

Reformátor a humanista: K českému vydání Lutherova spisu *De servo arbitrio*¹

Martin Wernisch

Der Reformator und der Humanist: Zur tschechischen Ausgabe der Luthers Schrift *De servo arbitrio* Der Aufsatz ist bei der Gelegenheit der Edition der ersten tschechischen Vollübersetzung des zentralen, aber anspruchsvollen und nicht leicht zugänglichen Werkes Martin Luthers über den geknechteten Willen entstanden. Er erhellt die Bedeutung des Textes, indem er ihn in seine Schlüsselkontexte stellt. Einerseits geht es also um seine Entstehung im Streitgespräch mit Erasmus von Rotterdam, andererseits um seine Stelle in der eigenen Theologie Luthers und in ihrer inneren Entwicklung. In drei Phasen (vor dem Konflikt, im Konflikt und nach dem Konflikt) soll das Verhältnis zwischen dem Humanistischen und dem Reformatorischen verdeutlicht werden, die zwei einander befruchtende und teilweise auch verbündete, aber nicht identische und verwechselbare Elemente darstellen.

1. Před střetem

Nedávno uplynulo pět set let od doby, kdy nadšení čtenáři začali jeden druhému posílat teze, jež se zabývaly problémem obchodování s odpustky, tehdy palčivě aktuálním.² Osvětlovaly jej nezvyklým, pronikavým, a také osvobozujícím způsobem. A budily tudíž zájem i o svého autora, o němž ne každý již něco slyšel. K disputaci je předkládal profesor theologie Martin Luther. Do té doby byl jen málo znám za hranicemi svých domácích prostředí, to jest především wittenberské university, kde učil, a augustiniánské

1 Martin Luther, *O ztročené vůli*, přeložila Ivana Kultová pro nakladatelství Poutníkova četba, Chlumec 2019. Autor statě se na přípravě edice podílel jako odborný revisor; některé možnosti odchylného přístupu, jež neprosadil anebo v respektu k pojetí překladatelky a vydavatelů ani neprosazoval, naznačuje i v následujícím textu, který chce být v přední řadě povzbuzením k vlastní četbě a studiu reformátorova díla.

2 *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), in: *Luthers Werke* (nadále: WA) 1, Weimar 1883, 233–238. Česky v překladu Amedea Molnára nejnověji in *Křesťanská revue* LXXXIV (2017), č. 5, 4–9; zde je na str. 2n provází také Lutherův dopis arcibiskupu Albrechtovi z 31. října 1517 v převodu Jany Nechutové. Další texty a komentáře netoliko k odpustkovému sporu, ale i některým jiným souvislostem, jichž se níže dotkneme, obsahuje *Výbor z díla* M. Luthera, vydaný 2017 v pražském nakladatelství Vyšehrad.

ho řádu, jehož byl tou dobou členem. Ale v tomto ohledu nastávala pronikavá změna. Nyní se na něho obrátila světla ramp. I dosti ostrá, protože ti, jejichž obchodů se dotkl, se ho pokusili umlčet jako „kacíře“. Nenechal se tím zastrašit, naopak vrhal světlo Kristova evangelia i do dalších temných koutů dobových církevních poměrů, a stal se tak apoštolským vůdcem k jejich obecné obnově.

Alespoň tedy na těch územích, jež se tomuto vlivu otevřela. Ačkoli nepochybně přispěl také k sebezkáznění římskokatolické církve, ta se ve své reformě přece jen vymezila proti evangelické reformaci. Mohutný obnovný impuls a pohyb se neobešel bez mnoha sporů. A nezůstalo jen u nepřátelství, jež se vyjevilo hned na počátku. Další reformační kroky mohly Lutherovi na jedné straně získávat i nové přívržence, avšak na druhé straně někdy zase vedly k rozchodům s těmi, kteří s ním mezitím urazili společný kus cesty. Platilo to i o některých z oněch čtenářů, kteří svého času pomohli k popularitě odpustkovým tezí.

Kroužky, v nichž se teze šířily, do značné míry tvořili křesťanští humanisté. Tedy učenci, kteří toužili pozvednout pokleslou vzdělanost za pomoci vzorů antické klasiky; to byl společný jmenovatel humanismu jako takového. Ale v tomto případě šlo i o lidi, kteří chtěli čerpáním z původních pramenů prvních dob občerstvit také bohosloví a zbožnost. Což se nerozumělo samo sebou. Právě v domovské zemi humanismu, již byla Itálie, se vyskytovali i takoví, kteří se neostýchali dávat najevo – nakolik jim poměry dovolily – že by se vlastně raději vrátili i k antickému pohanství, ne-li dokonce atheismu. Ideál humanismu jakožto kultivace lidství pro ně potom splýval už jen s představou vyzvednutí člověka jako míry všech věcí. To ovšem v 16. století doposud nebylo pravidlem. Většina evropských humanistů se s křesťanstvím ztotožňovala a chtěla právě i jemu dodat nové míry – třebaže si ne vždy vyjasnili, jak oba cíle spojit, aby jeden neoslaboval druhý.

Není se však proč divit, že také v Lutherovi poznávali „svého člověka“. Říkávali mu tehdy mezi sebou výslovně „náš Martin“.³ A v zásadě se skutečně nemýlili. Při své práci na obsáhlém reformačním programu s nimi sdílel ne jeden záměr i metodickou zásadu. Pravda, zároveň byl solidně vzdělán v pozdně středověké scholastické theologii, což ve srovnání s někte-

3 Leif Grane, *Martinus noster (Luther in the German Reform Movement 1518–1521)*, Mainz 1994.

rými z humanistů, kteří vůči školskému bohosloví nedokázali přemoci svou nechuť, takže se mu ani nesnažili porozumět, představovalo nepochybnou přednost. Ovšem o přednost šlo pouze proto, že Lutherův záběr byl natolik široký, aby se scholastickým uvažováním nenechal omezit. Včas si tak osvojil i ony nástroje, jimiž humanisté dobovou vědu obohatili. Pochopil význam klasických řečí a snahy co nejhlouběji vniknout do povahy, logiky a možností jazyka vůbec. Neuniklo mu, co znamená, že ovládnutí jazyka vyžaduje i styl, je záležitostí múzickou, a že humanitní věda tedy nutně souvisí s uměním. A obdobně uvítal rozšíření obzoru zřetelem k historii. To vše mu pomohlo při pronikání k jádru evangelia, a potud také za humanistické školení zůstal trvale vděčný.

Je ostatně příznačné, že první fázi reformace se fakticky stala reforma vyučování na wittenberské universitě, kladoucí zvýšený důraz na studium Písma a starocírkevních Otců v čele s Augustinem. V předcházející obnově věd spatřoval Luther důležitý předpoklad reformace církve. I to mu bylo poučením z dějin křesťanství, jež obvykle spolu s úpadkem vzdělanosti klesalo i v jiných ohledech – a naopak, v klíčových bodech vývoje mohlo svou životnost opírat o „renesance“. Svým způsobem patřil také „zlatý věk“ římské literatury, spolu s římským mírem i právem a patronátem nad helénskou vzdělaností, dokonce i k oné „plnosti času“, o níž mluví Pavlova epištola ke Galatským 4,4. V tomto smyslu se reformátor velmi silně vyjádřil roku 1523, kdy se na něho obrátil ustaranou elegií Eoban Hess, tehdy profesor rétoriky a poetiky v Erfurtu.⁴

Hesse právem vyděsila situace, jež nastala, když se Luther, daný do klatby papežskou kurií i říšskou vládou, musel v letech 1521/22 skrývat na hradě Wartburgu, a po Německu se mezitím vyrojila řada obskurních postav, jež se snažily prodrat na místo, jež svou nepřítomností uvolnil. Po pravidle byly o to sebevědomější, oč chabější byla jejich průprava. Ale uměly udělat dojem. I mezi studenty theologie se začali množit takoví, kteří považovali jmenovitě učení jazykům za zbytečnost, již plně nahradí vření Ducha. Luther ovšem jasně viděl, že za ně příliš často vydávají jen spády vlastního nitra, a „blouznivci“ či „fanatici“ se stali jeho protivníky neméně trvalými

⁴ *Ecclesiae afflictae epistola ad Lutherum*; poprvé otištěna 1523 v Hagenau, nejnověji spolu s anglickým překladem in Harry Vredeveld (ed.), *The Poetic Works of Helius Eobanus Hessus 4*, Leiden 2016, 282–305.

než „papeženci“ (příslušné zmínky nebudou chybět ani v textu knihy „O ztročené vůli“). Hesse proto naopak ujistil:

Jsem přesvědčen, že bez zběhlosti v literárních vědách nemůže pravá theologie vůbec obstát; jakož byla do této doby uvržena do bídného úpadku, protože i vědy jsou v ruinách a upadlé. Ba jeví se mi to tak, že se nikdy neuskutečnilo významné zjevení slova Božího, aniž by Bůh předtím, jakoby skrze předchůdce Křtitele, připravil cestu vzestupem a rozkvětem jazyků a věd. Naprosto ničeho bych se nechtěl u mládeže dočkat či u ní zavinit méně, než aby zanedbala poesii a rétoriku. Mým přáním zajisté jest, aby básníků i řečníků bylo co nejvíce – neboť vidím, že následkem těchto studií (nesrovnatelně s jinými způsoby) se lidé stávají podivuhodně schopnými jak k chápání svatých věcí, tak i k náležitému a plodnému zacházení s nimi. Sice je to Moudrost, jež dává „srozumitelně promluvit i jazyku nemluvnat“ [Mdr 10,21], ale nechce, aby bylo darem řeči opovrhováno.⁵

A ve stejném duchu psal reformátor i později. Mezi zvláště významné projevy tohoto druhu patří spis k „Radním všech měst německé země, že mají zřizovat a udržovat křesťanské školy“, uveřejněný hned v následujícím roce 1524. I tam se těsně spojuje přítomnost vzdělanosti a slova Božího, jež bývá přechodná, protože nevděk vždy znovu obě vypuzuje někam jinam. Vzácné příležitosti je zapotřebí užívat, dokud se nabízí. „Je-li nám evangelium milé, tvrdě se namáhejme s jazyky“,⁶ neboť ony jsou „pochvami, v nichž se tento meč Ducha přechovává. Ony jsou skříňkou, v níž se tento klenot přenáší. Ony jsou soudkem, z něhož se tento nápoj čepuje“, atd.⁷

Vedle podpory škol reformátor nabádal též k zakládání veřejných knihoven.

Za prvé v nich musí být svaté Písmo, latinsky, řecky, hebrejsky a německy i v dalších jazycích. Pak jeho nejlepší a nejstarší výklady, řecké, hebrejské i latinské, jaké se jen najdou. Potom takové knihy, které slouží k vyučení v jazycích, jako jsou spisy poetů a orátorů, bez ohledu na to, zda byli křesťany nebo pohany – řeckých či latinských. (...) A dále knihy o svobodných uměních i všech ostatních vědách. (...) Především však kroniky a dějiny, v jakýchkoli řečích budou k máni; neboť ty jsou divuplně užitečné k poznání, jaký je běh světa a jak jej zvládat.⁸

5 *Luthers Werke – Briefwechsel* (dále jen: *WA Br*) 3, Weimar 1933, 50 (č. 596 z 29. března 1523).

6 An die Ratherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, in: *WA 15*, Weimar 1899, 37.

7 Tamtéž, 38.

8 Tamtéž, 52.

Eoban Hess se Lutherovou odpovědí rád nechal ujistit, že má vytrvat na nastoupené cestě a evangelickou reformaci může s dobrým svědomím podporovat. Ale ne všichni reagovali stejně. Z cest Páně bývá stejně tak snadné uchylovat se nalevo jako napravo. Jestliže jedni se domnívali, že je evangelium opravňuje vyzvedat a klást za vzor vlastní hloupost a nedoučenost, jiní naopak ve jménu vzdělanosti ohrnovali nos nad reformačním zvěstováním evangelia i v jeho ryzejších formách. Bylo jim i tak „fanatické“. Při pohledu na ně zjišťovali, že jakkoliv se nechtějí stát hrubými bezbožníky, možná si vlastně ani nežadají víc křesťanství. Spíše by se spokojili s morálním postojem, vyhovujícím minimu každého slušného, „přirozeného“, rozumového náboženství. Zatímco řada humanistů se stala netoliko přívrženci reformace, ale dokonce pevnými a významnými členy společenství aktivních reformátorů, jiní se od něho distancovali.

2. Ve střetu

Za docela tragický se dá považovat případ Nizozemce Erasma Rotterdamského. Než upoutal pozornost veřejnosti Luther, platil právě Erasmus, všeobecně uznávaný „kníže“ křesťanských humanistů, za muže vedoucího církev k obnově. Ostatně byl také o půl generace starší; narodil se někdy ve druhé půli 60. let 15. století, zatímco za datum Lutherova narození se počítá podzim 1483. Když wittenberský profesor, dosud skrytý v tichu studovny a polosoukromí posluchárny, pronikal k jádru evangelia prací na výkladu Pavlovy epištoly k Římanům, už mohl vděčně užívat Erasmove nejvýznamnějšího díla, totiž edice řeckého textu Nového Zákona. Později mu obdobně posloužila, když vznikala Lutherův vlastní fenomenální překlad Bible do němčiny. Nikdy si nemyslel, že by Erasmus jako humanistického učence překonal; ani se o to nepokoušel. O to rychleji a výrazněji však nad ním vynikl jako theolog. V tomto ohledu se Erasmus již v době zmíněné rané přednášky snažil upozornit na jeho slabá místa – decentně, a přece i rozhodně. Jmenovitě mu doporučoval, aby své myšlenky prohloubil studiem Augustinových spisů proti pelagiánům.⁹ A zároveň také Erasma převýšil jako bojovník. To byly dva hlavní důvody, proč staršího mistra velmi rychle zatlačil do pozadí právě jako reformátor.

9 WA Br 1, Weimar 1930, 70n (č. 27, 19. října 1516 Georgu Spalatinovi).

Erasmus se vysloveně bál přímých střetů. Ve svých textech se ovšem uměl strefovat do protivníků velmi jízlivě a účinně je zesměšňovat. Četba jeho satir dodnes působí zábavně.¹⁰ Příznačně však terče svých útoků uváděl na scénu raději jako obecné typy než jménem. A jinak doufal, že zdokonalené vzdělávání způsobí obnovu církve jaksi automaticky, až bude do odpovědných úřadů nastupovat stále více těch, kteří jím prošli. Což byla představa jistě krásná, ale žel také naivní. V podstatě předpokládala, že systém je tak jako tak nastaven správně, a stačí jej tedy lépe uskutečňovat. Reformátoři naopak zjišťovali, že časem byl silně deformován ve svém celku a že v některých ohledech bude nutné přestavět jej takřka od základů.

Vyostřování konfliktu mezi reformačními a protireformačními pozicemi Erasma přivádělo stále víc do úzkých. Snažil se mezi oběma stranami smírně prostředkovat, ale čím méně se chlácholení ukazovalo být schůdným, tím více mu zbývalo už jen lavírovat. A snaha nespojit se ani s jedněmi příliš úzce nejenže ho stále zřetelněji odstavovala na vedlejší kolej, ale vystavovala ho dokonce nebezpečí, že úplně ztratí půdu pod nohama, budou-li ho ti i oni podezírat, že drží s nepřítelem. Je paradoxní, že až do jeho smrti v roce 1536 ho sneslo ve svých zdech tolerantně evangelické město Basilej ve Švýcarsku, ale on, cítě nezbytné nepřerušit definitivně spojení s některým z center dění, nakonec volil to nejmocnější v podobě římského papežství. Pro něho stále ještě zaručovalo jednotu, ve skutečnosti již ztracenou.

K názoru, že už musí dát veřejně najevo, jak málo je zajedno s Lutherem, Erasmus dospěl téhož roku 1524, kdy reformátor vyzýval radní k péči o školství. Rozhodl se tak učinit formou polemického spisu, adresovaného přímo Lutherovi. Ale bylo pro něho typické, že přesto chtěl víc dát signál jiným v pozadí, že za svou osobu nemá být počítán mezi „luterány“, než se s reformátorem samotným kdovíjak silně pustit do křížku. Na jedné straně tedy ve své „Rozpravě o svobodném rozhodování“ (*Diatribae de libero arbitrio*) napadl Lutherovu obranu proti papežské bule, odsuzující reformační učení,¹¹ vyslovenou ve spise „Potvrzení všech článků“.¹² Na druhé straně si však hleděl vybrat z jejích témat takové, jež mu připadlo ne příliš riskantní.

10 Český čtenář má možnost přesvědčit se o tom především, ne však výhradně v opakovaně vydávané *Chvále bláznivosti*.

11 Bulle „Exsurge Domine“, 15. Juni 1520, in: Heinrich Denzinger, Peter Hünermann (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Lateinisch-Deutsch)*, Freiburg im Breisgau 371991, 487–492.

Otázka svobodné vůle opravdu nepatřila k těm, o něž se do té doby zápolilo nejurputněji a u nichž se tudíž bylo zjevně snadné spálit. Erasmusi jistě vyhovovala také proto, že se mu zdála mít více etickou než dogmatickou povahu. Ale výhodně působila i vysoká abstraktnost a velká složitost problematiky. Ne každý dohlížitel by si troufl se do ní vůbec vložit, a pokud přece ano, bylo možné poukázat, že nadále zůstává otevřena různým úhlům pohledu. Tomu odpovídala i forma pojednání, ve které autor snášel argumenty pro různá stanoviska i proti nim. Erasmusi umožňovala učinit gesto připraveného uznat, že jeho příspěvkem není o ničem rozhodnuto a rozhovor může pokračovat. Navíc se ostentativně schovával za většinová stanoviska. A přitom mu nic z toho nezabraňovalo poměrně jasně vyjevit své preference.

Ale nešlo o jediný případ, kdy Erasmův vychytralý propočít v mnoha ohledech vůbec nevyšel. Luthera se mu ve skutečnosti podařilo dotknout na skutečně citlivých místech. Svým způsobem mu podal odpověď na někdejší doporučení antipelagiánských spisů – jenže v podobě, dokazující, že darmo promarnil celé další desetiletí. Reformátor mu sice neupřel chválu, že odsunul stranou vedlejší témata, v nichž se vyčerpávali jiní protivníci, a vykročil přímo k jádru věci, skrývajícímu se v učení o ospravedlnění a spasení, v pochopení hříchu a vykoupení z jeho moci. Složil mu poklonu, že statečně uchopil býka rovnou za rohy.¹³ Ovšem zároveň se musel podívat, jak břídilsky se potom s tak energicky uchopeným tématem vyrovnal.

Inu, když se Erasmus rohů chytil spíše omylem, právě proto, že jejich významu pro Luthera ve skutečnosti přece jen neporozuměl... Pak ovšem nutně musel odkrýt všechny své theologické slabiny. A nemohlo se mu dostat jiné odpovědi než prudce odmítavé a poznamenané nechutí. Jednomu ze svých důvěrníků tehdy reformátor napsal: „Jak trapně obtížná je

12 *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), in: WA 7, Weimar 1897, 94–151.

13 Tento příslovečný obrat se alespoň asociuje německým čtenářům (a Otto Schumacher jej užil ve svém překladu *Vom unfreien Willen*, Göttingen 1937, 228) jako příhodné přetlumočení originálního (a klasického) *ipsum iugulum petisti* (WA 18, 786), tedy doslovněji „uchopils za chřtán“ či „vrhnul ses rovnou na hrdlo“ (I. Kultová zvolila obrat: „Ty jsi jako samojediný postřehl jádro věci a odvážil ses přímo do jejich jícnu“; *O ztročené vůli*, 259).

povinnost odpovídat na tak nevdělanou knihu tak vzdělaného muže!¹⁴ I tak se ovšem Erasmusovi podařilo Luthera vyprovokovat, aby sepsal velké dílo – jedno z neobjasnějších i nejpůsobivějších, jež z reformátorova plodného pera vzešla.¹⁵

Avšak zde nastíněný stav věcí není průhledný pro každého. Právě naši současníci mívají pochopení mnohem spíše pro Erasma, a Lutherova reakce je udivuje.¹⁶ Také v tomto smyslu je reformátorovo pojednání o vůli podmaněné a podrobené knihou superlativů: patří k těm částem jeho díla, jež vzbouzejí též největší překvapení, rozpaky, ba pobouření. Působí hluboce příznačně, že Erasmův spis se i překladu do češtiny dočkal dříve než onen Lutherův.¹⁷

A důvody tohoto upřednostnění nejsou nesrozumitelné. Erasmusovi záleželo především na morální užitnosti křesťanského učení, a v tomto zájmu kultivované, mírné humanity jistě spočívá i jeho síla. Lidí, kteří by pro ni neměli žádné pochopení, by bylo proč se obávat. Pro nekřesťany je spojenectví na poli humanity, v povzbuzování úsilí člověka o dobré jednání, zhusta vůbec jediným způsobem, jak si ke křesťanům umějí najít přístup. A i pro křesťany je takové spojenectví žádoucí a nemají důvod podporovat podezření, že jejich víra k dobrému jednání nevede. Sama biblická zvěst je výslovně povzbuzuje k opaku (Mt 5,16; 1Pt 2,12). Spis, který uměřeným tónem vyjadřuje obavu, zda reformační učení mravní snahy nepodlamuje, tedy vzbudí sympatie snadněji než odpověď, která předestřené návrhy příkře odmítá.

14 *WA Br* 3, 368 (č. 789, 1. listopadu 1524 G. Spalatinovi).

15 *De servo arbitrio* (1525), in *WA* 18, Weimar 1908, 600–787.

16 Znepokojení probouzí hned titul díla. Jeho původu se dotkneme níže; zde zaznamenejme, že překlad, použitý v českém vydání, je variantou nepochybně možnou, rozhodně však nikoli jedinou. Z přísnějšího filologického hlediska (uplatněného jedním z lektorů této statě) by dokonce sama mohla být označena za „otrockou“. Na to, aby směla platit za plně výstižnou, má „zotročenost“ skutečně až příliš negativní konotace. Daleko spíše tedy přiléhá k situaci, kdy člověkem smýká hřích a opanovává si ho ďábel, než k oné, již měl Luther na mysli neméně, kdy je člověk z řečených osidel osvobozen – nikoli ovšem tím, že by byl ponechán svévoli, ale že na něho vznesl „otcovsko-majetnický“ nárok Bůh, podmanil si ho sám a postavil ho do služby svého království. V následujícím výkladu budu proto raději obměňovat výrazy, které by na tuto dvoupólouost a sémantickou šíři mohly upozorňovat.

17 Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli / De libero arbitrio*, Praha 2006. Přeložila Karla Korteová, erudovanou úvodní studii připojil David Sanetrník.

Tím spíše pak, je-li jako předmět sporu jmenována svoboda lidské vůle – pojem v novověku téměř zbožněný. Nevěřící v něm obvykle vidí základ své lidské důstojnosti, a věřící si jej také umějí adaptovat, připraveni k tomu dlouhou tradicí. Rázně jej odmítnout dokáže šokovat, jakkoliv mezitím argumentů proti němu přibývá (v neposlední řadě ze strany přírodních věd). Dokonce i dnešní evangeličtí theologové tak mívají tendenci Lutherův spis spíše plaše omlouvat než se za něj stavět.

Tady je ovšem silně na místě poznamenat, že k pobouření a zmatku velkou měrou přispívají nedorozumění. Výraz „svobodná vůle“ je sám o sobě jen heslem, a dokud se nevyjasní, kdo jím vlastně rozumí co, zůstává i prázdným zvukem. A nutno přiznat, že Erasmus a Luther ve svých textech do značné míry mluví „o koze a o voze“. Vina však nepadá na obě strany rovnoměrně, nemíjejí se nepochopením tak úplně vzájemným. Je sice nepochybné, že ani Luther nebyl Erasmovi beze zbytku práv; nicméně stejně tak je zřetelné, že jeho stanovisku přece jen porozuměl lépe, než tomu bylo naopak. Nešťastný způsob podání mu však neumožnil reagovat příliš shovívavě – právě proto, že i významnost věci pochopil jasněji než jeho oponent. Diskreditovanost samotného pojmu svobodné vůle, již dlouho užívaného neblaze ušinitými způsoby, prokázal Erasmus v Lutherových očích natolik fatálně, že mu dal stěží jakou lepší šanci než tento koncept úplně odstavit a obejít se bez něho.

V tom se reformátor nenechal odstrašit ani rolí osamělého výstředníka, který se staví proti veškeré tradici – jak Erasmus scénu šikovně nasvítit, aby mu ztížil manévrování. Luther tuto stylizaci ve svém spise vzdorně přijal. Nesmlčel ovšem úplně, jak pro něho bylo důležité, že do podobného světla bývali i v dřívějších dobách stavěni lidé, kteří ve skutečnosti byli dobrými křesťany a významnými Kristovými svědky. Zvláště pro českého čtenáře je zajímavé, že takové povzbuzení čerpá (podobně jako i v jiných svých dílech) jmenovitě z případu Jana Husa.¹⁸ Bez významu však není ani skutečnost, že dokonce „provokativní“ titul, kterým své pojednání opatřil, není jeho vlastním „vynálezem“, ale tichým citátem z církevního Otce – jak jinak než z Augustina a ze spisu proti pelagiánskému arcikacíři.¹⁹

18 *O ztročené vůli*, 73 (a 82). K tomu v širším kontextu Martin Wernisch, *Luther and Medieval Reform Movements, Particularly the Hussites*, in: Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 62–70.

19 Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum* (421) II, 8, 23.

Erasmův způsob nakládání s pojmem svobodné vůle totiž Lutherovi pouze potvrdil, do jak těžkých rozporů byl tento koncept zapleten, a co hůř, jak nebezpečně nahrával nejtěžším bludům. Nemohlo tomu být jinak, měl-li podmiňovat spasení člověka a byl tak nahlížen jako domněle neutrální stanovisko ve věcech, které lidskou vůli ve skutečnosti dalece přesahují. A právě to bylo hlavním předmětem sporu, který se bezprostředně dotýkal zřídla, z něhož celá lutherovská reformace vytryskla. Wittenberský profesor k němu musel proniknout nejen myšlenkovým, ale i existenciálním zápasem. Z protimluvů, vyplývajících z podmiňování spásy mravní snahou, nedokázal sám najít východisko ani s krajní námahou a sebezničujícím vypětím. Teprve když mu zazářilo světlo evangelia o spasení v Kristu, z milosti a skrze víru, našel „Archimédův bod“, od kterého se odvíjelo všechno ostatní.

A Erasmus nyní jakoby mimochodem vše vracel zpět před tento osvobozující přelom. Opět mátl omilostňující evangelium, k dobru osvobozujícím, se zákonem, dobro vyžadujícím – a hříšníka odsuzujícím. Opět opíral ospravedlnění o skutky, jež ve skutečnosti jsou jeho plodem, obracel tak důsledek v příčinu – a stavěl na základě nekonečně vratším a méně nosném „než ten, který už je položen, a to je Ježíš Kristus“ (1K 3,11). Byl sice veden starostí, aby osvobodil Boha od podezření, jež neutěšený stav světa dovede za určitých okolností vyvolat v každém člověku, že On sám může být ve své nadlidskosti docela prostě nelidský – ale nechal se jí zaslepit a šel ke koncům horším než počátky. Problém byl i v tom, že ačkoli s ohledem na Luthera argumentoval hlavně rozbořem biblických míst (filologicky kompetentním), činil výpovědi spíše filosofické než vpravdě theologické povahy.

A tak zatímco Erasmova tvrzení na jedné straně vedla k všetečným otázkám, jaké nemají odpovědi, dobývající se na území nadrozumového a Bohem nezjeveného, na druhé straně ve svých důsledcích nechtěně otřásala stěžejními výpověďmi, jež zjevení dosvědčené Biblii obsahuje. Hledaje cesty, jež u Boha být mohou, ovšem nevyzpytatelné, zahrazoval onu, již nám Kristus spasitelně otevřel. Tak podrýval křesťanskou víru v kořenech, umenšuje a vposledu i zpochybňuje samotnou nezbytnost a význam Kristovy oběti. Mluvil spíše jako ušlechtilý pohan, jakých se zastával, ale nanejvýš povážlivě, pokud chtěl platit za učitele křesťanství.

V ničem z toho mu Luther pochopitelně nemohl ustoupit. Naopak velmi důsledně rozvíjel právě ty pozice, jež Erasmus napadl. Zároveň se však sna-

žil odkrýt souvislosti, které odpůrce přehlédli, a očistit předmět sporu od nánosů odvádějících pozornost jinam. „Nevedeme disputaci o přirozenosti, nýbrž o milosti, a také nepátráme po tom, jací jsme na zemi, nýbrž jací jsme na nebi před Bohem“.²⁰ Ani toho si Erasmus dosti jasně nevšiml. Jemu samotnému záleželo spíše na opačném úhlu pohledu, ale chvíli debatoval o jednom a pak zase o druhém a obojí mu nejasně splývalo.

V jednom ohledu ovšem Erasmus podržel výhodu útočníka, a zřetelnost Lutherovy argumentace to žel snižuje. Protože se obhájce držel Erasmovy osnovy a snažil se na jednotlivé podněty odpovídat a námítky vyvracet v řadě, v níž byly předloženy, jeho pojednání nikterak neplyne v logické posloupnosti, která by se odvíjela přímo od probírané věci. Třebaže s přihlédnutím ke svému obsahu může být spis označen dokonce za „Lutherův nejsystematičtější text“,²¹ vzhledem k formě tak vůbec nepůsobí. Čtenář v něm naopak naráží na mnoho skoků, návratů, opakování. V tomto smyslu musí vynaložit i nemálo trpělivosti. Zvláště pak, když je výklad biblických míst a theologických otázek proložen četnými osobními reakcemi na osobní výpady. V řadě případů jde přímo o výměnu invektiv. Pravda, ty knihu místy i čtenářsky oživují, dodávají jí říz (v českém překladu, který chce být určen pro pokud možno široké publikum, poněkud lidovější než v latinském originále, který se se značným zdarem vynasnažil nezaostávat za úrovní stylu nasazenou Erasmem).²² Nicméně skutečně podstatné výpovědi mezi nimi mohou být bezmála ukryty. Nejdůležitější pasáže se objevují na přeskáčku a někdy mají skoro podobu exkursů.

Obtíže s tím spojené se ovšem bohatě vyplatí překonat – podobně jako oslnění nečekaným obsahem, jež neuvyklé oči nejprve bolestivě oslepuje. V jádru spisu totiž opravdu září tak prudce jasné, skvoucí světlo. Jak už jsme pověděli, Luther odmítá představu svobodné vůle hříšného člověka, nastolenou jeho protivníky, právě proto, aby nezastínil evangelium o Bohu, který miluje nepodmíněně a skutečně omilostňuje ze svobodné vůle,

20 *O zotročené vůli*, 249.

21 Athina Lexutt, *De servo arbitrio*, in: Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff (eds.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 155.

22 „Jeho poutavý spis má vedle theologické vážnosti i ryze humanistický stříh a je, odhlédneme-li od několika prohřešků proti gramatické normě, jazykově na stejné úrovni jako elegantní traktát Erasmův. Jako reprezentativní latinské dílo je dokonce snad i lepší.“ Wilfried Stroh, *Latina je mrtvá, ať žije latina! (Malé dějiny velkého jazyka)*, Praha 2016, 182.

své vlastní, ne kvůli lidským výkonům a zásluhám. Hnacím motivem jeho opozice k Erasmovi tedy vůbec není úmysl zastávat Boží nelidskost, jíž se humanista bál.

Trpělivý a pečlivý čtenář najde v reformátorových řádcích nejen skvěle vyložené zásady reformační theologie, ale také odpovědi na prakticky všechny nepokojné námitky, které u něho ústřední teze spisu, ohlášená hned v titulu knihy, může vyvolávat. Jsou to ovšem odpovědi poctivé a realistické, nikoli chlácholící a „optimistické“. Počítají s bídou světa, jenž „ve zlém leží“ (1J 5,19) a ve kterém Bůh i po svém zjevení zůstává také skrytý pod opakem. Tento svět opravdu není zařízen jako ústav pro hladké odměňování ctnosti; jeho stav nás žene k zoufalství a potřebuje ke své záchraně něco mnohem silnějšího než samotnou lidskou ctnost. Ale právě takovou záchranu Luther zvěstuje. Jeho odpovědi tudíž nejsou ani „pesimistické“, natož pak cynické.

Jasně nám potvrzují, že reformátorovi nejsou lhostejné dobré skutky lásky, k nimž víra pudí. Že nepřehlídí, jak člověk dobru i zlu, jež koná, přivoluje, a v tomto smyslu se na něm obvykle podílí dobrovolně, ba často vysloveně s chutí. Nijak nepopírá, že křesťan musí se zlem zápasit, a že ho to stojí pořádnou námahu. Dokonce připouští, že Kristův Duch může působit pravé dobro i v nepokřtěných – i když je zjevné, že jejich úděl není předmětem, na který by se soustředil, na rozdíl od naléhavého upozorňování, jak nebezpečné mohou skvostné lidské činy být, stávají-li se zdrojem sebespravedlivosti, jež Spasiteli vstup do srdcí zahrazuje. Nic ze jmenovaných skutečností pro něho nepadá s termínem svobodné vůle, o který se tu nijak nepotřebuje opírat, stejně jako o další v té době běžně užívaný pojmoslovný aparát.²³

Část jeho odpovědí na námitky ovšem již musí mít povahu žalmistova vyznání: „Divnější jest umění tvé nad můj vtip; vysoké jest, nemohu k němu“ (Ž 139,6). Ale pokud kvůli tomu mnozí propadli dojmu, že resignovaně připustil Boha dobrého jen vůči některým a vůči jiným zase zlého, je nasnadě podezření, že se pouze nedokázali soustředěně pročíst až ke konci spisu. Vždyť ten vrcholí ve velkolepém vyznání, že Bůh svou

23 Ten, kdo by jeho argumentaci chtěl studovat skutečně až do detailu, a sáhl by proto po latinském originálu, by však měl vzít do úvahy, že Luther zjevně rozlišuje termíny *arbitrium* a *voluntas*, jež české překlady včetně chlumeckého vydání vesměs tlumočí tímž slovem „vůle“.

spravedlnost a dobrotu nakonec obhájí sám, bez marných snah protřelých lidských advokátů, a vidouce Boha tváří v tvář, nespatříme na ní žádné zlé rysy.

Ve velké krátkosti bychom poselství knihy mohli shrnout slovy: Bůh má své cesty, jak učinit, co je u lidí nemožné. Ale ty, člověče, po jeho nevyzpytatelných úradcích nepátrej, v této časnosti je nezbadáš. Naopak se drž toho, co ti zjevil, co je ti otevřeno a co je naprosto úžasné. Ve své podstatě je tedy Lutherovo pojednání o podmaněné vůli velepisní o moci milosti, nadějně a povzbudivé.

Tím padá mj. i podezření, že by reformátor protiřečil sám sobě. Spis o vůli podrobené službě není temným protikladem k jásavé knížce o svobodě křesťana, kterou týž autor napsal o pět let dříve.²⁴ Titul prvního textu působí nepochybně mnohem přitažlivěji, ano i líbivěji. Ale Luther ve skutečnosti již v něm zdůrazňoval, že se jedná o svobodu, která jde ruku v ruce se závazkem a odevzdaností. Nedá se tedy mluvit o žádném rozporu, mluví-li nyní o závazanosti a podrobení, jež ve skutečnosti jdou ruku v ruce se svobodou. Ovšem jedině pod vládou Kristovou a jeho vedením. Jinak je člověk nucen krutě otročit dáblu a veškerá jeho svoboda je zdánlivá a šalebná. Obsah obou dvou knižních protějšků do sebe tedy dokonale zapadá – a společně tvoří velice působivou sumu reformační teologie ospravedlnění vírou.

3. Po střetu

Je ostatně výmluvné, že Luther, který si býval silně vědom nedostatku svých textů, právě spis o podmaněné vůli s odstupem let zařazoval mezi svá nejzdařilejší díla. 9. července 1537 napsal štrasburskému reformátoru Wolfangu Capitonovi: „Uspořádání mých knih mne nechává chladným a nijak se do něho neženu, protože mne spíše popouzí saturnský hlad, abych je všechny požral. Žádná se mi nezdá opravdu podařená, leda snad O podrobené vůli a Katechismus.“²⁵ I v tomto ohledu tedy k dílu přináleží

24 Sepsal jej ve dvou verzích. Německy: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: *Werke* 7, 20–38; do češtiny přeložili Hana Volná a Ondřej Macek, vydáno nejnověji in: *Martin Luther, Výbor z díla*, Praha 2017, 6–27. Latinsky: *Tractatus de libertate christiana* (1520), in: *Werke* 7, 49–73; do češtiny převedli naposledy Bohumír Popelář a Rudolf Řičan in *Lutherův odkaz*, Praha 1935, 127–199.

25 *WA Br* 8, Weimar 1938, 99 (č. 3162).

superlativ. A tím snadněji je možné hledat v něm trvale platný reformátorský odkaz.

I když je poctivé dodat, že některé jeho rysy jsou přece jen ojedinělé a ve svých pozdějších textech už je Luther neopakoval. Potřebu neměl nejen díky pocitu, že co v něm chtěl vyjádřit, pověděl v zásadě zdařile. Dalším důvodem bylo, že ten či onen „paradox“ zde vyslovený měl své místo a význam právě jako polemický argument proti Erasmovi, jemuž měl odhalit, jaké závrativé duchy nevědomky vyvolává – ale jinak přece jen nepatřil do běžného, pozitivně zaměřeného evangelického kázání, ba ani vyučování. Ani reformátoři nebyli úplně hluší k varování, že méně chápavého křesťana mohou výpovědi, narážející na zazní hranice možností jakéhokoli lidského porozumění, spíše mást, a lehkomyšlného neotesance mohou dokonce svádět, aby se svému hříchu poddával, kde s ním měl zápasit.

Ani Erasmus ovšem žel nepatřil k těm, které Lutherova odpověď osvětila. Replikoval na ni novým, teď již dvoudílným spisem „Zaštitovatel Rozpravy“ (*Hyperaspistes diatribae etc.*), ve kterém vesměs ještě mnohem obširněji (a roztrpčeněji) rozváděl, co pověděl již předtím. Luther na něj dále nereagoval. Věcně už nebylo mnoho co nového dodat, zato by se dalším živením sporu jen ještě přidávalo na hořkosti. A té i tak zbylo dost a dost. Na obou stranách. I v Lutherovi pro příště zůstala hluboká nesympatie, s níž nadále vnímal v Erasmových textech každé „rouhání“ také až přecitlivěle. Co mu přičítal k dobrému, byly většinou už jen staré zásluhy.

Vlastně tak zůstalo při slovech, která napsal ještě krátce před Erasmovým výpadem, povzbuzuje jiného adresáta případné erasmovské kritiky, totiž reformátora Basileje (kde slavný humanista již tehdy pobýval) Johanne Ökolampada:

Jakým úsudkem se Erasmus řídí či předstírá řídit v duchovních záležitostech, dosvědčují jeho spisy víc než dostatečně, stejně tak ty nejnovější jako ony dřívější. Protože se tváří, že nechce být otevřeným nepřítelem, chovám se i já tak, jako bych nechápal jeho úskoky, ačkoli místy pocituji jeho ostny a jeho zchytralosti rozumím mnohem lépe, než by se nadál. On učinil, k čemu byl povolán: zavedl jazyky a odvrátil od svatokrádežných snah. Snad i on zemře s Mojžíšem v Moábských pustinách [Dt 34,8], neboť k lepšímu úsilí (pokud jde o zbožnost) již nedospěl.²⁶

Vzájemné chladné odmlčení nemělo v této časnosti ukončit žádné smíření. Naopak ještě jednou, roku 1534, přerostlo v nový konflikt – vedený

26 *WA Br* 3, 96 (č. 626).

již nepřímějším způsobem, ale za použití o to silnějších výrazů. Nevládne glosy k čerstvým publikacím původně zazněly v dopisech určených třetím osobám, neboť zprvu šlo vlastně o srážky Erasmových a Lutherových žáků. Jeden z těchto listů, v němž se Luther pobouřeně pozastavoval nad Erasmovým vlažným vztahem k nejklašičtější částem vyznání o Kristu a trojjediném Bohu, však jeho adresát, jímž byl jeden z nejdůvěrnějších reformátorových spolupracovníků Nikolaus von Amsdorf, nechal uveřejnit.²⁷ A potrefený pak na něj reagoval rovnou v tisku.²⁸ Luther sice opět odpověděl pouze von Amsdorfovi, nicméně s vědomím, že i tato jeho slova se dostanou na veřejnost. Erasma tehdy přirovnal k „motýlovi, který v zahradě církve podělal spoustu kapusty“.²⁹

Zde nebude nemístné připomenout povzdech Philippa Melanchthona, který sám patřil k největším reformátorům i největším humanistům a který nový spor hned na jeho začátku okomentoval: „Ty stařecké vášně na obou stranách mne mrzí.“³⁰ Nicméně Luther ve svém dopise také vypjatě, avšak krátce a jasně pojmenoval celé dilemma, jež s sebou roztržka mezi reformátory a vlivnou částí humanistů nesla ve své podstatě: „Raději ať se rozvalí vědy než náboženství, nechtějí-li sloužit, nýbrž pošlapávat Krista. (...) Hodlají-li svou moudrostí uvést do souzvuku Krista s Belíálem [2K 6,15], nebude z toho nic.“³¹

V těchto větách je zřetelně definována nezbytná podmínka, za které mělo nadále platit, co Luther svého času napsal Hessovi. Zároveň z nich též zaznívá, že kdyby se vědy a víra opravdu měly střetnout tak vyhrcočně, aby bylo nutné volit jedno proti druhému, šlo by o neblahou situaci hrozící mnohým neštěstím. Kdekoli je spojení mezi křesťanstvím a humanismem možné, je zapotřebí je vítat. Situace, které obojí staví proti sobě, ve stylu kdo s koho, opravdu jsou nebezpečné. Ale málo platno: křesťanská víra stojí na Kristu Vykupiteli, nemůže se ho vzdát a nesmí ho zapřít. A nesmí si ani nechat jeho jméno a přitom vyprodat jeho evangelium.

27 *WA Br 7*, Weimar 1937, 28–39 (č. 2093, okolo 11. března 1534).

28 *Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri* (Očista proti nerozumnému Lutherovu listu).

29 *WA Br 7*, 79 (č. 2123 z 28. června 1534).

30 *Corpus Reformatorum 2*, Halis Saxonum 1835, 709 (č. 1173, 11. března 1534 Joachimu Camerariovi).

31 *WA Br 7*, 79.

Luther zůstává jedním z těch, kteří to i dnes, půl tisíce let po své pozemské pouti, zvláště mocně dosvědčují. Za evangelium se nestyděl; „je to moc Boží ke spasení pro každého, kdo věří, předně pro Žida, ale také pro Řeka“ (Ř 1,16).

Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí. Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, 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 moudrost. Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé. (1K 1,21–25)

doc. ThDr. Martin Wernisch
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
mw@etf.cuni.cz