

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem  
Rotterdamským a Martinem Lutherem**

**Jonáš Zouvala**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

**Studijní program Politologie**

**Studijní obor Politologie**

**Bakalářská práce**

**Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem  
Rotterdamským a Martinem Lutherem**

**Jonáš Zouvala**

*Vedoucí práce:*

PhDr. Ondřej Stulík, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2019

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2019* .....

## **Poděkování**

Rád bych vyjádřil poděkování vedoucímu práce PhDr. Ondřeji Stulíkovi, Ph.D. za poskytnutí cenných rad a trpělivost, kterou mi při konzultacích a vypracování bakalářské práce věnoval.

## **Obsah**

1. Úvod .....	6
2. Personalismus.....	9
3. Kontext sporu .....	13
4. Erasmovo pojetí svobodné vůle .....	16
4.1 Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání.....	16
4.2 Výroky Starého zákona, které hovoří pro svobodu vůle .....	19
4.3 Výroky Nového zákona, které hovoří pro svobodu vůle.....	21
4.4 Výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují.....	23
4.5 Výroky Písma, které proti svobodě vůle cituje Luther.....	26
4.6 Různá pojetí vztahu svobodné vůle a milosti a Erasmův návrh kompromisního řešení .....	28
5. Lutherovo pojetí svobodné vůle.....	33
5.1 Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání.....	33
5.2 Výroky z Písma, které hovoří pro svobodu vůle .....	39
5.3 Obhajoba argumentů v neprospěch svobodné vůle .....	41
5.4 Další argumenty v neprospěch svobodné vůle .....	45
6. Závěr .....	49
7. Seznam zdrojů: .....	52
Resumé.....	54

## 1. Úvod

Jedním z klíčových momentů západní větve křesťanství, a tudíž v důsledku toho také západní Evropy obecně, je období reformace, jež vedla k rozštěpení dříve jednotné katolické církve na další větve (protestantské) v návaznosti na významné osobnosti – reformátory a jejich učení. A právě velmi výraznými osobnostmi té doby byli německý kazatel Martin Luther a Erasmus Rotterdamský, jenž byl vrcholným představitelem humanismu. Oba dva muži projevovali snahu napravit poměry v tehdejší katolické církvi, společným trnem v oku jim byla ritualizace křesťanství a odklon od Písma svatého, konkrétním příkladem jejich společného odporu byl například prodej odpustků. Nicméně i přesto, že měli společný cíl, kterým byla náprava křesťanské církve, nedokázali se shodnout na způsobu dosažení tohoto cíle. A protože oba dva muži byli velmi výraznými a vlivnými osobnostmi, bylo nevyhnutelné, aby se jejich myšlenky střetly. O Erasma Rotterdamského coby spojence usilovaly obě znesvářené strany té doby – Martin Luther a jeho podporovatelé, na druhé straně konzervativní katolíci a zastánci papeže. Erasmus, věren skepticismu, se nechtěl přiklonit ani na jednu stranu, protože s žádnou ze stran nesouhlasil bezvýhradně. Erasmus se nakonec vymezil vůči Martinu Lutherovi a jako předmět disputace zvolil problematiku svobodné vůle ve vztahu k Boží milosti.

V této problematice se objevují v souvislosti se zkoumanou svobodnou vůlí jedince také další příbuzné pojmy, mezi které patří například Boží milost, dědičný hřích a hřích obecně, předurčení, předvědění. Tyto pojmy jsou nedílnou součástí křesťanské teologie, zejména v otázce lidské spásy a možnosti, jak k ní může jedinec dospět. Jedná se tedy o složitou problematiku, proto vzhledem k charakteru této práce se budu soustředit na tyto důležité pojmy pro problematiku svobodné vůle tak, jak jsou uváděny v primární literatuře. Důvodem, proč s těmito pojmy budu pracovat, je ten, že s nimi operují Erasmus Rotterdamský i Martin Luther ve svém přístupu ke svobodné vůli. Primární

literatura pro téma sporu Erasma Rotterdamského a Martina Luthera o svobodnou vůli je Erasmova *Diatriba neboli rozprava o svobodné vůli* a reakční dílo Martina Luthera *O zotročené vůli*.

*Diatriba neboli rozprava o svobodné vůli* byla vydána nakladatelstvím OIKOYMENH v Praze v roce 2006. Jedná se o do češtiny přeložené dílo v dvojjazyčné česko – latinské verzi. Vydání kromě samotného díla obsahuje také rozsáhlou studii Davida Sanetrníka, jež čtenáře velmi podrobným způsobem seznamuje s historickým kontextem a obsahovou složkou s rozbořením této disputace. Dílo Martina Luthera *O zotročené vůli* nebylo, ke škodě českého čtenáře, dosud vydáno v českém jazyce. Proto jsem čerpal ze slovenské verze *O neslobodnej vôli* vydané v roce 2011, kterou přeložila Mgr. Michaela Pogányová. Tato verze je volně přístupná na internetu.

Cílem této práce je analýza obou primárních textů a představení názorů na svobodnou vůli obou aktérů této disputace. Zvolil jsem si následující výzkumné otázky – jaký názor zastávají Martin Luther a Erasmus Rotterdamský na svobodnou vůli a v čem si navzájem odporují? Jedná se o spor mezi determinismem a přístupem, ve kterém si jedinec utváří svůj osud na základě svobodné vůle? Jakým způsobem na stejnou problematiku nahlíží personalismus a zda je tento myšlenkový směr ovlivněn disputací o svobodné vůli? Chci zjistit, zda má tento spor nějaký vliv na současnou politickou filozofii a demokratické hodnoty, chci tedy určit význam této disputace pro současnost.

Tím chci zkoumat, zda existuje prostor pro odpovědnost jedince za své činy – možnost odměny a trestu, zdali jsou dobré činy zásluhou jedince a špatné činy odsouzeníhodné, či zda je vše determinováno na základě Božího působení, jestli je vše založeno na nutnosti. Přičemž na argumentaci Martina Luthera i Erasma Rotterdamského budu nahlížet z hlediska personalismu. Proto mě bude zajímat, jakým způsobem se staví zejména francouzští personalisté ke svobodné vůli a nutnosti. Personalismus je dle mého názoru vhodný proto, že byl tento směr klíčovým ve vývoji poválečné křesťanské církve a jejích hodnot, klíčovým

byl také pro evropskou integraci, a tudíž svou obsahovou složkou souvisí s tématem této práce. Pro současnou politickou filozofii je tento proud důležitý, protože z něj vycházejí současné křesťansko-demokratické strany v zemích Evropy. Konkrétním příkladem takových stran je německá strana CDU/CSU, která je také největší a nejúspěšnější parlamentní stranou v Německu. Na české politické scéně je personalismus zastoupen stranou KDU-ČSL.

Tématem sporu Erasma Rotterdamského a Martina Luthera o svobodnou vůli se v českém prostředí zabývá Dan Török. Jeho analýza tohoto sporu je o poznání odbornějšího rázu, než u Víta Machálka, jehož práce je spíše popularizačního charakteru, a proto byl při psaní této práce opomenut. Při psaní této práce budu tedy čerpat z prací Dana Töröka a Davida Sanetrníka. David Sanetrník je autorem studie věnované právě disputaci Martina Luther a Erasma Rotterdamského.

V úvodní části své práce se budu věnovat stručně personalismu, zejména jeho francouzským představitelům (Emmanuel Mounier a Jacques Maritain), aby došlo k představení personalistického pohledu na svobodu jedince. Po dokončení této kapitoly se zaměřím na kontext sporu o svobodnou vůli mezi Martinem Lutherem a Erasmem Rotterdamským, aby byl čtenáři jasný důvod vzniku tohoto sporu a znal jeho průběh. Po dokončení této části bude následovat kapitola, která bude vycházet z knihy *O svobodné vůli*, dojde tak k analýze Erasmova pohledu na svobodnou vůli. V té uvedu konkrétní výroky z Písma, které podporují či vyvracejí existenci svobodné vůle tak, jak jimi argumentoval právě Erasmus. Kapitola bude členěna do podkapitol stejným způsobem, jako je strukturováno jeho dílo *O svobodné vůli*. Další kapitola bude věnována argumentaci Martina Luthera, přičemž se budu držet stejné struktury, jaká je užitá v primární literatuře. V závěrečné kapitole dojde ke shrnutí obou argumentačních rovin a odpovím na výzkumné otázky.



## 2. Personalismus

Personalismus se vyvíjel v reakci na vznikající extrémní kolektivismus, jenž byl základním stavebním prvkem pro stále sílící marxismus a nacionalismus. Personalistická teorie se opírá, vzhledem i ke svému vlastnímu názvu, o lidskou osobu. Osoba tedy hraje klíčovou roli v této teorii a s ní spojené témata, jakou jsou například možnosti svobody jedince. Kromě již zmíněného vyhrazení se vůči kolektivistickým teoriím, personalismus se také vymezuje vůči individualistickému kapitalismu. Liberalismus podle této teorie totiž porušil v člověku spojení mezi duchem a hmotou, rozumem a činností, což mělo za následek, že jedni lidé žijí v nadbytku hmotného života a druzí duchovního (Mounier 1948: 217).

Jelikož jsem uvedl, že základem pro personalismus je osoba je nutné uvést definici tohoto pojmu, přičemž se nabízí definice Emmanuela Mouniera. Ten definuje osobnost takto: „Osobnost je duchovní bytost, ustavená existenciálně a nezávisle sama v sobě; tuto existenci si uchovává tím, že ji spojuje se stupnicí hodnot, které přijala svobodným rozhodnutím za své, které přizpůsobuje a žije za odpovědné závaznosti a ustavičného vzájemného působení; sjednocuje tak svobodně svou celou aktivitu a nadto rozvíjí tvůrčími činy jedinečnost svého poslání“ (Mounier 1948: 65–66). Osobnost má na rozdíl od individua svou uvědomělou nezávislost, od níž odvozuje svou svobodu jako možnost realizace, svá práva a svou důstojnost v přímém vztahu k Absolutnímu (Maritain 2001: 67). Osobnost je zároveň sociální jednotkou vytvářející společenské dobro, a z toho důvodu je zrcadlem celé společnosti a společenského dobra (Maritain 2012: 49). Vytváření společenského dobra v tomto přístupu znamená zlepšování podmínek lidského života tak, aby každá konkrétní osoba v celé mase populace mohla dosáhnout autentické svobody rozvoje a autonomie je nejvyšším a nejvlastnějším úkolem lidské společnosti podle Maritaina (Maritain 2007: 50–51).

Do středu uvažování je tedy postavena osobnost, disponující svobodnou vůlí a důstojností, což umožňuje rovnost všech lidí, kterou můžeme reálně vypořádat v přijetí koncepce lidských práv. Politická činnost má sloužit společnému dobru, důstojnosti<sup>1</sup> lidské osoby. Tento přístup je vlastní pro morální racionalizaci politického života (Maritain 2007: 54–55). Maritain zdůrazňuje význam demokracie, považuje ji za jediný systém, který může praktikovat morální racionalizaci politiky, protože cílem demokracie je spravedlnost a svoboda. Síla demokracie podle něj předpokládá spravedlnost, protože užívá lidských energií svobodných lidí, nikoliv otroků. Maritain vystupuje proti machiavelistickému pojetí politiky, odmítá užití nemorálních prostředků pro dobrý účel. Podle něj totiž jediné morální hodnoty umožňují sílu demokracie. Demokracie zásadně vychází z evangelia a může žít jenom tehdy, když bude vycházet z evangelijní inspirace (Maritain 2007: 56–57).

Nyní je důležité představit koncept svobody z personalistické perspektivy. Svoboda osobnosti je taková svoboda, která sama objeví své určené poslání a svobodně si vyhledá cestu, jak je uskutečnit. Personalismus tedy chápe svobodnou vůli jako poznání svého životního poslání, vytyčení a zvolení si určitého cíle a realizovat jeho dosažení. Nejedná se tedy o svobodu dovolující nečinnost, nýbrž o svobodu ve volbě závazků. To je zejména v kontrastu s liberálním pojetím svobodné vůle. Liberalismus spatřuje podle Mourniera duchovní obsah svobodné vůle v tom, aby byl člověk stále volný a nevázaný (Mournier 1948: 78). Svobodu nemůže osobnost dostat od někoho. Společenský řád může pouze zmenšit některé překážky bránící ve svobodě. Tudiž může a měl by znemožnit jakoukoliv formu útlaku člověka, a proto má emancipační rozměr. Dále respektovat kolem člověka hranici soukromí, která zajistí svobodnou volbu životního obsahu a jistou volnost a záruku v síti společenského tlaku. Všechno společenské zřízení má organizovat na principu osobní odpovědnosti<sup>2</sup> a řád

---

<sup>1</sup> Maritain definuje důstojnost z perspektivy personalismu takto: „Lidská důstojnost spočívá v moci dát přírodní statky do služeb společného úsilí o dobro specificky lidská, mravní a duchovní, a o svobodu autonomie člověka“ (Maritain 2007: 97).

<sup>2</sup> Odpovědnost je založena na principu svobodné vůle.

ustanovit tak, aby každý jeho člen měl co největší volnost pro své osobní rozhodování (Mounier 1948: 79). Absolutní svobodu člověk nevlastní, protože suverénní ve smyslu oddělený od celku a stojící nad ním je pouze Bůh, tudíž ani králové, ani císaři, ani stát, ani lid není suverénní (Maritain 2007: 25). Z toho vyvozují, že lidé jsou tudíž podle personalistické teorie odpovědni Bohu.

Člověk je obdařen rozumem a má určitou přirozenost, tedy ontologickou strukturu, pak má také cíle, které nutně odpovídají jeho esenciální konstituci. Úkolem člověk je, aby se sám uvedl do souladu s cíli, které nutně vyžaduje jeho přirozenost. Na základě lidské přirozenosti existuje určitý řád, který má lidský rozum odhalit a podle tohoto řádu má lidská vůle jednat, aby byla v souladu s esenciálními a nutnými cíli lidské bytosti. Tento jev se nazývá přirozeným zákonem (Maritain 2007: 77–78). Přirozený zákon vlastní člověku je zákon mravní, protože se jím člověk řídí nebo neřídí svobodně, nikoliv z nutnosti, a také proto, že lidské jednání nelze reprodukovat na obecný řád kosmu. Zásada přirozeného zákona je konat dobro a vyvarovat se zla (Maritain 2007: 79–81).

Přirozený zákon obsahuje dva prvky – ontologický a noetický prvek. Ontologický prvek je normální způsob fungování, je neměnný a vychází ze samotné esence jsoucna. Jelikož je přirozený zákon nepsaný, je nutné jej poznat. Proto druhý prvek přirozeného práva spočívá právě v poznání. Poznání přirozeného zákona rostlo pozvolna v závislosti na tom, jak se rozvíjelo mravní vědomí lidí. Protože je člověk v přirozenosti nedokonalý a neustále chybující, dal Bůh lidem pro jejich spásu prostřednictvím Desatera zjevený pozitivní zákon, který sice přesahuje přirozený zákon, nicméně není s ním v rozporu, jedná se spíše o vyjádření přirozeného zákona. Lidský rozum poznává přirozený zákon nikoliv způsobem racionálního poznání, nýbrž způsobem na základě sklonu. Je to poznání temné, nesystematické, nehlubší a nejnítěnější poznání duše, které, pokud je v souladu s rozumem, ukáže samo správnost jednání v duchu přirozeného zákona. Rozum tedy rozpozná, co je dobré a špatné jednání (Maritain 2007: 79–83).

Zmíněný přirozený zákon nám také přiznává naše základní práva, protože filozofickým základem lidských práv je přirozený zákon (Maritain 2007: 73). Tyto práva máme, protože jsme začleněni do všeobecného řádu, do zákonů a regulací kosmu, a protože jsme zároveň držitelé výsady v podobě účasti na duchovní přirozenosti. Přičemž je ale nesmírně důležité dbát kromě práv také na povinnosti, jedině pozornost k obojímu může poskytnout autentický a nezkreslený pohled (Maritain 2007: 86–87).

Podle této filosofie právo existuje tehdy, když existuje takový řád, který by se shodoval s věčným zákonem daným Bohem, v němž budou hodnoty - život, práce a svoboda - zaručeny každému člověku, jenž je obdařen duší a svobodnou vůlí. (Shestopal, Oleynikov 2016: 100). Přičemž důležitá je právě akceptace hodnot. „Je-li akceptování vnitřní hodnoty a důstojnosti člověka nesmyslné, pak je nesmyslné i akceptování přirozených práv člověka“ (Maritain 2007: 88). Když dojde k popření lidských práv, je úlohou státu, aby zasáhl, a tak garantoval dodržování lidských práv. Stát tak vykonává úlohu soudce a jeho nejvyšším povinností je spravedlnost, přičemž tuto úlohu má vykonávat ve formě nejvyšší kontroly politické společnosti, přičemž politická společnost má zase kontrolovat stát (Maritain 2007: 25). Za základní lidská práva Maritain považuje právo na životní seberealizaci díky svobodě, dále pak právo na svobodné utvoření rodiny, právo na intelektuální a náboženskou svobodu a vlastnické právo (Maritain 2001: 79-80).

Kritika této teorie se nabízí z perspektivy jiných teorií, zejména kolektivistických, ale i z perspektivy liberalismu. Nicméně i přes univerzalitu křesťanství a v důsledku tedy i personalismu vyvstává otázka, nakolik je tato koncepce přijatelná pro lidi, kteří se nehlásí ani nijak neztotožňují s křesťanstvím.

### 3. Kontext sporu

Erasmus byl velmi silně křesťansky založený člověk, a proto měl k Lutherovi poměrně blízko. Erasmus usiloval o oživení křesťanského povědomí Evropy, z toho důvodu jako první vydal Nový zákon v řečtině. Toto vydání se dostalo do Wittenbergu, kde působil Martin Luther, který tuto knihu využíval jako pomůcku při kázání. Oba muži shodně kritizovali církev tehdejší doby, vadili jim okázalé vnější projevy víry, jako příklad uvedu poutě, odpustky. Oba muži také vedli spor s papežem, Erasmus proto, že církev praktikovala vnější okázalé obřady a často bránila svobodnému vědeckému bádání. Luther zase ohrožoval papeži spásu duší a celkově ohrožoval autoritu papeže (Bainton 1999: 124–125).

K prvnímu kontaktu mezi Lutherem a Erasmem dochází koncem roku 1516. Erasmus tehdy obdržel dopis od Georga Spalatina, jenž byl knihovníkem a sekretářem saského kurfiřta Fridricha. Dopis byl psán v uctivém duchu na popud augustiniánského mnicha, kterým byl právě Martin Luther. Obsah dopisu se Erasmova překladu Pavlova evangelia, přičemž nejvíce pozornosti bylo věnováno listu Římanům, Luther vytýká Erasmovi nedostatečnou pozornost dědičnému hříchu, kterému podle Luthera připsal menší důležitost, než je zapotřebí. Erasmus na tento dopis nereagoval (Huizinga 2014: 166–167).

V roce 1517 Martin Luther vyvěšuje své teze proti odpustkům, mechanickému a právnímu pojetí víry, přičemž jeho způsob kritiky je velmi tvrdý a nesmlouvavý. Na konci tohoto roku i Erasmus kritizuje prodej odpustků, nicméně jeho způsob je mnohem smířlivější, než ten Lutherův, což se později projeví i v jejich spisech týkajících se svobodné vůle. V roce 1518 zasílá Erasmus Lutherovy teze Thomasi Morovi, Luther je v tomto roce prohlášen za kacíře, a proto je předvolán před soud, kde odmítá odvolat své učení. Erasmus píše Johannu Langovi, stoupenci Martina Luthera, a vyjadřuje podporu Lutherovým tezím. Poprvé se Luther osobně obrací na Erasma 28. března 1519

dopisem. Luther oceňuje, že se mnohým lidem Erasmus nelíbí, považuje to za Boží přízeň. Jelikož je již i Martin Luther známou postavou, považuje vzájemnou nekomunikaci za kontraproduktivní. Záměrem Lutherova dopisu bylo získat Erasma na svou stranu ve sporu mezi papežem a Lutherem (Huizinga 2014: 168–169).

V roce 1520 vychází papežská bula, která hrozí Lutherovi klatbou, pakliže okamžitě neodvolá své učení. Erasmove pozice byla uprostřed obou táborů (konzervativních katolíků a reformátorů v čele s Martinem Lutherem), snažil se usmířit obě strany, bál se rozdělení jednoty katolické církve. Papež i Luther naléhali na Erasma, aby je podpořil proti tomu druhému, čemuž se Erasmus aktivně snažil vyhýbat (Huizinga 2014: 172–173). Erasmus sdělil Lutherovi, aby Erasma nespojoval s jeho osobou, aby tak mohl zůstat nadále neutrální. Luther s tím souhlasil. V roce 1521 se konal říšský sněm ve Wormsu, kde Luther neodvolal své názory, a proto bylo přijato usnesení, že se mají jeho díla na říšském území spálit, jeho přívržence pozavírat a vyvlastnit jejich majetek (Huizinga 2014: 175). Kdyby Erasmus veřejně nevystoupil proti Lutherovi, byl by považován za luterána. Nátlak na Erasma tedy stále sílil a výzvy přicházely ze všech stran (od papeže Hadriána VI., Georga von Sachseny, Jindřicha VIII.). Roku 1524 přichází první dopis od Luthera Erasmovi od jejich předchozího posledního kontaktu. V tomto dopise žádá Erasma, aby zůstal i nadále pouhým divákem Lutherova sporu s papežem. Erasmus, přinucen okolnostmi vystoupit proti Lutherovi, potřeboval najít vhodné téma k disputaci (Huizinga 2014: 188–189).

Důvodem, proč si zvolil Erasmus jako téma disputace právě problematiku svobodné vůle, je fakt, že si nemohl vybrat téma, o kterém se Erasmus sám dříve vyjadřoval kriticky, případně si nebyl v určitém tématu zcela jist svým vlastním stanoviskem. Témata, která Erasmus kritizoval ve shodě s Lutherem tak byla například prodej odpustků, mnišství, posty a obřadnictví v katolické církvi, případně papežský primát, či katolické pojetí svátostí. Jelikož Luther hlásil naprostou nesvobodu lidské vůle, spatřoval Erasmus v takovém učení problém

zejména z hlediska pedagogiky a etiky. Obával se, a zřejmě oprávněně, že by takové učení mělo velmi negativní dopad na společnost. Nicméně přesto tuto problematiku nepovažoval za zcela zásadní. Nezastával názor, že by rozdílný názor na svobodnou vůli měl některý z táborů učinit heretiky (Sanetrník 2006: 56–57).

Erasmův spis *De libero arbitrio diatribe* (rozprava o svobodné vůli) vyšel v září 1524. Reakce Martina Luthera byla velmi silná, reagoval s odporem a pohrdáním na Erasmův spis. Jeho odpor, který cítil k myšlenkám uvedeným v *De libero arbitrio diatribe*, se velmi výrazně projevil v jeho samotné odpovědi, jež nese název *De servo arbitrio*, o nesvobodné (zotročené) vůli, a které bylo vydáno až v roce 1525. Erasmus poté zareagoval spisem nazvaným *Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium M. Lutheri – Štítonoš hájící Diatribu proti Zotročené vůli M. Luthera* (1526), jedná se o objemný traktát, jenž byl epilogem v tomto sporu a nic podstatného pro disputaci nepřinesl (Huizinga 2014: 190–193). Proto v této práci vycházím primárně z Erasmova spisu *De libero arbitrio diatribe* a z Lutherova díla *De servo arbitrio*.

## 4. Erasmovo pojetí svobodné vůle

Jak již bylo v úvodu práce zmíněno, Erasmus Rotterdamský zahájil disputaci s Martinem Lutherem na téma svobodné vůle. V této práci vycházím z jeho knihy *O svobodné vůli*. Erasmus svou knihu a problematiku svobodné vůle pojal tak, že se nejprve věnoval způsobu probírání svobodné vůle a způsobu jejího probírání, na což navázal analýzou výroků z Písma týkající se svobodné vůle. V té se nejprve věnoval takovým výročkům ze Starého zákona, které hovoří ve prospěch svobodné vůle. Následně svou pozornost obrátil směrem k Novému zákonu, kde hledal výroky hovořící ve prospěch svobodné vůle. Poté zkoumal takové výroky v Písmu, které svobodu vůle zdánlivě vylučují. Jako poslední zkoumal výroky, jež proti svobodě vůle využil Martin Luther. V závěru své knihy zmínil různá pojetí svobodné vůle ve vztahu k Boží milosti a navrhl kompromisní řešení této disputace. Jelikož Martin Luther postupuje obdobně jako Erasmus a reaguje na něj ve všech jednotlivých bodech, začnu ve své práci nejprve Erasmovo pojetím a následně přejdu k reakci Martina Luthera.

### 4.1 Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání

Problematice svobodné vůle se věnovalo mnoho autorů, ať už starověkých filosofů, nýbrž také velký počet starých církevních autorů. Jako příklad uvedu sv. Augustina, Ambrože, Jeronýma či Tomáše Akvinského. Zachovalo se tudíž mnoho různých pojetí a pohledů na problematiku svobodné vůle. Erasmova perspektiva, kterou před sporem nahlížel na svobodnou vůli, je taková, že v době psaní této disputace nezaujal jednoznačný postoj, ovšem více věřil tomu, že svobodná vůle se v lidském konání skutečně uplatňuje do určité míry (Rotterdamský 2007: 111). Tímto tématem se zabýval proto, že nesouhlasil s tezí Luthera o absolutní nutnosti a determinismu, a zároveň byl nucen dalšími aktéry proti němu vystoupit, proto bylo toto téma vhodné pro disputaci.



Erasmus neviděl valný smysl ve zkoumání svobodné vůle, protože spolehlivé rozřešení této otázky je podle něj vyhrazeno eschatologickému zjevení (Sanetrník 2006: 63). Tato disputace byla součástí rozkolu západní větve křesťanství, kde Luther hájil své učení o nutnosti a možnosti spásy pouze skrze víru. Erasmův přístup ke svobodné vůli ponechává určitý prostor pro svobodnou vůli, tedy autonomii lidského jednání, v čemž spatřuji velký význam díky emancipačnímu důsledku na lidské jednání a možnosti pro osobnost uplatňovat svou svobodu ve smyslu spolupodílení se na Božím záměru.

Vyjadřuje se, že v Písmu jsou místa, která jsou zcela jasná, například pravidla o správném životě. Pak jsou ovšem v Písmu také místa, která Bůh nechtěl člověku naprosto jasně osvětlit, jelikož lidský rozum není s to rozumět takovým otázkám. Mezi tato témata Erasmus řadí problematiku spojení božské a lidské přirozenosti, neodpuštělný hřích, a pak také otázky, zda Bůh ví předem o věcech, které se mohou i nemusejí stát, zda lidská vůle hraje nějakou roli v otázce spásy. Naopak zbožný člověk by si podle něj vystačil s tím, že má činit pokání, měl by všemožně usilovat o Boží milosrdenství, vše zlé by měl přičítat sám sobě a naopak za vše dobré by měl děkovat Bohu. Musí také věřit, že Bůh je spravedlivý, tudíž by neměl pociťovat křivdu, zažívá-li příkoří, nýbrž chápat je jako vůli Boha, jenž mu umožní dojít spásy (Rotterdamský 2007: 115). Zde spatřuji Erasmův záměr ponechat prostor pro svobodnou vůli. K takovému závěru jsem došel proto, že člověk se podle Erasma nepotřebuje zabývat tím, zda Bůh ví předem o věcech, které se mají stát. Erasmus naopak explicitně zmiňuje, že má člověk všemožně usilovat o Boží milosrdenství, v čemž vidím onen akt svobodné vůle.

Erasmus také zaujímá postoj obdobný jako apoštol Pavel, kdy rozlišuje mezi tím, co je prospěšné a tím, co se smí. Proto tvrdí, že některé prohřešky je lepší přejít mlčením, protože snaha o jejich eliminaci by udělala méně užitku, než dosavadní situace. Toto zmiňuje proto, že i kdyby byla pravda, co učili Wycliff a po něm Martin Luther, že vše, co činíme, neděláme ze svobodné vůle, nýbrž z pouhé nutnosti, tak přes to to Erasmus nepovažuje za dobré sdělovat světu.

Není to podle něj dobré proto, že lidé i bez toho mají velké obtíže konat ve svém životě dobro, proto kdyby se dozvěděli, že veškerá jejich snaha je marná a že se děje z nutnosti, tak by to otevřelo pouze brány bezbožnosti a zlovůle (Rotterdamský 2007: 121). Souvislost se zkoumanou svobodnou vůlí spatřuji v tom, že i kdyby neexistovala, nepovažuje to Erasmus za vhodné sdělovat lidem. Tuto tezi ovšem shledávám kritickou, protože kdyby byla pravdivá neexistence svobodné vůle, Erasmus by hájil bránění v poznání této pravdy, což považuji za problematické a nesprávné.

Z důvodu Lutherovým pohrdáním církevními autoritami, koncily, univerzitami a papeži, soustředil Erasmus svou argumentaci pouze na Písmo. Jediní autoři do té doby, kteří hovořili v neprospěch svobodné vůle, byli podle Erasma pouze Mání a John Wycliff (Rotterdamský 2007: 123). Erasmus zmiňuje problém, který spočívá ve zvolení kritéria pro určení vítěze tohoto sporu<sup>3</sup>, tedy kdo má pravdu a proč. Přiznává, že v obou táborech jsou zástupy hříšníků, tudíž kritérium dle ctnostného života nemůže být zcela relevantní, i když více světců bylo v táboru zastánců svobodné vůle. Dalším kritériem, které se nabízí, by mohlo být podle učenosti, ovšem opět učenci byli v obou táborech. Kritérium Ducha svatého, jež by snad mohlo určit správný výklad Písma, ovšem také nemůže být jednoznačně relevantní, jelikož bylo mnoho takových, jež tvrdili, že mají Ducha a jejich výklad je tudíž správný, ovšem vzájemně se lišili, tudíž někdo z nich musel mít falešný výklad a běžný člověk nemohl a nemůže mít jistotu o správnosti cizího výkladu. Erasmův primární cíl byl ten, aby nemusel podstupovat takový spor, jenž považoval za nedůležitý. Svobodnou vůlí jako téma disputace si zvolil proto, jelikož nesouhlasil s Lutherovým pojetím svobodné vůle, respektive s jeho učením vycházejícím z determinismu a predestinace. Erasmus předkládá tezi, že jsou v Písmu místa, která hovoří ve prospěch svobodné vůle, a pak také místa, která ji zdánlivě vylučují. Jelikož si Písmo ale nemůže odporovat, protože vychází z Ducha svatého, pokusil se

---

<sup>3</sup> O problému kritéria pravdy viz Sanetník 2006: s. 63.

výroky, které svobodnou vůli zdánlivě vylučují, vyvrátit (Rotterdamský 2007: 127–133).

## 4.2 Výroky Starého zákona, které hovoří pro svobodu vůle

První zdroj, ze kterého Erasmus čerpal, jsou verše 15,14–18 z knihy Sírachovec: „On sám na počátku stvořil člověka a svěřil ho jeho vlastnímu úradku. Udělil i svá přikázání a pokyny: budeš-li chtít přikázání zachovávat, zachovají ona tebe, zachovávej tedy věrnost na věky. 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.“ Z těchto veršů vyplývá, že Adamovi byl dán rozum, jenž měl rozeznávat, co je a není žádoucí. Kromě rozumu mu byla dána také neporušená svobodná vůle, aby se mohl dle svého rozhodnutí odvrátit od dobra a přiklonit se ke zlu. Erasmus to dává do kontextu k padlým andělům, u kterých byla vůle natolik porušena, že již nemohli usilovat o dobro. Naopak v takových, kteří vytrvali, dobrá vůle natolik zesílila, že již nemohli přilnout ke zlu. Podle Erasma tedy intelekt a mysl v důsledku prvotního hříchu potemněli a sama se bez Boží milosti nemůže sama napravit (Rotterdamský 2007: 135–137).

Dále v této kapitole hodnotí rozdílné záměry představitelů, kteří se problematice svobodné vůle věnovali.<sup>4</sup> Tvrdí, že každý z nich měl různý cíl, proto i jejich učení je různého vyznění. Věnuje se například učení Pelagia, Jana Scota, kteří odmítali zoufalství a chtěli lid povzbudit k naději a úsilí, proto kladli důraz na svobodnou vůli. Naproti tomu zmiňuje učení těch, kteří mají opačný názor, tedy kladou mnohem větší důraz na Boží milost. Jako příklad zmiňuje

---

<sup>4</sup> Předpokládám, že tak učinil pro to, aby ilustroval veškeré dosavadní představy o svobodné vůli. Musím poznamenat, že celý Erasmův spis je typický tím, že v něm poměrně málo předkládá svůj vlastní názor a pohled, což učini vlastně až v samém závěru spisu. Podstatnou část pozornosti věnuje všem přístupům ke svobodné vůli, ke kterým se vyjadřuje.

Augustina, jenž tvrdí, že člověk propadlý hříchu není schopen bez Boží milosti obrátit se k lepšímu životu z hlediska mravnosti (Rotterdamský 2007: 143–145).

Erasmus, vzhledem k učení Augustina, rozděluje Boží milost na více druhů. První typem je milost, jež je darována naší přirozenosti a zároveň byla hříchem narušena. Někteří autoři dle Erasma tuto milost nazývají „milostí přirozeným vlivem“. Je nám všem společná – můžeme svobodně mluvit či mlčet, pomáhat chudým, poslouchat kázání. Pouze tyto činnosti ovšem nevedou ke spáse. Protože je však všem lidem tato milost společná, není milostí explicitně nazývána. Druhou kategorií milosti je „zvláštní milost“ či „milost působící“, skrze kterou Bůh hříšníka milosrdně nabádá k nápravě a člověk díky ní začíná být se svým dosavadním působením (myšlením, jednáním) nespokojen. Ta je nabízena všem lidem bez rozdílu, ale na konkrétním jedinci záleží, zda se k ní obrátí nebo se od ní naopak odvrátí. Třetí milost je „milost nejvyšší“, která jediná znamená ospravedlnění. Typologii milostí Erasmus shrnul tak, že existuje přirozená milost, další milost má ponoukající charakter, existuje také vůle, která dává vůli účinnost (pomáhá nám s tím, co jsme započali napravovat) a poslední milost nás vede ke konečnému dosažení cíle (Rotterdamský 2007: 147–149). Z toho vyplývá pro svobodnou vůli, že je v synergickém vztahu zejména k druhému typu Boží milosti, protože na základě svobodné vůle se jedinec rozhodne, zda zlepší svůj život, tedy že využije Boží milost ve smyslu uvědomění si vlastních chyb, či nikoliv.

Ve zbývající části této kapitoly se Erasmus zaměřil na shromáždění vícero pasáží ze Starého zákona, které hovoří ve prospěch svobodné vůle. Erasmus z těchto pasáží vyvozuje důsledek, že kdyby neexistovala určitá část lidské svobody volby, pak by člověk nemohl sám od sebe nic konat. Vedlo by to k závěru, že Bůh v lidech vše působí, tedy dobro i zlo, bez ohledu na vůli člověka. Trestat člověka za zlo, které by v něm působil Bůh a odměňovat člověka za dobro, o které se žádným způsobem nepřičinil, by tak nutně šlo proti logice. Erasmus tvrdí, vzhledem k jím vybraným pasážím, že je to právě naopak. Lidé mají vůli obrátit se určitým směrem (k dobru či ke zlu). Obrací-li se z nutnosti ke

zlu, proč se jim to klade za vinu? A obrací-li se z nutnosti k dobru, proč by se potom Bůh přestával hněvat a projevoval lidem přízeň, když jim neplyne žádný nárok na milost vzhledem k nutnosti?

### 4.3 Výroky Nového zákona, které hovoří pro svobodu vůle

V této části Erasmus cituje výroky z Nového zákona, zaměřil se nejprve na výroky z evangelií, tedy kapitoly Lukáše, Marka, Jana a Matouše. Poté se zaměřil na listy apoštola Pavla, protože on byl velkým zastáncem milosti na úkor vůle<sup>5</sup>, proto si vybral jako vhodný objekt analýzy. Erasmus se zde vymezuje vůči Lutherově tezi z *Potvrzení všech článků*: „Proto je nutno i tento článek odvolat. 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 nic špatného ani dobrého, nýbrž (jak správně učí Wycliffův článek odsouzený v Kostnici) vše se děje z naprosté nutnosti.“<sup>6</sup> Tato Lutherova teze tedy implikuje absolutní determinaci lidského jednání, a vede tak k popření svobodné vůle. Spojujícím prvkem všech výroků, které Erasmus cituje, je možnost volby, kterou Bůh lidem dává, aby podpořil svou argumentaci proti Lutherově tezi o absolutní nutnosti. Volba spočívá v tom, zda člověk chce zachovávat přikázání a ctít je, potom dojde ke spáse a věčnému životu. Druhá možnost je taková, že nebude plnit přikázání, poslouchat a ctít slova proroků a dalším všemožným způsobem se bude protivit Bohu a proviňovat se vůči němu, pak ovšem dojde věčnému zatracení.

Prvním výrokem, který jsem si vybral z Erasmovy argumentace k ilustraci výše zmíněných závěrů, je výrok následující: „Jeruzaléme, Jeruzaléme, který

---

<sup>5</sup> Je zajímavé, že oba aktéři disputace často vycházeli z výroků Pavlova evangelia, přičemž jeden jej chápe jako zastávce svobodné vůle, druhý jej naopak považuje za bojovníka proti svobodné vůli.

<sup>6</sup> M. Luther, *Assertio*, čl. 36 / WA VII,146.

zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem tě chtěl shromáždit, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechtěl jsi!“<sup>7</sup> Zde Erasmus vznáší otázku, proč by Bůh měl litovat toho, že jeho lid kamenuje proroky, když to dělají z pouhé nutnosti, tedy bez své vlastní volby. Na jednu stranu tvrdí, že je chtěl shromáždit, ale zároveň nechtěl (platila by premisa o nutnosti), protože to, že se neshromáždili, v nich způsobil Bůh sám. Vyplývají-li lidské skutky z lidské přirozenosti nebo z nutnosti, těžko by potom za ně mohla být odměna či trest. Pročpak se dostává chvály služebníkovi, který svému pánu vlastní pílí rozmnožil svěřený majetek, a proč se dostává odsouzení člověku línému a liknavému<sup>8</sup>, když nic nezávisí na lidské vůli? (Rotterdamský 2007: 163). V těchto výrocích je citelně znát možnost volby. Erasmus upozorňuje na podmiňovací způsob, předpokládá aktivní lidskou odpověď, vycházející z vůle. Podmiňovací způsob přece neoznačuje čirou nutnost (Rotterdamský 2007: 165).

Z učení apoštola Pavla Erasmus vybral následující výrok: „Víme přece, že Boží soud spravedlivě postihuje ty, kteří tak jednají.“<sup>9</sup> Zde není žádná známka o čiré nutnosti. „Svou tvrdostí a nekajícnou myslí si stíráš Boží hněv pro den hněvu, kdy se zjeví spravedlivý Boží soud. On odplatí každému podle jeho skutků.“<sup>10</sup> Erasmus zde podporuje svou tezi o neexistenci absolutní nutnosti jednání bez svobodné vůle kromě Božího slibu věčného života věrným a kajícným, ale také pomocí veršů jako jsou tyto Pavlovy výroky, které slibují také trest pro lidi se zatvrzelou myslí, kteří nepřijali Boží slovo. „Milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo“<sup>11</sup>. Z toho výroku vyplývá, že je možné jít vstříc Boží milosti, protože aby milost nepřišla vniveč, předpokládá nutnou spoluúčasť (tedy volbu přijmout ji). Tato teze je ještě více posílena dle mého názoru výroky „Proto se, bratři, snažte více utvrzovat dobrými skutky své povolání a

---

<sup>7</sup> Mt 19,21.

<sup>8</sup> Mt 25,14–30.

<sup>9</sup> Ř 2,2.

<sup>10</sup> Ř 2,5.

<sup>11</sup> 1K 15,10.

vyvolení<sup>12</sup>. Zmínka o snaze jasně implikuje lidskou volbu. Jestliže platí výše zmiňovaná Lutherova teze o absolutní nutnosti, jak je tedy možné, že se ve výrocích Písma, jež si Erasmus zvolil, chválí dobré skutky jednotlivců a zlořečí se skutkům zlým, jestliže je vše záležitost nutnosti a lidé jsou pouhým nástrojem Boha k dobrým a zlým skutkům. Erasmus v tomto případě zvolil přirovnání lidí coby nástroj Boha k těm či oněm skutkům k sekeře coby nástroj tesaře (Rotterdamský 2007: 175).

#### 4.4 Výroky Písma, které svobodu vůle zdánlivě vylučují

V této kapitole se Erasmus zaměřil, jak napovídá samotný název kapitoly, na takové výroky, které hovoří proti svobodné vůli, nebo se to tak aspoň na první pohled zdá.

První takový výrok pochází z knihy Exodus. Příběh se odehrává v Egyptě, kdy Mojžíš rozmlouvá s Hospodinem, jenž mu klade za úkol vyvést izraelský národ z Egypta, ovšem egyptský faraon je proti tomu a nechce izraelský lid propustit ze svých služeb. Erasmus zde cituje dvě místa, která spolu úzce souvisí: „Hospodin však zatvrdil faraonovo srdce, takže je neposlechl.“<sup>13</sup> Hospodin zde Mojžíšovi sdělil, že se slituje nad tím, nad kým se slituje. Nezáleží na tom, kdo chce ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.<sup>14</sup>

„Což nebyl Ezau Jákobův bratr? Je výrok Hospodinův. Jákoba jsem si zamiloval, Ezaua však nenávidím.“<sup>15</sup> Pavel tento výrok vysvětluje v *Listu Římanům* 9,11–13: „Ještě se jí nenarodily a nemohly učinit nic dobrého ani zlého. Aby však zůstala v platnosti Boží vyvolení, o kterém bylo předem rozhodnuto a které nezávisí na skutcích, nýbrž na tom, kdo povolává, bylo jí

---

<sup>12</sup> 2P 1,10.

<sup>13</sup> Ex 9,12–16.

<sup>14</sup> Ex 33,19, Ř 9,15.

<sup>15</sup> Mal 1,2–3.

hned řečeno, že starší bude sloužit mladšímu. Neboť je psáno: „Jákoba jsem si zamiloval, ale Ezaua jsem nenáviděl.“

Z obou výroků na první pohled vyplývá, že lidské skutky nehrají primární úlohu v udělení Boží milosti, protože to má ve své pravomoci pouze Bůh, aby byla vyplněna jeho slova a příslib věčného života pro ty, jež ho budou následovat. Erasmus ovšem toto vyznění následně rozporuje za pomoci Órigena, jenž se touto problematikou zabýval ve své knize *O prvních principech*. Ten připouští, že to byl Bůh, kdo zatvrdil faraonovo srdce a způsobil tak jeho neuposlechnutí Boha skrze Mojžíše, ovšem viník je faraon. Jeho vlastní špatnost způsobila, že to, co jej mělo přimět k pokání, jen ještě více umocnilo jeho tvrdošijnost. Bůh se smilovává nad těmi, kdo uznávají jeho dobrotivost a napravují se. Zatvrzelými se naopak stávají ti, kteří nedbali Boží dobrotivosti. I přes to, že měl možnost činit pokání, pokračovali místo toho k horšímu<sup>16</sup>. Faraon byl obdařen vůlí schopnou obracet se obojím směrem (jako každý člověk), se prostě sám přiklonil ke zlu, protože si zvolil řídit se svým duchem, než aby poslouchal příkazy Boží. Boží milosrdenství naší vůli předchází, provází ji v jejím úsilí a vede nás ke šťastnému konci. My tudíž sami chceme, namáháme se a dospíváme k cílům, přičemž svá rozhodnutí připisujeme Bohu, jemuž zcela náležíme (Rotterdamský 2007: 179–181).

Erasmus na následujících stránkách popisuje otázku Boží vůle a Božího předurčení. Erasmus tvrdí, že Bůh je prvotní příčina hybatel všech věcí (Rotterdamský 2007: 185). Jistá nutnost, která se vzájemně nevylučuje se svobodou vůle, působí v lidských záležitostech. Bůh předem věděl, že Jidáš Ježíše zradí. Stejně tak věděl, že jej faraón neuposlechne a nepustí izraelský národ. Jestliže vezmeme v úvahu nutnost, muselo tedy k Jidášově zradě dojít. Jidáš však mohl svou vůli změnit nebo měl možnost nedat své bezbožné vůli průchod. Nabízí se tedy otázka, co by se stalo, kdyby svou vůli Jidáš opravdu změnil. Erasmus tvrdí, že by ovšem ani tak nebyla Boží vůle zmařena, protože v takovém případě by Bůh předvídal a chtěl, aby Jidáš změnil svou vůli. Špatnost

---

<sup>16</sup> Órigeniés, *De princ.* III, 1, 10–11 / SC 268,64 n.; srv. J. Fisher, *Confutatio*, 312.



skutku nemá tedy svůj původ v Bohu, nýbrž v naší vlastní vůli (Rotterdamský 2007: 187–189). K druhému výroku o Jákobovi a Ezauovi Erasmus uvádí, že Bůh miluje a nenávidí jedince ze spravedlivých důvodů. Nenarozené jedince nenávidí proto, že si je na základě předvedění jist, že ve svém životě vykonají skutky, které budou důvodem k nenávisti. U narozených je to jednodušší, jelikož se takových skutků už dopouštějí a oddalují se od Boží milosti (Rotterdamský 2007: 191).

V závěru kapitoly Erasmus uvádí dvě místa z Písma s odlišným vyzněním, která jsem si vybral pro ilustraci jeho argumentace: „S bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení.“<sup>17</sup> Další výrok zní: „Tentýž Bůh, který působí všechno ve všech.“<sup>18</sup> Předpoklad obou aktérů disputace je shodný, Písmo si nemůže odporovat, protože jeho autorem je Duch svatý. Ovšem rozdílné názorové tábory si mohou různá vykládat tak, aby posílily svou argumentaci tak, jak se jim zrovna hodí. Jestliže si vybere první tvrzení, tak v extrémním případě člověk koná vše, v opačném případě nekoná nic, protože vše činí Bůh. Jestliže ovšem člověk sám nic nekoná, není možné hovořit o odměnách ani trestech. Jestliže naopak člověk koná vše, pak zase nezbývá žádný prostor pro Boží milost. Erasmus zde uvádí, že zastánci svobodné vůle si vybírají první citát a vyznění, že člověk může konat nezávisle na Boží milosti. Odpůrci vůle zase budou problematická místa vykládat tak, že to co konáme my, ve skutečnosti koná Boží milost. Erasmus tak v závěru řeší tento problém tak, že dává Boží milost i lidskou vůli do souladu tak, že musíme spojit Boží milost a lidské úsilí dohromady (Rotterdamský 2007:199–201).

---

<sup>17</sup> Fil 2,12.

<sup>18</sup> 1K 12,6.

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

V této kapitole Erasmus analyzuje výroky, které si zvolil Martin Luther coby výroky vylučující svobodu vůle. První výrok, který si zvolil, je z knihy *Genesis*: „*Můj Duch nebude věčně dlít v člověku, protože člověk je pouhé tělo.*“<sup>19</sup> Erasmus zde vychází z Jeronýmova výkladu těchto veršů, který ve své knize *Hebrejské otázky* tvrdí, že v hebrejštině zní tento výrok následovně: „*Můj Duch nebude věčně soudit tyto lidi, protože lidé jsou pouhá těla.*“ Tento výrok tedy nutně nehovoří o Boží přísnosti, nýbrž spíše naopak – o Boží schovávavosti. „*Těly*“ se zde myslí ty, kteří jsou slabí a tíhnou ke zlu a „*duchem*“ je myšlen Boží hněv. Podle Erasma se zde tedy nehovoří o všech lidech, nýbrž jenom o lidech tehdejší doby, jež byli svými hroznými hříchy zcela zkažení (Rotterdamský 2007: 201–203).

Další výrok, kterým argumentoval Martin Luther proti svobodě vůle, je také z knihy *Genesis*. „*Každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý,*“<sup>20</sup> a další: „*Každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.*“<sup>21</sup> V těchto verších Martin Luther usiluje o to, aby posílil svou argumentaci, že člověk je přirozeně zlý a nehodný spásy. Erasmus ovšem argumentuje tak, že náchylnost ke zlu, jež je vlastní většině lidem, nemusí nutně znamenat, že je člověk zbaven svobodné vůle, i přes to, že nemůže být zcela přemožena bez pomoci Boží milosti. Erasmus vznáší otázku, jestliže náprava nezávisí alespoň zčásti na lidské vůli, proč tedy Bůh poskytuje lidem čas k pokání (Rotterdamský 2007: 203)?

Následující výrok je z knihy *Izajáš*: „*Všechno tělo je tráva a všechna jeho sláva jako polní kvítí. Tráva uschla a kvítí zvadlo, neboť je ovanul duch*

---

<sup>19</sup> Gn 6,3.

<sup>20</sup> Gn 8,21.

<sup>21</sup> Gn 6,5.

Hospodinův, ale Hospodinovo tělo trvá navěky.<sup>22</sup> Tento výrok Erasmus nepřijímá jako relevantní pro tuto disputaci, jelikož je dle jeho slov s touto problematikou spojován násilně. Opět zdě Erasmus využívá Jeronýmův výklad těchto veršů z *Hebrejských otázek*. „Tělem“ se zde, dle Jeronýma, myslí lidská slabost, „duchem“ je myšlen Boží hněv a „kvítím“ se myslí veškerá pozemská sláva pramenící z hmotných úspěchů. Erasmus zde uvádí příklad Židů a Řeků, kteří se pyšnili svými úspěchy, ovšem s příchodem evangelia všechna sláva uschla.

Erasmus dále rozporuje tvrzení, že člověk je pouhé tělo. Upozorňuje tedy, že kromě těla existuje také duše. Duše obsahuje také ducha, který je její částí a jedná se o rozum. Skrze rozum můžeme usilovat o dobro. Jako důkaz tohoto tvrzení uvádí příklad starověkých filosofů, kteří nikdy neslyšeli evangelium, a přesto základem jejich filosofie byla často pravda, ctnost a mravnost. Erasmus ovšem připouští, že se lidský rozum může rozhodovat také špatně. Tento jev vysvětluje pomocí apoštola Pavla, který říká: „Neboť jeho Duch dosvědčuje duchu našemu, že jsme Boží děti.“<sup>23</sup> Apoštol Jan ve svém evangeliu říká, že ti, kdo uvěřili v evangelium, se rodí z Boha a jsou Božími dětmi.<sup>24</sup> Jestliže je člověk, i když je obdařen vírou v evangelium, pouhým „tělem“, proč tedy Písmo hovoří o Božích dětech a o novém stvoření? Erasmus v důsledku zmíněných myšlenek dochází k závěru, že lidská přirozenost obsahuje smyslnost a hrubost (označující pod pojmem „tělo“), ale také v ní lze najít přinejmenším alespoň zárodky dobra. Opět uvádí svou myšlenku o vůli, která je schopná obrátit se jedním či druhým směrem, a i přes to, že možná tíhne více ke zlu než k dobru, nelze hovořit o tom, že by byl kdokoliv násilně nucen zvolit si zlo (Rotterdamský 2007: 205–207).

Následné výroky, které si Martin Luther zvolil pro svou argumentaci, pocházejí z knihy *Příslaví* a první výrok zní následovně: „Na člověku je, aby

---

<sup>22</sup> Iz 40,6–8

<sup>23</sup> Ř 8,16

<sup>24</sup> 1J 5,1; J 1,12; J 10,34.

přichystal své srdce, Hospodinu však přísluší rozhodnout, jak promluví jazyk.“<sup>25</sup> Tento výrok se dle Erasma týká výsledku událostí, jež mohou a nemusí nastat, aniž by to mělo vliv na dosažení věčné spásy. Jak to, že je dle tohoto výroku z Písma na člověku, aby přichystal své srdce, když Luther tvrdí, že se vše děje z nutnosti? Na dalším místě je psáno: „Svěř Hospodinu své počínání a tvé plány budou zajištěny.“<sup>26</sup> Zde se hovoří o našich plánech a našem počínání, i přesto, že ani o jednom nemůže být řeč, pakliže by byla platná teze, že vše (dobré i zlé) v nás činí Bůh (Rotterdamský 2007: 209). Následný výrok: „Královo srdce je v Hospodinových rukou jako vodní toky; nakloní je, kam se mu zlíbí.“<sup>27</sup> je opět součástí argumentace Martina Luthera v neprospěch svobodné vůle. Erasmus zde hájí postoj, že jestliže naklání bůh královo srdce k dobru, neznamená to, že by jeho vůli podroboval přímému donucení. A jestliže naklání Bůh královo srdce ke zlu, tak se jedná o jev, kdy Bůh je již natolik dotčen hříchy lidu, že nenabádá ihned k nápravě duši hloupého vládce, a aby byl lid potrestán vládcovou špatností, dovolí Bůh, aby takový vládce pokračoval ve svých rozmarech. (Rotterdamský 2007: 211).

V závěru této kapitoly Erasmus hodnotí Lutherův výběr argumentů jako nepřesvědčivý. Tvrdí totiž, že jeho citované výroky se dají použít oběma tábory v ten či onen prospěch a vlastně se jedná více o řečnické cvičení, kdy se spíše než vítězství dosáhne záplavy slovy.

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

V této kapitole Erasmus překládá základní tvrzení, které chápe jako nezpochybnitelné. Jeho podstatou je, že Duch Svatý je autorem Písma skrze

---

<sup>25</sup> Př 16,1.

<sup>26</sup> Př 16,3.

<sup>27</sup> Př 21,1.

apoštolů, a proto si Písmo nemůže protiřečit, protože má božský původ. Ovšem výklad Písma je už lidskou záležitostí a proto může být mylný, respektive vícevýznamový. Vždy záleží, čeho daný jedinec či myšlenkový proud chce dosáhnout, respektive jakou mají perspektivu, kterou na daná místa nahlízejí, a pak také na tom, jakou myšlenku chtějí potvrdit, či zdůraznit. Erasmus zde proto rozeznává dva základní tábory. První tábor vycházel z toho, že jsou lidé málo horliví ve své zbožnosti, že je zlé, když přestanou doufat ve svou spásu. A jelikož se snažili toto napravit, určili svobodné vůli až příliš velký význam (např. Pelagius). Zastánci opačného tábora podle Erasma zase uvažovali, že je pro pravou zbožnost zhoubné spoléhat se na své vlastní síly a zásluhy, protože lidé se potom honosí svými dobrými skutky, které pak podle míry a váhy prodávají ostatním, jako se prodává olej nebo mýdlo. A protože chtěli zastánci tohoto tábora zredukovat tuto lidskou pýchu, zkrátili buď svobodnou vůli na polovinu, jako by nemohla vůbec nijak napomoci dobrému dílu – Karlstadt, anebo ji zcela sprovodili ze světa tím, že nastolili absolutní nutnost všech věcí – Luther (Rotterdamský 2007: 231).

Erasmus souhlasí s názorem, že člověk zcela závisel na Boží vůli, aby veškerou svou nadějí a důvěrou vkládal do Božích příslibů, aby pamatoval na svou vlastní ubohost a miloval proto nesmírné Boží milosrdenství, jež nám dává tolik zadarmo, a aby se podrobil Boží vůli bez ohledu na to, bude-li ho Bůh chtít zachovat či zahubit. Člověk by si neměl činit nárok na pochvalu za své skutky a veškerou slávu má připsat Boží milosti. Také by měl doufat a pevně věřit, že jej Bůh odmění věčným životem, ovšem nikoliv pro své dobré skutky, nýbrž na základě Boží milosti. V důsledku tohoto chápání je člověk tudíž zbaven veškeré své zpupnosti, všechno slávu přenáší na Krista a činí nás pevnými a odvážnými, aniž bychom spoléhali na své schopnosti. Erasmus ovšem vznáší také námitky, které vznášel v podstatě v průběhu celé knihy *O svobodné vůli*. Velkým trnem v oku mu je proto marginalizace vlivu dobrých skutků a lidských zásluh. Vznáší námitky, které již známe z předchozích částí. Typické jsou otázky jako: „Jak to, že slýcháme slova o odměně tam, kde není žádné zásluhy? Jak může být

chválena poslušnost těch, kdo se Božími příkazy řídí, a odsuzována neposlušnost těch, kdo se jimi neřídí? Proč se Písmo tolikrát zmiňuje o soudu, není-li za zásluhy ani viny žádné odplaty? A proč jsme nuceni stanout před soudnou stolicí, jestliže se nic neudálo z naší vlastní vůle a všechno se v nás událo z čiré nutnosti? (Rotterdamský 2007: 233–235). Dalším důležitým důsledkem, který Erasmusovi vadí, je vykreslení Boha jako tyрана. Ti, kteří totiž zveličují Boží milosrdenství u zbožných lidí tak moc, až z Boha dělají téměř surovce. Erasmus zde tvrdí, že zbožné uši rády uslyší o dobrotivosti toho, který nám přičítá své vlastní dobré skutky. Ale velmi těžko lze vysvětlit, jak může být spravedlivé odsuzovat k věčným trestům všechny ostatní, v nichž se Bůh rozhodl nepůsobit dobro, když ale přitom lidé sami nic konat nemohou, protože buď nemají žádnou svobodnou vůli, anebo jim slouží pouze k páchání hříchů (Rotterdamský 2007: 235).

Erasmus nechce odporovat těm, kdo zdroj i vrchol všeho spatřují ve víře, stejně tak nechce odporovat těm, co podle jeho slov až příliš přehánějí víru a lásku ve vztahu k Bohu. Erasmův přístup je poměrně smířlivý, kompromisní. Uznává Boha jako někoho, komu vděčíme za vše. Když ovšem víra bude hrát úlohu i na úkor svobodné volby, povede to k nejasnostem v otázkách Boží spravedlnosti. Usiluje tedy o to, aby lidé nespolehali jen na své skutky, zároveň aby neztráceli naději v Boží milosrdenství. Erasmus veškeré jevy strukturuje do tří částí, jedná se tedy o začátek, průběh a konec. První podnět je zcela v režii Boží milosti. V průběhu opět velkou roli hraje Boží milost, nicméně je zde nutná spoluúčast svobodné vůle, v poslední části je opět v režii pouze Boží milost. Tudíž podstatná část každého jevu je průběh, ve kterém souběžně spolupůsobí dvě příčiny; Boží milost a svobodná vůle, přičemž milost je příčinou prvotní a svobodná vůle druhotnou (Rotterdamský 2007: 241).

Dále Erasmus argumentuje proti zástupcům krajního determinismu, jejichž ideje vedou k důsledku, že Bůh v lidech působí dobro i zlo. Z toho tedy vyplývá, že dokonalý a milosrdný Bůh je původcem zla. Tito představitelé proti tomuto tvrzení argumentují tak, že cokoliv činí Bůh, nemůže nebýt dokonalé, i

když se to našemu lidskému chápání jeví jako kruté, protože v celkovém kontextu to nutně musí být dokonalé a dobré. Žádný tvor tedy není v pozici, aby mohl Bohu cokoliv vyčítat. Erasmus zde využívá příkladu zvířat, jež by chtěli Bohu vyčítat, že jsou zrovna tím či oním zvířetem, ale ten jím odpovídá, že je stvořil takové, jaké mají být, aby bylo dosaženo dokonalosti (Rotterdamský 2007: 247–249).

Dále Erasmus od zvířat přechází k lidem a k jejich rozdílnosti. Jak vysvětlit Boží spravedlnost a milosrdenství, když někteří lidé se rodí s překrásným tělem a skvělým duchem, jakoby byli přímo předurčení ke ctnosti, zatímco jiní mají už od narození znetvořená těla, stíhají je strašné choroby, jsou hloupí a mají ducha náchylného v podstatě pouze ke špatnostem. Erasmus by tento jev nejraději neřešil, protože lidé nemohou posuzovat Boží činy a plány. Nicméně někteří myslitelé argumentují dědičným hříchem, který natolik narušil i ty nejznamenitější síly lidské přirozenosti, a proto nyní lidská přirozenost nemůže sama od sebe nic jiného než neznat se k Bohu a nemít ho v lásce. Zacházejí tak daleko, že dokonce lidé, kteří jsou obdařeni Boží milostí, nečiní nic jiného než hřích a sami nedokáží splnit ani jediné boží přikázání, která slouží vlastně k tomu, aby vynikla Boží milost darovaná bez ohledu na zásluhy nebo provinění. Erasmus zde dochází k existenci několika paradoxů. První z nich vzniká v důsledku nadměrného důrazu na prvotní hřích a jeho dědičný charakter, tato teze vede k představě Boha coby surovce, který se hněvá a je plný zášti vůči lidstvu (Rotterdamský 2007: 249–251). Další paradox Erasmus vidí v tezi, že když ti, kteří byli obdarováni, a tudíž i ospravedlněni Boží milostí skrze víru, činí stále pouze hřích, tak v tomto důsledku má nad nimi tedy Boží milost velmi malou moc, když nadále činí pouze hřích. Zároveň Erasmus vidí bludný kruh, do kterého se dostáváme tím, jestliže platí, že Boží přikázání jsou k tomu, aby bylo poukázáno na lidskou vinu, za kterou musí být člověk potrestán, a člověk proto Boha tím více nenávidí. Poslední paradox shledává Erasmus u zastánců neexistence svobodné vůle, kteří sami umenšují význam Boží milosti. Nejprve tvrdí, že neexistuje svobodná vůle a prohlašují, že člověk je povzbuzován

Duchem Ježíše Krista, jehož přirozenost není slučitelná s hříchem. Zároveň ale říkají, že člověk po přijetí milosti jen a jen hřeší. Obě tvrzení jsou tudíž vzájemně neslučitelná (Rotterdamský 2007: 251–253).

V závěru kapitoly Erasmus hodnotí snahy jednotlivých myslitelů. Je podle něj v pořádku dodat naději lidem bez naděje sdělením, že v nich vše vykoná Bůh. Stejně tak je v pořádku krotit aroganci a bezbožnost tím, že mu řekneme, že člověk není nic než ztělesněný hřích. Nicméně sám užívá v těchto případech pojem přehánění, tudíž se jedná o záměrné zkreslení skutečnosti, aby bylo dosaženo nápravy mravů. Pelagius svobodné vůli připisoval příliš velký význam, obdobně tak činil Scotus. Martin Luther ovšem nejprve svobodnou vůli dle Erasmových slov zmrzačil, aby ji následně sprovodil ze světa úplně. Erasmus tedy v závěru knihy sděluje svůj názor, že se přiklání k názoru, kdy svobodná vůle má určitý význam, ale největší význam má Boží milost. Martinu Lutherovi vytýká jeho přehnanou argumentaci a jeho přístup se dá shrnout pod úslovím „na hrubý pytel hrubá záplata“. V čem vidí Erasmus význam a smysl svobodné vůle? Její smysl leží v existenci něčeho, co by se právem přičetlo bezbožníkům, kteří se dobrovolně zřekli Boží milosti. Dále také v tom, aby nebyl Bůh křivě obviňován z krutosti a nespravedlnosti. Zároveň zaručuje naději, a zároveň znemožňuje absolutní jistotu spásy, což má za cíl podněcovat lidi k úsilí. Erasmovo pojetí svobodné vůle zajišťuje určitou váhu lidským zásluhám, ale vděčnost ponechává Bohu. Jeho pojetí svobodné vůle tedy neguje podezření, že by byl Bůh krutý (Rotterdamský 2007: 255–257). Takové pojetí ponechává lidem autonomii, osoba je tedy svým vlastníkem. Tato představa je klíčová pro myšlenkový směr personalismu a umožňuje základ pro lidská práva, která vyplývají z lidské důstojnosti.



## 5. Lutherovo pojetí svobodné vůle

Martin Luther kopíruje strukturu Erasmovy knihy *O svobodné vůli*, reaguje tak na jednotlivé body Erasmova spisu. Podstatně velkou část ovšem věnoval Luther úvodu, ve kterém reaguje na myšlenky obsažené v úvodu *O svobodné vůli*. V této práci tedy i já budu dodržovat stejnou strukturu a budu postupovat přesně podle primární literatury. Primární literatura pro tuto kapitolu je kniha Martina Luthera *O neslobodnej vůli*. Jako sekundární literaturu jsem použil studii Dana Töröka.

### 5.1 Otázka svobodné vůle a způsob jejího probírání

Martin Luther v úvodu své knihy vzdává Erasmovi úctu za sílu ducha, za jeho výřečnost. Chválí jej za jeho mírnost, která je typická pro jeho knihu *O svobodné vůli*. Luther otálel s odpovědí na Erasmův spis ze dvou důvodů. Prvním důvodem byla obdivuhodná mírnost vedení rozpravy, kvůli které se Martin Luther cítil unaven ještě před samotným bojem. Druhý důvod je ten, že samotné téma sporu považuje za zbytečné, nehodné rozpravy, protože se svobodnou vůlí zabývalo spoustu učenců před nimi, že nelze již říct nic nového. A právě toto Luther vytýká Erasmovi, že ani on sám nehovoří nic nového ve prospěch svobodné vůle, že připisuje svobodné vůli až příliš velkou váhu, a proto se Luther necítil povinován odpovídat na Erasmův spis, protože argumenty uvedené v onom spisu považoval za dávno vyvrácené (Luther 2011: 5–6). Na druhé straně i přes slova chvály a respektu, který Luther choval vůči Erasmovi za jeho vzdělanost, považoval za nutné, aby sepsal odpověď na Erasmovo pojetí svobodné vůle, přičemž zmiňuje dva hlavní důvody, které jej k tomu vedly. První důvod je naléhání jeho souvěrců a následovníků, kteří jej žádali, aby se on coby autorita a hlavní postava reformace, postavil proti Erasmovi. Dalším důvodem je znechucení a pohrdání, které cítil Luther vůči Erasmovu pojednání. Nicméně je

důležité poznamenat, že i přes pohrdání, které choval vůči pojednání, cenil si jej Luther právě proto, že jej ještě více utvrdilo v jeho názoru, který v otázce na svobodnou vůli zastával. A proto se cítil povinován, aby byl učitelem pro ty, které Erasmovo pojetí pomýlilo. (Luther 2011 SK: 7–8). V závěru úvodní části vyjadřuje Luther opovržení ke skepticismu, který byl typický pro Erasma, a který není ve shodě s křesťanstvím podle Luthera, protože pravda a boj za pravdu je základní prvek křesťanství. Luther naopak tvrdí, že je důležité pevně stát v otázkách víry a důsledně bránit pravdu, přičemž kritérium pravdivosti je pro něj shoda s Písmem (Luther 2011: 9–10). Díky tomu můžeme jasně vidět, že samotný spor leží v rozdílných kritériích obou aktérů disputace. Erasmus zastává smířlivý, až neutrální postoj a odmítá dogmata a nezpochybnitelná tvrzení, pakliže o jejich správnosti není absolutně přesvědčen svědectvím z Písma. Martina Luthera považuje za zbytečně bojovného a tvrdohlavého. Martin Luther naopak pohrdá neutralitou. Považuje za lepší pevně a neústupně bojovat za jím poznanou pravdu, ke které se dopravoval za pomoci Boží milosti a čtením Písma.

Dalším bodem, který Luther napadá, je Erasmovo rozlišování témat křesťanského učení na taková, která je důležité poznat, a která nikoliv. Respektive rozlišuje taková místa v Písmu, která jsou méně složitá na pochopení a na ta, která se dají správně pochopit a poznat obtížněji. Martin Luther reaguje tak, že rozlišuje Boha a Písmo. Bůh je dokonalý a pro nás proto nepochopitelný v plném svém rozsahu. Nicméně Písmo považuje Luther za naprosto jasné, srozumitelné a za návod ke správnému životu. Luther připouští, že mnoho nepoznatelného pro lid je právě v Bohu, k čemuž si dopomáhá výroky z Písma, například výrok z knihy Skutků: „Není vaše věc znát čas a lhůtu, kterou si Otec ponechal ve své moci.“<sup>28</sup>, či výrok z Markova evangelia: „O onom dni či hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec.“<sup>29</sup> Ovšem co Luther nepřipouští, je nejasnost Písma. Základní koncept křesťanství je totiž lidem dávno odhalen a je poznatelný. Pod základní koncept křesťanství spadá dle

---

<sup>28</sup> Sk 1,7.

<sup>29</sup> Mk 13,32.

Luthera trojjedinost Boha a uznání toho, že Ježíš Kristus, syn Boží, se stal člověkem a trpěl za lidské hříchy. Pakliže některá místa v Písmu budí pocit nejasnosti, tak Luther vidí chybu nikoliv v nejasnosti sdělení, ale v naší neznalosti slov a gramatiky. A jestliže jsou některá sdělení na určitém místě nejasná, poté to samé sdělení je jasné na jiném místě v Písmu. Jestliže někdo přesto nerozumí některým pasážím, tak to není vina Písma, ale nýbrž konkrétního jedince, který je dle Luthera nutně omezeného ducha a slepý k pravdě, přičemž argumentuje veršem: „Je-li přesto naše evangelium zahaleno, je zahaleno těm, kteří spějí k záhubě.“<sup>30</sup> (Luther 2011: 15–16).

Na dalším místě Luther vysvětluje, že existuje dvojitá jasnost Písma – vnější a vnitřní. Vnější jasnost spočívá v použití slov a vnitřní jasnost znamená poznání srdcem. Vnitřní jasnost je úplným základem a nutnou podmínkou pro poznání evangelia, protože bez Ducha svatého nemůže žádný člověk na světě pochopit žádné tvrzení z Písma, protože bez něj lidská srdce i mysl zůstávají v temnotě a nevědomosti (Luther 2011: 17). Dále ve svém spisu Luther protestuje proti Erasmově tezi, že zabývání se otázkou svobodné vůle je nedůležité a zbytečné pro život křesťana. Luther naopak spatřuje velký význam této otázky pro křesťanský život, protože podle něj je naprosto zásadní vědět, zda lidská vůle něco zmůže ve věcech vedoucích ke spáse, či naopak jestli lidé vše činí z nutnosti (Luther 2011: 18–19).

Luther následně argumentuje ve prospěch Božího předvědění. Erasmus sám připouští, že Boží vůle je nezměnitelná, tedy že lidská vůle nedokáže změnit Boží záměr. Zároveň však odporuje tomu, že Bůh vše ví předem, respektive že zkoumat Boží předvědění je bezbožné a nedůležité pro křesťana. Luther opět kontruje s tím, že je to základ křesťanského učení, protože vše, co vykonáme, se děje v souladu s Boží vůlí, tedy se to děje nutně, i když se nám to někdy může zdát nestálé či náhodné. Boží vůle je účinná, a proto jí nemůže nic bránit. A protože je Bůh moudrý, nemůže se stát, aby byl oklamáný, a jelikož vůle není možné bránit, tak se věci dějí nutně tehdy a takovým způsobem, jakým chce Bůh

---

<sup>30</sup> 2K 4,3.

a o kterém sám předem ví (Luther 201: 23–24). Existenci Božího předzvědění považuje Luther za nutný předpoklad, aby se lidé mohli spoléhat na Boží zaslíbení. Když Bůh něco slíbí, pak lidé potřebují jistotu, že dokáže a chce naplnit to, co slíbil. V opačném případě by byl jen těžko považovaný za pravdivého a spolehlivého, tudíž taková teze o neexistenci Božího předzvědění vede v konečném důsledku k popření samotného Boha. Jako podporu tohoto argumentu uvádí verš: „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“ (Luther 2011: 25).

Dalším bodem kritiky je Erasmovo tvrzení, že ne vše je nutné a hlavně prospěšné sdělovat veřejnosti a právě otázku svobodné vůle považuje jako nehodnou diskuze. Zde Luther oponuje a ptá se Erasma, jestliže považuje za dobré hovořit o svobodné vůli, proč to tedy následně popírá a případně jestliže to považuje za špatné, proč tedy napsal *O svobodné vůli*, tedy proč o ní hovořil, i přesto, že to považuje za špatné? Luther rozděluje záležitosti na světské a duchovní. Tvrdí, že v otázkách víry je vše jasné a všechny body z Písma jsou určeny pro každého člověka bez rozdílu, tudíž není možné hovořit o tom, že něco není prospěšné, i přes to, že je to pravdivé, sdělovat veřejnosti. Tedy vše, co se týká víry, Luther naopak považuje za nutné sdělovat veřejnosti, a to i v situaci, kdy by byl ohrožen světový mír, světské záležitosti jej nezajímají. Je lepší uvrhnout svět do chaosu, než dovolit překrucování pravdy obsažené v Písmu (Luther 2011: 27–28). Svou argumentaci o tom, že pro život křesťana je lepší obětovat klid a mír v říši, případně obětovat vlastní život za pravdu a Boží slovo, dokládá tímto veršem: „Budete slyšet válečný ryk a zvěsti o válkách; hled'te, abyste se nelekali. Musí to být, ale to ještě není konec.“<sup>31</sup> Tudíž křesťané mají nepokoje a příkoří pokorně snášet, protože se dějí z nutnosti a bez nich by nemohlo být Boží slovo naplněno (Luther 2011: 30). Erasmovi záleželo, aby byla zachována svornost církve a autorita církevních představitelů i za cenu, že se nepoukáže na mylné rozhodnutí koncilu. Toto Martin Luther velmi důrazně

---

<sup>31</sup> Mt 24,6.

odmítá, jediné kritérium, kterým se Luther řídí je autorita Písma, nikoliv církevních hodnostářů, i kdyby to mělo za důsledek znevážení církve v očích veřejnosti, je nutné to podstoupit, aby byla zachována pravda a soulad s Písmem. Luther se důsledně staví proti tomu, aby lidé rozhodovali o tom, co je pravdivé a prospěšné v Písmu. Protože ze své přirozenosti budou lidé považovat za pravdivé a svaté to, co se jim zdá zvládnutelné, a co se jim líbí. Vše ostatní by považovali za falešné a nepotřebné. Tudíž lidé by rozhodovali o Božím slovu, což je v kategorickém rozporu s Písmem a křesťanstvím, lidem nenáleží, vzhledem k jejich nedokonalosti, rozhodovat o prospěšnosti jednotlivých pasáží z Písma (Luther 2011: 33–36).

Erasmus se v úvodu knihy *O svobodné vůli* věnoval tématu dvojího vyvolení. Právě k tomuto tématu se vztahovala výše zmíněná Lutherova kritika o prospěšnosti sdělení byť pravdivých věcí veřejnosti. Erasmus odmítá uznat dvojí vyvolení (předurčení k dobrému a ke zlému) a hlavně sdělit tuto skutečnost lidem. Obává se, pravděpodobně oprávněně, že by to mělo demoralizující následky pro celou společnost. Vznáší tak otázku: kdo by se snažil napravovat své jednání, když by věděl, že sám dobrovolně nic nekoná, nýbrž že jak zlé, tak dobré skutky v něm působí Bůh bez ohledu na jeho vůli? Tento možný demoralizující aspekt učení determinismu Luther přijímá, dokonce jej vítá, případně jej minimálně nepovažuje za problém. Uznává, že to pravděpodobně otevře bránu bezbožnosti, ale zároveň protože vyvolení i tak uvěří v Boží lásku, zůstávají otevřeny dveře ke spravedlnosti a spáse. Determinismus má dvojí úlohu: první úlohou je zlomení lidské pýchy a poznání Boží milosti, druhou úlohou je samotná křesťanská víra. Pokora a zlomení lidské pýchy je základní podmínka pro věčnou spásu, přičemž pokora musí být opravdová, tudíž nesmí obsahovat ani náznak myšlenky na vlastní dobré skutky. Kdo si myslí, že zmůže něco sám od sebe, ten projevuje nepřátelství vůči Bohu (Luther 2011: 37–38). Determinismus ovšem nemá násilný donucovací charakter. Luther uvádí dvě možnosti lidského jednání možnosti, buď člověk koná s Božím duchem, tedy se mu dostalo Boží milosti a usiluje o dobro, nebo koná bez něj, v takovém případě

je schopen konat pouze zlo. Luther uvádí, že Bůh a Satan svádějí souboj o lidskou vůli. V této situaci si pomáhá přirovnáním lidské vůle k tažným zvířatům, která jdou tam, kam jim přikáže jejich pán. Dokládá svou argumentaci i citací verše z knihy *Žalmů*: „byl jsem tupec, nic jsem neznal, jak dobytče jsem před tebou býval. Já však chci být ustavičně s tebou, uchopils mě za pravici, povedeš mě podle svého rozhodnutí a pak do slávy mě přijmeš.“<sup>32</sup> (Luther 2011: 40–41).

Posledním bodem, na který se Luther ve svém úvodu zaměřil, je Erasmovo pojetí svobodné vůle, přičemž se zaměřil zejména na sílu svobodné vůle. Erasmus sám ve svém úvodu v *O svobodné vůli* uvádí, že svobodná vůle je sekundární silou a bez Boží milosti je neúčinná. Luther se ptá, co dokáže svobodná vůle sama vykonat bez Boží milosti? Svobodná vůle nedokáže bez Boží milosti činit dobro, tudíž je schopna činit jenom zlo. Z toho důvodu není možné hovořit o svobodné vůli, protože není svobodná, nýbrž je otrokem zla. Sama se nedovede přiklonit k dobrému. Luther považuje pojem svobodné vůle za matoucí, protože svobodná vůle ve smyslu absolutnosti náleží pouze všemohoucímu Bohu, nikoliv lidem. Lidská vůle je tak podřízena vůli Boha nebo Satana. Přivlastnění svobodné vůle lidem tak považuje za vrcholné rouhání, jelikož by se nedokonalí lidé stavěli na úroveň Boha. Jediná sféra, kde může člověk uplatňovat svobodnou vůli, vidí Luther ve správě majetku, a i tam podle něj existují různá omezení svobodného rozhodování (Luther 2011: 42–45).

Pozornost Luther věnoval definici svobodné vůle, kterou předložil Erasmus na začátku svého spisu *O svobodné vůli*. Musím ovšem zdůraznit, že takto formulovanou definici svobodné vůle nezastával, pouze ji uvedl na úvod vedení disputace, nicméně Luther ji chápal jako definitivní a podle Erasma platnou. V krátkosti řečeno, pojem svobodná vůle podle zmíněné definice označuje lidskou sílu, která se může přiklonit nebo odklonit od toho, co vede ke spáse. Luther jej napadá za protiřečení, Erasmus v definici uvádí, že svobodná vůle se může sama přiklonit buď ke spáse, nebo odklonit od spásy. Nicméně dále

---

<sup>32</sup> Ž 23,22–24.

v jeho spisu tvrdí, že svobodná vůle je sekundární síla k Boží milosti, a že bez ní je svobodná vůle neúčinná v otázce spásy. Luther u této definice spatřuje zásadní nedostatky, protože Erasmus neuvádí žádné vysvětlující poznámky, i přes to, že praktika vysvětlujících poznámek byla běžnou praxí v tehdejší době (Luther 2011: 45–47). Luther dále rozlišuje tři základní přístupy ke svobodné vůli, které ovšem i Erasmus představil ve svém díle. První přístup odmítá tvrzení, že svobodná vůle může bez milosti Boží cokoli chtít konat a dokončit, ale připouští, že obsahuje snahu a úsilí konat dobro. Druhý přístup tvrdí, že je svobodná vůle tak zkažená, že může chtít pouze zlo a dobro v nás působí jenom milost. Poslední přístup, který zastává a hájí Luther, vidí ve svobodné vůli pouze prázdný pojem, protože Bůh v nás činí dobré i zlé a vše, co se děje, děje se z naprosté nutnosti. Svobodná vůle podle něj totiž vůbec neexistuje, protože sama nedokáže chtít a činit dobro, a proto je bez milosti naprosto neúčinná. Všechny tři přístupy mají společný prvek v tom, že ponechávají svobodné vůli pouze malý význam a prostor. (Luther 2011: 48–49).

## **5.2 Výroky z Písma, které hovoří pro svobodu vůle**

Luther rozlišuje mezi obsahem Starého a Nového zákona. Ve Starém zákoně spatřuje sbírku zákonů a hrozeb, zatímco v Novém zákoně vidí slova zaslíbení a napomínání. V Novém zákoně je kázáno evangelium, tedy se jedná o slova, ve kterých Duch a milost přinášejí odpuštění hříchů, které lidé získali skrze smrt Ježíše Krista.

Takovou strukturu z hlediska obsahu ovšem Erasmus podle Luthera nevidí, a proto nedělá rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, protože v obou částech Písma vidí pouze zákony a předpisy, které mají vést ke správnému způsobu života (Luther 2011: 49).

Jako první výrok pro rozbor si Luther zvolil Erasmem zvolený výrok z Janova evangelia: „Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi.“<sup>33</sup> Erasmus tento výrok uvádí coby podporující svobodnou vůli a na základě tohoto výroku se ptá, jakým způsobem jim může být dána moc stát se Božími dětmi, jestliže neexistuje svobodná vůle? Luther tento výrok chápe jinak. Podle něj Jan hovoří o tom, že vyvolení lidé se stanou Božími dětmi, skrze Bohem darovanou sílu, ovšem nikoliv skrze sílu lidské svobodné vůle. Jedná se tedy o proměnu starého člověka (hříšného) na nového člověka, který se skrze přijetí Krista stává Božím dítětem. Janovo evangelium nabízí milost, která není odměnou za skutky. Podmínka obdržení milosti je tak víra v Ježíše Krista, kterou ale samotný člověk nepřijme skutečnost, že existuje Bůh. Naopak svou svobodnou vůli bude proti tomu všemožně bojovat (Luther 2011: 50–51).

Další výrok je z Pavlova evangelia, které Luther považuje za nejvytrvalejšího bojovníka proti svobodné vůli, a zní: „Či snad pohrdáš bohatstvím jeho dobroty, shovívavosti a velkomyslnosti, a neuvědomuješ si, že dobrotivost Boží tě chce přivést k pokání?“<sup>34</sup> Erasmus tento výrok používá k obhajobě svobodné vůle a udivuje jej, jak může Bůh vyzývat k pokání, jestliže je sám původcem neschopnosti hřešit? Jak může být zatracení spravedlivé, jestliže Soudce (Bůh) nutí lidi ke zlým činům, respektive je původcem jejich zlého konání? Luther vykládá záměr apoštola Pavla jako snahu o napomenutí hříšníků a snahu přivést je k pokoření a pokání, aby tak poznali vlastní neschopnost dosáhnout spásy. A právě skrze jejich pokoření a zničení jejich pýchy jim chce otevřít dveře k obdržení Boží milosti, která je k požadované spáse teprve dovede.

K ostatním výrokům, které Erasmus ve svém spisu nahromadil, se dál Luther nevyjadřuje, neboť to považuje za zbytečné, protože hromadění biblických citací považuje za Erasmovo řečnické cvičení. Konkrétním citacím totiž chybí pádné argumenty a nepřinášejí nic nového, co by vedlo k poznání.

---

<sup>33</sup> J 1,12.

<sup>34</sup> Ř 2,4.



Luther se plně hlásí k učení Wycliffa, který hlásal, že všechno se děje z čiré nutnosti. Křesťany podle Luthera totiž nevede svobodná vůle, nýbrž Boží duch. Odmítnutí učení Wycliffa koncilem považuje Luther za nespravedlivé (Luther 2011: 52–53). K ostatním výroky na podporu svobodné vůle se Martin Luther odmítá dále vyjadřovat, protože podle jeho názoru jich již vyvrátil dost a stejným přístupem by vyvracel ostatní výroky, proto Luther dále zaměřuje svou pozornost na výroky, které sám uvedl v neprospěch svobodné vůle, a které proto podrobil Erasmus kritice.

### **5.3 Obhajoba argumentů v neprospěch svobodné vůle**

V této části Luther obhajuje výroky z Písma, které hovoří v neprospěch svobody vůle. Celá argumentace se tedy soustřeďuje zejména na dva výroky z Písma. První výrok zní: „Což nebyl Ezau Jákobův bratr? Je výrok Hospodinův. Jákoba jsem si zamiloval, Ezaua však nenávidím. Proto jsem obrátil v poušť jeho hory, jeho dědictví v step pro šakaly.“<sup>35</sup> a druhý: „Hospodin však zatvrdil faraónovo srdce, takže je neposlechl, jak Hospodin Mojžíšovi předpověděl.“<sup>36</sup> Erasmova argumentace vychází z obrazného chápání těchto dvou výroků, odmítá tak doslovné znění. Nicméně právě tato metoda je trnem v oku Luthera, neboť ten nerozumí tomu, proč by se mělo používat obrazného jazyka tam, kde je daný výrok napsán dostatečně jasně. Obrazný výklad Luther nepovažuje za správný, protože může nevhodným použitím zapříčinit změnu smyslu Písma. Dokonce zachází tak daleko, že spatřuje v obrazné řeči příčinu pro veškeré kacířské směry, které se v historii církve objevili<sup>37</sup> (Luther 2011: 53–55). Uvedené výroky se podle Luthera mají chápat doslova tak, jak znějí podle pravidel gramatiky,

---

<sup>35</sup> Mal 1,2–3.

<sup>36</sup> Ex 9,12.

<sup>37</sup> Luther tedy přichází s tehdy alternativním kritériem pravdy: pravdivé je to, co je svědomí nuceno věřit při četbě Písma svatého (Sanetrník 2006: 63). Kritériem pravdivosti Lutherova teologického poznání je sám Luther, a to díky svému „prorockému sebevědomí“ (Török 2014: 27).

protože Erasmus dostatečně neobhájil, proč by zrovna na tomto místě měl být použit obrazný význam výroku. Bez nutnosti a autority je velmi nebezpečné podle Luthera měnit Boží slovo v jeho původním významu (Luther 2011: 56–57). Erasmus zastává názor, že Bůh okamžitě trestá ty, které si vyvolil, zatímco zatracené ponechává bez trestu. S tím se ztotožňuje i Luther. Ten tvrdí, že když bude platit tvrzení, že Bůh zatvrdil faraonovi srdce tím, že jej hned netrestal, ale místo toho ho trpělivě snášel, tak stále platí, že člověk slouží hříchu, tudíž svobodná vůle chce a vykonává pouze špatné a hříšné věci. Tím, že jí Bůh trpělivě snáší, se z ní nestane nic lepšího, protože jestliže se Bůh neslituje a nedaruje jí Boží milost, nutně se musí svobodná vůle stát ještě horší. Zde Luther spatřuje důkaz pro nevyhnutelnost. Bůh vypadá jako strašný v případě, kdy svou mírností toleruje hříšnost lidí. Ovšem také vypadá jako strašný v opačném případě, kdy je považován za toho, kdo zatvrzuje srdce hříšníků. Jestliže svobodná vůle nemůže chtít nic dobrého a Bůh toleruje její špatnost po určitý čas, tak se nutně stává ještě horší (Luther 2011: 58).

Luther odmítá posuzování Božích slov (Písma) lidským rozumem. Tedy rozum nemá být kritérium pro posuzování Písma. Erasmus tvrdí, že je nesmyslné, aby spravedlivý a dobrý Bůh měl zatvrdit srdce člověka, aby tím demonstroval svou vlastní moc. Odvolává se na Órigena, který tvrdí, že Bůh poskytuje příležitost k zatvrzení, ovšem vina náleží faraónovi, protože se rozhodl pro špatnost. Právě kritérium rozumu coby soudce Písma je příčinou, proč se Erasmus dopustil mylné metody výkladu Písma na základě obraznosti. Rozum postupně podle Luthera začne napadat všechny články křesťanské nauky. Jako příklad uvádí samotný příběh Ježíše Krista, který se zdá lidskému rozumu nepřijatelný. Pro tento argument cituje výrok: „ale my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, ale pro povolané, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost. Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé.“<sup>38</sup> Luther zásadně odmítá rozumnost jako kritérium pro posuzování Písma,

---

<sup>38</sup> 1K 1,23–25.

protože Boží konání dalece přesahuje lidské chápání, a proto by mohla rozumnost vést dokonce k popření Boha. Víra je podle něj to správné kritérium. Bůh by byl dobrým, i kdyby zatratil celé lidstvo. Boží a lidské posuzování dobra, prospěšnosti a spravedlnosti je výrazně odlišné. Proto to, co se nám může zdát jako zlé, může být dobré, ovšem skrze rozum to nelze poznat, protože to je zcela v kompetenci Boha, případně také těch, které mají Božího ducha. Svobodná vůle nemůže nic změnit bez Boží milosti, tudíž nikdy není svobodná (Luther 2011: 61–63).

Zajímavým způsobem se Luther vyrovnává s představou Boha jako původce zla. Pro začátek uvádí, že člověk má se Satanem společný pád od Boha, tedy že se neřídí jeho pokyny a neposlouchají jeho příkazy. Z toho implikuje, že nemohou chtít nic dobrého, obdobně nemůže chtít nic dobrého svobodná vůle. Přirozenost a vůle jim je ponechána, i přesto, že je jejich přirozenost zkažená (odvrácená od Boha). Jejich přirozenost je podřízena všemohoucnosti Boha, ten proto nutně musí působit také na bezbožné lidi. Působí na ně ovšem v souladu s tím, jací ti lidé jsou - když jsou odvráceni od Boha, konají zlo. I v případě, kdy Bůh působí na zlé lidi, přesto podle Luthera Bůh nečiní zlo. Člověk je nástrojem, instrumentem v Božím plánu, které se nemohou vyhnout hybné síle jeho moci. Chyba je v nástrojích (lidech), Bůh je pouze nenechává nečinné. Luther si pro lepší ilustraci a zvýraznění tohoto tvrzení pomáhá přirovnáním k řemeslníkovi, který může využívat buď dobré nástroje, nebo zlé (rozbité). Pakliže užije dobrých nástrojů, vznikne dobrý výsledek, když užije nástrojů špatných, vznikne špatný výrobek. Všemohoucnost Boha způsobuje, že bezbožný člověk nemůže uniknout Božímu působení, ale podřízeně jej poslouchá. Zkaženost ve smyslu odklonu od Božích příkazů ovšem způsobuje, že Bůh takového člověka nemůže řídit k dobrému, protože Bůh nemůže zanechat své všemohoucnosti kvůli obrácení bezbožného člověka, bezbožný člověk ovšem nemůže změnit své odvrácení. (Luther 2011: 64–65). Luther odmítá tvrzení, že Bůh v nás koná zlo, přičemž používá přirovnání ke zlomyslnému hostinskému. Hostinský, jelikož je sám zlý, přimíchává jed do sudu, ale sud samotný není zlý, pouze trpí zlobu toho, kdo přimíchává jed. Bůh v nás tedy nekoná zlo jeho vinou, ale v důsledku naší

vlastní chyby, protože jsme ve své přirozenosti zlí. Dobrý Bůh koná se zlými nástroji zlo, ale toto zlo využívá pro svou slávu a naši spásu (Luther 2011: 66).

Výše uvedená argumentace vyvolává otázky. Například proč Bůh nepřestane s takovým působením, které vede bezbožné k tomu, aby se jejich vůle klonila ke zlému a tím se stávali horšími? Proč Bůh dopustil, aby Adam zhřešil, a proč nás všechny tvoří poskvrněné tím samým hříchem? Mohl Adama přece ochránit od hříchu a nás mohl vytvořit nezkažené prvotním hříchem. Luther se s takovým typem otázek vyrovnává tak, že se jedná o tajemství Božího majestátu a lidskému rozumu jsou nepochopitelná, pročez uvádí verš: „Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti i vědění! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty!“<sup>39</sup> Boží vůle je pravidlem všeho. Kdyby pro něj existovalo nějaké pravidlo, už by nemohla být řeč o Boží vůli. Protože to, co Bůh chce, aby se stalo, se také děje, proto musí platit, že vše, co se děje, musí být zároveň správné (Luther 2011: 67). Lutherovi je trnem v oku představa, že lidská vůle stojí mezi Bohem a Satanem, kteří čekají na to, kam se svobodná vůle přikloní. Erasmus ponechává svobodné vůli možnost vydat se oběma směry. Luther ovšem tvrdí, že Bůh i Satan spolu soupeří a pohánějí svobodnou vůli určitým směrem (Luther 2011: 71).

Podobenství, která uvedl Erasmus na podporu svobody vůle, Luther chápe opačně, protože podle něj Erasmus zaměnil roli Boží milosti a svobodné vůle. Kdyby svobodná vůle měla možnost rozhodnout o člověku, k čemu bychom potřebovali Boží milost? Jediné, co Erasmovy podobenství dokázaly, je spolupráce stvoření s působícím Bohem. Ovšem předmět diskuze není spolupráce, ale vlastní lidská síla - svobodná vůle. Tedy předmětem disputace je to, co dokážeme učinit bez Boha. Luther zastává názor, že všechna lidská díla mohou být dobrá, pakliže probíhá spolupráce s Boží milostí. S její pomocí dokáže člověk všechno. Bez Boží milosti svobodná vůle koná pouze zlo, protože je otrokem hříchu (Luther 2011: 73–76).

---

<sup>39</sup> Ř 11,33.

## 5.4 Další argumenty v neprospěch svobodné vůle

V této části se Luther zaměřuje na argumenty hovořící v neprospěch svobodné vůle, přičemž jako hlavní zdroj argumentace využívá Pavlovo evangelium. Hned první výrok: „Boží hněv se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svou nepravostí potlačují pravdu.“<sup>40</sup> Tento výrok implikuje skutečnost, že všichni lidé jsou zlí a nehodní spásy, proto se Luther ptá, kde je prostor pro svobodnou vůli, která by chtěla něco dobrého? Další výrok: „Nikdo není spravedlivý, není ani jediný; nikdo nechce porozumět, Bůh nikomu nechybí. Všichni zabloudili z cesty, dočista se zkazili; není, kdo by konal dobro, není vůbec žádný.“<sup>41</sup> zachází v argumentaci ještě dál, Luther nicméně přidává ještě další výrok: „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.“ Všichni lidé jsou tedy odsouzeni k trestu, pakliže se jim nedostane Boží milosti, dokonce i tací, kteří by na základě své svobodné vůle chtěli usilovat o dobro, případně jako řečníci myslitelé usilovat o ctnost. Luther zde díky uvedeným výrokům neguje Erasmovo tvrzení, že svobodná vůle by mohla vést s Boží milostí ke spasení, protože není na světě nikdo, kdo by s ohledem na svůj rozum a svobodnou vůli obstál před všemohoucím Bohem. Důvod neúspěchu i těch nejctnostnějších lidí Luther v tom, že se nezajímají o Boha, spoléhají se na vlastní síly a vlastní rozum, a tak nemohou mít potřebnou sílu k dosažení dobra. Když se mýlí rozum a svobodná vůle je odvrácená od Boha, ptá se Luther, co dobrého je schopen člověk vykonat? (Luther 2011: 78–80).

---

<sup>40</sup> Ř 1,18.

<sup>41</sup> Ř 3,10–12.

Nabízí se předpoklad, že i když je vůle odkloněná od Boha a rozum Boha nemůže chápat a poznat, přesto by mohl existovat prostor pro možnost určité snahy o dobro a pochopení pouze na základně vlastní lidské síly. Luther odmítá i tuto možnost právě na základě výše uvedených výroků, které dosvědčují, že neexistuje nikdo, kdo by byl před Bohem spravedlivý a hodný spásy (bez Boží milosti). Hlavní překážku pro prostor pro vlastní úsilí a svobodnou vůli vidí Luther v tom, že kdyby byla uznána její byť sebepatrnější role v otázce spásy, nepotřebovali bychom již Boží milost, respektive ne nutně, což je přímo v rozporu s Písmem, konkrétně s výše uvedenými výroky (Luther 2011: 81).

Zbytečnost a nefunkčnost snahy lidí o spoléhání se na vlastní rozum a zveličování role svobodné role dosvědčuje podle Luthera další Pavlův výrok: „Vždyť ze skutků zákona nebude před ním nikdo ospravedlněn, neboť ze zákona pochází poznání hříchu.“<sup>42</sup> Tento výrok implikuje skutečnost, že i ti nejlepší z lidí, kteří silou vůle a rozumu usilovali o naplnění zákona, jsou před Bohem považováni za hříšné a bezbožné. Úloha zákona spočívá podle Luthera v tom, abychom uměli rozeznat hřích, bez zákona by svobodná vůle nedokázala hřích rozeznat. Zde tedy Luther prostřednictvím Pavlových výroků odpovídá na Erasmovu otázku, k čemu jsou tedy potom všechny Boží přikázání, zákony, hrozby a zaslíbení, když nic sami nedokážeme? Luther odpovídá, že došlo ke zmatení v náhledu na spravedlnost a hřích, skrze zákony jsme schopni poznávat hřích, který bychom nemohli poznat bez zákona, protože svobodná vůle je slepá. Lékem pro naši situaci je evangelium. Jestliže nepoznáme co je hřích, budeme některé hříšné skutky považovat za dobré a spravedlivé. Kvůli tomu, že nepoznáme hřích, nebudeme moci ani přijmout lék v podobě evangelia, protože bez vědomí nemoci se nenecháme léčit (Luther 2011: 83–84).

Rozum a svobodná vůle jsou skrze zákon tedy usvědčeny z hříchu, který rozum bez zákona nedokáže rozpoznat. Luther se ptá, odkud by se tedy mohla vzít snaha svobodné vůle přiklonit se k dobrému, jak tvrdí Erasmus. Luther cituje výrok: „Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčovaná

---

<sup>42</sup> Ř 3,20.

zákonem i proroky, Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří. Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši.<sup>43</sup> Luther klade důraz na slova „všichni jsme zhřešili“, z čehož vyvozuje, že není ani jeden člověk, který by svobodnou vůlí činil dobro. Boží milost si nelze zasloužit skutky, ale přichází z nutnosti a předurčení, protože dědičný hřích způsobuje, že svobodnou vůlí tíhneme ke zlu (Luther 2011: 86–87).

V poslední části svého spisu cituje Luther výrok Jana Křtitele: „Člověk si nemůže nic přisvojit, není-li mu to dáno z nebe.“<sup>44</sup> Tento výrok vztahuje Luther opět na svobodnou vůli a ptá se, jestli má člověk svobodnou vůli vůči Bohu a jestli tedy Bůh činí to, co chce člověk? Luther z výroku vyvozuje, že samotná svobodná vůle byla lidem dána od Boha, a proto si ji nemá přisvojovat (Luther 2011: 92). Dále shrnuje své názory na křesťanství a problematiku svobodné vůle. Bůh ví vše předem a vše určuje, a proto ho díky jeho předvedění a předurčení není možné oklamat, či mu bránit, protože se vše děje podle Jeho vůle. Dědičný hřích zkazil všechny lidi natolik, že bojují proti dobru a tíhnou ke zlu, bez Boží milosti není možný opak. Ta je ovšem lidem dána zdarma a bez zásluh. Ježíš svou smrtí spasil celého člověka, který by byl jinak hoden zatracení. Proto v člověku není žádná část, která by usilovala o dobro, protože jinak by nepotřebovala být spasená (Luther 2011: 97–98). Mimo jiné Luther také vyjadřuje slova chvály a uznání vůči kvalitám Erasma, zejména chválí jeho vzdělanost. Zároveň ovšem vyjadřuje přání, aby mu Bůh pomohl pochopit pravdivé učení, tedy to, jež učí Luther. Je citelně znatelný i kontrast mezi ukončením spisu Erasma a Luther. Zatímco Erasmus vedl rozpravu a výměnu názorů, Luther tvrdí, že káže a učí pravdu (Luther 2011: 99).

Podle Luthera chce člověk to, kam je tažen buď Bohem, nebo Satanem, oni jsou tedy ti, kdo rozhodují. Svobodnou vůli Luther proto klasifikuje jako nesvobodné chtění (Török 2014: 12).

---

<sup>43</sup> Ř 3,21–24.

<sup>44</sup> J 3,27.





## 6. Závěr

Spor Erasma Rotterdamského a Martina Luthera o svobodnou vůli není sporem zastánce absolutní svobody vůle a absolutního deterministy. Svobodnou vůli oba aktéři disputace zkoumali z pohledu jejich možností dosáhnout spásy a v jejím vztahu k Boží milosti. Erasmův spis je psán neutrálním tónem ve smyslu, že se zdržuje expresivních výrazů vůči Lutherovi. Představuje v něm různé pohledy různých autorů na problematiku svobodné vůle, přičemž vlastní názor Erasmus sdělí v podstatě jen tak mimochodem až v samém závěru knihy. Erasmus zastává názor, že musí existovat alespoň malý prostor pro svobodnou vůli, nicméně uznává, že její síla je velmi malá. Rozděluje každý čin do tří částí – začátek, průběh a konec. Boží milost hraje podle něj primární úlohu v každé části, přičemž na začátku a konci je Boží milost jedinou působící silou. Důležitou částí se tedy stává prostřední část – průběh. Zde Erasmus vidí synergický vztah Boží milosti a svobodné vůle, přičemž Boží milost je silou primární a svobodná vůle sekundární.

Spis Martina Luthera je o poznání více útočný, velmi jej při psaní ovlivnilo pohrdání, které cítil vůči Erasmovu spisu. Je nutno dodat, že Martin Luther zastával zcela rozdílný přístup pro svou obhajobu. Zatímco Erasmus byl věrný skepticizmu a odmítal tak nezpochybnitelná tvrzení, Martin Luther nehodlal polemizovat o jeho pravdě, byl si jí naprosto jist. Tento přístup se projevil i v jejich pozicích, které zastávali v té době. Erasmus se snažil hrát smířčí roli ve sporu Luthera a papeže, protože se bál rozdělení církve, proto se pohyboval pomyslně uprostřed. Martin Luther naopak jasně stál proti papeži a posléze i proti Erasmovi.

Luther neuznával svobodnou vůli, což už prozrazuje i název jeho spisu (O ztročené/nesvobodné vůli), tvrdí, že svobodná vůle je záležitost pouhého jména. Nelze to ovšem chápat tak, že by odmítal fakt, že lidé mají vůli, ale odmítá tvrzení, že ta vůle je svobodná. Pakliže člověk nepoznal evangelium, nepoznal

Boha a netouží po něm, nedostalo se mu Boží milosti, pak se jedná o vůli, která je zotročená Satanem a může vykonávat pouze zlo (hřích). Nemůže konat dobro ani o to usilovat, protože je zkažená dědičným hříchem a nepoznáním Boha. V otázce spásy tak svobodná vůle nehraje vůbec žádnou roli, protože nedokáže chtít dobro a celý člověk je podle Luthera zkažený. Byl zachráněn pouze prostřednictvím Ježíše Krista, který přijal lidskou podobu, byl ukřižován a vstal z mrtvých a poté vystoupil na Nebesa. O jeho příběhu svědčí evangelium, které je světlem a nadějí pro lidi, aby mohli získat Boží milost a dojít spásy.

Oba aktéři i přes své rozpory mají určité věci společné. Oba kritizovali tehdejší církev, oba uznávají autoritu Písma jako nejvyšší autoritu. Také oba dva považují Boží milost jako hlavní sílu ovlivňující veškeré dění a jako hlavní cestu ke spáse. Liší se tak v síle, kterou připisují svobodné vůli.

Personalismus shodně s oběma aktéry uznává autoritu Písma. Představitelé personalismu nevycházejí z myšlenek Martina Luthera, spíše se kloní k přístupu Erasma Rotterdamského. Tvrdí tedy, že osobnost vlastní uvědomělou nezávislost, od které odvozuje svou svobodu jako možnost realizace, svá práva a svou důstojnost v přímém vztahu k Absolutnímu. Svobodu chápe jako objevení svého poslání svobodné vyhledání cesty, jak své poslání uskutečnit a naplnit. Odmítá tezi shodně s oběma aktéry disputace, že by člověk disponoval absolutní svobodou. Všichni připisují takovou svobodu pouze Bohu, který je jediným suverénem. Bůh pomohl lidem darováním Desatera – přirozeného zákona. Jedná se o zákon mravní z důvodu, že se jím člověk řídí nebo neřídí ne z nutnosti, nýbrž na základě své svobodné vůle (což je důkaz pro mé tvrzení, že jsou personalisté ovlivněni Erasmem a nikoliv Lutherem), přičemž ona zásada přirozeného zákona je konat dobro a vyvarovat se zla. Společenský rozměr personalismu nacházím v jeho emancipačním charakteru lidstva ve smyslu důrazu na lidskou rovnost v právech. Rovnost je odůvodněna lidskou důstojností a svobodnou vůlí (autonomií jednání), což přináší význam pro politologii zejména ve výzkumu svobody člověka. Nespočívá tedy v úsilí o ekonomickou rovnost, ale myšlenka personalismu (vycházejícím zcela z evangelia) hovoří, že

každý lidský život má stejnou hodnotu bez ohledu na postavení ve společnosti, majetek, či etnickou a náboženskou příslušnost. Tato perspektiva pochází z evangelia a křesťanství a silně ovlivnila a ovlivňuje evropské demokratické hodnoty, což můžu ilustrovat na boji proti rasismu a diskriminaci, prosazování a přijímání náboženské tolerance. Vliv disputace o svobodné vůli mezi Martinem Lutherem a Erasmem Rotterdamským je tedy více než značný na současnou politickou filozofii, demokracii a perspektivě evropského/západního politického myšlení. Z tohoto důvodu zastávám názor, že se jedná o relevantní téma pro politologii.

## 7. Seznam zdrojů:

Bainton, Roland (1999). *Martin Luther* (Bratislava: Návrat domov).

(1985) *Bible – Písmo svaté Starého a Nového zákona* (Praha: Česká biblická společnost).

Huizinga, Johan (2014). *Erasmus* (Praha: Oikoymenh).

Luther, Martin (2011). *O neslobodnej vôli - De servo arbitrio* (Kežmarok: ViViT). ([http://pravdavlaskes.sk/wp-content/uploads/2016/12/Luther-O\\_neslobodnej\\_voli.pdf](http://pravdavlaskes.sk/wp-content/uploads/2016/12/Luther-O_neslobodnej_voli.pdf), 10. 12. 2018).

Luther, Martin (1897). *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, WA VII (Weimar: J. K. F. Knaake).

Mounier, Emmanuel (1948). *Místo pro člověka: Manifest personalismu* (Praha: Vyšehrad).

Maritain, Jacques (2007). *Člověk a stát* (Praha: Triáda).

Maritain, Jacques (2001). *Natural Law. Reflections on Theory and Practise*. (South Bend: St. Augustine's Press).

Maritain, Jacques (2012). *The Person and Common Good*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Rotterdamský, Erasmus (2007). *O svobodné vůli* (Praha: Oikoymenh).

Sanetník, David (2006). *Reformní teolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli* (Praha: Oikoymenh), s. 7–104.

Shestopal, Sergey – Oleynikov, Sergey (2016). Theoretical foundation of human rights: J. Maritain philosophy of natural law. *Journal of Scientific Research and Development* 3(6), s. 96–103.

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

## Resumé

The bachelor's thesis titled "Disputes between Erasmus of Rotterdam and Martin Luther on Free Will" is a reference to historical connections of controversy between two major 16th century personalities. The first chapter is about the theory of personalism, that is important for this thesis because of showing the connection between this disputy and the theory of personalism. The analyzes of key writtings "On Free Will (De Libero arbitrio διατριδῆ sive collatio)" and "On the bondage of the Will (De servo arbitrio) reconstruct the view on the free will of Erasmus and Luther. Understanding the term "free will" is represented as a core topic for both theologians and also for the Jacques Maritain, as the main representative of personalism. Despite contradictions between Erasmus of Rotterdam and Martin, both actors share certain things. They both criticize the church at that time, both recognizing the authority of Scripture and the supreme authority. Also, both of them consider God's grace as the main force affecting all events and as the main way to salvation. They differ in the power they attribute to free will. Personalism acknowledges the authority of the Scriptures along with both actors. Representatives of personalism are not based on the ideas of Martin Luther, but rather tend to approach the ideas of Erasmus of Rotterdam. Theory of personalism therefore claims that personality possesses conscious independence, from which he derives his freedom and the possibility of realization, his rights and his dignity in direct relation to the Absolute. It sees freedom as the man discovers his mission of finding free ways to accomplish and fulfill his mission. It rejects the thesis in agreement with the actors of the dispute that one would have absolute freedom.

I find the social dimension of personalism in its emancipatory character of humanity in the sense of an emphasis on human equality in rights. Equality is justified by human dignity and free will, which is important for political science, especially in the research of human freedom. Thus, it is not in the pursuit of economic equality, but the idea of personalism (based entirely on the Gospel) suggests that every human life has the same value regardless of social status,

property, or ethnic and religious affiliation. This perspective comes from the Gospel and Christianity and has strongly influenced and influenced European democratic values, which I can illustrate in the fight against racism and discrimination, promotion and acceptance of religious tolerance. Thus, the influence of the dispute on free will between Martin Luther and Erasmus of Rotterdam is more than significant in contemporary political philosophy, democracy and the perspective of European / Western political thought. For this reason, I believe that this is a relevant subject for political science.