ani vhodné vést dialog. Viz Stephen Tomkins, str. 205

<sup>58</sup> Viz D. Sanetrník, str. 31.

<sup>59</sup> Huizinga, str. 168.

<sup>60</sup> D. Sanetrník nabízí alternativní hodnocení Lutherova vztahu k Erasmovi, podle práce M. Richtera. Luther mohl být v tomto období ovlivněn Ph. Melanctonem, obdivovatelem Erasma a významným humanistou. Proto dopis nemusel být myšlen ironicky. D. Sanetrník, str. 37, poznámka 110.

Okamžitě se stáhl s poukazem na svou zprostředkovatelskou pozici mezi konzervativci a lutherovou stranou, se snahou obhajovat *bonae litterae*<sup>61</sup>. V dubnu 1519 píše Erasmus dopis Fridrichu Moudrému, kde sice tvrdí, že Lutherovo dílo nezná, ale chválí jeho mravnost a brání jej před nařčením z kacířství. Sám si stěžuje, jak Lutherovo vystoupení zhoršuje situaci v Lovani, kde mnišská strana<sup>62</sup> napadá všechny učence. Vyzývá vévodu, aby se za Luthera zasadil.

Vůči Lutherovi pak vystupuje poměrně stroze. Tvrdí, že jeho knihy nezná a proto je neschvaluje ani neodsuzuje. Cestu k reformě církve vidí více v „civilní skromnosti než v nespoutané bouřlivosti“<sup>63</sup>. Nicméně 19. října 1519 píše Erasmus dopis Albrechtu z Mohuče. Má podobný obsah jako dopis Fridrichu Moudrému. Obsah tohoto dopisu ovšem využili odpůrci Luthera proti Erasmovi a příznivci Luthera poukazem na dopis ještě ztížili Erasmovu pozici.

V listopadu 1519 se Lovanšská univerzita připojila k univerzitě v Kölnu a slavnostně odsoudila některé Lutherovy teze. Tím se Erasmův manévrovací prostor zúžil a odstup vůči Lutherovi zvětšil. V roce 1520 již trpce lituje, že Luther veřejně vystoupil a ohrozil tím Erasmem stále zastávaný biblický humanismus. Mniši, pro které má Erasmus odsuzující jméno „*sykofanti*“, jej nyní bez rozpaků staví na stejnou rovinu jako samotného Luthera a obviňují z kacířství<sup>64</sup>.

Přesto se v listopadu 1520 ještě jednou zasazuje Erasmus ve prospěch Luthera u Fridricha Moudrého. Sepisuje *22 axiomat ve věci Martina Luthera*. Spalatin je hned nechává tisknout za triumfalistického přikyvování Lutherových příznivců.

Erasmův oportunizmus a zoufalá snaha udržet se uprostřed mezi oběma stranami sporu vrcholí. Proto na jeho naléhání Luther odpovídá, že jej nebude nadále nikde připomínat, když mu to tak vadí. Erasmus se neúčastní ani historického sněmu ve Wormsu, ač by, jako rada Karla V., mohl. Později se ovšem vymlouvá, že kdyby u toho byl, zasadil by se všemi silami, aby „utišil tuto tragedii“<sup>65</sup>. Sám pak pod tíhou kritiky rektora lovaňské univerzity, karmelitána Nicolaase van Egmondana, dominikána Vincenta Dirkse z Harlemu a dalších lovaňských akademiků odchází z Lovaně. Formální příčinou byl protest Erasma proti spálení Lutherových spisů, jež mu vynesl odvolání z profesury. Určitě bolestně se tak loučí se svým snem vybudovat lovaňské *collegium trilingue*. Egmondanovo „*prokletí*“ jej ale dostihuje i v Basileji: „dokud bude odmítat psát proti Lutherovi, budeme jej považovat za lutherána“<sup>66</sup>. Naléhání psát proti Lutherovi přichází i odjinud. Tlačí Jindřich VIII.<sup>67</sup> prostřednictvím londýnského biskupa Tunstalla, či starý Erasmův přítel a nyní papež Hadrián VI.

15. dubna 1524 se po odmlce od roku 1520 znovu ozývá Luther. Žádá nyní sám Erasma, aby pamatoval na svou žádost nebyť spojován s Lutherem. Vyzývá jej, aby zůstal, tak jak si to původně přál, pouhým divákem. Erasmus

---

<sup>61</sup>Huizinga hodnotí Erasmovo stanovisko velice kriticky. Poukazuje na jeho slabost charakteru, nerozhodnost a nízkou psychologickou homogenitu. Viz str. 169 a n.

<sup>62</sup>Jsou tím myšleni zejména dominikáni, františkáni a karmelitáni. Viz Huizinga, str. 171.

<sup>63</sup>Huizinga, str. 171.

<sup>64</sup>Huizinga, str. 174.

<sup>65</sup>Huizinga, str. 175.

<sup>66</sup>Huizinga, str. 188 -189.

<sup>67</sup>Jindřich VIII. si stačil za odpověď na Lutherovo *Babylonské zajetí církve* v díle *Obhajoba sedmi svátostí - Assertio septem sacramentorum* zajistit od papeže titul „*defensor fidei*“, jež nosí jeho nástupci dodnes. Stephen Tomkins, str. 204.

v odpovědi prohlašuje, že se svým původním názorem již necítí být vázán. Pak hledá pro svůj spis proti Lutherovi vhodné téma. Vylučuje vše, v čem do určité míry s Lutherem souhlasí. Jsou to odpustky, posty, poutě, přehnaná úcta k svatým ostatkům, formální obřadnictví, nebo problém počtu svátostí či postavení papeže. Nakonec padla volba na téma svobodné vůle. Spis *De libero arbitrio* vychází v září 1524.

Odpověď znechuceného Luthera *De servo arbitrio* následuje až v prosinci 1525. Nakonec ale hodnotí toto špatně strukturované dílo, jež vlastně větu po větě reaguje na Erasma, za svou nejlepší práci, vedle *Katechizmu*. Je tomu tak protože předkládá svou teologii ospravedlnění a v exegetických exkurzech se kromě bezprostřední reakce na Erasma dotýká mnoha závažných témat, jež vzápětí nacházejí ve větší, či menší míře praktickou realizaci v reformaci<sup>68</sup>.

*De servo arbitrio* se dostává do rukou Erasma v únoru 1526. Je šokován tónem spisu a osobními invektivami. Odpovídá dvoudílnou polemikou *Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium M. Lutheri - Štítonoš hájící Diatribu proti Zotročené vůli M. Luthera*. První díl vydaný v roce 1526 a sepsaný za pouhé 2 týdny podrobně odráží obsažnou kritiku, které podrobil Luther úvod do Diatriby. Druhá část, jež nebyla po svém prvním vydání již nikdy, až do souborného vydání Erasmova díla, opětovně vydána, je ze září 1527. Souhrnně je tato obrana mnohonásobně delší, než Diatriba a kromě podrobného vysvětlení úmyslů a upřesnění, či nakupení dalších biblických citací mnoho nového nepřináší.

Martin Luther na *Hyperaspistes* již neodpovídá. Epilogem jejich vzájemných vztahů je dopis z roku 1534. Luther jej zasílá N. Amsdorfovi. Byl iniciován četbou Erasmova výkladu apoštolského vyznání víry a Nového zákona z roku 1527. Kritika Erasmova textu vrcholí tím, že jej Luther nazývá „satanem v lidské podobě“. Erasmus odpovídá spisem „*Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri*“ – *Ospravedlnění proti Lutherovu nepřičetnému listu*.<sup>69</sup>

### 3. O svobodné vůli

Následující podrobný rozbor obou stěžejních děl bude členěn podle Erasmovy Diatriby. Ta, jak bylo v době prvního vydání zvykem, nebyla opatřena rozdělením do kapitol opatřených názvy. Dnes používané členění Diatriby vychází z vydání J. Von Waltera z roku 1910. Je přehledné a velmi dobře upotřebitelné. Proto i odpověď Martina Luthera v *De servo arbitrio* podřídím tomuto členění, ačkoliv odkazy na text budu používat podle Weimarského vydání Lutherových spisů<sup>70</sup>. Mezititulky byly do použitého českého překladu Diatriby vloženy editory. Z nich je sestaven obsah stěžejní 3. kapitoly předkládané práce.

Jak jsem uvedl v úvodu, použiji metodu vzájemného porovnání Diatriby a *De servo arbitrio*, avšak po ucelených částech. Pro přehlednost nepovažuji za vhodné představit dialog obou prací v natolik vzájemně svázané podobě, že by hrozilo rozdrobení textu a ztráta orientace.

---

<sup>68</sup> Luther odmítá Erasmův psychologizující názor, že svá tvrzení ohledně svobodné vůle, obsažená již v *Potvrzení všech článků* jsou pouhou obrannou reakcí a prohlašuje, že to co říká v *De Servo Arbitrio* není ani polemický zápal, ani obranné stanovisko, ale zralá úvaha. D. Sanetrník, str. 89.

<sup>69</sup> D. Sanetrník, str. 100 – 101, poznámka 335.

<sup>70</sup> Viz vysvětlení tohoto postupu v úvodu práce.

## Ia Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání

### Ia.1 Diatriba

Rozprava je uvedena vysvětlením, proč byla jejím tématem zvolena otázka svobodné vůle. Výslovně se odvolává na dva spory, týkající se téhož tématu. Byl to jednak spor Johannese Ecka a Andrease Karlstadta, završený lipskou disputací a dále Lutherovo *Potvrzení všech článků*<sup>71</sup>. Výběr tohoto nebiblického tématu<sup>72</sup> ovšem odůvodňuje Erasmus velkým zájmem filozofů a teologů jak soudobých, tak starých. Hned první větou současně otevřel zásadní metodologický a naukový problém. Stalo se tak, protože prohlásil téma svobodné vůle za spletitou a obtížnou otázku Písma svatého, přičemž zdůraznil, že takových míst je v něm nemálo.

Úvod Diatriby se podrobně věnuje důvodům, proč byla vlastně sepsána. Je patrné, že Erasmus předjímá ostrou polemiku ze strany všech příznivců Martina Luthera, s níž budou na spis reagovat. Snaží se proto redukovat ráznost argumentace na přijatelné minimum s odvoláním na nechuť vstupovat do vypjatých polemik obecně. Nezastírá, že Diatriba byla napsána kvůli podnětům, jež opakovaně dostával ze svého okolí. Zřetelné je, že určitá sympatie k Lutherovi nutila Erasma při psaní polemického spisu k umírněnosti. Přesto prohlašuje, že odmítnutí svobodné vůle v *Potvrzení všech článků* je pro něj nepřesvědčivé.

Počátkem i celou rozpravou se jako základní myšlenka vine typicky Erasmovský důraz na jednotu křesťanů, jež nemá být narušována žádným nesmiřitelným lpěním na vybraných dogmatech, subjektivních interpretacích, či odmítáním tradice. Tomu je ochoten obětovat dokonce svou vlastní nechuť podřizovat se autoritám. Jde až tak daleko, že vyčítá Lutherovi prosazování svých názorů bez ohledu na to, „na čem se kdy usnesli církevní učitelé, koncily, univerzity, papežové a císař“<sup>73</sup>. Zdůrazňuje ryze intelektuální přístup k rozpravě o svobodné vůli, neboť odmítá jak jednoznačné závěry vyvozené z vlastní argumentace, tak souzení, či dogmatické posuzování názorů, jež sám nepřijal a vůči nimž se vymezuje.

Od úvodu můžeme v Diatribě nalézt dva základní okruhy, jež jsou do určité míry nezávislé. Prvním je odmítnutí všech průvodních jevů nastupující reformace, druhým samotné pojednání o svobodné vůli. V odstavci Ia 8, str. 115 je nabídnut s odvoláním na Písmo svaté jakýsi minimalistický program, jež má být lékem na vzájemné spory různých křesťanských skupin a současně je osobním názorem na cestu spásy. Erasmus do tohoto schématu zřetelně promítá přesvědčení o směřování humanismu a renesance, aniž si ovšem uvědomil, že toto období, jemuž zasvětil veškeré své dílo, právě dosáhlo konce. Nejprve tedy vyzývá k narýsování čáry, jež jasně oddělí veškeré spory, jež patrně považoval za pouze dočasné a nikoliv nezvratné: „Kráčíme-li cestou zbožnosti, zapomeňme na to, co je za námi, a spějme pilně kupředu.“<sup>74</sup> Následuje výzva k odvrhnutí hříchů a k pokání, což jsou prostředky v úsilí o nalezení Božího milosrdenství, neboť bez něj jsou jakákoliv snažení a lidská vůle zcela bezmocny. Toto lze považovat za problematické místo Diatriby, neboť v doslovném výkladu je možné chápat Boží milosrdenství jako výsledek synergie mezi aktivním hledáním a pokáním ze strany člověka a trpné odpovědi na toto úsilí ze strany Boží, místo toho, aby se Boží milosrdenství vnímalo právě jako nezbytný předpoklad k obrácení. Další argumentace rozhodně odmítá možnost předurčení lidského údělu, neboť Bůh, s

---

<sup>71</sup>Tamtéž.

<sup>72</sup>Toto závažné tvrzení není přímo definováno v Diatribě, ale až ve spisu *Hyperaspistes II.* (viz kapitolu 2.3 Historie sporu), kde Erasmus podává detailní definice mnoha filozofických pojmů, které v Diatribě použil. Pojem svobodné vůle αὐτεξουσία (autexúsia), liberum arbitrium, je nebiblický a do křesťanství se dostal z antických filozofických škol. Převzala jej již raná církev, byl všeobecně uznán a nelze jej chápat jako snížení významu milosti. Z těchto důvodů se jej není třeba ani zbavovat, viz Lutherův názor dále. D. Sanetnik, str. 94.

<sup>73</sup>Diatriba, Ia 6, str. 113.

<sup>74</sup>Diatriba, Ia 8, str. 115.

ohledem na svou spravedlnost nemůže nikomu křivdit. Životaběh, ať již doprovázen čímkoliv dobrým, nebo naopak zlým je darem. Nemáme zapomínat na vděčnost, že vůbec jsme. Vše, co nám Bůh sesílá je určeno k naší spáse a nikdy nesmíme polevit v naději, že dosáhneme Boží milosti.

Spekulace o předvězení, předurčení, o síle naší vlastní vůle vzhledem k věčné spáse, či pouhé trpné přijímání milosti a nakonec i otázka o svobodě lidského konání, nebo jeho naprosté determinaci jsou explicitně označeny za bezbožnou zvědavost zasahující do odlehlých, či přímo z hlediska spásy zbytečných oblastí. Se všemi těmito otázkami se Erasmus vypořádává odkazy na „věci, které nám měly z Boží vůle zůstat zcela neznámé“<sup>75</sup> V této souvislosti se opět vrací k tezi o temných místech v Písmu svatém, jež vyvolávají mezi teology zbytečné spory, aniž by byl nalezen konečný výklad. Mají jimi být například otázky rozlišení Božích osob, spojení lidské a božské přirozenosti v Kristu, otázka tzv. neodpuštělného hříchu podle Mk 3, 29, rozdíl mezi zrozením a vycházením (filioque), spor o neposkrvněné početí Matky Boží (problém theotokos), nebo pro Luthera klíčový spor o ustanovení zpovědní praxe samotným Kristem<sup>76</sup>.

Na druhé straně, vše, co patří mezi nutné podmínky spásy je nám dáno jasně a lze se tím řídit při vědomí, že existuje řada tajemství, jež je lepší přenechat samotnému Bohu. Kromě zdroje rozbití křesťanské jednoty jsou tyto otázky pro Erasma zásadním problémem křesťanské etiky. Představují to, co by vůbec nemělo být předmětem lidského zájmu, „byť by i byly pravdivé a našemu vědění dostupné“<sup>77</sup> Neměly by být předmětem zájmu nejen prostých lidí, ale dokonce ani teologů, kteří se úsilím o jejich řešení stávají místo hlasatelů Božího slova sofisty. Svou nelichotivou antropologii pak Erasmus nechává mimoděk projevit při popisu, jak by se lidé beztak neřestní, liknaví, duševně omezení a zlovolní chovali, kdyby je zpovědní praxe alespoň částečně nemírnila, nebo kdyby se dostali k poznatkům, že některé rozhodnutí synod v otázkách věroučných nebylo správné, nebo bylo cokoli špatně definováno. Kritériem pravdivosti nauky se tedy pro Erasma stává v širším smyslu pragmatika lidské cesty k spáse. Problémy, nebo dokonce chyby v nauce mají být kvůli tomuto cíli přehlíženy. „Lidská přirozenost je věru už sama o sobě hrubá a smyslná, náchylná k neznabožství, zločinu a rouhání, takže není třeba přilévat oleje do ohně“<sup>78</sup>. K této argumentaci si bere na pomoc Pavlův výklad z 1K 2, 1 – 8, podle kterého láska vedena snahou prospět bližnímu se drží toho, co mu prospívá, než přísně pouze toho, co je sice dovoleno, ale není vhodné pro ty, jejichž víra je slabá. K těm se má promlouvat prostě, jako vyznavač Krista ukřižovaného. Nakonec i Písmo používá alegorii a metaforu, aby se k nám mohlo přiblížit na úrovni našeho myšlení. Jak dále uvidíme, tento postoj k otázce pravdivosti byl pro Lutherovu reakci na Diatribu klíčový.

---

<sup>75</sup> Diatriba, la 8 -9. Sk 1, 7 ; Mk 13, 32.

<sup>76</sup> Co přesně rozumí Erasmus v rámci křesťanské ortopraxe podstatnými a naopak nedůležitými věcmi komentuje Paul Johnson ve svých *Dějínách křesťanství*, str. 259: „Ve svém komentáři k Hilariovi z Poitiers se (Erasmus) táže: ‚Což není možné být zajedno s Otcem, Synem a Duchem svatým, aniž bychom byli schopni filosoficky vysvětlit rozdíly mezi nimi, jakož i mezi zrozením Syna a vyzarováním Ducha svatého?‘ To byla vskutku rozumná, leč také troufalá otázka – Erasmus tak konstatoval, že právě jen tolik lze říci k rozepři, jež vyústila v arianismus, monofyzitské schizma a islám, i k onomu osudovému slovu, které od roku 1054 rozdělovalo Východ a Západ a které způsobilo, že (katolický) křesťanský svět přišel o Byzantské impérium. Erasmus se tu ale nezastavil: odmítl význam velké většiny teologických úvah a formulací a místo toho opětně postuloval ctnosti, které Ježíš nastínil v Novém zákoně a které pro něj samého byly podstatou křesťanství: ‚Jestliže nevíte, zda Duch vychází z Otce a zda má Syn jeden či dva počátky, nebudete zatraceni; zatracení však neuniknete, nepěstujete-li plody ducha: lásku, radost, klid, snášenlivost, laskavost, dobrotu, trpělivost, milosrdenství, víru, skromnost, zdrženlivost a cudnost.‘“, citováno z Vít Machálek, [http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus\\_rotterdamsky\\_a\\_jednota\\_krestanu.url](http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus_rotterdamsky_a_jednota_krestanu.url). Viz též: JOHNSON, Paul: *Dějiny křesťanství*. CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury) a Barrister &Principal, Brno 1999. Přeložil Pavel Pšejša.

<sup>77</sup> Diatriba, la 9, str. 117.

<sup>78</sup> Diatriba, la 10, str. 121.

## ***Ia.2 De servo arbitrio***

Od počátku až do konce Lutherova spisu bude charakteristickou ironie, expresivní, velice emotivní a osobní tón a silně invektivní styl. Pokud není osloven tímto způsobem přímo Erasmus, pak je hrubostmi zahrnuta Diatriba – Luther ji personifikuje. Celkový styl vede k tomu, že jsou zpochybněny i ty formulace, které by jiní a poněkud vstřícnější čtenáři Erasmova spisu mohli posuzovat poněkud vstřícněji.

Otálení s odpovědí na Erasmovu Diatribu O svobodné vůli vysvětluje Luther dvěma důvody. Jednak se cítí být „unaven ještě před bojem“ výřečností spojenou s mírností a květnatostí stylu, jež sám, podobně jako všichni Erasmovi čtenáři náležitě obdivuje a oceňuje. Za druhé vyjadřuje nechuť zabývat se předmětem, ke kterému se on sám a dokonce i scholastici<sup>79</sup> již vyjadřovali, zvláště když vidí, že Erasmus k němu naprosto nic užitečného nepřidává. Důvodem sepsání odpovědi je tak zejména potřeba zastavit obdiv a uznání Lutherových oponentů, kteří se domnívají, že Erasmus je konečně tou správnou autoritou, která jej dokázala zkrotit. Dalším důvodem je odvrhnutí učení, které nabízí Erasmus, jako neslučitelné s Lutherovým přesvědčením. Bez jakýchkoli ohledů říká: „Tudíž k odpovědi mi nebere chuť ani množství povinností, složitost věci, ani velikost tvé výřečnosti, ani strach z tebe, leč samotné znechucení, rozhořčení a pohrdání, tak zní můj úsudek o tvém pojednání.“<sup>80</sup>

Luther konstatuje, že o svém názoru na svobodnou vůli je naprosto a nezlomně přesvědčen. Proto cítí povinnost být Erasmovi i všem, které snad pomýlil spis *O svobodné vůli*, průvodcem a učitelem při hledání pravdy.

Luther si všímá v úvodu Erasmovy Diatriby vyjádření o skepsi, týkající se snahy pochopit veškeré pravdy křesťanského učení, stejně tak, jako ochoty akceptovat kromě Písma i tradici a dogma autorizované koncily a papeži. Dle vlastních slov mírní svou nevoli vůči vzdání se snahy o naprosté pochopení všech důležitých článků křesťanského učení jen s ohledem na Erasmovu snahu o smířlivý přístup. Jinak vyznání pravdy, assertio, považuje přímo za základní znak křesťana: „hovořím o tom, že na věci, jež jsou nám dány skrze Písmo, je nutné mít pevný názor. Ve zbývajících nepotřebujeme Erasma ani jiného učitele, aby nás poučil, že v pochybných, nepotřebných a zbytečných věcech jsou pevná tvrzení, boje a hádky nejen hloupé, ale i bezbožné.“<sup>81</sup> Místo ústupnosti a skepse vyzdvihuje raději neústupnou obranu pravdy po vzoru stoiků. Se zvláštní nelibostí komentuje ochotu podřídit se učení a dekretům církve, a to dokonce bez ohledu nato, jestli jim rozumíme, nebo ne. Kritériem správnosti učení je pro Luthera shoda s Písmem. Proto říká, že se něčemu z učení podřizují, jestli tomu rozumím nebo nikoli, znamená, že jsou na lehkou váhu brány příkazy Písma: „Nechť je proklet křesťan, jenž si není vědom a nechápe, co má předepsáno. Jak má věřit tomu, čemu nerozumí?“<sup>82</sup> Ani Erasmova snaha dosáhnout smír mezi konzervativní stranou a přívrženci reformace neospravedlňuje obětování pravdy víry. „Duch svatý není žádný skeptik. Nevepsal nám do srdcí nic pochybné, ani nejisté domněnky, nýbrž pevné vědomí pravdy, jistější a pevnější, než život sám a všechny zkušenosti.“<sup>83</sup>

Poznámku o nejasných místech Písma z úvodu Diatriby Luther odmítá. Zajímavý je způsob, jakým tak činí. Předně konstatuje stěžejní tezi, kterou později ještě zopakuje a lze ji považovat za jeden z pilířů Lutherovy teologie. Je to rozpoznání Boha a Písma svatého, jakožto nezávislého tvůrce a jeho stvoření. Tím, že se Bůh v

---

<sup>79</sup> Lutherem posměšně nazývaní „sofisti“, zatímco Erasmus je s ironií tituluje „magistri nostri“.

<sup>80</sup> *De servo arbitrio*, WA 601.

<sup>81</sup> *De servo arbitrio*, WA 603.

<sup>82</sup> *De servo arbitrio*, WA 605.

<sup>83</sup> *De servo arbitrio*, WA 605.

Písmu zjevil není dáno, že jej člověk může poznat, pochopit a tím jakoby ovládnout. Ze stvoření lze poznat tvůrce jen v omezené míře. V Bohu je mnoho skrytého, což se nikdy nestalo předmětem zjevení.<sup>84</sup> Písmo ale na druhé straně neobsahuje nic temného a nejasného. Zastávat opačný názor je známkou nepochopení křesťanského učení. Zdůvodnění tohoto tvrzení je poněkud zvláštní:

1. Temná a nejasná místa v Písmu sice jsou, ale takto je hodnotíme jen pro naši neznalost významu slov a gramatiky;
2. Pokud je cokoliv v Písmu temné a nejasné, komplementární čtení Písma vše ozřejmuje<sup>85</sup>. Navíc zjevení<sup>86</sup> postupně graduje. Proto zabývat se nějakými temnými místy nemá smysl, když zpráva o Ježíši, jež je vrcholem Božího sebezjevení, je jasná, nepochybnitelná a z hlediska naukového zcela zásadní.

Kromě toho Luther poznamenává, že pro čtení a pochopení Písma musí být splněny dvě dispozice, vnitřní a vnější. Vnitřní jasnost Písma je dána jeho čtenářům Duchem Božím. Bez jeho působení nemůže nikdo z Písma nic pochopit, neboť jeho mysl i srdce zůstávají v temnotě. Pokud se týče vnější jasnosti, pak „vůbec nic není nejasné ani ponechané nejistým, ale vše, cokoliv je v Písmu obsaženo, je slovem daným do jasného světla a vysvětlené celému světu.“<sup>87</sup>

Erasmus v úvodu Diatriby vysvětluje, že vybral jako její téma svobodnou vůli, ale spor o ni nepovažuje za důležitý pro praktikování křesťanství. Místo toho nabídl moralisticko – pastorační „minimalistický program“<sup>88</sup>. Obou těchto věcí si Luther podrobně všímá. Nejprve odmítá zařazení otázky svobodné vůle do oblasti nepodstatných a sporných témat. Pro křesťana není lhostejné, jestli je svobodná vůle aktivně činná v procesu spásy, nebo je pouze pasivní vedle konající milosti. Stejně tak odmítá návod křesťanské ortopraxe podle Erasma. Nejvíce mu vadí, že v něm nenachází dostatečnou oporu o Ježíše. Bez něj se nelze jednoduše spoléhat na odpuštění, které nám poskytne Bůh, jenž je od přirozenosti dobrý. Nestačí, aby člověk napínal všechny síly pro dosažení Božího milosrdenství. Otázkou je, „co to vůbec jsou za síly – co dokáží, co připouštějí, co jim je vlastní, co působí a co nikoliv – co má (člověk) dělat?“<sup>89</sup> Podle Luthera je to nejasné, protože si Erasmus protiřečí v definici relace mezi milostí a vůlí. Ve skutečnosti neříká jasně „v jaké míře má být vnímáno aktivní působení a pasivní snášení, a dáváš si námahu, abys nás nechal v nevědomosti ohledně toho, co dokáže milosrdenství Boží a co naše vůle...“<sup>90</sup> Příčinu tohoto postoje shledává v nerozhodnosti, obojetnosti a úsilí

---

<sup>84</sup> Zde poprvé ve svém spisu prezentuje Luther myšlenku „*Deus absconditus*“ - „Skrytého Boha“, jejíž aplikace má zásadní důsledky pro milost, víru, ospravedlnění, předurčení i svobodnou vůli. Tento pojem je v rámci Lutherovy teologie ospravedlnění konstitutivní a bez jeho aplikace nelze řešit některé vnitřní rozpory této teologie. Na to upozorňuje opakovaně ve své práci i D. Török. Viz: TÖRÖK, Dan: „Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem“. *Studia Neoaristotelica* 11: 3 (2014), s. 5 – 35. Dále budu citovat jako: „D. Török“.

<sup>85</sup> Jedná se o aplikaci Lutherovy zásady „vysvětlovat Písmo Písmem“. Tato zásada však nebyla neznámá ani v běžném akademickém teologickém prostředí. Nakonec ani konkordance v Písmu nejsou Lutherovým vynálezem. (Např. nejstarší knihou knihovny zámku Horšovský Týn je biblická konkordance z roku 1521. Viz: <http://www.pruvodce.com/horsovskytyn/> )

<sup>86</sup> Ve smyslu dějin spásy, zjevení ekonomické trojice, t. j. působení Božího v dějinách

<sup>87</sup> *De servo arbitrio*, WA 609.

<sup>88</sup> Viz výše, la Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání, Diatriba.

<sup>89</sup> *De servo arbitrio*, WA 613. Že odkaz na tyto „síly“ Luthera popudil plyne z jeho osobní (marné) zkušenosti snažit se za všech sil zalíbit Bohu. Viz kapitolu 2.2 Martin Luther a poznámku 42.

<sup>90</sup> *De servo arbitrio*, WA 613.



Erasma setrvat uprostřed mezi všemi stranami sporu. K pravé zbožnosti je nezbytné rozlišovat, co může a má dělat člověk a co činí Bůh, jak je na něm člověk závislý. To je jádro úvah o svobodné vůli. „Musím vědět, kolik si mohu připsat a kolik Bohu dlužím.“<sup>91</sup>

Erasmus považuje za opovážlivost chtít vědět, jestli Bůh koná náhodně, nebo jestli vše ví dopředu a naopak, jestli lidé konají vše z nezbytnosti a nevyhnutelnosti. Tyto otázky zařazuje mezi nadbytečné a chtít je přesně zodpovědět je bezbožné, zvědavé a vlastně bezvýznamné. To Luther opět odmítá. Kategorický názor, jež dále podrobně rozebírá zní: „je nutné a prospěšné, aby křesťané věděli, že Bůh ví vše předem ne náhodou, nýbrž vše s neměnnou, věčnou a neomylnou vůlí dopředu vidí, rozhoduje a koná.“<sup>92</sup> Pokud by to nebylo pravdivé, pak bychom nemohli věřit ani Božím zaslíbením. Bylo by marné jim důvěřovat a spoléhat se na ně. Z Božího předvedění a nutnosti toho, co se stane plyne jediná a největší útěcha v lidském bytí s jeho tíhou a protivenstvími. Na Boha se můžeme spolehnout a víme, že jeho vůli nelze nijak změnit ani omezit.<sup>93</sup>

Velice problematické jsou i z dnešního hlediska některé Erasmovy názory z poslední části úvodu Diatriby O svobodné vůli. Neméně problematickými je shledal i Luther. Jsou to doporučení, aby se některé věci, i když samy o sobě poznatelné a pravdivé, nediskutovaly a nepřednášely všem uším. Dále, aby se s ohledem na Pavlovo rozlišení toho co je dovolené a toho co je prospěšné, nezveřejňovala ani zřejmá pravda, jestliže by nebyla prospěšná ani všem, ani ve stejném čase, ani stejným způsobem. Vhodnost a nevhodnost se má posuzovat s ohledem na to, co to přinese pro klid a mír v křesťanském světě.

Luther u těchto myšlenek rozlišuje, jestli se vztahují ke světským věcem, nebo k pravdám, obsaženým v Písmu. Světské záležitosti jej vůbec nezajímají. Ovšem pravdy obsažené v Písmu musí být veřejně hlášány a hájeny. Pro pravdy Písma je absolutně nezbytné světský mír obětovat, jestliže je založen na jejich popírání nebo překrucování. „Víra, svědomí, slovo Boží, úcta ke Kristu“<sup>94</sup> nemohou být upozaděny kvůli míru a pokoji světské říše. „V této otázce mi jde o vážnou, potřebnou a věčnou věc, tak velikou a tak důležitou, že i v smrti se musí tvrdit a bránit, i kdyby se kvůli tomu dostal celý svět nejen do neklidu a vzpoury, ale zřítit se třeba i do úplného chaosu, jenž by jej zničil.“<sup>95</sup> Luther se k vyvrácení uvedených Erasmových názorů staví velice osobně a jejich prosté, ale rozhodné a věrné hájení je to, co Erasmus nazývá Lutherovou tvrdohlavostí. Vždyť i Kristus říká: „Nepřinesl jsem mír, ale meč“<sup>96</sup> a „Oheň jsem přišel svrhnout na zem.“<sup>97</sup> Kvůli pravdě Božího slova obětovali svůj život proroci i apoštolové. Pro pravdu, jakožto základ jakékoli změny svědčí dokonce pohanští spisovatelé a správně říkají, že změna věcí se nemůže uskutečnit bez povstání, vzpoury a dokonce krveprolití. Křesťané to musí snést s povzbuzením, obsaženým v Mt 24, 6: „Budete slyšet válečný ryk a zvěsti o válkách: hledte, abyste se nelekali. Musí to tak být, ale to ještě nebude konec.“

---

<sup>91</sup> *De servo arbitrio*, WA 614.

<sup>92</sup> *De servo arbitrio*, WA 615.

<sup>93</sup> Srovnej *De servo arbitrio*, WA 619. Hlubší promyšlení tohoto postoje ovšem vede ve světle pojmu „*Deus absconditus*“ ke sporu.

<sup>94</sup> *De servo arbitrio*, WA 625.

<sup>95</sup> *De servo arbitrio*, WA 625. Přes až zlověstnou tvrdohlavost tohoto názoru (viz historii vážných konfliktů zastánců reformace s konzervativním katolictvím) je jedním z největších přínosů Lutherovy reformace. Konvenuje s Husovým „*Proto, věrný křesťane, hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti*“

<sup>96</sup> Mt 10, 34.

<sup>97</sup> Lk 12, 49.

Na pravou míru uvádí i výrok z 1 K 10, 23: „Všechno je dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá.“ Je totiž hrubým nedorozuměním vztahovat tato slova k pravdám Písma.<sup>98</sup> Podobně prudce odmítá Erasmovo doporučení, aby se v zájmu klidu a zejména s ohledem na nepoučené laiky raději zatajovaly zjevné chyby obsažené v dokumentech koncilů nebo spisech církevních Otců. Luther svůj názor shrnuje do jediné věty: „Lidské předpisy nelze dodržovat společně se slovem Božím, protože svazují svědomí, zatímco Písmo jej osvobozuje.“<sup>99</sup>

Na konci úvodu k Diatribě Erasmus na základě antropologických úvah zpochybňuje dvojí vyvolení. Kdo by jej hlásal, přivedl by již tak špatný svět k úplnému rozvratu, neboť nikdo by se nesnažil svůj život zlepšit a obrátit se. Luther bez falešných ohledů říká: „Ani jediný člověk se neobrátil. A ani nikdo sám od sebe nebude schopen to učinit, protože tvoji „zlepšovatelé“ jež jsou bez Ducha Božího, se vůbec o Boha nestarají, neboť jsou pokrytci. Vyvolení a zbožní budou však Duchem Svatým polepšeni, ostatní bez polepšení zahynou.“<sup>100</sup>

Spis *O nesvobodné vůli* u problému dvojího předurčení a k působení Božímu, z něhož vzniká dobré i zlé připouští, že opravdu povedou k odhalení bezbožnosti a rozvratům. Přesto to nepovažuje za špatné. Vyvolení v lásku Boží uvěří. Vztek a bezbožnost zavržených se může projevit, ale nestane se ta zásadní chyba, aby byli ukolébáni falešnými lidskými zaslíbeními. Nestane se, aby byla zakrývána pravda, neboť to by mohlo odvrátit od bázně před Bohem i ty, kteří by se svým strachem otevřeli milosti a lásce.<sup>101</sup> Bází pro všechny tyto myšlenky je pro Luthera nezlomná důvěra v Boží moudrost a spravedlnost, kterými dokáže dát smysl i tomu, co se nám zdá ztracené a zlé. Předurčení a determinizmus lidského konání nakonec slouží ke dvěma důležitým věcem. První je zlomení naší pýchy. Druhou je samotná podstata křesťanské víry.

Luther velice volně parafrázuje 1 P 5, 5 a n. ve smyslu, že Boží milost byla s jistotou přislíbena všem zoufalým a pokorným<sup>102</sup>. Tato pokora je nutně provázena vědomím, že je zcela mimo síly, úmysly, snahu i vůli kajčnicka a plně závisí na samotném Bohu. Pravá pokora nesmí obsahovat ani náznak domněnky o vlastních dobrých skutcích. Kdo si myslí, že zможou něco sami od sebe, zůstávají pyšní, nepoddajní a tím nepřátelští vůči Bohu.

Opět velice volná parafráze k Žid 11, 1<sup>103</sup> uvádí do tajemství víry, jež se týká věcí neviditelných, ba dokonce často vypadá jako zkouška, když je věřící uváděn do těžkostí a protivenství. Luther cituje 1 Samuelovu 2, 6: „Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.“ Zdá se, že Bůh skrývá svou dobrotu,

---

<sup>98</sup> Ve skutečnosti se vztahuje k Pavlovým radám, jak se mají křesťané chovat v pohanském prostředí. Jsou praktickým doporučením i pro vnitřní vztahy v církvi, kde existují společně silní i slabí ve víře. Nejsou ale žádným doporučením omezovat poznání Písma a pravdy zjevení. Viz kontext 1K 10, 23.

<sup>99</sup> *De servo arbitrio*, WA 630.

<sup>100</sup> *De servo arbitrio*, WA 632.

<sup>101</sup> *De servo arbitrio*, WA 632. Zde jakoby si Luther poněkud protiřečil, neboť vyvolený by měl zůstat vyvoleným i v případě, že mu jsou kladeny do cesty překážky a je z ní sváděn falešným učením. Snad je zde i náznak jakési synergie, kterou jinak Luther ostře odmítá.

<sup>102</sup> Ekumenický překlad 1P 5, 5 – 6: „Bůh se staví proti pyšným, ale pokorným dává milost. Pokoňte se tedy pod mocnou ruku Boží, aby vás povýšil v ustanovený čas.“ Jak Luther, tak Erasmus pracují s Písmem poněkud volně. V některých případech snad citují příslušná místa z paměti. Dále je zde překladový problém, neboť všechny jejich citace se týkají Vulgáty. Erasmus se na ni odvolává dokonce i v případech, kdy ve vlastním překladu používá odlišné znění. Nechce exponovanou teologickou rozpravu ještě zatěžovat filologickými problémy. V překladu Diatriby je použit odkaz na moderní ekumenickou verzi Písma (ČEP). Ovšem v některých případech to nebylo možné a překladatelka použila původní Erasmův text. V případě Lutherova textu platí tato poznámka obdobně. Viz Ediční poznámku k překladu Diatriby.

<sup>103</sup> Ekumenický překlad Žid 11, 1: „Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme a být si jisti tím, co nevidíme“.

milosrdenství a spravedlnost pod jejich pravý opak. Kdyby tomu bylo jinak, měli bychom jistotu a nepotřebovali bychom víru.

Tak těžko přijatelný determinizmus našeho konání je implikací naprosté závislosti spásy na Boží milosti a vůli. Bez Boží milosti nemá pro spásu žádný význam nic, co konáme. Jen si je třeba uvědomit, že determinizmus nemá charakter násilného vnějšího donucení a nátlaku. Subjektivně koná člověk vždycky z vlastní vůle a svobodně. To platí pro oba případy, totiž jestli člověk koná bez, nebo s Duchem Božím. Reálnou situaci člověka pak popisuje Luther slavným příměrem: „Tak je lidská vůle postavena doprostřed, jako tažné zvíře. Když je osedlá Bůh, chce a jde, kam chce Bůh, jak říká žalm: „... byl jsem jako zvířata. Já jsem však stále s Tebou.“ Když ji osedlá Satan, chce a jde, kam chce Satan. A nezáleží na jeho svobodném rozhodnutí, jestli poběží k jednomu z dvou jezdců, nebo jej bude hledat, protože jezdcí bojují mezi sebou, aby jej dosáhli a ovládli.“<sup>104</sup> Pojem „svobodné vůle“ je u Erasma spojován s „určitou silou“, jež je bez Boží milosti neúčinná. Atribut „síly“ v pojmu „svobodné vůle“ je tak zatížen logickou chybou *oppositum in adjecto*. Luther podává vlastní definici svobodné vůle: „svobodná vůle je nanejvýš skvostný, široký a všeobsáhlý pojem, o němž si lidé myslí, že se ním označuje síla, schopná svobodného příklonu na obě strany a síla, jež nikomu neustupuje ani není nikomu podřízena.“<sup>105</sup> Takto definovaná svobodná vůle ovšem může náležet jen a pouze samotnému Bohu. Její přivlastnění si člověkem, a to v jakémkoli stupni, je rouháním. Pojem „svobodné vůle“ nemá v souvislosti s člověkem v Lutherově teologii místo a vůbec by neměl být používán.<sup>106</sup> Prostor pro její uplatnění je pro člověka nanejvýš ve věcech světských („věcech pod člověkem“), týkajících se např. nakládání s majetkem, a i to podmíněně. O skutečné svobodě nemůže být řeč. Jiné použití je jenom nebezpečným zaváděním.

Teprve po takto rozsáhlém a podrobném glosování úvodu *Diatriby* se Luther dostává k rozvrhu své odpovědi. Tento rozvrh ovšem není originální, ale neustále kopíruje strukturu spisu, na který odpovídá. Nejprve chce vyvrátit argumenty ve prospěch svobodné vůle, pak argumenty uvedené proti Lutherovu odmítnutí svobodné vůle a nakonec chce „bojovat proti svobodné vůli za milost Boží“.<sup>107</sup>

## Ib Výklad Písma a autorita církevní tradice

### Ib.1 *Diatriba*

Druhá část rozsáhlého úvodu o otázce svobodné vůle prakticky nevyovídá. Je převážně zaměřena na argumentaci proti reformačnímu hnutí a reformátorům. Jsou konkretizovány výtky z první části, týkající se odmítnutí autority soudobých i starších teologů a učitelů církve, čímž je nepojmenovaně ale přesto zřejmě napaden Lutherův princip *sola scriptura*. Podle Erasma není snadné pochopit, proč není pro rozhořivající se reformaci přijatelná autorita takových osobností, jako Órigenes, Basil, Chrysostomos, Kyrillos, Jan z Damašku, Theofylaktos, Tertullianus, Cyprianus, Arnobius, Hilarius, Ambrož, Jeroným či Augustin<sup>108</sup>, kteří byli navíc pro svou víru mučedníky. Svou argumentaci podporuje dalšími jmény významných teologů jako Tomáš Akvinský, Scotus, Durandus, Capreolus, Gabriel, Aegidius, Řehoř a Alexandr, kromě autority univerzit, koncilů a

<sup>104</sup> *De servo arbitrio*, WA 636. Ve spise *Hyperaspistes II* se k tomuto obrazu říše satanovy a říše Kristovy vyjadřuje Erasmus tak, že svatí jsou z říše Kristovy a zlí z říše satanovi. Jenže děti a slabí ve víře jsou uprostřed, a to jsou skoro všichni. Viz D. Sanetník, str. 97.

<sup>105</sup> *De servo arbitrio*, WA 636.

<sup>106</sup> Srovnej *De servo arbitrio*, WA 636 – 637.

<sup>107</sup> *De servo Arbitrio*, WA 661.

<sup>108</sup> *Diatriba*, Ib 2, str. 123

papežů<sup>109</sup>. Klade je všechny, jak pro jejich dílo, tak svatý život, do kontrastu k reformátorům, kteří nedokáží být consistentní ve svých názorech mezi sebou, ale ani v názorech svých vlastních<sup>110</sup>. Názory na svobodnou vůli reformátorů srovnává s Máním, Johnem Wykliffem a Lorenzem Vallou a neváhá při tom raději pochválit manicheismus, než Wycliffův přísný determinismus. Aby nebyl nařčen z prostého stranění většině, nebo alespoň mnoha teologům proti názorům „soukromého mínění jednoho či dvou lidí“<sup>111</sup> cituje Livia, že „často většina vítězí nad lepší menšinou“, tudíž hledání pravdy je procesem nekončícím.

Se sobě vlastní výmluvností, jež vyzařuje i z českého překladu, dále diskutuje Erasmus otázku autority. Neupírá jí v žádném případě Písmu, ale opět namítá, že mnoho významných myslitelů shledávalo některá místa temnými a těžkými. Zvláštním způsobem pak dokládá tuto nejednoznačnost Písma odvoláním na dary Ducha svatého. Jestliže by mělo být Písmo a evangelium tak jasné, jak se domnívá Luther, nemuseli by v apoštolské době existovat zázraky, dar proroctví, či mluvení jazyky.<sup>112</sup> Tato argumentace vrcholí úsudkem, podle kterého je vyšší pravděpodobnost, že tyto dary byly, přes opačné přesvědčení reformátorů, spíše předány nástupcům apoštolů, než komukoliv jinému. Tím se snaží oponovat způsobu přivlastnění autority ze strany reformátorů, že totiž jednájí podle evangelijního Ducha.

Velice elegantní i když bychom dnes řekli, že ne zcela fér je rozvinutí otázky autority do úvahy, že apoštolům v době jejich hlásání věcí, jež se z principu přičí lidskému rozumu pomáhalo, „že zaháněli hady, uzdravovali nemocné, křísili mrtvé a vkládáním rukou dávali lidem schopnost mluvit jazyky“<sup>113</sup>. Naproti tomu neméně paradoxní názory reformátorů nemohou být podpořeny ani tím, že by někdo z nich „dokázal uzdravit třeba jen chromého koně“<sup>114</sup>. Nicméně závažným nepochopením ducha doby je u Erasma domněnka, že kdyby interpretace Písma předložená starými učenci byla v některých věcech chybná, bylo by těžké si představit, aby Duch svatý za 13 století od Krista nevnukl žádnému takovou interpretaci, s kterou přicházejí reformátoři.<sup>115</sup> Erasmus si nedovedl představit, že se právě nachází v takovém předělu, kdy tyto interpretace dozrávají a jsou křesťanské církvi předkládány.

Odvážné je tvrzení ze závěru předmluvy. Erasmus konstatuje, že již prakticky dosáhl cíle, sledovaného rozpravou, neboť již uvedl na pravou míru nesmyslnost a zbytečnost malicherných bojů o okrajové záležitosti. Navíc zdůraznil nevhodnost, či přímo škodlivost pouštět se do polemik před obecným lidem. Pak předkládá program dalších částí rozpravy a zejména definici svobodné vůle: „Svobodným rozhodováním na tomto místě

---

<sup>109</sup> Diatriba, lb 2, str. 123

<sup>110</sup> D. Sanetrník zde poznamenává, že se nejspíše jedná o vliv Lutherova spisu „Potvrzení všech článků“, kde je nejprve svobodné vůli přiznána alespoň omezená skutečnost, ale později je zcela popřena. Viz Diatriba, lb 1, str. 122, poznámka 39. Že byl vztah Erasma k Lutherovi významně ovlivněn právě tímto spisem uvádí D. Sanetrník také na straně 46 své studie.

<sup>111</sup> Diatriba, lb 3, str. 125.

<sup>112</sup> Diatriba, lb 4 5, str. 127.

<sup>113</sup> Diatriba, lb 6, str. 129.

<sup>114</sup> Diatriba, lb 6, str. 129 -131. Přes tuto ironii se Erasmus v celé Diatribě vystřihává jakéhokoli zesměšňování a osobních útoků vůči Lutherovi a jeho přívržencům.

<sup>115</sup> Diatriba, lb 8, str. 131.

rozumíme sílu lidské vůle, jejímž prostřednictvím se člověk může klonit k tomu, co vede k věčné spáse, anebo se od toho odvracet.“<sup>116</sup>

## ***Ib.2 De servo arbitrio***

Podrobně je diskutována Erasmova definice svobodné vůle. Z definice vyplývá, že svobodná vůle není dostatečně vztažena k Bohu a už vůbec ne k Ježíši Kristu. Je to definice, řečeno dnešním jazykem, takřka „sekulární“. Luther této definici vyčítá, že po jejím uvedení nenásledují žádné vysvětlující poznámky, jak tomu bývá v procesu definování pojmů dokonce i u „sofistů“<sup>117</sup> Příčinu této chyby vidí v Erasmově nejistotě, se kterou se snad obával, že definice je vratká a bude odmítnuta, jak se také nakonec stalo.<sup>118</sup>

Luther se otevřeně hlásí k tomu názoru na svobodnou vůli, jež Erasmus považoval za nejextrémnější. Ve svém textu, který kritizuje definici svobodné vůle Luther poněkud přeskakuje Erasmův text a již na tomto místě se odvolává na tři základní přístupy k svobodné vůli, které Erasmus podrobněji rozebírá<sup>119</sup>. Společným jmenovatelem všech je, že ponechávají velmi malý, až žádný prostor svobodě, kromě jejího sklonu hřešit. Diference mezi „mírnějšími“ přístupy směrem k „nejradikálnějšímu“ spočívá pouze v tom, že poslední, prostřednictvím důsledné logické konsekvence tvrdí, že žádná svobodná vůle v člověku neexistuje a sklon k dobrému i zlému určuje Bůh. Tento logický důkaz je postaven na zjevném rozporu antecedentu a konsekventu, když Erasmus v definici svobodné vůle hovoří o schopnosti obrátit se k dobru, ale dále se hlásí k pravdivosti teze, že člověk bez milosti nemůže chtít dobro.<sup>120</sup>

## **Ila Výroky Starého zákona, které hovoří pro svobodu vůle**

### ***Ila.1 Diatriba***

Verše jež jsou klíčové pro výklad celé této části převzal Erasmus ze Sírachovce 15, 14 – 18: „On sám na počátku stvořil člověka a světil ho jeho vlastním úradku. Udělil i svá přikázání a pokyny: budeš-li chtít přikázání

<sup>116</sup> Diatriba, Ib 10, str. 135. Definice nebyla posléze napadnutá pouze Lutherem, ale i jinými čtenáři Diatriby. Nutno uvést, že Erasmus použil tuto definici pouze jako „pracovní definici“, zdůraznil to slovy „na tomto místě (*hoc loco*)“. Co tímto pojmem rozumí rozvíjí v dalším textu Diatriby. V závěru potom sice neříká s obecnou definitorickou platností co svobodná vůle je, ale nabízí svůj pohled, jak ji vnímá. Tento závěr už ale Luther nebral příliš vážně a na základě uvedené definice ostře odsoudil autora jako pelagiána, pouhého moralistu a obhájce chybné teologie dobrých skutků (nikoli z milosti, ale z vůle člověka). Viz D. Sanetník, str. 72 a n. Lutherovo stanovisko však zastávají i někteří soudobí autoři. Vít Machálek cituje katolického teologa, ekumenika a odborníka na Luthera Otto Hermann Pesche. Ten označuje Luthera za toho, kdo „*uchovává katolickou tradici proti humanistickému pojmu svobody*“, *konkrétně proti Erasmovu pojetí,...*, které postuluje autonomní svobodu člověka vůči Bohu, jakou tradice nikdy nezastávala“. Zdroj: Otto Hermann Pesch: *Cesty k Lutherovi*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1999, s. 132. Citováno v <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=235917>

<sup>117</sup> *De servo arbitrio*, WA 662.

<sup>118</sup> *De servo arbitrio*, WA 662.

<sup>119</sup> Viz dále rozbor Diatriby. Zde pouze stručně shrnu tyto přístupy: 1. první názor odmítá, že svobodná vůle může bez milosti Boží cokoli chtít konat, pokročit a dokončit, ale připouští, že alespoň obsahuje snahu a úsilí konat dobro; 2. podle druhého názoru je svobodná vůle ve skutečnosti tak zkažená, že může chtít pouze zlo a dobro v nás působí jenom milost; 3. podle třetího názoru je svobodná vůle prázdný pojem a Bůh v nás činí dobré i zlé a vše, co se děje, děje se z naprosté nutnosti. Viz *De servo arbitrio*, WA 667.

<sup>120</sup> *De servo arbitrio*, WA 668. Luther Erasmovi vyčítá, že jednu svobodnou vůli definuje a v dalším textu pak jinou hájí. Viz též D. Sanetník, str. 73.

zachovávat, zachovají ona tebe, zachovávej tedy věrnost navěky. Vodu i oheň položil před tebe, vztáhni svou ruku, po čem chceš. Před člověkem je život i smrt, dobro a zlo, a bude mu dáno, co si vybere.“<sup>121</sup> Tyto verše vztáhl Erasmus k Adamovi, ačkoliv kontext Sírachovce je výslovně mudroslovný a verše se mohou stejně tak dobře vykládat, jako poučení pro žijící generaci.<sup>122</sup> Erasmovi posloužil tento drobný anachronismus k tomu, aby ukázal, že prvnímu člověku byl dán jak rozum, tak neporušená vůle a schopnost rozlišování i volby dobra a zla. V následujícím výkladu se tato vlastnost biblicky nedoloženě uvádí v souvislosti s anděly a jejich pádem. U padlých andělů měla být vůle jejich rozhodnutím odvrátit se od Boha natolik porušena, že již nemohou chtít dobro. Naopak u těch, kteří nezhřešili měla vůle zesílit tak, že se již od Boha nemohou odvrátit. Tato podobnost s volbou člověka tedy koresponduje s oblíbenou a rovněž biblicky nedoloženou tezí, že člověk vlastně byl mimoděk zapleten do hlubšího rozporu mezi Bohem a jemu odporujícími mocnostmi<sup>123</sup>. Nicméně člověk měl mít na počátku vůli svobodnou a mohl bez pomoci další přidané milosti setrvat ve stavu nevinnosti. Jediné, co ještě potřeboval pro dosažení blaženosti a nesmrtelného života byla milost, kterou ovšem slíbil lidem až Ježíš. Opět se zde setkáváme se zvláštním anachronizmem a nebiblickou spekulací, neboť nelze usoudit, co ještě člověk mohl, nebo nemohl potřebovat ke svému dovršení, kdyby nebyl zhrěšil. V jakém smyslu jsou milost a vykoupení darované Ježíšem tytéž, které měly být darovány člověku, kdyby nezhřešil? Erasmus si tento problém snad uvědomoval, neboť pro potvrzení svých úvah se odvolává k autoritě „pravověrných otců“.<sup>124</sup> Celá problematická pasáž směřuje ke konstatování, že člověk měl a má mysl či intelekt, jenž není hříchem zcela zničen, ale pouze zatemněn. Vůle, jež je funkcí rozumu, je ale po pádu pokřivena tak, že se sama od sebe již nemůže napravit a proto, zbavena svobody, je nucena sloužit hříchu, jemuž se dobrovolně oddala. Otázku relace mezi svobodou vůle a jejím směřováním pak Erasmus s odvoláním dokonce na Pelagia řeší tak, že milost, která vůli osvobozuje působí, že vůle pak již sama od sebe a bez další milosti může dojít života věčného, i když jakákoliv zásluha za to patří jedině Bohu. Problémem je, že vůle musí být neustále posilována Boží milostí, ale přesto není definitivně prosta náchylnosti ke zlu.<sup>125</sup> Toto přetrvávající pokušení považuje Erasmus za jakýsi Boží výchovný prostředek pro vědomí zachovávat pokoru a pro pěstování ctnosti. Nepřijímá tedy Pelagiovu tezi, že po křtu již v člověku z původního hříchu nezůstává naprosto nic.

Jak lze potemnělou mysl a pokřivenou vůli napravit? Odpověď Erasma se odvolává na Pavlovu teologii. Říká, že k tomu nám má pomoci zákon přirozenosti, zákon skutků a zákon víry.<sup>126</sup> Zákon přirozenosti předpokládá, že bez ohledu na obecnou milost získanou Ježíšem má bez výjimky každý člověk zvláštní milost, na základě které by měl dospět alespoň k zlatému pravidlu „nečiň ostatním to, co nechceš, aby činili oni tobě“. Zvláštní milost pro ospravedlnění před Bohem není dostatečná, ale nechyběla ani řeckým filozofům, kteří i bez Zjevení a víry v

<sup>121</sup> Diatriba, IIa 1, str. 135. Citace je podle Vulgáty. ČEP je vytvořen podle Septuaginty a znění i číslování se odlišuje. Zajímavé je použití citace ze Sírachovce jako takové. Jedná se o deuterokanonickou knihu, která nikdy nebyla zařazena do hebrejské bible. Jeroným ji rovněž zařadil mezi „apokryfy“ a vyloučil v rámci svého překladu Vulgáty. Západní církev ji ovšem v latinském překladu z řeckého originálu posléze k Vulgátě připojila. Protestanti apokryfy z kánonu vyloučili. Nicméně Luther je do německého překladu Bible zařadil do samostatného oddílu po Starém zákoně. Spor o deuterokanonické knihy byl mimo jiné i součástí Tridentského koncilu. Viz *Průvodce Biblií*, str. 515 a n. (Kolektiv: *Průvodce Biblií*. Česká biblická společnost, Praha, 2009. Přeložili Mgr. Rostislav Matulík a Mgr. Jan Dus. )

<sup>122</sup> Diatriba, IIa 2, str. 137. Kontext ze Sírachovce je dobře patrný zejména z veršů 15. kapitoly, 11 – 13: „Neříkej „Hospodin zavínil, že jsem odpadl“, on přece nedělá to, co nenávidí. Neříkej „On mě zavedl na scestí“, hříšníka přece nepotřebuje. Hospodin má v nenávisti každou ohavnost, a nemají ji v lásce ani ti, kdo se ho bojí.“ (ČEP)

<sup>123</sup> Zde vědomě potlačují nepřímé indicie této ideje v Gn 3, 1 nebo v knize Job.

<sup>124</sup> Diatriba, IIa 2, str. 137. Podivuhodná a zřejmě dobově podmíněná je nebiblická spekulace, že Adam prvním hříchem pozbyl svobodnou vůli, kdežto Eva navíc („zdá se“) i rozum či intelekt.

<sup>125</sup> Diatriba, IIa 3 – 5, str. 139.

<sup>126</sup> Diatriba, IIa 5, str. 139. Ř 2, 14 a 3,27.

pravého Boha vyzývali k ctnosti a konání dobrých skutků. Zákon skutků je reprezentován Starým zákonem a specificky příkázáními předanými Mojžíšovi. V souladu s Pavlem konstatuje Erasmus, že tento zákon nám ve skutečnosti jen zjevuje naše hříchy a nikdo jej doopravdy není schopen beze zbytku splnit. Zákon vyzývá ke skutkům, ale bez Boží milosti jich nejsme schopni. Jako zákon skutků je představeno i příkázání z Gn 2, 16 „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“ Člověk nedokázal splnit ani toto příkázání, natož obsáhlý Mojžíšův zákon. Jedinou cestou, která může zrceného člověka usvědčeného z jeho hříchu zákonem skutků znovu pozvednout, je zákon víry. Pouze víra uzdravuje jak rozum, tak vůli. S její pomocí lze pak lehce plnit i zákon skutků. Pro doložení významu zákona víry pak na tomto místě Erasmus předkládá řadu novozákonních veršů. Zákon víry „velí milovat nepřátele, ...nést svůj kříž den za dnem a pohrdat vlastním životem. Neboj se, malé stádce, neboť vaše je království nebeské. Vzchopte se, já jsem přemohl svět. Já jsem s vámi až do skonání tohoto věku.“<sup>127</sup> Širokou elipsou se pak Erasmus znovu vrací k úvodnímu citátu ze Sírachovce. Jak zákon přirozenosti, tak zákon skutků a nakonec i zákon víry podle něj hovoří ve prospěch svobodné vůle. Bůh dává naší, jakkoliv pokřivené vůli možnost volby. Kdyby tato možnost neexistovala, nemohlo by platit, že se člověk může „vztáhnout ruku po čem chce“. Smysl by ztratily všechny pobídky k obrácení. Kdyby pak nebyla vůle svobodná, ale podřízena nutnosti hřešit, nebylo by možné hřích člověku ani vyčítat, neboť ztrácí znaky záměru a volby. Až nyní Erasmus rozšiřuje citát ze Sírachovce na všechny lidi.

Úlohu svobodné vůle po spáchání hříchu a před přijetím milosti Erasmus vysvětluje nikoliv dogmaticko-závazně, ale opět spíše pragmaticko-dialekticky. Důležité je, jaké preference měli různí autoři, kteří se touto otázkou zabývali. Rozeznává dva základní přístupy a popisuje několik skupin jejich zastánců:

1. přístup těch, kdo nechtěli ponechat člověka zoufalství a jistotě zatracení, ale spíše jej chtěli povzbudit k naději a všemožnému úsilí obrátit se k Bohu. Tento přístup je ke svobodě vůle přikloněn nanejvýš shovívavě. Opět je zde zopakován postoj Pelagia, podle kterého Boží milostí uzdravená vůle již může člověka spolehlivě dovést k spáse. Dále odkazuje Erasmus na mínění Scota, podle kterého je svobodná vůle dokonce jakýmsi způsobem schopna si zasloužit milost, konáním mravně dobrých skutků. Milost pak je odpovědí nikoliv ve smyslu její vynucení, ale Boží shovívavosti k těm, kdo se ze všech sil opravdu snaží.<sup>128</sup>

2. Druhý přístup zdůrazňuje lidskou vinu a absolutní závislost člověka na Boží milosti. Zcela odmítá jakýkoliv náznak synergie v otázce ospravedlnění. Smyslem takového postoje je zlomit lidskou pýchu a spoléhání se na vlastní síly. Podle nejmenovaných autorů je prý skutečnost taková, že pokud jakékoliv mravně dobré skutky jsou konány bez víry a lásky k Bohu, jsou mu stejně protivné, jako cizoložství, vražda a jiné závažné zločiny. První skupina zastánců tohoto přístupu při odmítání svobodné vůle alespoň připouští člověku horlivou snahu o obrácení, ačkoliv ta není bez milosti možná. Druhá skupina považuje vůli pouze za vosk, jenž je „hnětený tvůrcovou rukou do kýžené podoby“.<sup>129</sup> Poslední skupinou jsou pak ti, kdo tvrdí, že svobodná vůle je zcela prázdný pojem a že v nás dobro i zlo mocí naprostého determinizmu tvoří Bůh, nebo-li, vše je dáno čirou nutností.<sup>130</sup> Jmenovitě pak Erasmus do skupiny otců skeptických k svobodě vůle zařazuje Augustina a rozvíjí jeho teorii ospravedlnění pouhou vírou a milostí.

<sup>127</sup> Diatriba, IIa 6, str. 141. Mt 5, 44; L 9, 23; Mt 10, 39; J 12, 25; L 12, 32; Mt 5, 3; J 16, 33; Mt 28, 20.

<sup>128</sup> Diatriba, IIa 9, str. 143 – 145. Zde je kořen Lutherova tvrdého odsudku, podle kterého nazývá Erasma pelagiánem.

<sup>129</sup> Diatriba, IIa 12, str. 151 a poznámka 95, str. 150. Erasmus zde podle D. Sanetrníka naráží na názor A. Karlstadta.

<sup>130</sup> Diatriba, IIa 12, str. 151 a poznámka 97, str. 150. Toto je podle Erasma stanovisko J. Wykliffa a M. Luthera.

Erasmus vysvětluje Augustinovu teorii milosti, jež souzní s názory Pavla takto: člověk není schopen vykonat, myslit ani věřit ničemu, co by jej mělo obrátit k lepšímu životu ve smyslu křesťanském. K obrácení dochází jen a pouze nezaslouženou Boží milostí, která je zde nazvána „milost předcházející“. Tedy i samotná víra je darem Boží milosti. Když je k této první milosti připojena láska, jako dar Ducha, je taková milost nazvána „spolupůsobící“. Svobodná vůle a milost spolupůsobí v úsilí o spásu, ale milost zde není průvodkyní, nýbrž vůdkyní.<sup>131</sup>

V návaznosti na takto představený názor Augustina doplňuje Erasmus teorii milosti její podrobnější klasifikací v souladu s dobovým názorem, podmíněným ještě scholastikou, ale naznačujícím vlastní Erasmovu pozici. Lze rozlišit čtyři druhy milosti. První je „přirozená milost“, také nazývána „přirozený vliv“, kterou jsou nadáni všichni lidé. V pravém slova smyslu ji ani nelze přesně nazývat milostí, neboť zůstává i těm, kdo žijí v hříchu. Jedná se vlastně o projev rozumu a vůle, jako darů vyplývajících ze stvoření, ať jsou jakkoliv oslabeny hříchem. Tato milost nevede k věčnému životu a to ani v případě, že je jí připisována přípravná funkce pro přijetí dalších druhů milosti. Druhá milost je „zvláštní milost“, nebo-li též „milost působící“. Její funkcí je pohnout člověka k touze po obrácení, ačkoliv jej ještě nečiní Bohu milým a nesmývá vinu. Také tato milost je zdarma nabídnuta všem lidem, ale důležitou úlohu hraje, jestli se člověk svou vůlí k této milosti obrátí, nebo odvrátí. Tato milost „nás jakýmsi způsobem k nápravě pobízí, ale nenutí“.<sup>132</sup> Třetí milost je „milost nejvyšší“, která teprve znamená ospravedlnění. Důležitým závěrem typologie je myšlenka, že Bůh ve své lásce nikdy nestrpí, aby „člověk o milost, jež ho učiní „Bohu milým“, usiloval ze všech sil marně“<sup>133</sup> Z toho plyne, že nikdo nepropadne zkáze, pokud si to sám nezaviní. Celou teorii milosti z vlastního hlediska shrnuje Erasmus v jediné větě takto: „Existuje tedy milost „přirozená“, existuje milost „ponoukající“, která ovšem sama nevede k uskutečnění, existuje milost, která dává vůli účinnost, a jak jsme řekli, nazývá se milostí „spolupůsobící“, protože nám pomáhá s tím, čeho jsme se chopili, a pak existuje milost, která nás přivádí až k samotnému cíli“.<sup>134</sup>

Na několika následujících stranách textu Diatriby je soustředěn velký počet citátů ze Starého zákona, jež mají podpořit svobodnou vůli. Toto hromadění argumentů bylo patrně běžnou metodou vedení rozpravy v Erasmově době a setkáváme se s ním v Diatribě opakovaně<sup>135</sup>. Důležité ale v souvislosti se Starozákonními citacemi je, že Erasmus, jako vynikající znalec Písma, nepovažuje Starý zákon za pouhou sbírku příkazů a historických líčení. Vidí v něm rovněž mnoho relevantních vazeb k tématům, jež zde nejsou prvoplánově vůbec pojednávány. I toto je důležitým interpretačním příspěvkem, oproti zjednodušujícím přístupům, které ve svých extrémech chtěli dokonce autoritu Starého zákona v křesťanské církvi omezit, či zcela popřít.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> Diatriba, IIa 10, str. 145 – 147. Jak je vidět dále z rozboru *De servo arbitrio*, je tento názor velice blízký i Lutherovi.

<sup>132</sup> Diatriba, IIa 11, str. 147 – 149. a poznámky 90, str. 146; 91 str.147; 93, str. 148. „Přirozený vliv“ je nazýván latinsky *influxus naturalis* a jedná se o přirozený Boží vliv na stvoření. Má tedy jiný charakter, než další 3 milosti, jež jsou souhrnně nazývány nadpřirozenými. V Erasmově terminologii tzv. „zvláštní milost“ je milost ospravedlňující, *gratia iustificans*, nebo *gratia gratum faciens*. „Milost, která nás přivádí až k samotnému cíli“ je pak *gratia perseverans*, neboli milost vytrvávající.

<sup>133</sup> Diatriba, IIa 11, str. 149. Jak jsem uvedl v kapitole o Martinu Lutherovi, je právě tato myšlenka předmětem sporu jeho teorie ospravedlnění a klasické katolické teorie ospravedlnění, jež je právě kvůli zdůrazňování lidského úsilí považována za synergičnou teorii a v horším případě nazývána rovnou semipelagianizmem.

<sup>134</sup> Diatriba, IIa 11, str. 149.

<sup>135</sup> Například prakticky celá část Diatriby IIb. Na straně 165 textu Diatriby na tento jev upozorňuje i D. Sanetrník v poznámce 145.

<sup>136</sup> Jedná se o jev, doprovázející německou i švýcarskou reformaci. Již jsem uvedl problém úpravy kánonu, ale některé sekty vzešlé z reformace odmítaly dokonce celý Starý zákon. Pokud nepatrně předběhnu text Diatriby, pak se tomuto problému věnuje první věta části IIb, str. 163: „Tolik tedy o svědectvích starozákonních, o než by se snad někdo rád přel, kdyby ovšem nepatřila k takovým, jejichž platnost světlo evangelia nejen nezrušilo, ale naopak posílilo.“



Uvedené citace směřují k důležitému závěru. Jestliže by neexistovala možnost volby, Bůh by se stal v očích lidí nevěrohodným, či přímo pošetilým, když je podmíněným způsobem vyzývá, aby konali určitým způsobem. Bylo by to dvojí prokletí člověka. Jednak nemůže konat sám od sebe vůbec nic a navíc mu je to přísně vyčítáno.<sup>137</sup> S odvoláním na Dt 30, 10 – 14 ale Erasmus chápe v protikladu k tomuto dílčímu závěru, plnit, co nám bylo přikázáno nejen za možné, ale dokonce za snadné.

Poslední odstavce části IIa pojednávají o paradoxu Božího chování, doloženého opět mnoha citacemi z Písma, kdy se zdá, jakoby byl vrtkavý a choval se nahodile. Jedná se o schema odsouzení → trest bez odvolání → vzápětí vzaté zpět, po náznaku adresátova obrácení → ospravedlnění. Toto vysvětluje Erasmus s odvoláním na vlastní analýzu žánrů Písma, jako exegetický prostředek, alegorii, či analogii, abychom vůbec dokázali pochopit, co od nás Bůh žádá. Ve skutečnosti tedy nelze hovořit o vrtkavosti, nebo nahodilosti v žádném případě.

## **IIb Výroky Nového zákona, které hovoří pro svobodu vůle.**

### ***IIb.1 Diatriba***

Podobně jako v předcházející části jsme svědky hromadění výroků, tentokrát Nového zákona, jimž jsou dokumentovány dvě základní myšlenky:

1. existuje alespoň částečně svobodná vůle, jejíž prostřednictvím může člověk synergicky spolupracovat s Boží milostí na díle vlastní spásy;
2. neexistuje nezvratné předurčení, zvláště pak ne dvojí předurčení, totiž kromě předurčení k dobrému také předurčení k zlu a hříchu, jež vlastně kompromituje Boží zaslíbení a činí z člověka pouze bezmocnou hračkou v Božích rukou.

Úvahy o výrocih Nového zákona, jež mají podpořit obě tyto myšlenky jsou v textu promyšleně gradovány k dvěma nosným Erasmovým vyjádřením, jež pro jejich závažnost uvedu ještě před podrobným představením samotných novozákonních výroků. První úvaha využívá perikopu z Pavlova listu Římanům 2, 5 a n.: „Svou tvrdostí a nekajícnou myslí si stěráš Boží hněv pro den hněvu, kdy se zjeví spravedlivý Boží soud. On odplatí každému podle jeho skutků.“ Bůh slibuje odměnu tomu, kdo koná podle jeho přikázání a je velice velkorysý, jestliže přičítá dobré skutky lidem, kteří snad nemají své konání pro neexistenci svobodné vůle vůbec pod kontrolou, jakoby je skutečně sami konali. Jako silný kontrast k tomu zaznívá Erasmove otázka: „Co je však spravedlivého na tom, že člověka stíhá hněv, zloba, útlak a nouze, jako kdyby páchal zlo, když on přitom nic nečiní z vlastní vůle, nýbrž všechno jen z nutnosti?“<sup>138</sup> V druhé úvaze pak Erasmus přímo útočí na Lutherovo přijetí původní Wycliffovy myšlenky, že bez ohledu na působení Boží milosti, před i po jejím přijetí, jakož i bez ohledu na polaritu dobra a zla, se vše děje z ryzí nutnosti. Cituje Lutherovo *Potvrzení všech článků*: „Špatně jsem se vyjádřil, když jsem řekl, že svobodná vůle je před přijetím milosti záležitost pouhého jména – měl jsem totiž prostě říci, že svobodná vůle je smyšlená věc či nálepka bez obsahu. Nikdo totiž není schopen zamýšlet

<sup>137</sup> Diatriba, IIa 16, str. 157 – 159. Erasmus zde argumentuje s odvoláním na racionální uvažování čtenáře Starého zákona a klade řadu velice působivých otázek, jež konec-konců hovoří ve prospěch svobodné vůle. Např. „Jak to, že slibuješ podmínečně něco, co závisí výhradně na tvé vůli? Jak to, že mě častuješ výtškami, ačkoli není v mé moci uchovat si tvé dary ani se ubránit zlu, které do mne vkládáš? A proč mě proklínáš, přestože jsem zhřešil jen z nutnosti?“ atp. Snad i tyto otázky vedly některé Erasmove kritiky k názoru o jeho bezbožnosti.

<sup>138</sup> Diatriba, IIb 3, str. 169.

nic špatného ani dobrého, nýbrž (jak správně učí Wycliffův článek odsouzený v Kostnici) vše se děje z naprosté nutnosti.“<sup>139</sup>

Argumentace založená na novozákonních výrocích se kromě metody kumulativního uvádění kratičkých částí různých veršů opírá hlavně o vybrané evangelijní verše. Vědomě jsou opomenuty některé verše ze Skutků, ale jsou využity výroky z Pavlových epištol, listu Jakubova a ze všech evangelií. Představím některé z nich, včetně Erasmove výkladu.

Ježíšovo prorockví o zničení Jeruzaléma z Mt 23, 37 vyvolává v intencích Diatriby následující otázky: Proč zbytečně připomíná Ježíš proroky, kteří byli ukamenováni v Jeruzalémě, když bylo dopředu známé, že je Jeruzalém neposlechne? Proč je Jeruzalému kladeno za vinu to, co nemohl odvrátit, jestliže se vše děje z nutnosti? Jak je možné, že nás Ježíš (Logos) chtěl a zároveň nechtěl shromáždit, neboť právě to, že jsme se shromáždit nechtěli v nás přece způsobil on sám?<sup>140</sup> Porozumění celé perikopě a uvedeným otázkám předpokládá podle Erasma nikoliv zdůraznění nutnosti, ale poukázání na zvrácenou a odbojnou svévoli. Také na mnoha dalších místech Ježíš vyzývá a přikazuje takové způsoby chování a konání, jež předpokládají vůli a bez ní by byly zcela nesmyslné. „Chceš-li vejít do života, zachovávej přikázání.“<sup>141</sup> Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej...<sup>142</sup> Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes svůj kříž a následuj mne.<sup>143</sup> Milujete-li mne, budete zachovávat má přikázání.<sup>144</sup> Ve všech těchto výrocích je přítomna možnost volby. Jejich gramatická stavba, podmiňovací způsob, předpokládá aktivní lidskou odpověď, vycházející z vůle. Podmiňovací způsob přece neoznačuje čirou nutnost.

Při výkladu podobenství o dělnících na vinici Mt 20, 1 – 16 upozorňuje Erasmus na možnost číst je jako důraz na víru. Postupně najímaní dělníci důvěřují pánovi vinice, že obdrží za svou práci slíbený denár. Implikací z podobenství by tedy mohla být myšlenka, že Bůh nám cosi dluží a dá nám to pod podmínkou víry. Proti této implikaci ovšem lze postavit dobrou domněnku, že i v naší víře hraje vůle nějakou roli, neboť se skrze ni k víře přikláníme, či se od ní odvracíme.<sup>145</sup> Podobenství o dobrém a liknavém služebníkovi z Mt 25, 14 – 30 lze vyložit nejen jako potvrzení možnosti volby, ale dokonce tak, že záleží i na našich skutcích. Pro ně pán chválí služebníka, jenž rozmnožil jeho majetek a odsuzuje služebníka líného. Z podobenství tedy opět plyne slabost teze, že nic nezáleží na nás samých. Podobně v podobenství o posledním soudu z Mt 25, 35 – 36 není řeč o nutnosti, nýbrž o tom, co kdo učinil svému bližnímu dobrého. Tak ani zavržení „kozlů po levici“ neplyne z nutnosti jejich konání, nebo lépe řečeno nekonání, ale z jejich volby svému bližnímu neposloužit.<sup>146</sup> Pouze heslovitě pak Erasmus zmiňuje další podobenství<sup>147</sup>, s jejich důrazem na „snahu, úsilí a pílí“<sup>148</sup>, s kterými

---

<sup>139</sup> Diatriba, IIb 8, str. 175.

<sup>140</sup> Diatriba, IIb 1, str. 163.

<sup>141</sup> Diatriba, IIb 1, str. 163. Mt 19, 17.

<sup>142</sup> Diatriba, IIb 1, str. 163. Mt 19, 21.

<sup>143</sup> Diatriba, IIb 1, str. 163. L 9, 23.

<sup>144</sup> Diatriba, IIb 1, str. 163 – 165. J 14, 15.

<sup>145</sup> Diatriba, IIb 2, str. 165.

<sup>146</sup> Diatriba, IIb 2, str. 165.

<sup>147</sup> Diatriba, IIb 2, str. 167. Mt 13, 1 – 23; Mt 25, 1 – 13; Mt 13, 44; Mt 7, 24 – 29.

máme spolupracovat s Boží milostí. Upozorňuje, že všechna tato podobenství ztrácejí smysl, anebo se stávají zbytečnými, jestliže můžeme konat výlučně pod tlakem nutnosti.<sup>149</sup>

K Erasmově důkladnosti patří, že jako důkazy existence alespoň omezené svobody vůle využívá nejen evangelijní zaslíbení, ale také přísná napomenutí a hrozby. Odvolává se na napomenutí zákoníkům (Mt 11, 21), pohrůžku Chorazimu (Mt 23, 13 – 15), odsouzení tvrdosti svého pokolení (Mk 9, 19 a Mt 23, 33). Připomíná kritérium věrnosti Bohu a evangeliu ve výroku „Po jejich ovoci je poznáte“ (Mt 7,16 a 7,20). Všechny uvedené i další výroky byly adresovány lidem, kteří si mohli volit způsob svého konání.

Z Pavlovské teologie připomíná list Římanům 2, 5 a n.: „ Svou tvrdostí a nekajícnuou myslí si střeďáš Boží hněv pro den hněvu, kdy se zjeví spravedlivý Boží soud. On odplatí každému podle jeho skutků.“ Tedy ani takový odpůrce skutků, jež by měly snad být prvotní příčinou lidského obrácení, se jim v konečném důsledku zcela nebrání. Vůle zde není jen a pouze trpná, konání nevychází jen z nutnosti.<sup>150</sup> Není to však jediné místo z Pavla, které Erasmus připomíná. Odkazuje také na příklady následovníka Ježíše k závodníkovi na dráze (Kor 9, 24 – 25 a 3Tm 2, 5), vojákovi (1Tm 6, 12 a 2Tm 2, 3) či rolníkovi (2Tm 2, 6). K tomu Erasmův komentář: „Připadá mi věru obtížné spojovat slova jako „boj“, „věnec“, „spravedlivý soudce“, „dát“, či „bojovat“ s představou, že se vše děje z čiré nutnosti, nebo s představou vůle pouze trpné, která sama aktivně nekoná“.<sup>151</sup>

Předurčení ke zlému se snaží v této části své polemiky vyvrátit Erasmus nejprve s pomocí listu Jakubova 1, 13 – 15 „Bůh nikoho nepokouší. Každý, kdo je v pokušení je sváděn a váben svou vlastní žádostivostí. Žadostivost pak počne a porodí hřích.“<sup>152</sup> Pak odkazuje na Pavla, podle něhož je zdrojem hříchu naše tělesnost. Mezi tělesnost a žadostivost klade rovnítko, aby s odkazem na Skutky<sup>153</sup> a Pavla za jejich zdroj označil satana. Platí-li výrok z Ef 2, 2 „Jaký souzvuk Krista s Beliálem?“, pak se nelze v žádném případě opovážit připisovat původ zla Bohu, „nad něhož nemůže být nic lepšího“.<sup>154</sup> To ovšem není jediným závěrem. Erasmus k tomu přidává tezi, že jakékoliv vnitřní, či vnější působení toho zlého na člověka není důvodem nezvratného přitakání zlu, ale každé pokušení lze překonat, jestliže poprosíme Boha o pomoc. Malý odskok k Sírachovci 15, 21 tuto úvahu završuje: „Nikommu nenařídil jednat svévolně, ani nedal nikomu povolení hřešit.“<sup>155</sup>

Možnost přijetí, či odmítnutí Boží milosti je v této části Diatriby doložena biblicky, ale poněkud nečekaným způsobem. V 1K 14, 39 je uvedeno: „Prorok přece ovládá svůj prorocký dar.“ Je-li tedy dar prorokování darem Ducha svatého, může jej obdarovaný ovládat. Pouze pokud se jedná o falešný dar, nemůže dotyčný „prorok“ mlčet. Dary Ducha svatého jsou tedy když ne podřízeny, tedy alespoň spolupracující s rozumem a vůlí. Z toho plyne, že je pouze na nás, jestli milost přijmeme, nebo odmítneme. Dále, jestliže platí 1K 15, 10: „Milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo“, pak je milosti možné vyjít vstříc. Je zde tedy spor s tezí, že nic

---

<sup>148</sup> Diatriba, IIb 2, str. 167.

<sup>149</sup> Diatriba, IIb 2, str. 167.

<sup>150</sup> Diatriba, IIb 3, str. 169.

<sup>151</sup> Diatriba, IIb 5, str. 171.

<sup>152</sup> Diatriba, IIb 5, str. 171.

<sup>153</sup> Sk 5, 3 (Ananiáš a Safira).

<sup>154</sup> Diatriba, IIb 5, str. 171.

<sup>155</sup> Diatriba, IIb 5, str. 173.

nemůžeme činit sami od sebe. Tento úsudek stvrzuje Erasmus citací dalších dvou míst z Petrových epištol, 2P 1, 5 : „Proto také vynaložte všechnu snahu na to, abyste ke své víře připojili ctnost...“ a 2P 1, 10: „Proto se, bratři, tím více snažte utvrzovat dobrými skutky své povolání a vyvolení“<sup>156</sup>

### **IIIa Výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují**

#### ***IIIa.1 Diatriba***

Tato část polemiky obsahuje poněkud více vlastní Erasmovy argumentace. Její struktura se na rozdíl od již představených neopírá v takovém rozsahu o citace z Písma. Předcházející části byly nesený principem, který se stal pověstným zejména pro Luthera, vysvětlovat Písmo Písmem, i když Erasmus nikde o takovém přístupu explicitně nehovoří. Jako excelentnímu znalci Písma je mu ovšem takový způsob diskuse a argumentace také zcela přirozený.

Nyní se omezuje na tři biblické citáty, jež ale cituje z podání apoštola Pavla a pro jejich výklad používá Órigenovy *De principiis*. Prvním je Exodus 9, 12 a 16: „Hospodin však zatvrdil faraonovo srdce, takže jej neposlechl“ a „Proto jsem tě zachoval, abych na tobě ukázal svou moc a aby se po celé zemi vypravovalo o mém jménu.“<sup>157</sup> Erasmovi neuniklo, jak Pavel toto místo spojuje s Exodus 33, 19: „Mojžíšovi řekl: Smiluji se však, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji. Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“ Druhým biblickým citátem, jež cituje Pavel v listu Římanům 9, 11 – 13 je Malachiáš 1, 2 – 3: „Což nebyl Ezau Jákobův bratr? Je výrok Hospodinův. Jákoba jsem si zamiloval, Ezaua však nenávidím.“<sup>158</sup> Třetím citátem, jímž se Erasmus podrobněji zabývá je Izajáš 45, 9: „Běda tomu, kdo se pře se svým tvůrcem! Střep mezi hliněnými střepinami! Smí snad hlína říci svému hrncíři: Co to se mnou děláš? A smí ti říkat, že je tvé dílo nezdařilé?“<sup>159</sup> Jak tyto citáty využívá Erasmus v Diatribě ve prospěch svobodné vůle a proti přísnému determinismu?

V souvislosti s postavou faraona v Ex 9 klade otázku, jak by mohl Bůh, jehož vlastností je jak spravedlnost, tak dobrotivost demonstrovat svou sílu skrze zatvrzení srdce nějakého člověka a tak bezprostředně působit skrze lidskou špatnost. Odpověď nachází u Órigena, jenž odpovídá, že Bůh zatvrzení srdce sice připustil, ale veškerá špatnost pochází ze samotného faraona. Faraonovo chování vysvětluje Erasmus příklady deště, jenž z pěstěné půdy pomáhá vyrůst dobré úrodě, ale z nepěstěné jenom bodláčí, nebo Slunce, jehož zářením vosk taje, ale bláto tuhne. Tomu podobní jsou lidé, kteří jako odpověď na Boží milosrdenství volí buď pokoru a pokání, nebo se naopak utvrzují ve špatnosti. Výrok o zatvrzení srdce je nutné vykládat ve smyslu „lidové“ řeči, která odedávna používá obrat, že někdo někoho „zkazil“ tím, že ve chvíli, kdy měl nad ním moc jej ihned nepotrestal za jeho prohřešek, například ve vztahu otce a syna. Tuto myšlenku ještě Erasmus zdůrazňuje odkazem na Jeronýma, jenž souzní i s názorem Órigena: „Bůh hříšníka zatvrzuje tehdy, když ho ihned nekárá, a smilovává se tehdy, když ho útrapami záhy pobízí k pokání.“<sup>160</sup> Bůh ve své trpělivosti s hříšníky dokonce často neodvrací od scestného konání ihned, ale jakoby je „přemlouvá“, což má obvykle daleko větší účinek pro dokonalou

---

<sup>156</sup> Diatriba, IIb 6, str. 175.

<sup>157</sup> Diatriba, IIIa 1, str. 177. Ř 9, 14 a n.

<sup>158</sup> Diatriba IIIa 1, str. 177.

<sup>159</sup> Diatriba, IIIa 13, str. 191.

<sup>160</sup> Diatriba, IIIa 3, str. 179.

nápravu. Faraón byl součástí stvoření a proto byl v tomto smyslu „velmi dobrý“. Disponoval však vůlí, která se mohla obracet na obě strany a on sám si zvolil zlou. Boha nelze vinit z toho, že aktivně volí zlo. Platí, že Bůh využívá pro potrestání špatných zla, které je v nich jako dědictví Adamovo a současně tímto zlem povzbuzuje dobré, aby viděli, že se nelze stavět Boží vůli na odpor. Ve skutečnosti naši vůli nijak neznásilňuje, pouze ji nechá projevit: „stejně jako Bůh způsobuje, že snahy zlých slouží k dobru zbožných, právě tak dospívají snahy dobrých k očekávanému cíli jedině s pomocí nezištné Boží přízně.“<sup>161</sup> To je smyslem Pavlova výroku z Řím 9, 16: „Nezáleží tedy na tom kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“

Otázka vztahu svobodné vůle a předvedění je pojednána stručně. Pro vysvětlení jejich vzájemné relace používá Erasmus odkaz na Lorenza Vallu a jeho dílo *O svobodné vůli*. Předvedění není příčinou toho, co nastane. Přesně naopak: „ani zatmění Slunce nenastává proto, že je astronomové předpověděli, nýbrž naopak je předpověděli proto, že mělo nastat.“<sup>162</sup> Tolik Erasmus a Valla ve svých stejnojmenných dílech. Předvedění ovšem vzbuzuje řadu otázek, pohlédneme-li na něj z Boží perspektivy. Je-li Bůh vševědoucí a je-li mimo čas, pak se předvedění přímo dotýká otázky Boží vůle a předurčení. Jak lze od sebe oddělit Boží vůli a myšlení, jež spadají v jedno s tvořením a pouhé, jakoby pasivní, předvedění zlých skutků, aniž bychom je připsali samotnému Bohu? Diatriba se nevyhýbá ani diskusi tohoto obtížného tématu. Zabývá se úvahou, že když Bůh „ví o věcech, které teprve budou, a přitom jim nebrání, byť je to v jeho moci, potom je přece musí svým způsobem chtít.“<sup>163</sup> Podle Erasma ovšem nelze říci, že Bůh kohokoli zatvrzuje a tím vytváří zlo s jakýmsi ontologickým statutem. Spíše je třeba si představit přechod zla v lidské osobě z potence do aktuality podobně, jako když chce pán potrestat podlého a zlého otroka. Když mu zadá úkol, při kterém se může naplno projevit špatná stránka takového otroka, pak pán vlastně chce, aby se tak doopravdy stalo. Nelze ale v žádném případě vinit pána z toho, že se zlo otroka opravdu projeví a pán jej pak může exemplárně potrestat. Zlo je pouze vlastnost tohoto otroka.<sup>164</sup> Tímto obrazem se Erasmus dostává dále, než svatý Pavel s jeho známou poznámkou z Ř 9, 18 – 20: „Smilovává se tedy nad kým chce a koho chce, činí zatvzeleným. Snad mi řekneš: „Proč nás tedy Bůh ještě kárá? Může se vůbec někdo vzepřít jeho vůli?“ Človče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu?“ Pavel otázku jak je to s Boží vůlí, která působí na lidskou vůli dále neobjasňuje.

Vztah svého autora k akademické sféře je u Diatriby vidět v diskusi o vzájemném působení Boží a lidské vůle. V dobové scholastice se jedná o vztah primární a sekundární příčiny. Jak upozorňuje ve své poznámce David Sanetrník, byla dobově obecně uznávaná součinnost Boha jako primární příčiny a stvoření, jako příčiny sekundární. To, co bylo předmětem sporů, byla míra vlivu primární a sekundární příčiny. S tím úzce souvisí otázka Boží moci, jež měla dvě podoby, a to absolutní Boží moc (*potentia Dei absoluta*) a uspořádaná Boží moc (*potentia Dei ordinata*). Právě *potentia ordinata* řídí přirozený běh událostí. Podle převládajících představ 15. a 16. století ovšem existují i projevy *potentia Dei absoluta*, což například vysvětluje, jak se mohou dít zázraky.<sup>165</sup> Vztah prvotních a sekundárních příčin, jakožto projevu Boží moci je pro Erasma zajímavý pro vysvětlení, do jaké míry lze, či případně vůbec nelze klást odpor Boží vůli. Alespoň minimální vliv sekundárních příčin otevírá možnost svobodné lidské vůle a hovoří proti absolutnímu determinizmu. Suverénní postavení Boží je pak obhájeno možností kdykoliv vstoupit do přirozeného dění absolutní Boží mocí a jeho průběh zcela obrátit.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> Diatriba, IIIa 4, str. 181.

<sup>162</sup> Diatriba, IIIa 5, str. 181.

<sup>163</sup> Diatriba IIIa 6, str. 183.

<sup>164</sup> Srovnej Diatriba, IIIa 6, str. 183.

<sup>165</sup> Diatriba, IIIa poznámka 200, str. 184 – 185.

<sup>166</sup> Diatriba, IIIa 8, str. 185.

Erasmus tedy proti těm, kdo tvrdí, „že o výsledku událostí rozhoduje ve dvojitým smyslu přece jen nutnost, neboť Boží předvedění nelze ošálit a Boží vůli nelze zmařit“,<sup>167</sup> argumentuje, že je možné si představit Boží působení analogicky tomu, jako když se říká, že Bůh vydal někoho napospas jeho zvrácené mysli, nebo že někdo někoho přivedl do záhuby. V obou těchto analogiích jednoduše ponechává Bůh působit sekundární příčiny, aniž by bylo zpochybněno jeho předvedění anebo vůle. Vše Erasmus ilustruje příklady „zatvrzelosti“ faraona ve vyprávění o sedmi egyptských ranách, či o „nutnosti“ toho, že Jidáš zradí Ježíše. V obou případech je bezbožnost a zvrácenost vůle neoddiskutovatelně u obou těchto lidí, nikoliv u Boha. Bohu lze snad „vyčítat“ jedině to, že přes své předvedění a při možnosti zasáhnout svou absolutní mocí, nezměnil vůli faraona, či Jidáše a ponechal je jít jejich cestami.<sup>168</sup>

Malachiášovy verše o Ezauovi a Jákobovi odkazují na Genesis 25, 23 jež Erasmus cituje jako „větší bude sloužit menšímu“<sup>169</sup> a vysvětluje, že toto místo nehovoří vůbec nic o předurčení k zavržení. Jestliže připisujeme Bohu lidské vlastnosti jako je nenávisť a naopak zamilování si někoho způsobem jakým tak činí lidé, vždycky se jedná pouze o nedokonalou analogii. Bůh je přece skutečných lidských citů prost. Navíc nenávisť zde nemá znamenat odsouzení k zatracení, ale jednoduše jen uvržení do nepřijemného, leč pomíjivého stavu. Proto nemusíme pochybovat o výroku „Jákoba jsem si zamiloval, Ezaua však nenávidím“. Bůh může, podle Erasma, kohokoliv uvrhnout třeba i do otroctví, ale to ještě neznamená, že mu odepírá věčnou spásu. Verše o Ezauovi a Jákobovi jsou citovány Pavlem v tom místě listu Římanům, kde se hovoří o Izraeli a Božím vyvolení. Proto je nutné na tyto verše nahlížet tropologicky, t. j. z hlediska jejich morálního významu. Je třeba uvážit, že Pavel s jejich pomocí chtěl pouze „zkrotit Židy, kteří zpupně věřili, že je milost evangelia určena výhradně jim, coby potomstvu Abrahámovu, pohanými národy pohrdali a nechťeli jim dovolit, aby milost evangelia sdíleli spolu s nimi.“<sup>170</sup> Jenže Bůh si ve skutečnosti vyvolil jednotlivce jak ze Židů, tak z pohanů. Není pravdou, že zavrhl všechny Židy a vyvolil všechny pohany. Rozebírané verše nehovoří o nutnosti a předurčení, ale pouze poukazují na morální význam víry a vztahu k evangeliu u příslušníků vyvoleného národa a u pohanů. Že tomu tak je potvrzují další výroky z listu Římanům, ve kterých je Židům přislíbena možnost, že budou poté, co byly pro svou nevěru vylomeni z olivovníku, znovu naroubováni a naopak pohany varují, aby nebyli poté, co byly naroubováni, opět v důsledku své zpupnosti vylomeni.<sup>171</sup>

Posledním výrokem proti svobodné vůli, kterým se v této části Diatriba zabývá je Izajáš 45,9. Jedná se o napomenutí neposlušného, či domýšlivého člověka vzdorujícího Bohu, přirovnáním k hliněné nádobě a hrnčířovi. Variantou Izajáše je velice podobný verš v Jeremiášovi 18, 6. Na obě místa proroků navazuje Pavlovo rozvinutí tématu v Římanům 9, 20 – 21. Ve všech případech se v závěrečném zvolání svých veršů autoři ptají po zdroji lidské opovážlivosti způsobem podobným Pavlovo zvolání: „Človče, co vlastně jsi?“ Pokud se jedná o napomenutí kvůli různým formám bezbožnosti, je přirovnání k hrnčířovi a hlině zcela namístě. S tím Erasmus souhlasí a stvrzuje: „V tomto smyslu se věru musíme před Bohem sklonit se stejnou poslušností, s jakou se vlhká hlína poddává rukám hrnčířovým.“<sup>172</sup> Jenže ani toto podobenství vzhledem k jeho užití v kontextu jak

---

<sup>167</sup> Diatriba, IIIa 9, str. 187.

<sup>168</sup> Diatriba, IIIa 10, str. 187 – 189.

<sup>169</sup> ČEP toto místo uvádí poněkud jinak: „Ve tvém životě jsou dva pronárody. Oba národy se rozejdou, jen co z tebe vyjdou. Jeden národ bude zdatnější než druhý, bezpočetný bude sloužit počtem skrovnějšímu.“ (O Izákově ženě Rebece, která se šla zeptat Hospodina co jí čeká, když se děti začali v jejím těle strkat – verš 22.)

<sup>170</sup> Diatriba, IIIa 12, str. 191.

<sup>171</sup> Srovnej Ř 11, 20 a Ř 11, 25.

<sup>172</sup> Diatriba IIIa 13, str. 191 – 193.

proroků, tak u Pavla ještě neruší, jak by se mohlo zdát, svobodu lidské vůle. Jednak se u proroků vzápětí po jeho užití objevuje výzva k obrácení a není-li svobodné vůle, neměla by smysl. Zůstává tedy prostor alespoň pro synergii lidské vůle s milostí a vůlí Boží. Dále, u Pavla je motiv zkoumaného podobenství rozvinut v druhém listu Timoteovi 2, 20 – 21. Hovoří se tu o vznešených i obyčejných nádobách v domácnosti. Důležité je ale, že k těm vznešeným nádobám Pavel přirovnává ty, kdo jsou schopni se očistit od různých falešných nauk. Proto Erasmus upozorňuje na pouze alegorický a případně tropologický výklad všech těchto veršů. Ilustruje to odkazem na nesmyslnost doslovného výkladu, který vede k absurdnostem. Jak se má očistit třeba hliněný nočník, aby se z něj stala užitečná a vznešená nádoba?<sup>173</sup> Je tedy jasné, že apoštol se obrací k „nádobě“ vybavené rozumem a tedy i vůlí, jež může spolupracovat s vůlí Boží. V širších souvislostech Pavlova výzva k vyčištění reaguje na reálnou situaci nevíry zejména u některých Židů a naopak na „očistění se“ u pohanů, kteří uvěřili evangelium a tak se stali nádobami vznešenými. Až po tomto výkladu vstupuje Erasmus do polemiky s těmi, kteří podobenství o hrncířovi a hlině, respektive o obyčejných a vznešených nádobách vykládají v neprospěch svobodné vůle. Ptá se, proč tito lidé nechtějí uznat také onu výzvu k očistění se? Vždyť Pavel si zde neprotiřečí, i když by se to tak mohlo jevit. Erasmus shrnuje: „První pasáž umlčuje toho, kdo Bohu odmlouvá; druhá nabádá k píli a varuje před pocitem jistoty, ale i před zoufalstvím.“<sup>174</sup> Po tomto výkladu s důrazem na vlastní názor se Erasmus znovu vrací k metodě použité v předchozích částech a text doslova přetěžuje množstvím biblických citací které však mistrně klade do vzájemných opozit pro a proti potvrzení svobodné vůle, přičemž všechna uvedená místa se k svobodné vůli vztahují pouze alegoricky. Cílem tohoto postupu je upozornit všechny, kdo svobodnou vůli odvrhují, že není patrně správný přístup k těmto místům, budou-li je vykládat tendenčně ze svého úhlu pohledu, případně doslovně. Nelze například vykládat verš z Římanům 13, 12: „Odložme proto skutky tmy“ jako „kež je odloží milost“, či První Petrův 2,1: „Odhodte tedy všechnu špatnost, každou lest, přetvářku“ jako „nechtějí je odhodit milost“<sup>175</sup>. Potlačení vůle ve prospěch jen a pouze milosti se zde podle Erasma jeví násilné a problematičké.

Erasmovo stanovisko je zřetelně synergické. Uznává inspirovanost Písma i vedení jeho autorů Duchem Svatým, ale varuje před extrémním výkladem. „Jestliže ovšem člověk sám nic nekoná, potom nezbývá místo pro žádné viny či zásluhy. A kde nezbývá místo pro viny a zásluhy, tam není místo ani pro tresty a odměny. Jestliže naopak člověk sám koná všechno, pak zase nezbývá místo pro milost.“<sup>176</sup> Erasmus si stěžuje, že reformátoři nejsou ochotni připustit výklad Písma, zaštitěný autoritou církevních otců i koncilů a odvolávají se na to, že to je konec konců pouze lidský výklad. Nechtějí, přitom uznat, že i jejich či Lutherův názor je stejně tak pouze názorem lidským a svým vlastním oponentům to říkat zakazují.<sup>177</sup>

### ***IIIa.2 De servo arbitrio***

Spis *O nesvobodné vůli* obsahuje důležitou metodologickou poznámku, která umožňuje pochopit teologii svého autora. Rozlišuje totiž hlavní kategorie Starého a Nového zákona.

1. Starý zákon obsahuje zákony a hrozby;

---

<sup>173</sup> Srovnej Diatriba, IIIa 14, str. 193.

<sup>174</sup> Diatriba, IIIa 14, str. 195.

<sup>175</sup> Srovnej Diatriba, IIIa 15 – 17, str. 195 – 201.

<sup>176</sup> Diatriba, IIIa 17, str. 199.

<sup>177</sup> Diatriba, IIIa 17, str. 199 – 201.

## 2. Nový zákon obsahuje zaslíbení a napomenutí.

Podle této klasifikace „to, že Diatriba žádné z těchto věcí nerozumí“, dostatečně dosvědčuje tím, „... že na obou stranách nevidí nic jiného, než zákony a předpisy, jimiž mají být lidé vzděláváni k dobrému způsobu života.“<sup>178</sup>

Předmětem sporu o znění a smysl konkrétního evangelijního verše, jež použil Erasmus ve prospěch a Luther proti svobodné vůli je J 1, 12: „Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi.“ Tento verš z prologu Janova evangelia citovali oba účastníci sporu poněkud odlišně. Nicméně důležité je, jaké z něj učinili závěry. Podle Diatriby je verš podporou svobodné vůle, „neboť jakým způsobem jim může být dána moc stát se Božími dětmi, jestliže naše vůle nemá žádnou svobodu?“<sup>179</sup> Tento způsob tázání Luther odmítá. Jan podle něj totiž vůbec nehovoří o konání člověka a jeho vůli, nýbrž o jeho ontologickém statutu. Jde o obnovení starého člověka a jeho změnu na nového člověka, jenž je skrze Krista adoptován za syna Božího. „Zde se člověk chová zcela pasivně a v žádném případě nic nečiní, pouze se plně stává.“<sup>180</sup> Tuto proměnu nemůže způsobit žádným způsobem a v žádném stupni svobodné vůle, jak by chtěla připustit Diatriba. Radikálnost Lutherovy teologie se projevuje i zde. Jan svědčí o Kristově evangeliu. Nabízí milost a nepožaduje skutky. Všem, kdo uvěří se nabízí možnost být Božími dětmi. Svobodná vůle naproti tomu sama nikdy nemůže dojít poznání, že k tomu je nutná víra v Ježíše Krista. Člověk sám od sebe ani v nejmenším nemůže přijít na to, „že existuje Osoba, která je současně Bůh a člověk.“<sup>181</sup> Proti tomu dokonce „svobodná“ vůle bojuje a jen nemnozí jsou to schopni přijmout.

Pavlův verš z Ř 2, 4: „Či snad pohrdáš bohatstvím jeho dobroty, shovívavosti a velkomyslnosti, a neuvědomuješ si, že dobrotivost Boží tě chce přivést k pokání?“ byl použit ve prospěch svobodné vůle. Luther na to reaguje tak, že celou Pavlovu teologii prohlašuje za nejvytrvalejšího protivníka svobodné vůle. Proto jako nemístné hodnotí otázku Diatriby k tomuto textu: „Jakým způsobem lze započíst pohrdání předpisy, není-li svobodné vůle? Jak může Bůh zvat k pokání, je-li původcem neschopnosti hřešit? Jak může být spravedlivé zatracení, když samotný Soudce nutí ke zlým činům?“<sup>182</sup> Cílem apoštola v těchto slovech bylo napomenout bezbožníky a pyšné lidi, aby sebezpoznaním nahlédli svou neschopnost dosáti spásy. Chce je poznáním své hříšnosti pokořit a tak připravit k přijetí milosti. Luther se proti Erasmovi staví jednoduchým konstatováním, že je-li vyvrácena svobodná vůle i odmítnutí předurčení a determinizmu v jediném případě, pak to platí i pro všechny další. Erasmovo hromadění biblických citací je tak pouhým řečnickým uměním, ale chybí mu argumentační síla a nepřináší nic ke skutečnému poznání. Luther se nebojí nařčení z instrumentalizace lidské vůle: být veden Duchem Božím opravdu znamená být veden tak, jako jsou vedeny nástroje řemeslníkem. Hlásí se k Wykliffovi a jeho učení, že vše se děje z nutnosti, ačkoliv tuto myšlenku odmítl Kostnický koncil.<sup>183</sup>

---

<sup>178</sup> *De servo arbitrio*, WA 692. Takto se Luther opakovaně staví proti použití Písma jako základu pro vybudování morální teologie, místo daleko podstatnější naukové role.

<sup>179</sup> *De servo arbitrio*, WA 697. Citace z Diatriby, IIb 2, str. 167.

<sup>180</sup> *De servo arbitrio*, WA 697.

<sup>181</sup> *De servo arbitrio*, WA 698.

<sup>182</sup> *De servo arbitrio*, WA 698.

<sup>183</sup> *De servo arbitrio*, WA 699.



## IIIb Výroky Písma, které proti svobodě vůle cituje Luther

### IIIb.1 Diatriba

Další ucelená část Diatriby, která rozebírá výroky Písma proti svobodné vůli, se přímo obrací k Lutherovi. Analyzuji se zde výroky, které soustředil Luther ve svém *Potvrzení všech článků*. Jako první je rozebírán verš z Genesis 6, 3: „Můj duch nebude věčně dlít v člověku, protože člověk je pouhé tělo“<sup>184</sup>. Tento verš Erasmus vykládá s odvoláním na jeho jiný překlad z hebrejštiny, jak se nachází u Jeronyma ve spisu *Hebrejské otázky*<sup>185</sup>: „Můj Duch nebude věčně soudit tyto lidi, protože lidé jsou pouhá těla“. Jeronýmův překlad umožňuje reinterpretaci zdánlivě přísného Božího soudu na jeho protipól, a to na shovívavost. Tělesnost je míněno lidské tíhnutí ke zlu. Z kontextu kapitoly Gn 6 ale Erasmus usuzuje na časové a věčně omezené užití verše. Netýká se všech lidí, ale pouze těch, kteří žili v době, ke které se výrok vztahuje a dále, i v této době existuje alespoň Noe a jeho rodina, jenž je shledán spravedlivým. Shovívavost Boží tedy spočívá v tom, že byli potrestáni potopou pouze lidé onoho času a Bůh svůj hněv nevztahuje na všechny lidi všech časů.

Ze šesté kapitoly knihy Genesis cituje Luther také verš 5: „Každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý“<sup>186</sup> a dále z Gn 8, 21: „Každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý“.<sup>187</sup> Erasmus souhlasí s tím, že lidská náchylnost ke zlému je většině lidí vlastní. Současně odporuje myšlence, že z toho nutně plyne neexistence svobodné vůle. Nezpochybňuje nezbytnost milosti, ale předpokládá její spolupráci s lidskou vůlí. Jinak by se dalo těžko vysvětlit poskytnutí lhůty k obrácení a pokání. Jako biblické potvrzení tohoto názoru používá opět Jeronýmův výklad Gn 6, 3 podle kterého výrok „Ať je jeho dnů stovacet let“ neznámá délku života, ale dobu trvání potopy, během které se měli lidé rozhodnout, jestli se polepší, nebo stvrdí svou hříšnost, podtrženou pohrdnutím Boží laskavostí.<sup>188</sup>

Jako důkaz Božího omilostnění uvádí Luther verš Izajáš 40, 2: „Z Hospodinovy ruky přijal dvojnásobně za všechny své hříchy“. Erasmův rozbor tohoto místa se znovu opírá o Jeronýmovy *Hebrejské otázky*, podle

<sup>184</sup> Není zřejmé, v jakém smyslu tento verš hovoří proti svobodné vůli. Výrokem „člověk je pouze tělo“ není zajisté myšleno vyjmenování všech lidských vlastností. Jedině velice doslovný výklad, který by úplnost výčtu lidských vlastností v tomto verši předpokládal, může položit rovnici člověk = tělo. Nicméně, existuje-li ve Starém zákoně „temné místo“ (viz úvod do Diatriby), pak jsou to verše Gn 6, 1 -4. Paradoxně se v nich o vůli nepřímo hovoří, ale lze ji spíše chápat jako zvlášť těch, kdo jsou v těchto verších pojmenováni „synové božští“. Gn 6, 1 -2: „Když se lidé počali na zemi množit a rodili se jim dcery, viděli synové božští, jak půvabné jsou dcery lidské, a brali si za ženy všechny, jichž se jim zachtělo“. Toto je rovněž první verš Bible, který explicitně poukazuje na hřích konkupiscence, jenž byl tak často traktován jak ve starověké, tak středověké teologii. Na terminologické odlišnosti v pojmu „tělo“ u Luthera a Erasma upozorňuje i D. Török, str. 24, poznámka 125. Luther tímto pojmem zřejmě myslí podle pavlovské tradice celého porušeného člověka, na rozdíl od „ducha“ což je obnovený a ospravedlněný člověk. Erasmus chápe člověka podle filozofické tradice jako nižší složku - „tělo“ a vyšší složku - „rozum a vůli“. Ty na rozdíl od vždycky porušeného „těla“ mohou chtít i dobro.

<sup>185</sup> David Sanetník v poznámce 247 na str. 201 datuje tento Jeronýmův spis do roku 390. Pozoruhodné na něm je, že již tehdy byl tématem pro teologii „návrat k hebrejské pravdě“, neboť obtížná místa Starého zákona jsou vysvětlována s použitím soudobé rabínské literatury.

<sup>186</sup> Ve skutečnosti je i tento verš účelově zkrácen, neboť v ekumenickém překladu zní: „I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila a zlovůle člověka a že každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.“

<sup>187</sup> Hrubé vytržení z kontextu se objevuje i v případě této citace. Ve skutečnosti se jedná o vyjmutí části věty, která vyjadřuje Hospodinovo usmíření s lidským rodem po potopě: „I ucítil Hospodin libou vůni a řekl si v srdci: „Už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem učinil.““

<sup>188</sup> Srovnej Diatriba, IIIb 1 -2, str. 201 - 203.

kterých tento verš nehovoří o ospravedlnění, ale o trestu.<sup>189</sup> Není zde tedy řeč o přijetí milosti. Proto je myslitelné, aby člověk předtím, než přijme milost se mohl stát Bohu milým a způsobilým pro přijetí milosti mravně dobrými skutky. Erasmus se sice rovněž nepřidržuje kontextu Izajáše, jako podporu svého tvrzení používá příklad setníka Kornélia ze Sk 10, 4. Oprávněně se však ptá: „Jsou-li všechny skutky, které vykonáme před přijetím oné nejvyšší milosti zlé, znamená to snad, že nám zlé skutky zjednávají Boží přízeň?“<sup>190</sup>

Další citaci z Izajáše, užitou Lutherem proti svobodné vůli označuje Erasmus výslovně mimo diskurs tohoto problému. Jedná se o Iz 40, 6 – 8: „Všechno tělo je tráva a všechna jeho sláva jako polní kvítí. Tráva uschla a kvítí zvadlo, neboť je ovanul duch Hospodinův, ale Hospodinovo slovo trvá navěky“. Jestliže je zde pojem tělo chápán jako označení lidské slabosti a kvítí je pomíjivá sláva v ryze světském chápání, pak uvedený verš potírá lidskou domyšlivost a pýchu. Jenomže, podle Erasma, existuje kromě těla také duše a duch, tedy rozum. Rozum je vůdčí část duše, *ἡγεμονικόν*. A tato vůdčí část duše touží nejen po zlu, ale mnohokrát po mravním dobru. Důkazem jsou klasické spisy Řeků a Latinů. „Filozofové ovšem učili, že je tisíckrát lepší zemřít, než spáchat nějakou hanebnost, a to i kdybychom věděli, že se o ní lidé nedozvědí a že nám ji Bůh odpustí“.<sup>193</sup> Je sice pravdou, že rozum může být zkažený a proto se rozhoduje špatně. Ale Pavel v listu Římanům 8, 16 říká: „Neboť jeho Duch dosvědčuje duchu našemu, že jsme Boží děti“. Písmo tedy nepotvrzuje domněnku, že i to nejlepší v člověku není nic jiného, nežli pouhé „tělo“. Jan v evangeliu 3, 6 říká „Co se zrodilo z těla je tělo, a co se zrodilo z Ducha je duch“. Na jiných místech doplňuje, že ti, kdo uvěří evangeliu se stávají Božími dětmi, ba přímo bohy.<sup>191</sup> Není-li člověk nic jiného, nežli „tělo“, ptá se Erasmus: „kdepak je potom onen Duch zrozený z Ducha, kde je Boží dítě a kde nové stvoření?“<sup>192</sup> Z úvah vedených popsáním způsobem pak uzavírá, že v lidské přirozenosti lze najít jak smyslnost a hrubost, označovanou pojmem „tělo“, tak přinejmenším zárodky dobra. Dále v člověku existuje vůle, která mu umožňuje obrátit se tím, či oním směrem. Přestože často tíhne právě k horšímu, kvůli náchylnosti k zlému z prvotního hříchu, nelze říci, že by byl kdokoli ke zlému nucen.

Z Jeremiáše 10, 23 cituje Luther proti svobodné vůli: „Je mi známo, Hospodine, že cesta nezávisí na člověku ani jistota kroku na tom, kdo jde“. Podle Diatriby se zde nehovoří o svobodné vůli, ale o příznivém, či nepříznivém výsledku událostí. Lidské činění, které v konečném důsledku vede k příznivému, nebo nepříznivému výsledku není bez vůle. Erasmus se odvolává na modlitbu z Ž 5, 9: „Buď mi, Hospodine, na mé cestě vůdcem“ a nepopírá, že Boží milost je rozhodující pro náš život. Současně se ale modlíme podle Ž 119, 36: „Ke svým svědectvím nakloň mé srdce“, z čehož plyne, že „kdo prosí o pomoc, ten se přece nevzdává vlastního úsilí“.<sup>193</sup>

Lutherovi neunikla z okruhu citátů Písma, popírajícího svobodu vůle ani kniha Přísloví. Verš z kapitoly 16, 1: „Na člověku je, aby přichystal své srdce, Hospodinu však přísluší rozhodnout, jak promluví jazyk“ má podle *Potvrzení všech článků* dokládat tezi, že vše se děje z nutnosti. Stejně místo, verš 3 říká: „Svěř Hospodinu své počínání a tvé plány budou zajištěny“. Je-li vše naše konání nutnosti, nemůže dávat dobrý smysl „přichystal své srdce“, nebo cokoli plánovat. Ani bezprostředně následující a Lutherem citovaný verš 4: „Hospodin učinil vše ke svému cíli, i bezbožníky pro zlý den“ ve skutečnosti nemůže dokládat, že Bůh tvoří cokoli samo o sobě zlé. I zlé

---

<sup>189</sup> Že se ovšem verš týká milosti je i podle ekumenického překladu, neboť je z Izajášovy 40. kapitoly, nadepsané „Radostná zvěst“ a „Potěšení lidu“. Diskutovaný úryvek je v kontextu: „Potěšte, potěšte můj lid“, praví váš Bůh. Mluvte k srdci Jeruzaléma, provolejte k němu: Čas jeho služby se naplnil, odpykal si své provinění“. Až pak následuje Lutherem použitý verš.

<sup>190</sup> Diatriba, IIIb 3, str. 205.

<sup>191</sup> 1J 5, 1; J 1, 12; J 10, 34.

<sup>192</sup> Diatriba, IIIb 4, str. 207.

<sup>193</sup> Diatriba, IIIb 5, str. 209.

může ve své moudrosti Bůh obrátit v posledku k dobrému cíli, dokonce i Lucifer byl stvořen dobrý ale z vlastní vůle se od Boha odvrátil. Proto nemůže platit ani dvojí předurčení, k dobrému i zlému.<sup>194</sup>

Citace Příkladů 21, 1: "Královo srdce je v Hospodinových rukou jako vodní toky; nakloní je, kam se mu zlíbí" je rovněž součástí argumentace v *Potvrzení všech článků*. Erasmusova odpověď vychází z úvahy, že v běžné řeči se obrátit „naklánět krále ke zlu“ používá tehdy, když Bůh nenabádá nespravedlivého vládce k nápravě a přeje si potrestat lid důsledky jeho „divokých rozmarů“.<sup>195</sup> Erasmus souhrnně konstatuje, že prakticky každá z Lutherových citací může být obrácena jak v prospěch, tak neprospěch svobodné vůle a absolutního (dvojího) předurčení. To z takové argumentace činí pouze nepřesvědčivé řečnické cvičení. Jistá jedovatost pak v Erasmusově rozboru Lutherových citací zaznívá při rozboru známého silného výroku z Janova evangelia 15, 5: „Beze mne nemůžete činit nic.“ Dokládá, že pokud se ono „nic“ vezme doslova, pak lze říci, že bez Krista nelze ani hřešit. Tento závěr „je v jistém smyslu pravdivý, protože bez Krista přece není žádného bytí, života ani pohybu“. Důkazem sporem pak z toho vyplývá, že bez milosti existuje svobodná vůle, a to alespoň taková, která je schopna hřešit. Erasmus zde chytá Luthera za slovo, neboť toto připouští v úvodu *Potvrzení všech článků*.<sup>196</sup>

### **IIIb.2 De servo arbitrio**

Část Diatriby, zabývající se odmítnutím míst bible, které používá Luther proti svobodné vůli, se opírá zejména o 2M 9, 12 a Mal 1, 2 - 3, tak jak jsou citována v Ř 9, 13 a n. Pro vysvětlení používá Erasmus metodu analogie a tropologický výklad Písma.

Odpověď je postavena právě na odmítnutí metody. Proč má být použit obrazný jazyk tam, kde je na místě použít jasné, jednoduché a všem srozumitelné doslovné znění? Dochází totiž k tomu, že spor o smysl textu se již netýká jeho samotného, ale právě jeho obrazné interpretace. Obrazný výklad může svým nevhodným použitím vést k libovůli a překroucení smyslu. Příkladem takových nedorozumění jsou alegorický výklad Písma Órigenem, popření Kristova božství ariány, nebo spor o význam slov "Toto je moje tělo". Luther říká: "Zpozoroval jsem, že všechno kacířství a omyly ve spisech nevzešly z prostého významu slov, jež se neustále šíří po téměř celém světě, ale ze zanedbání jednoduchého smyslu slova a kvůli obrazným vyjádřením a vysvětlením, která vyběhli (interpreti) svým vlastním rozumem."<sup>197</sup> Obviňuje dokonce Erasma, že užití alegorie je úmyslným mlčením za účelem odmítnutí reformační teologie. "Je nebezpečné a bezbožné měnit slovo Boží v jeho původním významu bez nutnosti a autority."<sup>198</sup>

Erasmus rozvíjí myšlenku, že Bůh toho, jehož chce spasit, okamžitě trestá a naopak, zatracené ponechává bez trestu. Tutéž myšlenku z jiného úhlu pohledu vysvětluje Luther jako doklad nesvobodné vůle. "Svobodná vůle totiž říká: Já nemohu a Bůh nechce, co mám dělat? Nechtě se alespoň nade mnou slituje tím, že mě potrestá. Vždyť když mi nedaruje Ducha, nemohu napředovat a stávám se nutně horší. Ducha mi ovšem nedaruje. Daroval by mi jej, kdyby chtěl. Je tedy jistým, že jej darovat nechce."<sup>199</sup> Boží vůle je nepřekoumatelná. Nikdo ji

<sup>194</sup> Diatriba, IIIb 6, str. 209.

<sup>195</sup> Diatriba, IIIb 7, str. 211.

<sup>196</sup> Diatriba, IIIb 8, str. 213.

<sup>197</sup> *De servo arbitrio*, WA 701.

<sup>198</sup> *De servo arbitrio*, WA 702.

<sup>199</sup> *De servo arbitrio*, WA 705.

nemůže k ničemu nutit. Kdyby naši nedokonalost Bůh nechtěl snášet, nedělal by to. Tak je právě kvůli své mírnosti strašný.

V Erasmově spisu je schovaná pod úvahami o smilování a spravedlnosti Boží otázka theodicey. Otevřeně se jí nastolit nepokusil. Zato Lutherova odpověď to jasně postřehla a řeší problém theodicey přímočaře a nedvojsmyslně.

Erasmus příměry, že stejným sluncem vosk taje a bláto se stává tvrdším a stejným deštěm zavlažovaná půda plodí podle své kvality ovoce nebo trní říká, že podobně působí na lidskou vůli milost Boží. Bůh je podle tohoto obrazu mírný a očekávající naší odpověď. Luther ovšem odmítá dvě vůle, dobrou, nebo špatnou. Je jediná, a to vždycky tvrdá jako bláto pod slunečním svitem, nebo jako nehostinná krajina, která po dešti neplodí nic lepšího, než trní. Tato jediná a bezmocná vůle nemůže zavdávat žádný důvod, aby kdokoli milost dosáhl, nebo nedosáhl. Logický závěr je pak zdánlivě velice tvrdý a úzce souvisí s Božím předveděním a dvojnásobným předurčením: "Když Boha oloupieme o sílu a moudrost vyvolení, čím jiným zůstane, ne-li božstvím osudu, pod jehož působením se vše děje náhodou? A nakonec dospějeme k názoru, že lidé budou spaseni a zatraceni bez toho, aby o tom věděl Bůh, neboť neodliší lidi, jež mají být spaseni od těch, jež mají být zatraceni."<sup>200</sup>

Boha nelze poměřovat a ospravedlňovat lidským rozumem. Pokus o "rozumné" posuzování zatvrzení faraona z druhé knihy Mojžíšovy je založen na předpokladu, že Bůh, jenž je spravedlivý a dobrý nemůže zatvrdit srdce člověka kvůli demonstraci své vlastní moci. Ta samá "rozumnost" připisuje všechnu vinu faraonovi, neboť jakožto stvoření byl velmi dobrý, ale svou vůlí se přiklonil k zlému a zatvrdil se. Tento způsob uvažování je dle Luthera chybný. Jednak se "rozumnost" stává kritériem a lidský rozum soudcem Božího jednání, jednak tento výklad opět použil opakovaně odsouzenou alegorickou metodu. Jenomže rozum, dle Luthera, je schopen napadat postupně veškeré články křesťanského vyznání. Vždyť samotný Ježíšův příběh je z hlediska lidského rozumu nesmyslný a nepřijatelný. Toto bylo důvodem Ježíše reinterpretovat již od prvních křesťanských století. I manicheismus byl založen na hledání "rozumnosti" v jinak neuvěřitelném Ježíšově příběhu. Tento typ "rozumnosti" může vést k popření Božího majestátu a učinit z Boha lidsky manipulovatelnou bytost: "Nikoho nezatvrzuje, nikoho nezatracuje, ale slitovává se nade všemi, proto se nikdo nemusí bát příštího trestu zničení v pekle, nebo mít strach ze smrti."<sup>201</sup> Místo toho Luther konstatuje, že Bůh je dobrý, i kdyby zatratil úplně všechny lidi. Lidský rozum, ani svobodná vůle, která, jak bylo poukázáno výše, není nikdy svobodná, to nemohou změnit.

Proti myšlence, že Bůh se může rozhodovat pouze určitým způsobem kvůli stvoření, jež bylo "velmi dobré", klade Luther námitku z dvou hledisek. Jednak stvoření bylo "velmi dobré" na počátku, vše se změnilo prvotním/dědičným hříchem. Kvůli němu jsou všichni potomci Adama poznamenáni hříchem. Za druhé, konstatování, že stvoření je "velmi dobré" pronesl Bůh. Není to výrok lidského rozumu a soudu: "Neboť On neříká: „viděl člověk, co učinil Bůh a bylo to velmi dobré“."<sup>202</sup> Lidské a Boží hledisko posuzování dobra a zla se nekonečně liší. Proto je třeba přijmout, že podle Boha je dobré i to, co je pro nás zlé a příčinou, proč tomu tak je zná jenom Bůh a ti, kdo mají Božího Ducha a vidí Božíma očima.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> *De servo arbitrio*, WA 706.

<sup>201</sup> *De servo arbitrio*, WA 708.

<sup>202</sup> *De servo arbitrio*, WA 708.

<sup>203</sup> *De servo arbitrio*, WA 709.

Satan i člověk mají společné, že oba padli a jsou opuštěni Bohem. Z toho plyne, že nemohou chtít nic dobrého. To se týká i jejich vůle. Avšak kvůli tomuto faktu Bůh nepřestává tvořit a působit ve svém stvoření. Satana i člověka používá ke konání podle jejich přirozenosti. Bůh koná skrze zlé zlo a přece nelze říci, že koná zle, neboť sám je dobrý. Chyba je v nástrojích Boží aktivity, které však nenechává bez činnosti. "Jako když tesař dělá zlé údery se zlou a zubatou sekyrou. Proto bezbožný nemůže jinak, než se neustále mýlit a hřešit. Není mu, jako řízenému podnětem Boží všemohoucnosti, dovoleno, aby byl líný, ale chce, přeje si a koná podle toho, jak byl stvořený."<sup>204</sup> Vládce tohoto světa, Satan, také udržuje ve své říši "pořádek" a proto bez "násilné změny" Duchem Božím nedovolí, aby se nic v této říši změnilo samo od sebe. Ani lidská vůle.

Tato teologie evokuje otázky:

1. proč Bůh neupustí od takového způsobu působení, jež vede bezbožné k tomu, aby se jejich vůle obracela k zlému a aby se stávali ještě horšími?
2. proč Bůh dopustil, aby Adam padl, a proč nás všechny tvoří poskvrněné stejným hříchem?
3. nemůže nás tvořit jinak, nebo alespoň stvořit až poté, co by bylo semeno očištěno?<sup>205</sup>

Luther otevřeně odpovídá: "To náleží k tajemstvím Božího majestátu, jehož rozhodnutí jsou nepochopitelná. Bůh je ten, pro jehož vůli není žádné příčiny ani důvodu, jež by mohly být předepsány jako pravidlo a míra."<sup>206</sup> Nelze zaměňovat příčinu a účinek. Věci nejsou správné, protože to tak musí být a Bůh to tak musel chtít, ale naopak, protože Bůh si věci přeje tak, jak jsou, musí být vše, co se děje správné.

Antropologie Erasma i Luthera je v mnoha směrech shodná. Neodlišuje se od základního pohledu na člověka, podaného hned v První knize Mojžíšově. Nad to mají ke svým současníkům mnoho připomínek z hlediska ortopraxe křesťanské víry. Přesto vyčítá Luther Erasmovi nekonekventnost pohledu na člověka. Luther odsuzuje Diatribu, že podává obraz lidské vůle stojící uprostřed mezi Bohem a ďáblem a ti jakoby čekají, na kterou stranu se přikloní. Celkově má podle Diatriby vůle možnost příklonu k dobru nebo zlu. Tento falešný úhel pohledu dává vůli sílu, kterou nemá a je mimo realitu. Satan a Bůh ve skutečnosti mezi sebou bojují, čím se stávají "poháněči" vůle. Kdyby tomu tak nebylo, museli bychom považovat ze nepravdivé svědectví Ježíše. Luther opakuje, že ustoupit v jediném článku víry znamená říci slovo, které boří celé Písmo i smysl víry. Proto se se zdánlivou tvrdohlavostí stále znovu vrací k hledání pravdy a nemůže být vstřícný k tomu, co se mu jeví jako hrubá nepravda a rouhačství v Diatribě.

Argumentace Erasma pro svobodnou vůli odkazem na množství alegoricky vykládaných příkladů nic nedokazuje. Spolupráce, kdy kapitán vede loď do přístavu, ale Bůh ji zachraňuje v bouři prostě tvrdí pouze to, že oběma osobám je připisováno rozličné konání. Bohu náleží celé dílo záchrany a kapitánovi celé dílo vedení. Ano, stvoření spolupracuje s Pánem. Jenomže to nijak nesouvisí s vlastní silou svobodné vůle. Je pravdivé, že s pomocí Boží milosti mohou být všechna lidská díla dobrá. Člověk také cokoliv zmůže s pomocí Boží milosti. Ale jakou roli by zde měla hrát svobodná vůle! Luther vnímá všechna podobenství a přirovnání v Diatribě, týkající se výroků Písma, jež lze vyložit jak ve prospěch, tak proti svobodné vůli právě tímto druhým způsobem. Pokud tak činí Diatriba prvním, je to vždycky zaměňování role milosti a svobodné vůle. K čemu by byla dobrá milost,

---

<sup>204</sup> *De servo arbitrio*, WA 709.

<sup>205</sup> Srovnej: *De servo arbitrio*, WA 712.

<sup>206</sup> *De servo arbitrio*, WA 712. Je to další opakování velice důležité teze o *Deus absconditus* – Skrytém Bohu.

kdyby svobodná vůle mohla o člověku rozhodnout? Byla by snad doplňkem této svobodné vůle, aby ta mohla s pýchou chválit sama sebe?<sup>207</sup>

Prostřední cesta, doporučovaná Erasmem, kdy je vůli připisována alespoň nějaká zásluha, je chybná. Když se totiž podobně, jako je to u pelagiánů, nepřizná svobodné vůli plná síla zásluh, ztratí se i odměna a Boží milosrdenství i spravedlnost. Proto je dle Luthera správné vše vrátit Bohu. Teprve pak si nebudou výpovědi Písma odporovat a odstraní se jejich dvojí možný výklad.

### **IIIc Další výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují**

#### ***IIIc.1 Diatriba***

Výrok Jana Křtitele z J 3, 27: „člověk si nemůže nic přisvojit, není-li mu to dáno z nebe“ což je v Diatribě zobecnění původní otázky týkající se výslovně osoby Ježíše a jeho působení a podobně verš z Ž 127, 1: „Nestaví-li dům Hospodin, nadarmo se namáhají stavitelé. Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný“, zdánlivě hovoří proti svobodě vůle. Erasmus předkládá jejich výklad s odvoláním na lidovou mluvu. Je mnoho věcí, které skutečně „přicházejí z nebe“. Ale to ještě neznamená naprosté popření spolupůsobení lidské vůle. Spíše je tyto výroky nutno chápat jako když se dílo a jeho výsledek celé připisuje jeho původci. Dům staviteli, záchrana lodě v bouři, nebo dobrá úroda Hospodinu. To ale neznamená, že se nečinili i dělníci při stavbě domu, nebo námořníci při záchraně lodě, či zemědělci při práci jež byla dovršena dobrou úrodou. Výklad je doplněn v podobném smyslu několika dalšími příklady.<sup>208</sup>

S pragmatickým přístupem vykládá Erasmus také citace, jež souvisí s otázkou inspirovanosti při hlásání slova Božího. Matouš 10, 20: „Nejste to vy, kdo mluvíte, ale mluví ve vás Duch vašeho Otce“ je jednoduše výzva k zbavení se úzkosti a obav. Neznamená to, že se člověk může spoléhat na úděl prvních Ježíšových učedníků, kteří snad mluvili z doslovného vnuknutí Ducha svatého. Inspirovanost lze spíše chápat tak, že učedníci dostali vnuknutí a „když pak mluvili, přitakávala jeho vnuknutí jejich vlastní vůle a jednala spolu s jednajícím“. <sup>209</sup> Ani Bůh nejedná s učedníky tak, aby je zbavil možnosti svobodného rozhodnutí a nedělá z nich svůj nástroj, jako když „promlouval k Bileámovi ústy oslice“.<sup>210</sup>

Dvě místa z Janova evangelia jakoby potvrzovala vyloučení svobodné vůle a svobodné volby. J 6, 44: „Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec“; J 14, 6: „Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“ Proti tomuto výkladu namítá Erasmus, že verše je třeba chápat v poněkud slabším smyslu, jako podnět a povzbuzení, nikoliv jako doslovné věcné určení. „Přitáhnout“ není totéž, co „přinutit“. Nevylučuje volbu mezi chtít i nechít. Je zde rozvinuta úvaha o třech stádiích konání. Prvním je myšlení, následované chtěním a jako třetí stupeň je samo činění. První a třetí stádium procesu je úzce spojeno s milostí. Zde není přiznána vůli vůbec žádná role. V stadiu chtění dochází k sjednocení lidské vůle s Boží vůlí. Erasmus připouští, že Boží vůle by sice na všechno stačila sama, lidská vůle ovšem v reálném procesu alespoň spolupůsobí a proto ji nelze jednoduše popřít. Pro člověka „už samo to, že může přitakat milosti Boží a působit spolu s ní, je Boží dar.“<sup>211</sup>

<sup>207</sup> *De servo arbitrio*, WA 753 – 755.

<sup>208</sup> Diatriba, IIIc 1, str. 213 – 215.

<sup>209</sup> Diatriba, IIIc 2, str. 215.

<sup>210</sup> Diatriba, IIIc 2, str. 217. Nu 22, 28 a n.

<sup>211</sup> Diatriba, IIIc 4, str. 219.

Podle běžné jazykové zvyklosti je pak celá činnost připisována tomu, kdo ji uvedl do pohybu a motivoval; člověk by si neměl nic připisovat sobě.

Již zmiňovaný pedagogický cíl různých výroků Písma, jejich smyslem je zbavit člověka zpupnosti a nadměrné sebedůvěry, je spojen s Pavlovým veršem z 1K 4, 7: „Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubíš, jako bys to nebyl dostal?“ a Jakobovým veršem z 1, 17: „Každý dobrý dar a každé dokonalé obdarování sestupuje shůry.“ Erasmus vysvětluje: „I tato slova míří k tomu, abychom si nedělali na nic nárok a všechno, čeho se nám dostane, přičítali milosti přicházející od Boha, který nás, když jsme se od něho odvrátili, povolal nazpět, vírou nás očistil a daroval nám právě to, že naše vůle může spolupůsobit s jeho milostí“.<sup>212</sup>

Ani další skupina citací nevyklučuje přinejmenším spolupůsobení vůle s působící milostí. Jsou jimi Filipským 2, 13: „Bůh ve vás působí, že chcete a konáte podle dobré vůle.“ a tamtéž, verš 12: „S bázni a chvěním uvádějte ve skutek své spasení“<sup>213</sup> Erasmus se při vysvětlování veršů pouští do jemné lingvistické analýzy, která ústí do závěru, že nakonec nepůsobí pouze Bůh, ale i člověk.

Pokračování výkladu používá metodu kontrastních výroků, známou z předcházející části. Je diskutován problém inspirace kanonických textů Nového zákona svobodnou vůlí popírající a jiných, svobodnou vůlí připouštějících. Dvojice výroků přísně kauzálně vykládajících mluvení apoštolů z Ducha a naopak připouštějící i vůli mluvícího: Mt 10, 20 „Nejste to vy kdo mluvíte, ale mluví ve vás Duch vašeho Otce“ a Sk 4, 8 „Tu Petr, naplněn Duchem svatým, k nim promluvil.“ Erasmus se ptá, kdo promluvil? Pouze Duch, nebo i Petr? Dvojice Pavlových výroků stavějících do kontrastu přímo příčinnost vlastního života v Ga 2, 20: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ a Ř 1, 17 „spravedlivý žije z víry“. Erasmus opět klade otázku, jak je možné, že Pavel tvrdí že žije i nežije? Dvojice výroků o podílu vlastní práce na evangelizaci u Pavla v 1K 15, 10: „Nikoli já, ale milost Boží, která byla se mnou“ a tamtéž „Více než oni všichni jsem se napracoval“. Kontrast těchto výroků nemá znamenat, že Pavel nic nevykonal, ale je výrazem jeho skromnosti a hájí se před nařčením z pýchy, „nevyvrací však možnost spolupůsobení při díle“.<sup>214</sup> Další výroky kladou proti sobě správný postoj člověka vůči Božím obdarování a paradoxní reakci Boží v L 17, 10 „Až učiníte vše, co vám bylo přikázáno, řekněte „Jsme jenom neužiteční služebníci““ a L 19, 17 „Správně, můj dobrý a věrný služebníku“, či J 15, 15 „Už vás nenazývám služebníky. Nazval jsem vás přáteli.“ Žádaný postoj pokory není ze strany Boží lásky přehlédnut jako naprostá samozřejmost, ale Pán lidí dokonce za konání svých povinností schválí a vyzdvihuje. Určitě to není proto, že by v nich chválil jen svá vlastní rozhodnutí, jestliže je pravdou, že lidé sami od sebe nečiní nic. Kromě uvedení několika dalších podobných kontrastních výroků<sup>215</sup> Erasmus konstatuje:

1. při snaze o pochopení Písma je nezbytné vždycky brát v úvahu kontext, ve kterém byl ten-který výrok řečen;
2. „obrazné příklady snímají z lidí strach a posilují jejich důvěru v Boha“;

---

<sup>212</sup> Diatriba, IIIc 5, str. 219.

<sup>213</sup> Diatriba, IIIc 6, str. 219 – 221. V ekumenickém překladu první z citovaných výroků zní: „Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí.“ Takto vyznívá verš spíše pro přísnou predestinaci, determinaci a popření svobody vůle. Lidská vůle není svobodná, ale zcela závislá na vůli Boží.

<sup>214</sup> Diatriba, IIIc 7, str. 223.

<sup>215</sup> Například je velice podrobně rozebráno podobenství o marnotratném synu z L 15, 11 a n. Z vysvětlení je patrné, že se dobově nepřikládá obrazný význam celému podobenství, ale dokonce jednotlivým slovům. Například „vyžádat si podíl“ = odvrátit se od otce a současně „sám sobě přičítat přirozené dary a neužívat je k plnění Božích přikázání“. Diatriba IIIc 11, str. 227

3. „v podobenstvích ... není míněno, že se nemůžeme svobodně rozhodovat, nýbrž jenom že se máme zbavit zpupnosti, kterou Hospodin nemá v lásce“<sup>216</sup>;

4. „Bůh nám přičítá jako zásluhu už samo to, že svého ducha neodvracíme od jeho milosti a že své přirozené schopnosti vedeme k naprosté poslušnosti.“<sup>217</sup>

Část IIIc je poslední částí Diatriby, která se pokouší s „objektivním“ porozuměním vykládat citace Písma, jež lze použít ve prospěch, nebo proti svobodné vůli. Jak jsem ukázal, mnohdy k tomu používá autoritu starších teologů. Poslední částí bude Erasmovo vlastní stanovisko k této problematice. Předběžným závěrem je, že „Boží milost nám stojí po boku coby vůdkyně a pomocnice, stejně jako stojí dělníkovi po boku stavitel, který mu nařizuje co má dělat, ukazuje mu, jak si má při práci počínat, přerušuje ho, začne-li něco dělat špatně, a pokud umdlévá, pomáhá mu.“<sup>218</sup> Dokončené dílo se připisuje nakonec staviteli. Není ovšem pravda, že dělník nic nedělal. Stejně tak není slabým ten, kdo nic nedělá, ale ten, kdo nemá dost sil pro dokončení díla a ten kdo pomáhá není tím, kdo vše dělá sám. Z toho plyne také vztah Boží milosti a lidské svobody. Proti determinizmu a popření svobodné vůle Erasmus uzavírá: „neexistuje nic, čeho by s pomocí Boží milosti člověk nebyl schopen, takže naopak všechny lidské skutky mohou být dobré“.<sup>219</sup>

## IV Různá pojetí vztahu svobodné vůle a milosti a Erasmův návrh kompromisního řešení

### IV.1 Diatriba

V závěru své rozpravy Erasmus klade jako základní axiom, že Duch Svatý, v němž má Písmo svůj původ si nemůže protirečit. Jestliže je nějaké místo v Písmu čteno jednou ve prospěch a pak někým jiným proti svobodné vůli, je nutné zkoumat základní přístupy, s kterými se jedni, či druzí vykladači k takovému místu vztahují. Nelze samozřejmě vyloučit ani určitou předpojatost, se kterou jsou některá místa v Písmu vyhledávána, aby podpořila již předem připravený názor.

Základní přístupy rozpoznává Erasmus dva.

1. Nedostatečná důvěra v Boží příslibení, nebo přímo ztráta naděje na spásu vede ke ztrátě jakékoli horlivosti a zbožnosti. Náprava je shledávána v posílení naděje cestou zdůrazňování významného místa svobodné vůle. Nicméně přehánění jejího významu vede k jinému typu zla, nemensšímu, nežli její úplné popření.

2. Neúměrné a nezřízené spoléhání se na vlastní dobré skutky, vlastní síly a zásluhy vede k drzé zpupnosti, se kterou se lidé opovažují přímo se zásluhami kupčit a prodávat je jiným. Nápravou je potlačení zpupnosti zdůrazněním naprosté závislosti člověka na milosti a popření, nebo výrazné oslabení svobodné vůle. Z přílišného akcentu na nutnost a předurčení ovšem opět plyne jiný typ zla, než kterému se zastánci tohoto názoru snažili předejít.

---

<sup>216</sup> Diatriba, IIIc 10, str. 225 – 227.

<sup>217</sup> Diatriba, IIIc 12, str. 227 – 229.

<sup>218</sup> Diatriba, IIIc 12, str. 229.

<sup>219</sup> Diatriba, IIIc 13, str. 229.



Obecně křesťanský postoj svých protivníků v otázce svobodné vůle Erasmus ochotně sdílí. V poměrně podrobném náčrtu jej chápe takto: člověk zcela závisí na Boží vůli. Proto má naději a důvěru vkládat do Božích příslibů. Má milovat a obdivovat Boží milosrdenství zdarma darované. Boží vůli se má podrobit bez jakéhokoli ohledu na budoucí odměnu. Má si uvědomovat svou ubohost a proto si nemá dělat žádný nárok na pochvalu za své dobré skutky. Člověk je pouze živým nástrojem očištěným a posvěceným Duchem Božím. Proto se musí podrobovat Boží prozřetelnosti a moudrosti, s kterou jej Hospodin řídí. Nemůže nic připisovat vlastním silám, ale je správné, aby věřil a doufal v dar života věčného. Ten nemůže být zasloužen žádnými dobrými skutky, nýbrž jeho darování vyplývá z Božích příslibů. Všichni křesťané ve křtu odumřeli tomuto světu a s Kristem byli pohřbeni, aby spolu s ním po odumření těla nadále žili vedeni Duchem Ježíšovým, do jehož těla byli vsazeni.<sup>220</sup>

Okamžitě ovšem k tomuto obrazu křesťana podle vzoru reformátorů připojuje své zásadní výhrady. Jsou to připomínky a otázky, se kterými jsme se již setkali v předcházejících částech Diatriby. Erasmus se vymezuje proti marginalizaci lidských zásluh a dobrých skutků, proti instrumentalizaci člověka, který je podle axiomu naprosté nutnosti jen nástrojem v rukou Božích. Vymezuje se proti představě, že i dobrý skutek vykonaný bez Boží milosti je jen hříchem. Ptá se, proč mohou existovat v Písmu výroky o odměně, chválena poslušnost, zmiňován soud, když není zásluh, když je člověk veden pouze nutností a když se tedy nemůže nic stát z vlastní vůle. Podivuje se nad řadou nejasností, které vznikají z popření vůle a zdůraznění krajního determinizmu: proč jsou v Písmu napomenutí, příkazy, hrozby, pobídky, proč se máme vytrvale modlit, být bdělí, bojovat proti zlu a usilovat o život věčný, když prý Bůh již tak jako tak o jednom každém rozhodl a protože je neměnný, nemůže ani své rozhodnutí změnit. Toto vykresluje Boha jako krutého a nemilosrdného vládce – tyрана. „Zbožné uši jistě rády slyší o dobrotivosti toho, který nám přiřítá své vlastní dobré skutky. Ale jen těžko lze vysvětlit, jak může být spravedlivé (natožpak milosrdné) odsuzovat k věčným trestům všechny ostatní, v nichž Bůh dobro působit neráčil, když přitom sami od sebe nic dobrého konat nemohou, protože buď svobodnou vůli vůbec nemají, nebo jim – pokud ji mají – slouží jedině k páchání hříchů.“<sup>221</sup>

Reformátory rozděluje Erasmus do dvou skupin:

1. na ty, kdo přehánějí víru a lásku ve vztahu k Bohu
2. na ty, kdo tvrdí, že „zdroj i vrchol všeho je víra“<sup>222</sup>

a nechce jim protiřečit. Nanejvýš upozorňuje, že stejně tak, jako z víry roste láska může tomu být i naopak. Nechce se přit ani s těmi, kdo tvrdí, že „víra je spíše jen počátkem spásy, nežli jejím dovršením“.<sup>223</sup> Jde mu jen o to, že akcentování víry na úkor svobodné volby vede k nepřekonatelným aporiím v otázkách Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství. Varuje, že kvůli problémům s těmito otázkami vznikli manicheizmus, gnose či pelagianismus se svými podtypy.<sup>224</sup> Je smířlivý až potud, že uznává Boha jako toho, jemuž vděčíme za každé dílo jako celek. Vůle je sice malým a slabým spolupůsobilým faktorem, ale nelze se jí vzdát zcela. V této souvislosti Erasmus konstatuje, že nakonec i Augustin a Luther dospěli k praktickému popření svobodné vůle až postupně, přičemž zpočátku byli vstřícnější.

<sup>220</sup> Srovnej: Diatriba, IV 1 – 2, str. 231 – 233.

<sup>221</sup> Diatriba, IV 4, str. 235.

<sup>222</sup> Diatriba, IV 6, str. 239.

<sup>223</sup> Diatriba, IV 7, str. 239.

<sup>224</sup> Diatriba, IV 7, str. 239. Jsou uváděny příklady Máního, Pelagia, ale proti nim Tertuliana a Augustina k nimž se Erasmus hlásí.

Kompromisní postoj je založen na dekompozici každého činu na tři části: začátek, průběh a konec. V nich pouze prostřední část může být ovlivněna vůlí za předpokladu, že jí pomáhá milost. Lze dokonce připustit, že milost je prvotní příčinou, díky které by celý čin mohl být dokonán. Ale druhotnou příčinou je přeci jenom vůle. Svobodná vůle je darem Boží milosti, Bůh tuto vůli stvořil a následně ji osvobodil i dodal síly.<sup>225</sup>

Dále se Erasmus vyrovnává s námitkou těch, kteří sice svobodnou vůli zcela nevylučují, ale snaží se ji co nejvíce umenšit ve vztahu k milosti. Jejich argument je tento: „milost v nás prý působí spíše přímo ve svobodné vůli než jen jejím prostřednictvím, podobně jako ani hrnčíř nepracuje jen „pomocí“ hlíny, nýbrž ji přímo zpracovává“.<sup>226</sup> Tato instrumentalizace lidské vůle znovu vede k otázce, „co nám pak může být přičítáno ať už v dobrém, nebo ve zlém?“<sup>227</sup>

Martin Luther v *Potvrzení všech článků* připouští jako důsledek neexistence svobodné vůle a při existenci krajního determinizmu, že Bůh v lidech působí dobro i zlo. Proti odpůrcům tohoto dvojího předurčení tvrdí, že to co činí Bůh nemůže nebýt nejlepší a nejkrásnější. To, co se v jednotlivostech může jevit jako zlé je v souvislostech celku dobré, dokonalé a je projevem Boží slávy. Žádný tvor tudíž nemůže Stvořiteli vůbec nic vyčítat. Tyto myšlenky ilustruje Erasmus příklady nutnosti, která je vlastní všem zvířatům.<sup>228</sup> Od těchto příkladů plynule přechází k člověku s jeho individuálními somatickými i psychickými odlišnostmi u každého jedince. Neexistují dva lidé, kteří by byli naprosto stejní. Je nesmírně obtížné vysvětlit, „proč Bůh v jedněch korunuje své dobrodiní nesmrtelnou slávou, a v druhých své špatné skutky stíhá věčnými tresty“.<sup>229</sup> Jistý druh vysvětlení nabízejí ti, kdo tvrdí, že veškeré lidské síly a jeho přirozenost byly zcela narušeny dědičným hříchem. Zachází až tak daleko, že toto porušení prý působí i v lidech ospravedlněných milostí víry. V důsledku toho i tito ospravedlnění nečiní nic než hřích. Nepomáhá ani snaha řídit se Božími příkázáními, neboť ta jsou určena pouze k tomu, aby vynikla Boží milost a spása, darovaná bez ohledu na viny, nebo zásluhy. V těchto myšlenkách nachází Erasmus několik paradoxů:

1. Nadměrný důraz na prvotní/dědičný hřích a jeho přenášení na každého člověka po všechny generace může vyvolat představu Boha jako surového despota, který se zuřivě hněvá na celé lidstvo, ačkoliv ti kdo zhřešili byli potrestáni a zase se napravili.<sup>230</sup>
2. Jestliže ti, kdo byli ospravedlněni milostí skrze víru přesto jen a jen hřeší, pak je podivné, jak malou moc má nad nimi Boží milost, nebo jak její účinek umenšujeme.
3. Jsou-li všechna příkázání určena pouze k poukazu na lidskou vinu, za kterou je člověk trestán a člověk proto Boha tím více nenávidí, dostáváme se do bludného kruhu.<sup>231</sup>

---

<sup>225</sup> Srovnej: *Diatriba*, IV 8, str. 243.

<sup>226</sup> *Diatriba*, IV 11, str. 245.

<sup>227</sup> *Diatriba*, IV 11, str. 245.

<sup>228</sup> Srovnej: *Diatriba*, IV 12, str. 247 - 249. Jedná se o diskusi přirozenosti ve stvoření. Podle D. Sanetrníka navazuje v těchto příkladech na Lorenza Vallu, který má podobné ve své *De libero arbitrio*.

<sup>229</sup> *Diatriba*, IV 13, str. 249.

<sup>230</sup> Zde není jasné, jestli má Erasmus na mysli první lidský pár (Adama a Evu), nebo obecnou situaci lidí, poznamenaných hříchem, nicméně ospravedlněných a vykoupěných Ježíšem. Viz: *Diatriba*, IV 14, str. 251.

<sup>231</sup> Viz: *Diatriba*, IV 14, str. 251. Zde se ovšem Erasmus dostává do sporu se základními principy pavlovské teologie.

4. Člověk je ospravedlněn a následně „povzbuzován Duchem Ježíše Krista, jehož přirozenost se neslučuje s hříchem“.<sup>232</sup> Jak tedy má platit, že člověk i po přijetí milosti jen a jen hřeší?

V křesťanské církvi své doby se Erasmus, stejně jako Luther, pozastavuje nad drzostí kléru, který prodejem odpustků kupčí se svými domnělými zásluhami, ale i zásluhami všech svatých. Větší váhu u nich mají formální projevy zbožnosti, než žité křesťanství. Jenže Erasmus vyčítá Lutherovi, že „vytlouká klín klínem“ a chová se podle zásady „na hrubý pytel hrubá záplata“. Jestliže hierarchická církev kladla důraz na zpěvy, odříkání žalmů, půsty, roucha a tituly, reformátoři je vesměs odmítají, protože žádné zásluhy žijících zbožných lidí neexistují, stejně jako ani zásluhy svatých. Jestliže se zdrojem církevní moci stala svátost pokání v podobě zpovědi a hrozby očištěním, reformátoři tvrdí, že zpověď je výmysl ďábla a žádný očištěc neexistuje. Církev tvrdí, že je nutné bezpodmínečně poslouchat hierarchii a za poslušnost slibují život věčný, zatímco reformátoři tvrdí, že všechny usnesení papežů i koncilů jsou v jádře protikřesťanské. Reformátoři dokonce odvrhují institut hierarchického kněžství a sliby zasvěceného života. To vše považují za nadbytečný a hříšný doplněk k jedinému skutečnému vykoupení Ježíšem Kristem. Erasmus si v žádných podobných sporech nelibuje. Odmítá napravovat vykloubené rameno tím, že se zkroutí na druhou stranu. Lepší je vrátit jej do původní polohy. Proto prohlašuje: „souhlasím s názorem těch, kdo sice určitý význam přiznávají i svobodné vůli, největší váhu však přikládají milosti“.<sup>233</sup> To otvírá možnost, aby alespoň nějakou váhu měly zásluhy, ale vděčnost za ně patří Bohu. Svobodná vůle vyvrací podezření, že Bůh je krutý a nespravedlivý. Pomáhá k tomu, abychom měli alespoň nějakou naději, ale nedává žádnou jistotu a tak podněcuje k úsilí. Člověk zkrátka není loutkou ani hlínou v rukou hrnčíře.

Diatriba je ukončena pro Erasma typickým, v jeho širokém okolí, jak z pohledu katolíků, tak reformátorů problematickým: „Já jsem o této otázce vedl rozpravu, posoudit to přísluší jiným“.<sup>234</sup>

#### **IV.2 De servo arbitrio**

Pavlova teologie a zvláště list Římanům je nejdůležitějším zdrojem teologie Martina Luthera. Proto se o citaci z tohoto zdroje opírá také poslední část spisu *O nesvobodné vůli*. Text Ř 1, 18 říká: "Hněv Boží se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svou nepravostí potlačují pravdu." Vztažné zájmeno "kteří" v tomto verši může být ještě stále interpretováno jako "vyloučení", "výběr" z množství, tedy tak, že hněv Boží se neobrací proti všem lidem, ale pouze proti utiskovatelům pravdy. Ovšem toto je začátek Pavlova výkladu proti svobodné vůli, ve prospěch milosti. O něco dále se odvolává na knihu Žalmů a knihu Kazatel<sup>235</sup>: "Nikdo není spravedlivý, není ani jeden, nikdo není rozumný, není, kdo by hledal Boha; všichni se odchýlili, všichni propadli zvrácenosti, není, kdo by činil dobro, není ani jeden."<sup>236</sup> Zde je vidět, že odsudek se týká všech lidí, bez rozdílu. Potvrzuje to i další místo z žalmu 14, 2 - 3: "Hospodin na lidi pohlíží z nebe, chce vidět, má-li kdo rozum, dotazuje-li se po Boží vůli. Zpronevěřili se všichni, zvrhli se do jednoho, nikdo nic dobrého neudělá, naprosto nikdo." Mezi lidské bytosti, o kterých jsou vyneseny tyto soudy patří tedy i židé a ti, kdo by se snad chtěl řídit svobodnou vůlí a chtěli dobro a usilovali o ctnost. Proto se Diatriba hluboce mýlí, když říká, že tací lidé byli a

<sup>232</sup> Diatriba, IV 14, str. 251 – 253.

<sup>233</sup> Diatriba, IV 16, str. 255.

<sup>234</sup> Diatriba, IV 17, str. 259.

<sup>235</sup> Ž 14, 1 -3; Ž 53, 1 – 3; Kaz 7,20.

<sup>236</sup> *De servo arbitrio*, WA 761, podle Ř 3, 13 – 12.

jsou a že by mohl být dobrý důvod, aby jejich vůle a činy vedli s pomocí Boží ke spasení. Není tedy nikdo, kdo by i s ohledem na nejvyšší mohutnosti rozumu a vůle obstál a projevil sám od sebe spravedlnost, bohabojnost, poznání a úctu k Bohu.<sup>237</sup> S odvoláním na provedenou analýzu lidské vůle a prokázání, že je nejen bezbožná, ale Boha vůbec nepozná, pohrdá jim, není užitečná k ničemu dobrému a neustále se přiklání ke zlému, tvrdí Luther, že ani tato druhá z nejvyšších lidských schopností není o nic lepší, než tělo o němž nikdo nebude tvrdit, že je ctnostné a nejlepší ve vztahu k Bohu. S rozumností to není o nic lepší.

Proti tomu lze namítnout, že i když vůle není nakloněná k Bohu a ani rozum jej dobře nechápe, přesto, alespoň v potenci by se mohly o něco snažit a něco chápat z vlastní síly. Tuto námitku Luther odráží: kdyby taková potence existovala, dokázala by se nějak projevit. Uvedené citace však říkají, že není ani jediného, který by byl před Bohem spravedlivý. Proto i ti, kdo by se snad v lidských očích jevíli jako ti nejlepší, potřebují Boží milost. O to více ji potřebují všichni ostatní. Vědomí této pravdy je dle Martina Luthera naprostou porážkou úvah o svobodné vůli. Závěr o naprosté nutnosti milosti a nedostatečnosti vůle potvrzuje Pavel v Ř 3, 19 - 20: "Víme, že co zákon říká, říká těm, kdo jsou pod zákonem, aby byla umlčena každá ústa a aby celý svět byl před Bohem usvědčen z viny. Vždyť ze skutků zákona nebude před ním nikdo ospravedlněn."<sup>238</sup> Pokus o vyvyšování svobodné vůle je pouze naplněním Malachiášova výroku, podle kterého Hospodin říká: "Jen ať si stavějí, já budu bořit."<sup>239</sup>

Pavlova teologie si podrobně všímá vztah milosti a zákona. V Lutherově odpovědi Erasmovi je prezentovaná jako vztah milosti a zákona prostředkovaný svobodnou vůlí. Zákon byl dán člověku Bohem. Pavel ale vysvětluje paradox zákona spočívající v tom, že teprve prostřednictvím zákona vynikly hříchy. Luther potvrzuje, že o naplnění zákona se usilovali ti nejlepší z lidí s použitím svých nejlepších částí: rozumu a vůle. Ale i tito byly nakonec nazváni hříšníci a bezbožníky. Aby pochopili svou nedostatečnost, je jim zákon učitelem. Pro ty, kdo zákon neznají, platí možnost záměny spravedlnosti a hříchu. Luther shrnuje: "svět nenávidí a pronásleduje jako bludaře ty, kdo jsou nejlepší a nejsnaživější, pokud jde o Boží spravedlnost. Boží spravedlnost, kterou káže evangelium, označuje svět za blud nebo ještě horšími výrazy. Své vlastní skutky a plány, jež jsou skutečným hříchem a bludem ale pokládá a vyhlašuje za spravedlnost a moudrost."<sup>240</sup> Erasmus se v Diatribě ptá, k čemu obsahuje Písmo množství zákonů, přikázání, hrozeb i zaslíbení, když sami nic nez můžeme? Odpovědí je, že právě kvůli zmatení v náhledu na spravedlnost a hřích je nám dán zákon, abychom rozeznali a pochopili svou reálnou situaci. Na pocit smutku, zklamání a poraženosti z tohoto poznání plynoucí je jediným lékem světlo evangelia.

Nemůžeme-li si pomoci sami a nepomáhá-li zákon, je jediným osvoboditelem Ježíš. Jenomže ani vůle, ani rozum jej přirozeně poznat nedovedou. Tak jim i Ježíš ukazuje jejich chorobu, kterou nedokáží rozpoznat a považují ji za zdraví. Proč je situace člověka tak komplikovaná, že i Ježíš nám ji ještě zhoršuje? Luther odpovídá: "Když nerozpoznáme hříchy, není místo pro lék ani naději. Protože jestli se sami považují za zdravé a nepotřebují lékaře, nesnesou ani ruku uzdravujícího."<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Srovnej: *De servo arbitrio*, WA 761.

<sup>238</sup> *De servo arbitrio*, WA 763.

<sup>239</sup> *De servo arbitrio*, WA 763, podle Mal 1, 4.

<sup>240</sup> *De servo arbitrio*, WA 766.

<sup>241</sup> *De servo arbitrio*, WA 767.

Lékem pro člověka je srazit jeho pýchu, "Aby byl pokořen, vzlykal a toužil po milosti, která se zjevila v Kristu."<sup>242</sup> Zákon proto odhaluje svobodnou vůli jako lež. Jestliže rozum a vůle jsou až zákonem usvědčeny z hříchu, který bez něj ani nedokáží poznat, odkud by se pak vzala jejich svoboda a snaha přiklonit se k dobrému? Jako autoritativní výroky ke shrnutí této části cituje Luther epistolu Římanům 3, 31 - 23: "Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčována zákonem i proroky. Boží spravedlnost skrze Ježíše Krista pro všechny, kdo věří. Není totiž rozdíl: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupenou v Kristu Ježíši."<sup>243</sup> Jako důležitou poznámku pak doplňuje, že milost také nepřichází kvůli lidskému přání, ale z úmyslu, to jest z předurčení a vyvolení, nutně.<sup>244</sup>

Erasmus otupuje ve svém spise ostří prvotního hříchu a relativizuje jeho důsledky s ohledem na Boží spravedlnost. Luther polemizuje: bylo řečeno, že všichni zhřešili. Znamená to, že jsme byli všichni zatraceni skrze jediný Adamův hřích a je to náš hřích. Opravdu by nebylo spravedlivé, aby nás Bůh zatracoval kvůli jedinému a ještě cizímu hříchu. Jenomže Adamův hřích je skutečně náš. Nejde o jeho sdílení pouhým napodobením. Právě on je příčinou, že ani naše vůle nedokáže cokoli jiného, než hřešit a být zatracena.<sup>245</sup>

Prolog Janova evangelia používá pro Krista obraz světla, pro svět tmy. Obsahuje verše „To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila“, „Na světě bylo, svět skrze něj povstal, ale svět ho nepoznal“ a „Přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.“<sup>246</sup> Tyto verše jednak připisují lidem takovou slepotu a neznalost, že světlo pravdy vůbec nevidí, natož aby jej následovali ze své vůle a rozumu, jednak pojem „svět“ nevyjímá žádného člověka. Na výkladu rozhovoru Ježíše a Nykodéma z J 3 potom Luther ukazuje, jak zmatená je lidská vůle. Neupírá zde Nykodémovi snahu hledat a porozumět Ježíšovi. Když jej ale Ježíš poučí o cestě ke spáse „znovuzrozením“, nedokáže to pochopit. Nykodém, nejlepší filozofové ani nejváženější lidé tohoto světa nemohou sami ze sebe pochopit evangelium. Lidský rozum ani vůle nemohly nijakým způsobem hledat a domyslet si to, co je obsahem dějin spásy. Naopak, když se pravdu dovídají, zuří a staví se proti ní.

Ježíš vykoupil celého člověka. Není proto pravda, že by rozum a vůle toto vykoupení nepotřebovaly. V kapitole o Janu Křtitelovi v J 3, 27 se říká: „Člověk si nemůže nic přisvojit, není-li mu to dáno z nebe.“<sup>247</sup> Člověk vládne všemu stvoření, nižšímu od sebe. Proto se lze ptát, jestli má svobodnou vůli i vůči Bohu? Protiotázka k této otázce zní: není pravda, že Bůh má svobodnou vůli vůči člověku a proto člověk chce a činí co chce Bůh? Luther uzavírá: vůle není „ničím“ a vše co máme, tedy i vůli, máme z nebes.

Dále jen v krátkosti zmiňuje list Římanům 7 a Galatským 5, kde Pavel říká, že i ve zbožných lidech existuje boj mezi duchem a tělem. Na vlastním příkladě říká, že člověk pak nemůže dělat co chce, ale koná co nechce. To znamená, že i u znovuzrozených lidí se jejich přirozenost vzpírá proti dobru. U „starého člověka“ to logicky nemůže být lepší.<sup>248</sup>

---

<sup>242</sup> *De servo arbitrio*, WA 767.

<sup>243</sup> *De servo arbitrio*, WA 767.

<sup>244</sup> *De servo arbitrio*, WA 772.

<sup>245</sup> *De servo arbitrio*, WA 773.

<sup>246</sup> *De servo arbitrio*, WA 776. J 1,5; J 1,10; J 1,11.

<sup>247</sup> *De servo arbitrio*, WA 781.

<sup>248</sup> *De servo arbitrio*, WA 783.

V závěru spisu *O nesvobodné vůli* je obsaženo kompendium Lutherovy teologie v otázce svobodné vůle:

- Bůh je pravda;
- vše dopředu zná a dopředu určuje;
- díky tomuto předvzdání a předurčení jej nelze oklamat, ani mu v něm bránit;
- vše se děje podle vůle Boží;
- Satan je knížetem tohoto světa a staví se proti Bohu;
- proto musí rozum připustit, že v žádném stvoření nemůže existovat svobodná vůle;
- dědičný/prvotní hřích poskvrnil člověka tak, že ani Bohem ospravedlnění nejsou zbaveni pokušení;
- Boží milost je tedy dána zdarma, bez zásluh a těm, kterým ji Bůh podle své vůle chce darovat;
- Ježíš spasil celého člověka a v naší přirozenosti není žádná část, ani rozum, ani vůle, která by z toho byla vyňata.

V určitém smyslu vlídnější slova adresuje Luther Erasmovi v samotném závěru svého spisu. Vysoce oceňuje, že za předmět sporu byla vybrána otázka svobodné vůle, neboť je opravdu stěžejní. Doporučuje ovšem Erasmovi, aby se držel toho, v čem vyniká: pěstoval dary vědy a jazyka. Nepřímo tak vzdává díky za překlad Písma. Do tohoto okruhu nicméně neřadí teologii. Spíše prosí Pána, aby člověku v mnoha směrech obdarovanému, jako je Erasmus, dal pochopení pravdivého učení. Na rozdíl od Erasma končí Lutherova rozprava kategoricky: „Já jsem ovšem v této knize neprezentoval výměnu názorů, ale svědčil jsem a dosvědčuji pravdu. Nechci nikomu přenechat posouzení, ale všem radím, aby podle toho poslušně konali. A Pán, o jeho věc se jedná, nechť tě osvítí a učiní nádobou pro svou čest a slávu.“<sup>249</sup>

## 4. Závěr

Nyní se pokusím doplnit odpovědi na obě otázky z úvodu práce: jaký je názor na existenci svobodné vůle obou autorů a dále, jaká je role svobodné vůle v procesu ospravedlnění podle zkoumaných prací.

Věrný svým úvahám z úvodu Diatriby i v závěru Erasmus vyzývá k odložení diskusí o svobodné vůli, jako o tématu, jež pro zbožnost není nutné zkoumat podrobně. Odmítnutí takového zkoumání je vhodné i s ohledem na laiky. Opakuje tezi o temných místech v Písmu, východisko vidí v jejich poněkud „volnějším“ výkladu. Vše má směřovat k tomu, aby se křesťanský svět vymanil ze zmatku, do kterého se dostal vystoupením reformátorů.

Vrcholem a shrnutím Lutherova učení o svobodné vůli je úvaha uvedená ve WA 783, kterou rozsáhle cituje v úvodu k Erasmově Diatribě D. Sanetrník.<sup>250</sup> Zde proto pouze stručná parafráze. I kdyby existovala svobodná vůle, Luther by si ji mít nepřál. Znamenala by zpochybnění jistoty spásy. Pochybuje o tom, že v složitostech světa by si dokázal vždycky zvolit správně. Ale ani kdyby žádná protivenství, pochyby a nebezpečnosti

---

<sup>249</sup> *De servo arbitrio*, WA 787.

<sup>250</sup> D. Sanetrník, str. 86.

neexistovala, nikdy by si nemohl být jistý, jestli před tváří Boží obstojí. I u sebedokonalejšího činu vždycky zůstává otázka, jestli se Bohu líbí a jestli si jej žádá. V porovnání s těmito pochybnostmi vyzdvihuje následující myšlenku: „Když nyní Bůh odebral spásu mé svobodné vůli a vzal ji do své vůle, aby mě zachránil ne skrze můj čin a běh, ale skrze svou milost a milosrdenství, jsem si jist a vím, že je věrný a neobelže mě.“<sup>251</sup> Samotnou silou svobodné vůle by nemohl být zachráněn nikdo. Díky Boží přízni a zaslíbenému milosrdenství mohou být zachráněni alespoň někteří. Tajemstvím Boží spravedlnosti zůstává, proč bezbožné, kteří se v bezbožnosti již narodili a neumí si sami nijak pomoci ponechává bezbožnými a zatracuje je. Musíme mu vzdát úctu za to, že alespoň k některým je milosrdný a i bez jejich zásluh je zachraňuje. „Jestli bychom Boží spravedlnost jako spravedlnost mohli posuzovat podle lidského chápání, nebyla by Božská a v ničem by se nelišila od lidské spravedlnosti. Bůh je však pravdivý, jediný a lidskému rozumu zcela nepochopitelný a nepřístupný.“<sup>252</sup> Kdyby tomu tak nebylo, zůstalo by nepochopitelným i to, proč se hříšným a bezbožným může na tomto světě dařit dobře a lépe než zbožným, kteří jsou pro svou víru ještě pronásledováni a zabíjeni.<sup>253</sup> Tak světlo milosti lehce přináší řešení i do otázek, jež jsou ve světle přirozenosti a rozumu neřešitelné.<sup>254</sup>

V představeném sporu dvou teologů, náležejících k největším osobnostem 16. století jsem se snažil poukázat nejen na ústřední téma svobodné vůle, ale i na přístup k jejímu zkoumání. Erasmove Diatriba je ukázkou induktivní metody práce s Písmem. Používá tématická srovnání různých biblických citátů. Vysvětluje diachronně kontext situačně podmíněných citátů. Posuzuje podobenství podle jejich cíle a varuje před jejich doslovným chápáním. Srovnává textové varianty různých stejnojjazyčných zdrojů i varianty stejných míst v různých jazycích.<sup>255</sup> Přesto nehovoří o tématu, jež vepsal do nadpisu svého díla. Toto zřejmě překvapivé tvrzení vyplývá nejen z vlastního rozboru Diatriby, ale shodnu se v něm také s jinými. Například Vít Machálek konstatuje: „Erasmove disputaci s Lutherem nelze interpretovat jako spor mezi zastáncem a odpůrcem lidské svobodné vůle. *De libero arbitrio* není manifestem jednoho ze dvou proti sobě stojících stanovisek, ale akademickým morálně-teologickým dílem, ve kterém biblicky zaměřený teolog pečlivě mapuje všechny biblické výpovědi k danému tématu včetně těch, o které se opíral Luther.“<sup>256</sup> Cílem je „především hájit vznešený obraz Boha, který člověka obdařil velkou důstojností, zahrnující možnost svobodné volby, a kterému nelze rouhavě připisovat odpovědnost za krutosti a nespravedlnosti páchané lidmi.“<sup>257</sup>

Z hlediska poněkud subtilnější analýzy je poslední výrok přitakáním semipelagianizmu v zájmu zachování Boží spravedlnosti ve světle lidského rozumu. Je proto pochopitelné, že Luther, se svými zásadními výhradami právě k mohutnostem lidského rozumu a jeho pokusu posuzovat Boží vlastnosti, včetně spravedlivosti, musí protestovat. Jeho metoda je deduktivní. Nejdůležitější je sledování systematické otázky a citovaná biblická místa potom zapadají do předem připraveného schématu.<sup>258</sup> Netvrdím tím, že by je citoval překrouceně, nebo

---

<sup>251</sup> *De servo arbitrio*, WA 783.

<sup>252</sup> *De servo arbitrio*, WA 784.

<sup>253</sup> Luther v této souvislosti ostře odsuzuje všechny, kdo se domnívali, že světu vládne jen osud a kdo tak popírali Boha. Vedle epikurejců se tak v jedné společnosti octli i Plínius nebo Aristoteles. Viz: *De servo arbitrio*, WA 785.

<sup>254</sup> *De servo arbitrio*, WA 785.

<sup>255</sup> Na tento způsob práce upozorňuje D. Sanetrník, str. 64.

<sup>256</sup> Viz: V. Machálek: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část II.)“. Nelze ale zapomenout ani na vnější motivy kvůli kterým bylo Erasmove dílo napsáno. Viz kapitolu Historie sporu.

<sup>257</sup> Tamtéž.

<sup>258</sup> Tak i D. Sanetrník, str. 65.

jinak nevhodně. Při diskusi svobodné vůle však dochází k prudkému odmítnutí Erasmova otevřeného stanoviska. Proč k tomu dochází, když Erasmus vlastně v žádném případě nezpochybňuje důraz na Boží milost? Vlastně ani netvrdí, že s ní člověk může spolupracovat na své spáse, a už vůbec ne jako rovnocenný partner. Vliv svobodné vůle v procesu ospravedlnění i v každém lidském činu je nepatrný: milost vše iniciuje i završuje. Pouze uprostřed mezi začátkem a završením může lidská vůle spolupracovat s milostí, ale jenom tak, jako když se batole učí s otcovou pomocí chodit.<sup>259</sup>

Problém spočívá jednak v přesném časovém určení jestli milost předchází vůli a skutkům, nebo jestli přichází až poté, co z obecné milosti vycházející skutky podpořené vírou jakoby „přitahují“ milost, jednak v pojmu svobody. Podle M. Luthera existuje mezi svobodou Boží a svobodou lidskou nepřímá úměra. Co příznáme jedné, to současně upíráme druhé.<sup>260</sup> Ovšem tento pohled není adekvátní lidské situaci. Člověk není srovnatelný s Bohem, tedy ani jeho rozum a vůle nemohou být ničím víc, než pouhým obrazem těchto mohutností u Boha. Právě proto lze přijmout i Lutherovo antropologické posouzení (a odsouzení) svobodné vůle s jejím oslabením prvotním/dědičným hříchem. Ani „zdravá“ svobodná vůle před pádem, ani oslabená vůle nemocná zlem a hříchem se nikdy nemohou rovnat vůli Boží. Takto lze poněkud otupit ostří Lutherovy argumentace, když se pokouší srovnávat nesrovnatelné. Otázkou je, jestli tento úhel pohledu je uspokojivý také vzhledem k Erasmovu důrazu na Boží dobrotivost a spravedlnost? Erasmus shledává přičtení krutosti a nespravedlnosti Bohu jako nejhrubší rouhání.

Odpověď na tyto otázky jsem pro sebe našel v analýze Pavla Steigera k předurčení. Otázka svobodné vůle a současně theodicea, jež by zajisté uspokojila i Erasma je řešena v následujícím axiomatickém systému:

1. Bůh není ani první hybatel, jenž udělil „mechanizmu“ stvoření prvotní impuls, ani tvůrce „přírodních zákonů“, které nechává po jejich implementaci nadále působit bez vlastního zasahování; je kontinuálně aktivní vůči celému stvoření včetně každého člověka;
2. Podvojnému předurčení se nemůžeme vyhnout, protože jej Bible výslovně učí;
3. Člověk je po prvotním/dědičném hříchu zcela zasažen hříchem, není v něm žádná část (rozum, vůle), jež by v kontrastu k ostatním zůstala neporušena;
4. V Bohu není žádné temnoty, nikdy není tvůrcem hříchu.

S ohledem na tato axiomata lze rozlišit dvě teze předurčení:

1. Asymetrické předurčení → Boží výnos spasení je pozitivní, Boží výnos zavržení je ale negativní. Jinými slovy podvojně předurčení je pozitivní – negativní. Bůh je pro spasené aktivní v záměrech i v akcích, tj. dobré skutky, včetně hledání a vykročení k Božímu světlu, připravuje v člověku Bůh. Pro zavržené je také aktivní v záměrech, ale pasivní v akcích, tj. zlé akce a odmítání Boží milosti činí člověk sám.

---

<sup>259</sup> Srovnej Vít Machálek: <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=235917>

<sup>260</sup> Srovnej: D. Sanetrník, str. 84.



2. Symetrické předurčení → Boží výnos spasení je pozitivní, Boží výnos zavržení je také pozitivní. Podvojně předurčení je pozitivní - pozitivní. Bůh je pro spasené i zavržené aktivní v záměrech a vždy i v akcích, tj. dobré i zlé akce tvoří v člověku Bůh.<sup>261</sup>

Teze symetrického předurčení činí z Boha skutečně nemilosrdného despotu a lze říci, že vkládá do srdcí lidí aktivně hřích, jež následně trestá. Toto učení ovšem není učením reformace o předurčení. Pokud v *De servo arbitrio* některé poněkud přepjaté výroky musíme takto vykládat, pak je třeba mít na paměti výslovně polemický charakter tohoto spisu. Podle D. Töröka jednak Luther odmítal že by byl deterministou<sup>262</sup>, t. j. v tomto kontextu zastáncem symetrické predestinace, jednak v jiných svých pracích tvrzení z *De servo arbitrio* koriguje.

Asymetrické předurčení se nejvíce blíží Lutherovu stanovisku, ačkoliv musím přiznat, že jeho autorem je Jan Kalvín.<sup>263</sup> Neopouští žádný prostor lidské vůli, respektive vidí ji podle axiomu 3., proto je nesvobodná, neboť je podřízena hříchu. Současně je ale zcela v intencích Erasma potvrzen axiom 1., 2. a 4. Bůh tedy není tvůrcem hříchu, pokud někoho „zatvrdí“, znamená to ve skutečnosti, že jen ponechá volný průchod, aby se projevila skutečná (nesvobodná) lidská vůle se sklonem k zlému a následována odpovídajícími skutky. Nevidím zde ani žádný zásadní rozpor s názorem Lutherovým.

Jestli existuje svobodná vůle před obrácením a ospravedlněním je otevřenou otázkou, nejen proto, že ji takto otevřenou ponechala Diatriba. Již jsem řekl, že o tomto tématu Erasmus ve skutečnosti nepsal. Nicméně ze širšího kontextu jeho celoživotního teologického díla plyne konstatování, které zformuloval V. Machálek: „Pozoruhodné je, že na základě rozboru Bible dospěl Erasmus k podobnému stanovisku jako např. Kant, který, používaje pochopitelně značně odlišné terminologie než jeho holandský předchůdce, dospívá k přesvědčení, že úskalím mezi determinismem a indeterminismem nelze projít.“<sup>264</sup> Rozhodně ji však lze vidět u znovuzrozených lidí, kteří jsou nejprve ve víře obráćeni k Bohu, aby následně z lásky k němu konali skutky, které nemohou být zlé. Toto konstatování je ale poněkud formální a ač s ním souhlasí jak Diatriba, tak *De servo arbitrio*, myslím, že bez ohledu na to co předchází a co následuje, je třeba vzít smrtelně vážně úryvek z motta této práce. „Šema Jisrael“ jistě nemá pouhým vyslovením žádnou magickou sílu, aby svému posluchači vliilo víru. Ale povinnost jej předávat svým dětem rozhodně znamená, že jejich rozum i vůle budou nezvratně zasaženy. Jestli v důsledku toho a v součinnosti s milostí(Erasmus), nebo pouze po vlití milosti (Luther) se pak rozhodnou hledat Boží vůli, nebo ji odmítnout již neumí nikdo z nás určit.

V seznámení s osobou a dílem Erasma Rotterdamského jsem vědomě přeskočil jeden spis. Je z roku 1524 a jmenuje se *Zkoumání víry - Inquisitio de fide*.<sup>265</sup> Byl vydán jako součást *Důvěrných rozhovorů* a je dialogem mezi katolíkem a luteránem. Katolík „heretika“ zkouší z víry a postupně na základě vyznání víry zjišťuje, že jeho předpojatost je zcela neoprávněná. Luterán bez jakýchkoli ústupků z vlastního učení stojí nerozporně na pozici

<sup>261</sup> Viz STEIGER, Pavel: „Podvojně předurčení“. <http://www.reformace.cz/zod/podvojne-predurceni-cislo-62> (Staženo 21.2.2016)

<sup>262</sup> D. Török, str. 11.

<sup>263</sup> Viz Pavel Steiger, „Podvojně předurčení“. D. Török upozorňuje na str. 31, že J. Kalvín formuloval své učení o predestinaci a právě na základě *De servo arbitrio*.

<sup>264</sup> V. Machálek: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část II.)“. <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=235917>

<sup>265</sup> D. Sanetník, str. 53; V. Machálek: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část I.)“ <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157>

pravověří. Problém tedy není v důležitých člancích víry s nimiž křesťanství stojí a padá. Naopak, je třeba odlišit dogmata, která sice mohou být důležitá, ale jejichž odmítnutí nemá vést k exkomunikaci a vyústit v tak závažnou věc, jako je rozštěpení církve. Čím méně dogmat se definuje, tím lépe.

Na základě tohoto textu vyslovuje V. Machálek odvážnou tezi, že „už ve chvíli rozdělení západních křesťanů na katolické a luterské konfesionalisty se zrodila i třetí cesta, kterou dnes nelze označit jinak než jako ekumenickou...“<sup>266</sup> Je tak sice v rozporu s J. Huizingou, jehož poměrně příkré stanovisko jsem uvedl v kapitole o Erasmovi. Podle Huizingy bychom nikdy nemohli připustit, že k Erasmovu postoji uprostřed sporu vedla vědomá úvaha o „ekumenizmu“. Tento pojem sem jednoduše ještě nepatří a psychologizující vysvětlení Erasmova postoje uprostřed je poměrně dobře doloženo. Přesto je tento názor velice sympatický a Erasmus jej nepřímo potvrzuje v spise *O obnově jednoty církve* z roku 1533. Vyzývá teology, aby definovali věci nezbytné, jako je Boží láska, milost, ospravedňující víra a ke spáse sloužící skutky. U méně podstatných věcí žádá toleranci. Katolíci by měli k dosažení sjednocení potlačit cokoliv, co zavání pověrčivostí a reformování by měli znovu posoudit a vstřícněji akceptovat tradici. Všichni by se měli vzdát vzájemného zraňování, očerňování, vylučování a proklínání. Pak se snad Bůh smiluje nad tímto společným úsilím o pokoru, lásku a křesťanské sebezapření.<sup>267</sup>

Přes všechny pozdější peripetie a složité obraty v hodnocení osobnosti a díla Erasma jej lze chápat jako reprezentanta katolické teologie. Luther přinesl křesťanství očistu a nesmírně důležité principy *sola fide*, *sola gratiae* a *sola scriptura*. Jejich dílo, ač na osobní rovině vzájemně nepochopené, i když vnitřně bližší, než se může zdát, by mělo pro dnešní dny přinést do vztahů různých větví křesťanství dobrou vůli.

---

<sup>266</sup> V. Machálek: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část I.)“. <http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157>

<sup>267</sup> V. Machálek: „Erasmus Rotterdamský a jednota křesťanů“. [http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus\\_rotterdamsky\\_a\\_jednota\\_krestanu.url](http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus_rotterdamsky_a_jednota_krestanu.url)

## Literatura

### Primární zdroje:

1. ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *O svobodné vůli (De libero arbitrio διατριδῆ sive collatio)*. OIKOYMENH, Praha, 2006. Přeložila Karla Korteová.
2. LUTHER, Martin: *O neslobodnej vôli (De servo arbitrio)*. ViViT s. r.o., pro Spolok Martina Luthera na Slovensku, Kežmarok 2011. Přeložila Michaela Pogányová.
3. LUTHER, Martin: *De servo arbitrio (The Bondage of the Will)*. Přeložil Henry Cole, 1823. Vydání z roku 1931. Internetový zdroj přístupný z: [https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/pdf/luther\\_arbitrio.pdf](https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/pdf/luther_arbitrio.pdf) (Staženo 30.10.2014)
4. LUTHER, Martin: *O niewolnej woli (De servo arbitrio)*. Přeložil Wiktor Niemczyk. Internetový zdroj přístupný z: <http://luter2017.pl/marcin-luter/dziela/>;  
<http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf> (Staženo 30.10.2014)

### Sekundární zdroje:

1. SANETRŇÍK, David: „Reformní teolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem“. Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli (De libero arbitrio διατριδῆ sive collatio)*. OIKOYMENH, Praha, 2006, s. 7 - 104.
2. SVATOŠ, Michal; SVATOŠ, Martin: *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Vyšehrad, Praha, 1985.
3. FRÖHLICH, Roland: *Dva tisíce let dějin církve*. Vyšehrad, Praha, 2008. Přeložili Ondřej Bastl a Tomáš Bastl.
4. LANE, Tony: *Dějiny křesťanského myšlení. Návrat domů*, Praha, 1999. Překlad Jiří Bartoň, Šimona Bouzková, Šárka Grauová, Pavel Kolmačka, Alena Koželuhová, Václav Ondráček.
5. JOHNSON, Paul: *Dějiny křesťanství*. CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury) a Barrister &Principal, Brno, 1999. Přeložil Pavel Pšeja.
6. TOMKINS, Stephen: *Stručné dějiny křesťanství*. VOLVOX GLOBATOR, Praha, 2009. Přeložil PhDr. Vladimír Cinke.
7. HUIZINGA, Johann: *Erasmus*. OIKOYMENH, Praha, 2014. Přeložila Jiřina Holeňová.
8. BERKHOF, Louis: *Dějiny dogmatu*. Návrat domů, Praha, 2003. Přeložil Rostislav Matulík.
9. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. Vyšehrad, Praha, 2009. Přeložili František Jirsa, Jan Sokol a Jan Kranát.

10. TÖRÖK, Dan: „Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem“. *Studia Neoaristotelica* 11: 3 (2014), s. 5 – 35

11. Kolektiv: *Průvodce Biblií*. Česká biblická společnost, Praha, 2009. Přeložili Mgr. Rostislav Matulík a Mgr. Jan Dus.

### **Další internetové zdroje:**

1. MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část I.)“. iDnes. Cz, 4. 10 2011  
<http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=213157> (Staženo 15.9.2015)

2. MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (část II.)“. iDnes. Cz, 13. 12 2011  
<http://vitmachalek.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=235917> (Staženo 15.9.2015)

3. MACHÁLEK, Vít: „Erasmus Rotterdamský a jednota křesťanů“. In Christnet.cz/Názory/Portréty a rozhovory, 21. 11. 2012.  
[http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus\\_rotterdamsky\\_a\\_jednota\\_krestanu.url](http://www.christnet.cz/clanky/4752/erasmus_rotterdamsky_a_jednota_krestanu.url) (Staženo 15.9.2015)

4. STEIGER, Pavel: „Podvojně předurčení“. <http://www.reformace.cz/zod/podvojne-predurceni-cislo-62>  
(Staženo 21.2.2016)

5. A. n.: „Martin Luther: Život“. Lutherova společnost 2008. <http://www.luther.cz/martin-luther/zivot>  
(Staženo 10.3.2015)

6. A. n.: „Martin Luther: Dílo“. Lutherova společnost 2008. <http://www.luther.cz/martin-luther/dilo>  
(Staženo 10.3.2015)

7. A. n.: „Martin Luther: Odkaz“. Lutherova společnost 2008. <http://www.luther.cz/martin-luther/odkaz>  
(Staženo 10.3.2015)