

KS. DR MARCIN LUTER

O NIEWOLNEJ WOLI

(DE SERVO ARBITRIO)

Przekładu z języka łacińskiego dokonał, wstępem i objaśnieniami opatrzył

ks. prof. dr hab. Wiktor Niemczyk

Tekst, wstęp i przypisy przejrzał, skorygował i uzupełnił

ks. prof. dr hab. Manfred Uglorz

SPIS TREŚCI

I WSTĘP

Przebieg życia Lutera do sejmu w Wormacji

Luter na Wartburgu

Luter a Erazm

Postać Erazma

Linia podziału między humanizmem a reformacją

Narastanie konfliktu

Sporny temat

Dyspozycja i treść „Diatryby” (Erazma „De libero arbitrio”)

Dyspozycja i treść ogólnej odpowiedzi Lutera na Diatrybę Erazma

Kilka zasadniczych szczegółów kontrowersji dogmatycznej

II PRZEKŁAD „DE SERVO ARBITRIO”

1. Wstęp

2. Pewność wiary

3. Jasność Pisma Świętego

4. Dogmat o niewolnej woli a chrześcijańska

5. Wyznanie i jego powszechne obowiązywanie

6. Doktryna i życie

7. Tajemnica kościoła

Część pierwsza

8. O woli ludzkiej
9. Objawienie
10. Bóg ukryty (Deus absconditus)
11. Idea zapłaty

Część druga

12. Bóg a zło (Teodycea)

Część trzecia

13. Antropologia biblijna

Część czwarta

14. Współpracownicy Boży

ZAKOŃCZENIE

BIBLIOGRAFIA

WSTĘP

Uwagi ogólne

Kiedy ks. dr Marcin Luter dnia 31 grudnia 1525 roku wysyłał osobiście swojemu przyjacielowi Michałowi Stifelowi z Esslingen pierwszy egzemplarz wydrukowanego w drukarni Jana Luffta w Wittenberdze swojego dzieła *De servo arbitrio (O niewolnej woli)*, wszczęty przez niego ruch reformacyjny miał już za sobą przeszło 8-letnią historię. Za pierwszą historyczną datę, odkąd zaczynają się dzieje reformacji, traktuje się przeważnie datę 31 października 1517 roku, a więc dzień przybicia przez Lutra na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 tez przeciwko odpustom. Luter traktował je jako wezwanie do dysputy teologicznej na temat praktyki sprzedawania tzw. listów odpustowych. Ale to wystąpienie Lutra z krytyką stosunków kościelnych nie było pierwszym. W ogóle ruch reformacyjny należy traktować jako szerszy strumień, na który w początkowym okresie złożył się szereg pomniejszych strumyczków, sączących różne wody, zwłaszcza jeżeli chodzi o podstawowe w tej dziedzinie elementy wiary, nauki i pobożności chrześcijańskiej.

Oddając do rąk Czytelników przekład jednego z głównych dzieł Lutra, wspomniany wyżej traktat *O niewolnej woli*, będący odpowiedzią na ogłoszone kilkanaście miesięcy przedtem przez wodza humanistów Erazma z Rotterdamu dziełko pt. *De libero arbitrio (O wolnej woli)*, uważamy za niezbędne dokładniejsze naszkicowanie podłoża tego polemicznego wystąpienia, to zaś domaga się przedstawienia w krótkim choćby zarysie sylwetek duchowych obu adwersarzy: ks. dra Marcina Lutra i Erazma z Rotterdamu na tle ówczesnych stosunków kościelnych, w szczególności zaś prądów umysłowych.

Przebieg życia Lutra do sejmii w Wormacji

Luter zetknął się z głównymi prądami duchowymi swojego czasu po raz pierwszy, kiedy jako osiemnastoletni młodzieniec zapisał się w roku 1501 na uniwersytet w Erfurcie, ażeby zgodnie z wolą ojca studiować prawo. Na uniwersytecie tym zmagaly się w tym czasie z sobą dwa główne prądy umysłowe: tradycyjny (scholastyczny) i budzący się dopiero, zresztą dość nieśmiało, postępowy, humanistyczny. Prąd tradycyjny był wtedy jeszcze silniejszy, dlatego Luter lepiej przyswoił sobie wiedzę dawną, scholastyczną, aniżeli nową, humanistyczną, chociaż bardzo pociągała go również literatura i kultura klasyczna. Luter powoli nabierał przekonania o wysokiej wartości klasycznego wykształcenia. Jako student przedmiotów świeckich na wydziale sztuk wyzwolonych odznaczał się w zasadzie pogodnym usposobieniem, jednak w głębi jego jestestwa dominowała surowa powaga, przyniesiona z domu rodzicielskiego. Dręczyło go stale trwożne pytanie: „Jak zyskać łaskę u Boga?”.

Po czterech latach ukończył Luter wydział sztuk wyzwolonych i rozpoczął studia prawnicze. Pewnego razu w drodze powrotnej z domu rodzicielskiego z Mansfeld do Erfurtu, zaskoczony w szczerym polu przez straszliwą burzę, złożył ślubowanie, że – jeżeli przeżyje – zostanie mnichem. Ponieważ został ocalony, wstąpił wkrótce potem, dnia 17 lipca 1505 roku jako nowicjusz do erfurckiego konwentu zreformowanego zakonu augustiańskiego. W rok później, w 1506 roku, złożył ślubowanie zakonne, a po dalszym roku przygotowania przyjął święcenia kapłańskie. Przeor klasztoru przeznaczył Lutra do studium teologii, któremu Luter bardzo sumiennie się oddawał, słuchając wykładów Pisma Świętego i dogmatyki według *Sentencji* Piotra Lombardzkiego. Rozczytywał się także w

późnoscholastycznych autorach, w literaturze mistycznej, a także w dziełach duchowego ojca zakonu, św. Augustyna.

Ciężkie wewnętrzne zmaganie się z sobą o doskonałość ewangeliczną, która miała u niego jako u mnicha stanowić treść i istotę życia, wtrąciło go w głęboki wewnętrzny niepokój. Żywiołowo, całym swoim jestestwem wewnętrznym walczył o łaskawego Boga, ówczesnym zalecanym przez Kościół i teologię katolicką sposobem, mianowicie ćwiczeniami ascetycznymi, wyrzeczeniami, dobrymi uczynkami, na jakie tylko było go stać. Lecz wszystkie te zmagania i boje wewnętrzne były w jego odczuwaniu daremnymi. Jego subtelne sumienie świadczyło ciągle przeciwko niemu. Obok Zakonu, którego przepisy stale wydawały mu się niedopełnionymi, źródłem straszliwej rozterki i trwogi było dręczące go zwątpienie o tym, czy – jak to augustyńska teologia tak dobitnie podkreślała – może należeć do liczby wybranych Bożych. Nie zdołały go pocieszyć i uspokoić ani otrzymane rozgrzeszenia spowiedników klasztornych, ani też uwagi, że przesadza w ascezie i surowości wobec siebie samego. Toteż kiedy decyzją zwierzchności klasztornej został Luter przeniesiony na inne miejsce, mianowicie do miasta Wittenbergi, gdzie w założonym kilka lat przedtem (1502 roku.) przez księcia elektora Fryderyka Mądrego uniwersytecie miał Luter dokończyć studia teologiczne, a jednocześnie rozpocząć działalność dydaktyczną na wydziale sztuk wyzwolonych, przybył na to miejsce przyszłych swoich wielkich przeznaczeń znękany wewnątrz. Jednakże właśnie tam w Wittenberdze otwarła się przed nim inna, nowa droga. Zetknął się tam Luter z Janem Staupitzem, podówczas wikariuszem generalnym zakonu augustianów na Turyngię i profesorem biblistyki na uniwersytecie wittenberskim. Wywarł on wielki wpływ na uspokojenie skołatanego sumienia Lutera przez skierowanie jego uwagi na gorliwsze niż dotąd studium Pisma Świętego. Ono też dopomogło mu do odkrycia nowego religijnego stanowiska. Luter wniknął w najgłębszy sens słowa Listu do Rzymian (1,17): „*Sprawiedliwy z wiary żyć będzie*” i odkrył, że użyte tam przez apostoła Pawła pojęcie *sprawiedliwość Boża* nie oznacza gniewu sądzącego i karzącego Boga, ale takie działanie Boże, przez które Bóg usprawiedliwia grzesznika, a więc obdarza sprawiedliwością. Sprawiedliwość Boża to przebacząca i zbawiająca grzesznika miłosierdzie Boże. I takie rozumienie tego pojęcia stało się fundamentem jego

chrześcijaństwa i kluczem do jednolitego zrozumienia Pisma Świętego. Luter zmagał się też z rozumieniem myśli dotyczącej odpuszczenia grzechów. W końcu zrozumiał, że jeśli grzech jest z człowieka zdjęty, to człowiek ma swobodny przystęp do ojcowskiego oblicza Boga. Dlatego słowa: *odpuszczenie grzechów* oznaczały dla Lutera tyle samo, co pewność miłości Bożej i społeczności z Bogiem. Ta miłość Boża i społeczność z Bogiem stały się od czasów Chrystusa, przez Chrystusa i w Chrystusie faktem dokonanym w świecie i są dostępne dla każdego, bez wszelkiego ludzkiego przyczyniania się, bez ludzkich uczynków, zaś urojenie, iż przez uczynki, choćby i wspierane i wspomagane mocą płynącą z sakramentów można i trzeba było zasługiwać sobie łaskawe usposobienie Boże, prowadzi albo do pychy i wyniosłości, albo do rozpacz. Bóg wytyczył więc jedną tylko drogę do zbawienia, a jest nią zaniechanie liczenia na własne uczynki, a przyjmowanie z ufnością łaskawej miłości Bożej jako daru. To co dla pobożności średniowiecznej zawsze było czymś niepewnym, mianowicie, że Bóg jest dla człowieka łaskawym, stało się trwałym fundamentem nowego chrześcijańskiego życia. W tym odkrył Luter treść Ewangelii, przeżycie zaś tej prawdy, że Bóg jest dla człowieka łaskawy, i pewność tej łaski Bożej i zaufanie do Boga jako miłosiernego Ojca, to jest wiara, która usprawiedliwia.

Przy oryginalności zdobytej przez Lutera z takim mozołem pobożności ewangelicznej i przy niesamowitej sile jego religijnego przekonania było odtąd nie do uniknięcia jego starcie się z przedstawicielami panującego systemu katolickiego. Nastąpiło ono na płaszczyźnie, gdzie uzewnętrznienie się pobożności i podeptanie świętych wartości życia religijnego i kościelnego wystąpiły na jaw w najdrastyczniejszy sposób, mianowicie w kwestii odpustów.

Jako spowiednik, zastępujący chorego od dłuższego czasu proboszcza kościoła zamkowego w Wittenberdze, zetknął się Luter z tragicznymi dla życia religijnego skutkami rozpisanego przez papieża w roku 1514 odpustu i frymarczenia w okolicznych terenach listami odpustowymi. Już od lipca 1516 roku występował Luter w swoich kazaniach przeciwko nadużyciom przy sprzedaży odpustów, jakich dopuszczał się w tamtych stronach głównie handlarz odpustowy, dominikanin Jan Tetzel. Te wystąpienia Lutera pozostały jednak bez rezultatu. Wobec tego sięgnął Luter do skuteczniejszego – jego zdaniem – środka. Przybijając dnia 31

października 1517 roku na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 tez w sprawie odpustów, wezwał teologów do publicznej akademickiej dysputy na temat wartości odpustów papieskich. Luter nie przypuszczał, że tezy te mogą doprowadzić do przewrotu w dziedzinie życia kościelnego. Czuł on na sobie jako profesor teologii, spowiednik i kaznodzieja obowiązek wystąpienia przeciwko nadużyciom, jakich dopuszczali się odpustowi handlarze. Był przekonany, że publiczna dysputa odsłoni przed oczyma hierarchii kościelnej niegodziwość handlu odpustami i spowoduje ukrócenie nadużyć. Jednakże do dysputy akademickiej nie doszło, natomiast tezy Lutrowe rozpowszechniały się w ciągu bardzo krótkiego czasu po całych Niemczech i poza ich granicami. Zostały przyjęte przez wielu z wielkim uznaniem, ale jednocześnie wywołały gwałtowny sprzeciw tych, w których interesy ugodziły. Najpierw odezwał się główny sprawca wystąpienia Lutra, handlarz Tetzel. W „swoich” antytezach, napisanych wprawdzie nie przez niego samego, ale przez niejakiego Konrada Wimpinę z Frankfurtu nad Odrą, zdecydowanie wystąpił przeciw Lutrowi. Wkrótce potem odezwał się namiętny adwersarz Lutra, profesor w Ingolstadcie, dr Jan Eck, który też jako pierwszy zwrócił uwagę na rzekomo „kacerskie poglądy” Lutra. Duchowny zwierzchnik Lutra, arcybiskup moguncko-magdeburgski Albrecht wniósł do kurii rzymskiej pierwszą skargę na Lutra jeszcze w grudniu 1517 roku, a po nim uczynili to dominikanie, spośród których wywodził się główny sprawca całej sprawy, kramarz odpustowy Tetzel. Kuria rzymska nakazała przełożonym zakonu augustiańskiego, do którego Luter należał, skłonienie Autora tez do cofnięcia i odwołania swoich poglądów. Luter odmówił po otrzymaniu potajemnie od księcia saskiego Fryderyka Mądrego zapewnienia poparcia, pomocy i ochrony. W kwietniu 1518 roku obradowała w obecności Lutra kapituła generalna zakonu augustiańskiego w Heidelbergu nad zażegnaniem sporu, lecz bezskutecznie, owszem nawet z korzyścią dla Lutra, który na tym konwencji zyskał na przyszłość dwóch działaczy reformacyjnych, Jana Brenza i Marcina Bucera. W maju 1518 roku wysłał sam Luter do ówczesnego papieża wraz z czołobitnym listem obszernie objaśnienie swoich 95 tez, tzw. *Resolutiones*, w których jeszcze radykalniejsze wypowiedział poglądy na ten sporny temat. W międzyczasie zarządził papież, na podstawie ponownej skargi dominikanów, wszczęcie przeciwko Lutrowi procesu o kacerstwo

i zażądał od wysokiego dygnitarza kurii, Sylwestra Mazzoliniego z Prierio, teologicznej oceny zaistniałej sytuacji. W związku z tym otrzymał Luter wezwanie do zjawienia się w ciągu sześćdziesięciu dni przed sędziami kościelnymi w Rzymie.

Zanim doszło do procesu, wystąpił przeciwko Lutrowi – namówiony przez dominikanów i przekonany przez nich o kacerstwie Lutra – papieski legat w Niemczech, Kajetan. Spowodował on wszczęcie przez kurię nowego, przyśpieszonego procesu przeciwko Lutrowi z wyraźnego już oskarżenia o notoryczne kacerstwo. Na tej podstawie został Luter skazany zaocznie (*in contumaciam*) z powodu nie stawienia się na rozprawie sądowej, a elektor saski Fryderyk Mądry został wezwany do wydania Lutra władzy kościelnej. Jednakże Elektor Saski wymógł na kurii rzymskiej, aby Lutra przesłuchano w Niemczech na sejmie w Augsburgu, który miał się odbyć jesienią 1518 roku, przez papieskiego legata Kajetana. Spotkanie kardynała Kajetana z Lutrem w Augsburgu nie dało żadnego wyniku, Luter bowiem odmówił odwołania, którego Kajetan się domagał. Ponieważ w czasie tych rozmów Luter przekonał się, iż w Rzymie nie są należycie poinformowani o jego teologicznym stanowisku, wniósł 16 października 1518 roku z Augsburga apelację *Od papieża źle poinformowanego do papieża, który powinien być lepiej poinformowany (A papa male informato ad papam melius informandum)*, opuścił Augsburg i powróciwszy do Wittenbergi, gdzie ogłosił swoje *Akta augsburskie (Acta Augustana)* i odwołał się dnia 28 listopada 1518 roku do soboru.

Podobnie jak pertraktacje z Kajetanem, tak też bez rezultatu pozostały rozmowy ze stycznia 1519 roku między Lutrem a zręcznym dyplomata, dworzaninem papieskim Karolem Miltitzem, wysłanym z Rzymu do Niemiec, zwłaszcza na dwór księcia Elektora Saskiego. Głównym motywem przyjazdu Miltitza do Saksonii było wręczenie Elektorowi „złotej róży”, wysokiego odznaczenia papieskiego. Chodziło o pozyskanie obdarowanego dla papieskiej polityki przed wyborem nowego cesarza, oraz celem przekonania Elektora o potrzebie wydania Lutra w ręce papieskiej sprawiedliwości dla przykładowego ukarania kacerza. Jedynym efektem usilnych perswazji Miltitza było uzyskanie od Lutra przyrzeczenia, że będzie milczał i na drażliwy temat odpustów nie będzie

się wypowiadał ani ustnie, ani pisemnie, jeśli również jego wrogowie będą milczeli, oraz że podda się orzecznictwu któregoś z umiarkowanych, roztropnych i uczonych biskupów niemieckich. Lecz wrogowie Lutra zerwali to porozumienie, zwłaszcza zaś namiętny i zapalczywy jego przeciwnik Jan Eck, który w grudniu 1518 roku przez swoje tezy wciągnął Lutra do teologicznego sporu, jaki już kilka miesięcy przedtem rozgorzał na temat łaski Bożej i wolności ludzkiej woli pomiędzy Eckiem a uniwersyteckim kolegą Lutra, Andrzejem Karlstadtem. Punktem szczytowym tego sporu teologicznego była tzw. dysputa lipska, która trwała od 27 czerwca do 16 lipca 1519 roku. Do spornych zagadnień między Eckiem a Karlstadtem (łaska Boża i wolna wola) dołączył się w drugiej fazie dysputy, prowadzonej już między Lutrem a Eckiem, temat prymatu papieskiego oraz omylności czy nieomylności soborów. Luter dał się podczas dysputy sprowokować Eckowi. Kiedy była mowa a soborze w Konstancji (1414 – 1418), który skazał Jana Husa na spalenie, Luter stwierdził, iż wśród zdań potępionych przez ten sobór, za które Hus został skazany na spalenie, były zdania o czysto ewangelicznej treści. Przeciwnicy wykorzystali to i oficjalnie ogłosili Lutra kacerzem. Dysputa lipska wykazała, że odtąd trudno już będzie podniesiony wskutek odpustów protest skromnego dotąd profesora teologii ograniczyć tylko do samego zagadnienia odpustów, i że Luter będzie musiał stanąć do walki z Kościołem papieskim. I istotnie – w rok po dyspucie lipskiej – Luter „stał już w odmęcie walki, ogarniając jasnym wzrokiem całość zadań reformatorskich”¹. W ogóle rok 1520 był w początkowej fazie reformacji luterskiej rokiem przełomowym. Można też powiedzieć, że rok ten przyniósł z sobą dalszy wewnętrzny, duchowy rozwój samego Reformatora oraz rozstrzygające wydarzenia w jego działalności i życiu osobistym. Był to wszak rok napisania przez Lutra oprócz wielu innych pism i rozpraw, także trzech podstawowych rozpraw reformacyjnych.

W sierpniu 1520 roku. napisał Luter rozprawę pt.: *An den christlichen Adel deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung (Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego)*, w której – ponieważ i biskupi wzbraniali się przeprowadzić reformę – wezwał do podjęcia

¹ A. Rondthaler, *Ks. dr Marcin Luter*, Warszawa ²1983, s. 20.

przez stany niemieckie reformy Kościoła. W październiku 1520 roku napisał *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum (Uwagi wstępne o niewoli babilońskiej Kościoła)*. Była to pierwsza, niezwykle ostra krytyka siedmiu rzymskokatolickich sakramentów, spośród których Luter skłonny był uznać jako ustanowione przez Chrystusa Pana tylko chrzest, Wieczerzę Pańską i pokutę. Z listopada 1520 roku pochodzi rozprawa *De libertate christiana (Von der Freiheit eines Christenmenschen; O wolności chrześcijańskiej)*. W ujęciu szerszym napisana została po łacinie, a w ujęciu skróconym, po niemiecku. Szersze ujęcie łacińskie było przeznaczone dla ówczesnego papieża Leona X i dlatego w literackim dorobku reformatora łączy się je z *Listem Lutra do Leona X, najwyższego kapłana*. List ten pomyślany był przez kolegów Lutra z zakonu augustiańskiego, którzy byli inspiratorami jego napisania, jako zapewnienie lojalności Lutra wobec papieża. Przedstawia on przebieg sporu religijno-teologicznego, za jaki cała dotychczasowa działalność reformacyjna Lutra nawet w jego własnych oczach uchodziła. Rozprawa *O wolności chrześcijańskiej* rozwija w oparciu o 1 List do Koryntian 9,19 podwójną myśl: „chrześcijanin jest przez wiarę, tzn. według wewnętrznego człowieka panem wszystkich rzeczy i nikomu nie podległym”, ale „przez miłość tzn. w zewnętrznym swoim życiu sługą wszystkich i wszystkiemu podległym”.

Po dłuższej zwłoce został znowu podjęty w Rzymie proces przeciwko Lutrowi. Ułożona przy współdziałaniu Jana Ecka bulla „*Exsurge Domine*”, a wydana 15 czerwca 1520 roku, zawierająca zagrożenie klątwą, posunęła ten proces o znaczny krok naprzód. Bulla zawierała potępienie 41, nie powiązanych z sobą zdań, wyjętych z dzieł Lutra jako zdań heretyckich. Nakazano w niej spalenie wszystkich dzieł Lutra, a od Lutra zażądano odwołania heretyckich zdań w ciągu 60 dni. W przypadku nie odwołania herezji, zapowiadała potępienie go jako heretyka. Realizacja zapowiedzianych w tej bulli działań została zlecona w Niemczech Eckowi, a w Niderlandach nuncjuszowi papieskiemu Aleandrowi. W Niderlandach zdołał Aleander bez trudności bullę tę opublikować, w Niemczech natomiast Eck miał z tym mniej szczęścia. Luter na wieść o bulli i jej treści, odwołał się dnia 17 listopada 1520 roku do soboru i opublikował bardzo ostre pismo pt. *Adversus execrabilem Antichristi bullam (Przeciwko ohydnej bulli*

antychrysta), gdzie po raz pierwszy dał wyraz swojemu pogładowi, że „papiestwo” (nie papież) jest antychrystem. Na spalenie przez nuncjusza papieskiego Aleandra w Leodium pism Lutra, Luter odpowiedział spalaniem dnia 10 grudnia 1520 roku bulli *Exsurge Domine* wraz z dekretami papieskimi i z kodeksem prawa kanonicznego. Wieść o tym wywołała potężne wrażenie. Wkrótce potem za bullą grożącą klątwą pojawiła się dnia 30 stycznia 1521 roku bulla ekskomunikacyjna *Decet Romanum pontificem*... Dalsze losy Lutra zawisły od stanowiska stanów rzeszy, zwłaszcza sejmu. Pierwszym przez nowo obranego, młodego, bo dwudziestojednoletniego cesarza Karola V zwołanym sejmem był sejm wormacki. Na sejm ten pod presją książąt i stanów rzeszy, sprzyjających reformom Kościoła, został wezwany Luter na przesłuchanie i na nim 18 kwietnia 1521 roku potwierdził swoje reformacyjne stanowisko. Ale cesarz już 15 kwietnia 1521 r. powziął decyzję, przygotowując tzw. *Edykt wormacki*, w którym zgodnie z bullą papieską Luter i jego zwolennicy zostają wyjęci spod prawa. Nakazano w nim spalenie książek Lutra Ustanowiona została także cenzura duchowna wszystkich książek drukowanych w Niemczech.

Luter na Wartburgu

Nad Lutrem osobiście, a także nad jego dziełem reformy zawisło śmiertelne niebezpieczeństwo. Zwolennicy reformy Kościoła postanowili więc upozorować porwanie Wittenberskiego Reformatora i ukryć go w miejscu zakonspirowanym. Był nim zamek Wartburg, gdzie Luter przebywał dziesięć miesięcy, od 4 maja 1521 roku do 3 marca 1522 roku. Luter wykorzystał ten przymusowy pobyt w zaciszu na intensywną działalność literacką. Przełożył tam Nowy Testament na język niemiecki, napisał książeczkę o spowiedzi, *Postyllę*, czyli zbiór kazań, oraz traktat o ślubach zakonnych (*De votis monasticis iudicium*).

Na okres nieobecności Lutra w Wittenberdze przypada też wydanie przez Filipa Melanchtona pierwszej dogmatyki ewangelickiej w duchu Lutra pt.: *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, oraz podjęcie przez innych jego zwolenników, w szczególności przez profesora Andrzeja Karlstadta pewnych praktycznych reform kościelnych. Dotyczyły one zwłaszcza małżeństwa duchownych, na temat których Luter wyraźnie wypowiedział się w swoim wezwaniu do szlachty oraz życia klasztornego, o którym pisał Luter na

Wartburgu. Ponadto dotyczyły one mszy, głównie Wieczery Pańskiej, o której Luter wypowiadał się już wielokrotnie. W związku z czym zaczął w Wittenberdze udzielać Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami. Rzecz zrozumiała, że innowacje te wywoływały atmosferę podniecenia, w której łatwo o wybryki, zwłaszcza, że ze zdrowymi tendencjami reformy połączyły się urojeńcze tendencje odśrodkowe, zarówno w dziedzinie stosunków społecznych, jak i w dziedzinie życia religijnego. Lutrowi coraz trudniej było oddziaływać pozytywnie z Wartburga na bieg spraw, toteż nie bacząc na grożące mu niebezpieczeństwo opuścił Wartburg, powrócił do Wittenbergi i przez swoją działalność kaznodziejską przywrócił w mieście względny spokój. Ale wszczęte w samej Wittenberdze działania reformacyjne rozszerzyły się na inne tereny, i chociaż formalnie obowiązywał *Edykt wormacki* z surowymi jego postanowieniami odnośnie do „sprawy Lutra”, jednak dzieło reformy zataczało dzięki działalności szczerych zwolenników Lutra, coraz szersze kręgi, czemu sprzyjała słabość władzy politycznej w ówczesnej Rzeszy Niemieckiej, mimo obecności na terenie Niemiec samego cesarza. Nie obeszło się także bez rozstania się z oddanymi od dawna przyjaciółmi i zwolennikami. Takim był zwłaszcza bliski kolega i przyjaciel Lutra Andrzej Karlstadt, który posądził Lutra o brak konsekwencji i o zatrzymanie się w połowie drogi. Swój radykalizm religijny oddał nawet na usługi radykalizmu społecznego, reprezentowanego przez Tomasza Münzera, jednego z wodzów rewolucji chłopskiej w Niemczech.

Luter a Erazm

Kiedy Luter po kilkumiesięcznym pobycie w ciszy i samotności na Wartburgu powrócił do Wittenbergi, znalazł się od razu w obliczu konieczności rozwiązania bardzo trudnych zadań, jakie stanęły na drodze powstającego już wtedy reformującego się Kościoła. Drobnym wycinkiem obrazu walki z tego czasu przedstawia nam jego pismo *Wider die himmlischen Propheten (Przeciwko niebieskim prorokom)*. Miał już wtedy po części za sobą ostrą rozprawę z rozumieniem religii, obowiązującym w rzymskim Kościele. Natomiast nowy ruch w obrębie reformującego się Kościoła postawił go wobec zadania zasadniczego rozrachunku z „duchem proroczym”, tzn. z urojeńcami, marzycielami, którzy – jak twierdzili o sobie – usłyszeli „niebiański głos” i chcieli niedokończoną rzekomo

przez Lutra reformację doprowadzić do końca. I oto – w tym samym czasie, na który przypadła ta ważna rozprawa, wyłoniła się kontrowersja, która wcale nie była na rękę obu spierającym się stronom, lecz która nabrała niezwyklego znaczenia na odcinku wyklarowania sytuacji i „przebadania duchów”. Ujawniła ona ukrywane dotąd i do połowy tylko uświadomione sobie różnice. Była sposobnością do wyraźnego odsłonięcia ostatecznych podłoży swoich stanowisk. Doprowadziła też do ostatecznych rozstrzygnięć w bardzo ważnych kwestiach teologicznych. Była nią kontrowersja między Lutrem a Erazmem. Z perspektywy całego przebiegu ruchu reformacyjnego było to wydarzenie symptomatyczne, że w tych czasach naporu i następującego po nim odporu i reakcji, ostudziło chęć reformy u wielu z tych, którzy mimo swej surowej krytyki kościelnych instytucji, jednak od nowych czasów oczekiwali czegoś innego aniżeli Chrystusowej Ewangelii, i obecnie, obciążając Lutra winą za niepokoje i tumulty, zawrócili do stronnictwa „ładu i poszanowania autorytetu”, a tym samym zasiedli na tej samej ławie, co wyśmiewani jeszcze niedawno ciemni mężowie (*viri obscuri*). Niemniej kontrowersja między Lutrem a Erazmem na temat wolności czy nie-wolności woli nabrała specyficznego charakteru, jako kontrowersja dogmatyczna. Odsłoniła ona bowiem ostateczne przesłanki zarówno luterskiego, jak i katolickiego pojęcia religii, i to w sposób tak wyraźny i ostry, jak one w różnorodnych ujęciach dotychczas nie mogły się ujawnić i wystąpić, choć nie pozostawały w ukryciu. Właśnie skoncentrowanie się na tym jednym problemie, problemie wolności woli, odegrało po prostu rolę światła, oświetlającego całą sytuację. Nie zostały tu co prawda wysunięte nowe problemy, lecz został zarysowany sam problem w całej jego różnorodności, i otwarcie zostały wyłożone „wszystkie karty”. Dowiedziano się, czego można po obu stronach oczekiwać. Toteż biorąc pod uwagę to, że przez spór ten nie została stworzona jakaś nowa sytuacja dogmatyczna, można mówić o symptomatycznym jego znaczeniu. Gdy się natomiast zważy, z jaką energią i bez zastrzeżeń przynajmniej Luter przedstawił swoje poglądy, wypadnie ocenić ten spór głównie jako końcowy, spór o ostateczne założenia i przesłanki i przyznać mu dlatego specyficzne znaczenie.

Postać Erazma

Postać Erazma zarysowuje się na tle opisanych powyżej wydarzeń, o których głośno już było w całej ówczesnej Europie, nieco odmiennie aniżeli postać Lutera. Dezyderiusz Erazm urodził się 17 lat wcześniej aniżeli Luter, a mianowicie 28 października 1466 roku. Erazm był synem nieślubnym katolickiego kapłana Rogera Gerarda i córki pewnego lekarza z Zevembergu. Pochodzenie z nielegalnego związku pozostawiło ślad na jego psychice i umysłowości. Był człowiekiem ponurym i przykrym we współżyciu. Wczesnie, bo już w 13 roku życia osierocony przez oboje rodziców zmarłych na zarazę w 1479 roku, z braku środków do życia zdecydował się na wstąpienie do klasztoru augustianów, gdzie spodziewał się znaleźć możliwość spokojnego uprawiania umiłowanych studiów. Pięcioletni pobyt w klasztorze, mimo uczucia skrępowania przez regułę zakonną, stanowił ważny etap w jego rozwoju duchowym, w pogłębieniu życia wewnętrznego i artystycznego dojrzewania.

Pierwszym plonem jego literackiej działalności – jeszcze w okresie pobytu w klasztorze (1489 – 1491) – była praca pt.: *Antibarbari*. Należy ją odczytać jako manifest w obronie starożytnej literatury i wartości kultury klasycznej. Wymownie też świadczy o powolnym poddawaniu się postulatowi odnowienia życia, zerwania z przeżytkami i wyzwolenia ducha ludzkiego z okowów scholastyki. Nie mieszcząc się ze swoim żywiołowym umiłowaniem wolności myśli w ciasnych ramach klasztornej życia, opuścił Erazm za pozwoleniem władz duchownych klasztor, by objąć stanowisko sekretarza biskupa Henryka von Bergen w Cambrai. Po pewnym czasie (1495 roku) zwolniony z tego stanowiska, uzyskał zezwolenie na podróż naukową do Paryża, później do Anglii, gdzie zaprzyjaźnił się z czołowymi postaciami życia umysłowego tego kraju: Johnem Coletem, Tomaszem Morusem, i Johnem Fisherem. W pełni glorii występuje na widownię dziejów jako autor następujących dzieł: *Adagia* (1500 rok), *Enchiridion militis Christiani (Podręcznik żołnierza chrześcijańskiego [1502 rok])*, *Encomium Moriae (Laus stultitiae [Pochwała głupoty] [1509 rok])* i *Novum instrumentum omne* (1516 rok). Ostatnia praca jest pierwszym krytycznym wydaniem greckiego tekstu Nowego Testamentu. Przez te wszystkie swoje publikacje staje się z biegiem lat nie tylko przedstawicielem, ale i wodzem tych humanistów, którzy nie

tylko oddali swoje formalne wykształcenie w służbę Kościoła, a więc mniszą łacinę średniowieczną zastąpili piękną łaciną klasyczną, lecz także zabiegali o materialny wpływ nowej religijności Odrodzenia na naukę kościelną, tzn. dążyli do o zmodernizowania teologii. Obserwując życie kościelne z łatwością dopatrywał się Erazm różnicy między czystością Kościoła klasycznego antyku a zniekształconym przez najrozmaitsze zabobony Kościołem następnym „barbarzyńskich stuleci”. Nawiązując do nauki o Logosie starożytnych ojców Kościoła doszedł do utożsamiania jądra doktryny chrześcijańskiej z cennymi, wartościowymi, duchowymi zdobyczami przedchrześcijańskiego antyku. Stworzył system uniwersalnego teizmu z moralizującymi tendencjami. Najczystszy wyraz tego poglądu odkrywa Erazm w Kazaniu na Górze Jezusa, gdzie staje przed jego oczyma Chrystus jako najdoskonalszy Nauczyciel i wzór wszelkiej religijności. Kazanie na Górze jest dla niego jednocześnie koroną wszelkiego humanizmu. W Jezusowym Kazaniu na Górze znajduje prawdę i dobro, zjednoczone z sobą i boskim autorytetem potwierdzone wszystko, czego nauczali starożytni mędracy od Sokratesa do Epikteta. Na podłożu tak zarysowanej religijności wyrasta w odczuciu Erazma konieczność reform kościelnych, których zręby szkicuje w cierpkich nieraz i sarkastycznych słowach. Poprawy tych stosunków oczekuje od odrodzenia Kościoła od wewnątrz. Wszelkie gwałtowne działania na tym odcinku uważa za zbędne, a nawet szkodliwe.

Linia podziału między humanizmem a reformacją

W świetle powyższych stwierdzeń nie może dziwić, że jeszcze zanim Erazm i Luter, dobrze znani w Niemczech, a nawet w całej Europie, osobiście zmierzyli swoje siły, już zanosiło się na pewne przesilenie w gronie tych, którzy zniechęceni do oficjalnej, katolickiej religijności poszukiwali ukojenia w kwitnących studiach humanistycznych. Z uwielbieniem spoglądali na Erazma jako na swojego wodza, ale także otwarci byli na głos Lutera. Ulryk Zasjus, uczonego prawnik we Fryburgu, Krzysztof Scheurl w Norymberdze, entuzjastyczni humaniści a jednocześnie gorliwi zwolennicy Lutera poważnie zaczęli się zastanawiać w którą stronę należy zwrócić się stronę. Zasjus już w 1521 roku odwrócił się od Lutera i zawrócił do Kościoła papieskiego. Nawet entuzjastyczny Eoban Hass ubolewał nad teologicznymi sporami w łonie ruchu reformacyjnego, co jego zdaniem zagrażało szlachetnym

naukom i humanistycznemu wykształceniu. Kolega z czasów studiów w Erfurcie Crotus Rubeanus nie dowierzał Wittenberskiemu Reformatorowi, choć jeszcze nie zerwał z nim całkowicie. Nie mając pełnego zrozumienia dla religijnej postawy Lutra, obawiali się oni o dalsze losy kultury humanistycznej i dopatrywali się w kwestii religijnej wypierającej na ubocze wszystkie inne kulturalne zainteresowania zaczynu i zapowiedzi nowej teologicznej scholastyki.

Narastanie konfliktu

Oczywiście były to niepokoje, których nie powinno się było rozbudzać, uzasadniać i usprawiedliwiać przynajmniej zachowanie się Lutra, nie mówiąc już o Melanchtonie. Luter zajmował wobec ruchu humanistycznego – jak świadczy o tym rozwiewanie zastrzeżeń Eobana Hassa – stanowisko całkowicie otwarte. Starał się też dość wcześnie nawiązać kontakt z samym Erazmem, którego zasługi dla uczonych studiów w pełni doceniał i uznawał. I chociaż Erazm chłodno, choć uprzejmie odniósł się do próby zbliżenia się Lutra, to jednak w trudnym dla Lutra okresie, jaki dlań nastał po ogłoszeniu bulli klątwy, zajmował postawę świadcząca jedynie o jego uprzejmości i życzliwości wobec Lutra. Jednak nigdy nie doszło u Erazma do cieplejszego i bardziej otwartego wstawiennictwa się za Lutrem. Ale też i Luter nie ustosunkował się bardziej serdecznie do Erazma. Od samego początku zaznaczały się w tych stosunkach jakieś rysy, które nie pozwalały na przekroczenie granic jakiegoś tylko wzajemnego dla siebie respektu. Erazm zajmował przed swoimi współpracownikami – i to w o wiele silniejszej mierze aniżeli oni – nieprzychylnie stanowisko wobec gwałtowności ruchu wszczętego przez Lutra. Jego wrodzony nastrój potęgowany przez częste chorobowe stany, jego skryte usposobienie, wpływ naukowej pracy i życia, prowadzący do paraliżu energii i pędu do publicznego występowania, wreszcie także nie na głębszej powadze sumienia i wyraźniejszym poczuciu odpowiedzialności bazujące kpiarstwo i drwina podsuwały Erazmowi ocenę wystąpień Lutra jako nie na czasie, niekorzystnych, nietaktownych i nieprzyzwoitych. Erazm nigdy nie dał wyrazu swojej radości z tego, że Luter wystąpił z wezwaniem do reformy Kościoła. Ale i odwrotnie, Luter też nie zachwycał się osobą i działaniem Erazma. Przy całym poważaniu dla jego wiedzy i możliwości, i przy całej pozytywnej ocenie roli Erazma dla powodzenia własnej

swej pracy, Luter już bardzo wcześnie wyczuł różnice i odgadł postawy, które go na zawsze oddzieliły od Erazma.

I tak już w 1516 roku w liście do Spalatyna, nadwornego kaznodziei elektora saskiego, wyraził się nieprzychylnie o Erazmie, że apostoła Pawła objaśnia nieściśle i niejasno i że niesłusznie stawia wyżej Hieronima aniżeli Augustyna. W rok później doniósł Luter swojemu przyjacielowi Janowi Langowi, że jego uznanie dla Erazma z dnia na dzień maleje, gdyż Erazm nie ma należytego zrozumienia dla „sprawy Chrystusowej”. Kiedy Luter w walce ze swoimi wrogami, którzy go ustawicznie atakowali, uświadomił sobie swoją zasadniczą postawę religijną i zaczął z niej wyciągać konkretne praktyczne wnioski, w kolejnym liście do Spalatyna wypowiedział o Erazmie sąd, iż nie rozumie on należycie łaski Bożej i że w swoich listach zawsze tylko chce nawoływać do pokoju zamiast prowadzić pod Chrystusowy krzyż. Widać z tego, że prawdziwie przyjacielski stosunek między Lutrem a Erazmem nie był możliwy. Poza tym różnice między usposobieniem i wiekiem u Erazma i Lutra nie tylko były za wielkie, ale również za wcześnie zostały przez obu tych mężów rozpoznane. Mimo tego wszystkiego nie doszłoby do otwartej walki, gdyby obaj ci mężowie zależni byli tylko od swoich własnych życzeń i swojej woli. Zarówno Luter wolałby uniknąć otwartego między nimi spięcia, jak i Erazm wzdrygał się przed tym, by publicznie wystąpić przeciwko Lutrowi. Lecz wrogowie Lutra napierali na Erazma, którego stanowisku niezbyt ufali. Przez otwarte wystąpienie przeciw Lutrowi mógł się on w jakiejś publikacji uwolnić i oczyścić od wszelkich posądzeń i podejrzeń, na jakie się naraził zarówno przez swoje milczenie, jak i przez poprzednie przychylne wypowiedzi o Lutrze. Jednocześnie partia rzymska oczekiwała od wkroczenia Erazma w szranki z Lutrem decydującego ciosu, który by powalił Wittenberskiego Reformatora. Zarówno papież, jak i cesarz dążyli do sprowokowania Erazma i odkrycia jego stanowiska, które – jak Erazm wiedział – mogło być niebezpieczne dla jego opinii w oczach czynników państwowych i kościelnych. Lecz Erazm wiedział także, że z chwilą porzucenia tego neutralnego stanowiska musiała mu przypaść mało sympatyczna rola stronnika pewnej, wtedy już wyraźnie określonej ekskluzywnej partii. Wyprowadził zdaje się wreszcie Erazma ze stanu wahania i zastrzeżeń nacisk króla angielskiego Henryka VIII, gwałtownie

zaatakowanego przez Lutra. To – zdaje się – wepchnęło ostatecznie Erazmowi pióro do ręki, jako autorowi polemicznej rozprawy.

Luter ze swojej strony starał się jeszcze powstrzymać Erazma od wystąpienia przeciwko sobie. Jednakże wcale nie z obawy. W swojej obszernej korespondencji z przyjaciółmi wypowiadał się Luter swobodnie o znaczeniu Erazma, ale także i o ograniczonych jego możliwościach. Nie tuił też tego, że wystąpi przeciwko Erazmowi, jeśli ten go zaatakuje. Nie leżało w interesie Lutra, by opublikowana została jego korespondencja z przyjaciółmi, spośród której szczególny był list z 20 czerwca 1523 roku do Oekolampada. W nim Luter porównywał Erazma z Mojżeszem, który umarł w Moabie i ani sam nie wszedł, ani Ludu Izraelskiego nie wprowadził do Ziemi Obiecanej. Nie przyczyniła się też ona do złagodzenia nastroju u przeczulonego i łatwo obrażającego się uczonego Bazylejskiego. Kiedy więc dotarły do Wittenbergi pewne wiadomości o zamierzeniach Erazma przerwania milczenia, Luter osobiście napisał w kwietniu 1524 roku do Erazma list z apelem, by raczej nadal pozostał obserwatorem wydarzeń, nie łączył się z jego wrogami i nie wydawał ksiązek przeciwko niemu, a wtedy i on powstrzyma się od polemiki. Pisał tam: „Dosyć już kłszania, musimy się wystrzegać, byśmy nawzajem się nie starli, byłoby to o wiele żałośniejsze widowisko, jako że żadna ze stron zapewne nie myśli źle o pobożności...”. Luter pisał ten list szczerą i uczciwą z intencją, jednocześnie jednak w sposób niedyplomatyczny otwarcie i bezceremonialnie scharakteryzował uzdolnienie Erazma: „Bóg nie obdarzył cię dzielnością, byś wraz z nami swobodnie potykał się z potworami, z jakimi my mamy do czynienia. Nie chcemy ci przypisywać niczego, co wykracza poza daną ci miarę. Ja nigdy sobie nie życzyłem, abyś ty przekraczając swoje szranki, wszedł do naszego obozu”². Taki list byłby uraził nawet mniej wrażliwego człowieka aniżeli Erazm. Lecz ta uraza nie zaważyła już wiele na biegu wydarzeń, gdyż we wrześniu 1524 roku już była wydrukowana praca Erazma pt.: *De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio*, w której Erazm zwalcza tezę Lutra o niewolnej woli ludzkiej.

² (Köstlin – Kawerau, I Tom 656).

Sporny temat

Pytanie, czy Erazm naprowadzili na ten sporny temat, jakim było zagadnienie woli, jego angielscy protektorzy, król Henryk VIII i jego doradcy, czy też on sam go obrał, można pozostawić na razie na uboczu. Ważniejsze jest to, że Erazm podjął się rozpatrzenia tematu, który mu był wewnętrznie bliski, i którego rozpatrywanie nie zmuszało go do odwoływania i neglizowania dawniejszej jego krytyki urządzeń rzymskokatolickiego Kościoła i do ciągnięcia tego samego zaprzęgu, co pogardzani przez niego *virii obscuri*.

Erazm, pełen zachwytu wielbiciel, przyjaciel i wódz ruchu kulturalnego zwanego humanizmem, wchłonął w siebie podstawową zasadę Odrodzenia o nadzwyczajnej zdolności człowieka kształtowania swojej natury. Żył, jak nikt w jego czasach, w świecie idei greckiego i rzymskiego antyku. Pomimo to nie uległ pokusie, jak niektórzy włoscy humaniści, by na tym podłożu wycofać się z powrotem na grunt antycznego pogaństwa, traktującego chrześcijaństwo tylko jako „bajeczkę dla małych grzecznych dzieci”. Raczej dopatrywał się w chrześcijaństwie i w antycznej filozofii religii konarów tego samego pnia, który u samych jego korzeni pozwala dostrzec w sferze religijnej i moralnej naczelną problem wychowawczy, jakim był problem moralnego doskonalenia człowieka. Erazm czuł się też wyzwolony od przejętej, a tkwiącej korzeniami w średniowiecznym supranaturalizmie dogmatycznej ciasnoty³. Przeto Erazm mógł całkiem uczciwie ruszyć swoim piórem w służbie Kościoła rzymskokatolickiego, opowiadając się za wolną wolą, bez konieczności zapierania się swoich wcześniejszych pozycji i podjąć kwestię, co do której nie musiał się lękać, iż narazi go ona na niepokoje i rozterki, a nawet mógł dzięki niej po prostu pasować się na rzecznika tezy, bez której istotna dla rzymskiego katolicyzmu idea zasługi po prostu nie mogła istnieć.

³ (Scheel, str. 208),

Dyspozycja i treść *De libero arbitrio*

Dyspozycja jest jasna i wyraźna: Po wstępie ogólnym dotyczącym metody rozpatrywania, omawia autor starotestamentowe i nowotestamentowe miejsca biblijne, które przemawiają przeciwko wolnej woli, mianowicie najpierw głównie te, które ongiś omawiał Orygenes, następnie te, na których oparł się Luter w swoich *Assertiones*, wreszcie przytacza jeszcze niektóre podobne miejsca biblijne, w ustępie ostatnim zaś formułuje swój pogląd i poddaje ocenie poglądy swoich przeciwników.

Autor *De libero arbitrio* pisze, że na usilne naleganie swoich przyjaciół decyduje się zabrać głos w dyskusji na temat trudnej i od dawna, a ostatnio na nowo w gwałtowny sposób wszczętej spornej kwestii wolnej woli, nie zważając na hałas podniesiony przez tych, którzy przypisują Lutrowi bezwzględny autorytet. Do tych autor przyłączyć się nie może, a to tym bardziej, że Luter sam także odrzuca wszelki ludzki autorytet. Spór zaś należy poprowadzić – pisze – bez kłótni, ma on bowiem służyć zgłębieniu prawdy. Unikający chętnie wszelkich sporów i do sceptycyzmu skłaniający się autor gani nienaukowe uprzedzenia przeciwników. Co się zaś tyczy wolnej woli, to dla autora nie ulega wątpliwości jej istnienie.

Wynika z powyższego negatywne stanowisko Erazma względem nauki Lutra. Ale jeśliby ktoś z tego powodu chciałby podnieść zarzut niedostatecznej ruchliwości umysłowej i niedostatecznego wyszkolenia autora, to winien zważyć, iż Luter sam zwykł kłaść największy nacisk na oświecenie przez Ducha Świętego. Niechże więc wolno mu będzie podyskutować z Lutrem – pisze autor *Diatryby* – choćby tylko dlatego, by mógł od niego czegoś się nauczyć.

Dalej Erazm pisze, że nie wyklucza możliwości nieporozumień ze swojej strony, dlatego występuje jako dyskutant, a nie jako sędzia. Oczywiście pożądanym jest, aby umysły mierne powstrzymały się od stawiania twierdzeń wypowiedzianych w tych sprawach z przesadną pewnością siebie, wszak w Piśmie Świętym występują zagadnienia trudne, które uzmysławiają człowiekowi ograniczoność jego poznania i zalecają raczej korne ugięcie się przed nimi. Co dotyczy wolnej woli, to wystarczy wierzyć w moralną osobowość człowieka i czuć swoją zależność od Boga w dziedzinie swoich usiłowań osiągnięcia cnoty.

Obstawać należy przy dobroci i sprawiedliwości Bożej, natomiast należy unikać spekulacji na temat uprzedniej wiedzy Bożej i ludzkiej wolności. Ludzkie poznanie a sprawy Boże stoją do siebie w następującym stosunku:

- pewne rzeczy zakrywa Bóg przed nami w ogóle,
- niektóre objawia nam tylko częściowo,
- niektóre objawia nam całkowicie,
- niejedno zaś może być prawdziwym, choć jednak nie jest rzeczą korzystną prawdę tę publicznie ogłaszać.

To ostatnie dotyczyło by także nauki Lutra, gdyby była prawdziwą, gdyż prowadzi ona do moralnej rozwiązłości i odsuwa Boga sprzed oczu człowieka. Jeżeli Pismo Święte dostosowuje się i dopasowuje się do niedostatecznej ludzkiej zdolności myślenia, to kaznodzieje Słowa powinni czynić to samo, by przez głoszenie religijnego determinizmu nie sprowadzić zła na ziemię. Głoszona przez Lutra zasada Pisma Świętego zwalnia autora od przedstawienia nauki doktorów Kościoła. Lecz człowiek powinien zważyć, jak wielu z nich wypowiada się za, a jak mało przeciw wolności woli. Wprawdzie nie zawsze ci, którzy są w większości reprezentują prawdę, ale ponieważ chodzi tutaj o kwestię objawienia zawartego w Piśmie, więc greccy i rzymscy doktorowie Kościoła zasługują na to, by ich wysłuchano, tym bardziej że ich życie moralne nie pozostawia nic do życzenia. Przeciwnicy podkreślają że posiadają Ducha – przypomina Erazm – lecz któż może się tym chlubić? W najlepszym wypadku chyba piastuni urzędów kościelnych! Wprawdzie Duch nie ogranicza się tylko do nich, lecz oświeca także „niskich” – sądzi Erazm. Dlatego tutaj obowiązkiem jest po prostu „zbadanie duchów”. Uprawiana przez przeciwników krytyka „posiadania Ducha” przez piastunów urzędów Kościoła nie może zastąpić pozytywnego dowodu na posiadanie Ducha przez nich samych. Cuda się nie dzieją! Oby Bóg łaskawie zarządził, by w miejsce cudów weszła apostołska czystość obyczajów!

Erazm podkreśla, że subiektywne przekonanie o posiadaniu przez samego siebie Ducha nie jest jeszcze obiektywnym sprawdzianem tego, iż tak jest istotnie. A więc ktoś przekonany o posiadaniu Ducha może się mylić. Duch Święty natomiast nie może tolerować pomyłki swojego Kościoła w dyskutowanej kwestii. Autor zapowiada więc wywody bezpretensjonalne. Podawać będzie to, co go

porusza, i prosi, by oceniono go jako tego, który chce się uczyć i czekać. Po podkreśleniu ważności swych dotychczasowych wywodów, podaje temat części II i III swojego dzieła. Także formułuje definicję wolnej woli.

Najpierw dowodzi autor wolności woli na podstawie Starego Testamentu. Wychodzi od pewnego miejsca z apokryficznej Księgi Syracha, którą uznaje za kanoniczną. Skłania go ono do dogmatycznego uściślenia tematu. Najpierw mówi o stanie prarodzica Adama przed jego upadkiem, odwołując się przy tym do angelologii. Następnie mówi ogólnie o stanie ludzkości przed nastaniem łaski i po jej nastaniu. Przed specjalnym działaniem łaski Bożej człowiek nie jest całkowicie bez oświecenia, a to dzięki religii naturalnej i Zakonowi Mojżeszowemu. Erazm rozróżnia trojaki Zakon: przyrody, uczynków oraz łaski. Z istnienia Zakonu wynika fakt wolności woli zarówno dla protoplastów, jak i dla ludzkości po upadku Adama. Według jednego zakres działania wolności woli jest duży, według innych ograniczony. Według tych ostatnich moralność pogan przedstawia się niekorzystnie. Ale w poglądach tych ostatnich w pełni do głosu dochodzi łaska. Dokonując podziału łaski według jej skutków uznaje autor za pogląd godny przyjęcia ten, który nie anuluje wolnej woli, lecz jednak sferę jej działania ogranicza tak dalece, iż wykluczona jest wszelka chluba. Zwalcza natomiast autor dwa poglądy (Karlstadta i Lutra), które pozostawiają wolnej woli tylko dziedzinę grzechu lub całkowicie ją negują. Po tekstowo-krytycznej uwadze do cytatu z 15 rozdziału Księgi Syracha, przeprowadza autor swój dowód istnienia wolnej woli na podstawie Starego Testamentu. Jeżeli Pismo Święte uczy o zmienności woli Bożej, to u podstaw tej akomodacji do ludzkich wyobrażeń leży względ na zmienność moralnego postępowania człowieka.

Następnie Erazm omawia wersety z Ewangelii i z listów Pawłowych, w ogóle z Nowego Testamentu. Wyciąga z nich mniej więcej te same wnioski, co z analizy wersetów starotestamentowych. Na koniec cytuje autor pewne miejsca z *Assertio* Lutra i wskazuje na to, iż obfitość przytoczonych miejsc biblijnych usprawiedliwia twierdzenie ojców Kościoła o istnieniu wolnej woli.

W III części zajmuje się cytatami biblijnymi, które pozornie przemawiają przeciwko wolnej woli. Nawiązując do Orygenes, przytacza autor te miejsca, które Paweł omawia w 9. rozdziale Listy do Rzymian. Chodzi mu głównie o

„zatwardziałość faraona” i „wybrania Jakuba, a odrzucenia Ezawa”. Co dotyczy zwrotu pierwszego, to słowo „przywieść do zatwardziałości” wypowiedziane o Bogu, oznacza: „dać sposobność do zatwardziałości”. Podobnie jak nie można mówić o przywiezieniu kogoś do zatwardziałości przez Boga, tak nie można też mówić o „uwiedzeniu przez Boga”. Zatwardziałość faraona, jak w ogóle uaktywnienie wolności woli, wykorzystuje Bóg do osiągnięcia swoich celów. Z tego, że Bóg ma „uprzednią wiedzę” o jakimś wolnym działaniu człowieka, nie wynika jeszcze, iż Bóg to działanie wywołuje czy powoduje. Trudną staje się kwestia ta dopiero wtedy, gdy się zważy, że Bóg może naprzód przewidzianemu przez siebie wolnemu działaniu także przeszkodzić i nie dopuścić do niego, czyli że jeśli do niego dopuścił i nie przeszkodził mu, to go też chciał. Tutaj myśl ludzka dochodzi do swojego kresu, dalej nie sięga. Nieco dalej można dojść, gdy się „dopuszczenie” przez Boga nowych grzechów ludzi pojmuje jako karę za dawniejsze grzechy. Lecz i przez to nie zostają wszystkie trudności usunięte. Zresztą nie każdy wolny czyn i działanie prowadzi do zamierzonego przez człowieka celu.

Następnie dotyka autor kwestii stosunku Boga jako „pierwszej przyczyny” do „przyczyn wtórnych” i roztrząsa rozróżnianie między „*necessitas consequentis*” a „*necessitas consequentiae*”, by po tym wywodzie jeszcze raz przedłożyć próbę rozwiązania kwestii zatwardziałości faraona i powiedzieć, że Bóg współdziała także w działaniach grzesznych, nie powodując wszakże ich grzesznej określoności. Autor łągodzi także sens cytatu biblijnego traktującego o miłości Boga względem Jakuba a nienawiści względem Ezawa, negując ludzkie afekty w Bogu i odnosząc ten cytat do dóbr doczesnych. Wersety te zwracają się przeciwko żydowskiej pysze. Lecz „wybranie przez Boga” i „odrzucenie przez Boga” ma swoje podstawy w moralnej jakości poszczególnego człowieka.

Trzecie wzięte z 9. rozdziału Listu do Rzymian deterministycznie brzmiące słowo o „garnkarzu i glinie” w swoim słownym kontekście odnosi się – według Erazma – do ludzkich „cierpień próby”, zwłaszcza że Paweł werset ten wykorzystuje na innym miejscu tak, iż nie wyklucza on wolności woli. Paweł chce przezeń tylko zwalczać pychę. Kto bierze porównania Pawłowe zbyt dosłownie,

dochodzi do bezsensownych konsekwencji. Inne podobne wersety dopuszczają analogiczny wykład.

Następnie autor *Diatryby* przeciwstawia sobie miejsca za wolną wolą i przeciw wolnej woli. Wyrównanie można znaleźć wówczas /sądzi Erazm – jeśli nie będzie się biblijnych miejsc przeciw wolnej woli poddawać cudacznej egzegezie, lecz jeśli powiąże się z sobą łaskę i wolną wolę. Po tym następuje omówienie przytoczonych w *Assertio* Lutra słów biblijnych, które przeważnie stwierdzają absolutną grzeszność człowieka i wyłączne działanie łaski. (Ta partia *Diatryby* Erazma jest silnie zależna od dziełka Johna Fishera pt. *Assertionis lutheranae confutatio*).

Według Erazma 1 Mż 6,3 mówi jedynie o skłonności człowieka do grzechu, według bowiem należytego rozumienia tekstu odnosi się on do Bożego zmiłowania i nie ma powszechnie obowiązującego znaczenia. Podobnie 1 Mż 8,21 oraz 6,5 mówią o skłonności do grzechu, zwłaszcza iż ludziom przyznane jest w tym samym związku pewne „moratorium pokutne”, czyli czas na odbycie pokuty. Tekst z Iz 40,2 zawiera aluzję do odpłaty Bożej, a z Rz 5,20 nie wyklucza przygotowania się człowieka do łaski. Kilka miejsc z Przypowieści Salomonowych również niczego nie dowodzi przeciwko wolnej woli. Tekstu z J 15,5 nie należy traktować zbyt dosłownie.

Po tych wywodach następuje w *Diatrybie* antologia wersetów biblijnych, które rzekomo wykluczają istnienie wolnej woli, co według jej autora jest tylko pozorem. Wspominając werset z J 3, 27 przytacza autor kilka przykładów ilustrujących jego pogląd. Mając na uwadze Mt 10,20 pisze, że nieśmiałość nie odnosi się do wszystkich ludzi i nie wyklucza ludzkiego współdziałania. J 6, 44 nie dowodzi przymusowego oddziaływania Boga na człowieka. 1 Kor 3,5 przypisuje wszystko Bogu, ponieważ On dokonuje rzeczy najważniejszej. Tekst nie przemawia nawet przeciwko tym, którzy mówią o naturalnych, moralnych siłach człowieka. 1 Kor 4,7 i jemu podobne, odbierają jedynie człowiekowi podstawę do chlubienia się. W Flp 2,13 słowa „*pro bona voluntate*” odnoszą się do człowieka. W ogóle często mówi się o działaniu ludzkim, przy którym Bóg jest wprawdzie przyczyną pobudzającą, lecz nie jedyną. Bóg nie chce aby człowiek chlubił się dobrym uczynkiem, lecz On sam chwali człowieka. Jak podobieństw i

przypowieści biblijnych nie należy brać dosłownie, tak i przytoczone wersety mają ten cel, by powstrzymały człowieka od pychy. Dalej wyjaśnia autor *Diatryby* Łk 15,11nn i Mk 12,41 w sensie swoich poglądów: wolność woli jest darem Bożym, z czego wynika, iż wszystko co w człowieku jest dobre, należy przypisać Bogu. Jednakże to nie anuluje wolności, gdyż łaska nie zmusza ale wspiera.

Erazm streszczając swoje wywody, szuka wyrównania między ekstremistycznymi poglądami, które sprowadza do różnych, uprawnionych w sobie tendencji. Pogląd przeciwników wyklucza wprowadzenie chlubienia się, i o tyle powinno się go uznać, lecz negowanie wolności woli podważa wiarę w moralną osobowość człowieka i w odpłatę za czyny. Oczywiście człowiek powinien podporządkować się woli Bożej. Znośna jest także według Erazma myśl, że Bóg swoje własne dobre czyny w człowieku nagradza, lecz odrzucić należy myśl, że swoje złe czyny w człowieku karze. I na to autor przytacza kilka przykładów.

Z uznaniem odnosi się do podkreślania przez swoich przeciwników ważności wiary. Przy okazji porusza także wzajemny stosunek między wiarą i miłością. Ale negowanie wolności woli – według Erazma – prowadzi do licznych pomyłek, tak samo jak twierdzenie o jej nieograniczonym obowiązywaniu. Przypisuje Bogu początek i koniec procesu zbawienia, ale „partię środkową” tego procesu dzieli między Boga i człowieka. Nie zapomina jednak uznać w tej fazie zbawienia przyczynowości Boga. I tutaj przytoczonych zostaje kilka przykładów dla ilustracji.

W dalszej części ponownie poddaje Erazm krytyce poglądy Karlstadta i Lutra. Do przesadnych ujęć w kwestii woli człowieka doprowadziły Lutra – według autora *Diatryby* – niedociągnięcia i braki życia kościelnego. Te przesadne ujęcia zaś wywołują spory i są niedopuszczalne na odcinku dogmatów kościelnych. Rozwiązaniem jest tylko pośrednia linia, reprezentowana przez autora *Diatryby*. Po ogólnym zestawieniu podstawowych myśli *Diatryby*, autor zapytuje, czy jest rzeczą słuszną porzucać zdrową naukę Kościoła dla tych paradoksalnych ujęć Lutra. Po ponownym zwróceniu uwagi na swoje łagodne traktowanie sprawy i swoją skromność kończy autor swoje wywody pytaniem: Jakiego Ducha miało całe dotychczasowe chrześcijaństwo?

Dyspozycja i treść ogólna odpowiedzi Lutra na *Diatrybę* Erazma

Wstępne wywody, obejmujące jedną czwartą całości⁴ są szczególnie obszerne. Na czele stoi – po krótkim wyjaśnieniu opóźnienia się odpowiedzi oraz najogólniejszej negatywnej ocenie dziełka Erazma – wywód, opatrzony w naszym wydaniu tytułem *Pewność wiary*, będący hymnem na cześć tej postawy religijnej. Pewność wiary podtrzymuje wyznanie i jest nośnikiem wyznania. Kto pewność wiary narusza, kto np. w miejsce stwierdzalnych przez życie i przez śmierć prawd chrześcijańskich wstawia sceptycyzm, ten już obala i niweczy samo chrześcijaństwo. Cechą chrześcijanina jest radość z prawd wiary. Duch Święty, który go ożywia, nie pozwala mu być sceptykiem.

Z tej podstawowej pozycji przechodzi Luter do rozpatrywania pojęcia *dogmatu* (s. 606 – 621). Rozpatruje dwa tematy: *Jasność Pisma Świętego* (606 – 609 i powtórnie 652 – 661) i *Dogmat o niewolnej woli a chrześcijańska pobożność* (609 – 620). Kto posądza Lutra (a czynił to może jako jeden z pierwszych Erazm) o podważanie przez reformatorskie wystąpienie fundamentów Kościoła i o brak poważania dla dogmatu, ten przy lekturze tych dwóch rozważań dojdzie do przekonania, że tak nie jest, tylko że autor *De servo arbitrio*, tzn. Luter, nie patrzy na dogmat jako na coś samoistnego, jako na zestaw elementów nauki kościelnej. Dla Lutra dogmat, Pismo Święte i Chrystus należą ściśle do siebie i trzeba te trzy wielkości rozpatrywać razem. Dogmat to nic innego jak „samouobecnienie się i samoobjawienie się Boga”, jakie mamy w Chrystusie, zwiastowanego przez Pismo. Wspomniana już tutaj nauka o predestynacji i o prescjencji Boga nie należy, jak mniemał Erazm, do „teologumenów chrześcijańskiej wiedzy”, lecz do obrębu „samouobecnienia i samoobjawienia się Boga”, dlatego nie może być chrześcijańskiego nabożnego życia, które można by pielęgnować i rozwijać w oderwaniu od tej nauki. Przeto nauka o niewolnej woli jest nie tylko partią nauki o teologicznej egzystencji, lecz partią o ogólnochrześcijańskiej egzystencji.

W następujących częściach wstępu: *Wyznanie i jego powszechne obowiązywanie* (s. 620, – 632) i *Doktryna i życie* (s. 632 – 641) znajduje się

⁴ WA XVIII, s. 601–661

rozrachunek Lutra z Erazmem na temat potrzeby, a nawet konieczności i nieuchronności reformatorskiej walki kościelnej. Jest to temat, gdzie można wyczuć tchnienie człowieka ogarniętego przez świadomość, że jego działalność ma epokowe światowo-historyczne znaczenie. W częściach tych mamy też możliwość wglądu w najistotniejsze i najwewnętrzniejsze sedno reprezentowanej przez Reformację sprawy, mianowicie, jak człowiek drogą poznania braku wolności swej woli dochodzi do pokory i do wiary. Widziana od zewnątrz przedstawia się ta droga jako droga burzy i huraganu, ale gdy się nią dojdzie do końca, to tam – jak w opisanym w 1 Krl 19,8–15, scenie burz na Horebie – następuje spotkanie z Bogiem w cichym, lekkim, łagodnym powiewie wiatru.

Po naszkicowaniu tych najogólniejszych wstępnych tematów pomocniczych, dochodzi Luter do pojęcia samej woli (s. 634 – 641), gdzie po raz pierwszy można dojrzeć to, co przez swoją tezę o niewolnej woli Luter ma rzeczywiście na myśli, a mianowicie, że tu nie chodzi o wolę przymuszoną, o jakieś „niechcenie” (*noluntas*), lecz o jakąś nieodmienną skłonność, o ukazanie, że w tym, co my ludzie chcemy i czego pożądamy, włada i okazuje swoją moc i potęgę Bóg lub szatan (s. 635 – 637). Wola człowieka jest organem ponadludzkich, ponadczłowieczych sił i mocy, i kto człowieka posiada, czy to jest Bóg czy szatan, tego cele są treścią ludzkiego dążenia. Dlatego wyzwolenie człowieka leży poza człowiekiem, mianowicie w ukrzyżowanym Chrystusie. Dlatego, co dalej Luter w swoim dziele naucza o braku wolności woli, to wszystko jest tylko wykładem krzyża Chrystusowego: „*Christus crucifixus haec omnia secum affert*” („Chrystus ukrzyżowany wszystko to z sobą przynosi” – s. 639). Stąd też łatwo wywnioskować, że wszystkie dalsze wywody Lutra nie są niczym innym jak częścią Lutrowej *theologia crucis*.

W końcowej partii wstępu, zatytułowanej: *Tajemnica Kościoła* (s. 639 – 661) następuje rozprawienie się Lutra z tradycją. Było to na owe czasy czymś niesłychanym. Erazm jako rzecznik wolnej woli miał za sobą wszystkie autorytety Kościoła, Luter zaś stał sam, o własnych tylko siłach. Szczytowym punktem tej części jest zdanie Lutra: „*Abscondita est ecclesia, latent sancti* (Kościół jest wielkością ukrytą, święci są nieznanymi” s. 652). Kościół jest tam, gdzie jest prawda, nie jest zaś tak, że prawda jest tam, gdzie jest Kościół. Swoich świadków

znajduje Kościół w Piśmie Świętym, a nie, jak mówili tradycjoniści „ponad Pismem”. I można tu wyczuć, że zdaniem Lutra Kościół jaśnieje swoim prawdziwym blaskiem tam, gdzie dominuje ta prawda Pisma Świętego, ale też, że Kościół jest czasami w zaniku, a jego widzialna postać nie jest niczym więcej jak sceną, z której po odegraniu swoich ról zeszli już wszyscy aktorzy.

Po tych zasadniczych rozważaniach wstępnych przechodzi Luter w oparciu o *Diatrybę* Erazma, punkt za punktem, jeden jego argument za drugim. Podstawową bazą dyskusji są cytaty Pisma Świętego, gdyż Pismo jest jeszcze dla obu przeciwników, dla Erazma i dla Lutra, miernikiem i mistrzem. Najpierw w części pierwszej obala Luter dowody, które jako „rzekome dowody” przytacza Erazm za wolną wolą. Obalenie dowodów znajduje się w fragmencie zatytułowanym: *Wola ludzka* (s. 661 – 671), Kolejne fragmenty części pierwszej zostały zatytułowane: *Objawienie* (s. 671 – 683), *Deus absconditus* (Bóg ukryty – s. 683 – 691) *Idea odpłaty* (s. 692 – 705).

Po pierwszej części następuje część II. W niej Luter zawarł obronę własnej pozycji. Poświęcona jest tematowi: „Bóg a zło” (s. 705 – 733). Kolejne części zostały zatytułowane: część III – „Biblijna antropologia” (s. 733 – 764) oraz część IV – „Współpracownicy Boży” (s. 764 – 785). Zakończenie (s. 786 – 787) jest hymnem na cześć wolnej łaski Bożej.

Kilka zasadniczych szczegółów kontrowersji dogmatycznej

Punkt wyjścia wywodów i u Erazma i u Lutra jest taki sam, jednak podejście do zagadnienia jest różne. Luter czerpie swój materiał wyłącznie z Pisma Świętego, co do którego przyznaje Erazmowi, że są w nim „*loca obscura*” (miejsca ciemne)⁵. Biblia jednak jest odblaskiem jasności Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa. Pismo jest warunkiem nieodzownym, podstawowym założeniem dogmatu chrystologicznego i trynitarnego, czyli nauki kościelnej, a więc że Chrystus jest Synem Bożym, że Bóg jest w Trójcy Świętej jedynym i że Chrystus cierpiał i umarł za grzechy ludzkości. Co do stanowiska Erazma w sprawie tzw. „ciemnych miejsc” w Biblii, Luter stoi na stanowisku, iż Bóg w swoim bycie absolutnym, Bóg sam w sobie, Bóg w swej istocie (*Deus ipse*), pozostaje

ciemnym, Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*), ale w swoim objawieniu jest Bogiem jawnym i wyraźnym, Bogiem objawionym w Chrystusie (*Deus revelatus*). Nie ma i nie może być chrześcijaństwa bezdogmatycznego: „Duch Święty nie jest sceptykiem”. On wlał nam w serca pewność wiary.

Głównym punktem kontrowersji między Erazmem i Lutrem jest samo pojęcie i definicja wolnej woli. W definicji Erazma w centrum stoi człowiek, u Lutra zaś Bóg. Luter snuje rozważania swoje na kanwie symbolu apostołskiego. Definicja Erazma brzmi: Wolna wola jest to zdolność woli ludzkiej, dzięki której człowiek może zwrócić się ku temu, co doprowadza do zbawienia wiecznego, lub od tego się odwrócić. Na to powiada Luter, że jedynie Bóg ma wolną wolę, tylko On może czynić i czyni wszystko, co chce, w niebie i na ziemi: „On powiada i staje się to”.

Z odrębności pojmowania wolnej woli wynika zasadnicza różnica w poglądach obu mężów i obozów stojących za nimi. Ostateczna konkluzja Erazma brzmi: Człowiek zbawia się sam przez to, że przewycięża swoje niskie popędy oraz przez swoje szlachetne dążenia. Na to powiada Luter: Tylko Bóg może człowieka zbawić. Zbawienie przychodzi z zewnątrz, od Boga, przez Jezusa Chrystusa. Bóg zbawia całego człowieka, a nie tylko jego część, jego duszę.

Erazm powiada: Człowiek wybiera sobie dzięki swojemu własnemu rozumowi z treści swojego życia drogę wiary i żywota wiecznego lub odwrotnie – drogę niewiary i potępienia. Na to Luter: Tylko Bóg obdarza nas wiarą i zbawieniem z łaski przez Ducha Świętego. Decydujący dla naszego zbawienia jest wybór łaski Bożej. My nie mamy tu możliwości wyboru.

Dla Erazma wolna wola jest tym samym, co wola naturalna, wola, która podejmuje własne decyzje, która może do pewnych spraw i wydarzeń zgłosić swoje zastrzeżenia, która według różnych zmiennych warunków może się rozwinąć w tym lub innym kierunku. Jeden i ten sam człowiek może powiedzieć „tak” lub „nie” odnośnie do rzeczy czy sprawy, która dotyczy jego zbawienia. Wolna wola może Boga przyjąć lub Boga odrzucić i to przyjęcie lub odrzucenie Boga przez człowieka jest rezultatem jego osobistej decyzji i własnego wyboru.

⁵ Ciemne w sensie gramatycznym.

Człowiek więc trzyma w swej własnej dłoni nie tylko swój ziemski los, ale i swój los wiekuisty, czyli może sobie samemu przypisać zbawienie lub potępienie.

Na to Luter odpowiada: Jeżeli przypisujemy woli ludzkiej taką rolę i takie znaczenie, że nawet swój własny los wiekuisty możemy sobie wybrać, to radykalnie i totalnie wykluczamy Ducha Świętego (4 lata później Luter objaśnia w *Małym katechizmie* III artykuł wiary w słowach: „Wierzę, że ani przez własny rozum, ani przez siły swoje w Jezusa Chrystusa Pana mego uwierzyć, ani z nim połączyć się nie mogę, ale że mnie Duch Św. przez Ewangelię powołał”)⁶. Chodzi tu więc o wybór Boży, a nie o wybór ludzki w sprawach, które dotyczą zbawienia. Sprawa zbawienia nie zależy od decyzji ludzkiej. Gdyby tak było, byłoby to przekreśleniem III artykułu wiary. Chrześcijaństwo byłoby wtedy wiarą bez Ducha Świętego. Miejsce Ducha Świętego zająłby wtedy „duch ludzki”.

Jeżeli chodzi o II artykuł wiary, to Erazm powiada o człowieku, że może on i tutaj swobodnie decydować. Na dowód przytacza antyczny obraz Herkulesa na rozstajnych drogach, oznaczający, że człowiek może wybrać albo drogę zbawienia albo drogę śmierci.

Na to Luter powiada: Podany przez pogański mit obraz Herkulesa na rozstajnych drogach przedstawia sytuację człowieka fałszywie, sugeruje bowiem człowiekowi możliwości, które dla niego nie istnieją, bo człowiek przez upadek w grzech już obrał drogę zguby i utracił wolność. Skończona ludzka wola w odróżnieniu od woli Boskiej nie jest absolutna, czysta, ale określona. Każda wola skończona jest zawsze wolą *a priori* określoną. Ma już z góry swoją barwę i swoją jakość. Jest albo dobra albo zła. Człowiek może siebie miłować, a Boga nienawidzić, lub odwrotnie – siebie nienawidzić a Boga miłować. Określona wola skończona to nie to samo, co wola przymuszona, bo gdyby to była wola przymuszona, to nie byłaby *voluntas* (chcenie), ale *noluntas* (nie-chcenie), gdyż przymus przychodzi z zewnątrz, a tymczasem niewolna wola ludzka jest wewnętrzną koniecznością: albo miłością, albo nienawiścią; jest albo wolą określoną dobrze, albo wolą określoną źle. Skończona wola ludzka polega na afektach i wola według Lutera jest afektem, a dopiero w konsekwencji aktem.

⁶ *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 46.

Dlatego człowiek podobny jest nie do Herkulesa z owego pogańskiego mitu, ale raczej do konia, którego ujeżdża albo diabeł, albo Bóg. Wola ludzka jest organem kogoś innego, jest organem innej woli, jest więc wolą niewolną, „*servum arbitrium*”, a nie „*liberum arbitrium*”. Człowiek upadły odpadł od Boga. To odpadnięcie od Boga, to odwrócenie się od Boga, owo ujeżdżanie lub objeżdżanie go przez diabła jest na niego włożone jako jego los, od którego nie może się uwolnić ani przez własny wysiłek, ani przez własny rozum. Jeżeli już ktoś chce zastosować jakiś starożytny obraz czy symbol, to raczej należałoby przypomnieć obraz Laokoona, oplecionego przez węże, i nie mogącego się w żaden sposób od nich wyzwolić.

Tę sytuację swoją jako zgubionego i potępionego poznaje człowiek nie sam z siebie. Poznanie tej sytuacji nie jest odkryciem czy wynalazkiem ludzkiego rozumu. Rzeczywistość ta stwierdzona zostaje przez fakt i wydarzenie historyczne: ucieleśnienie się Boga w Chrystusie Jezusie (J 3,16). Po cóż by Bóg zsyłał Chrystusa na ten świat, gdybyśmy ludzie nie byli zgubieni i potępieni?

Zesłanie Chrystusa na ten świat oznacza więc wyrok Boży nad naszą sytuacją jako ludzi. W odniesieniu do tego wyroku nie posuwamy się ani o krok naprzód, jeśli za Erazmem rozróżniamy w człowieku jakieś „ja” lepsze i jakieś „ja” gorsze. Luter bierze po prostu Erazma za rękę i podprowadza go pod krzyż Golgoty i pyta go: Co ten cierpiący i umierający na krzyżu Chrystus zbawił w człowieku? Czy to, co jest w nim złe? A to, co w człowieku jest dobre i szlachetne, nie potrzebuje zbawienia? Ocena człowieka u Erazma jest idealistyczna i tę idealistyczną ocenę Luter stanowczo odrzuca. Przyznanie człowiekowi wolnej woli, *liberum arbitrium*, jak to czyni Erazm, to apoteoza – ubożyszczenie człowieka, uznanie go za nadczłowieka, za istotę „poza dobrem i złem”. Według Lutera taka nauka i stanowisko, to powtórny upadek w grzech, danie posłuchu podszeptom szatańskim: „*eritis sicut Deus*” („*będziecie jako Bóg*”) ⁷. Właśnie stąd pochodzi wszelka dawna i nowoczesna bezbożność. Przyznawanie człowiekowi wolnej woli i wolności decyzji również w odniesieniu do zbawienia jest równoznaczne z wiarą

⁷ 1 Mż 3,5.

bez Chrystusa i prowadzi w prostej linii do podważenia i wykreślenia z konta wartości także II artykułu wiary.

Co do I artykułu wiary snuje Luter myśl swoją następująco: Jeżeli przypisuje się człowiekowi wolną wolę, to doprowadza się go do obrazu majestatu Bożego, gdyż określenie *wolna wola* przysługuje jedynie Bogu jako Stwórcy, nie zaś tworowi, czyli temu, co zostało stworzone. Stworzenie jest i pozostaje zawsze związane wolą Stwórcy, zwłaszcza zaś człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest i pozostaje zawsze poddany Bogu. Przypisywanie sobie przez niego wolnej woli jest rabunkiem, podobnym do tego, jakiego dopuścił się według greckiego mitu Prometeusz.

Bóg Stwórca, Bóg sam w sobie, w swoim suwerennym majestacie, *Deus ipse*, jest także dla Lutera Bogiem zakrytym (*Deus absconditus*), spowitym w mrok, którego człowiek przeniknąć nie jest w stanie. Jest tajemnicą, którą w niezgłębioności jej mądrości, rady i mocy należy tylko w miłości i z miłością uwielbiać jako *mysterium tremendum*, tajemnicę, przed którą się drży. Ale obok tego Boga zakrytego, Boga samego w sobie, Boga w najgłębszej jego Istocie, której nie jest się zdolnym zbadać i przeniknąć, jest Bóg jawny, ucieleśniony, zwiastowany, *Deus revelatus, incarnatus, praedicatus*, Bóg, który w Jezusie Chrystusie wychodzi ze swego „zakrycia”, bo właśnie Chrystus jest owym jasnym, lśniącem, promiennym punktem w ciemnym, mrocznym kole. Według tego rozróżnia Luter dwa działania Boże. Pierwsze, to działanie ogólne, powszechne, wszechmocne, które utrzymuje w biegu i równowadze całe stworzenie. Jak ciała niebieskie krążą wokół ziemi (Luter podzielał geocentryczny obraz świata), tak stworzenia krążą wokół Stwórcy. A ponieważ Bóg Stwórca nigdy nie spoczywa, więc i jego stworzenia nie mogą nigdy spoczywać, są zawsze w ruchu, są ustawicznie czynne jako organa rządów Bożych. Na tym punkcie Luter posuwa się nawet tak daleko, że w złych i demonicznych mocach dopatruje się organów Boga Stwórcy i rządcy świata. Wszyscy, nawet źli ludzie, są współpracownikami Boga, *cooperatores Dei* (jedna z najznamienitszych i najśmielszych myśli religijnych Lutera w jego dziele *De servo arbitrio*). Nawet we wszelkim złu, jakie w tym świecie się dzieje, czynna jest wszechmocna dłoń Boga zakrytego. Obok tego ogólnego, powszechnego, wszechmocnego działania Boga, Boga zakrytego, jest

inne działanie Boga, Boga wszystko stwarzającego przez Jezusa Chrystusa i przez Ducha Świętego. Tych, którzy przez szczególną moc Chrystusową są odrodzeni, wyzwala Bóg z błędnego koła upadku i czyni swoimi współpracownikami w sensie szczególnym, mianowicie, w przeciwieństwie do tamtych współpracowników Boga poza królestwem, *cooperatores Dei extra regnum*, ci są *cooperatores Dei intra regnum*, a więc współpracownikami Boga w obrębie Królestwa. I to jest właściwe dzieło Boże w Chrystusie przez Ewangelię (*opus proprium Dei in Christo per Evangelium*). Podczas gdy wszyscy ludzie są współpracownikami Boga poza królestwem, wierzący są współpracownikami Boga w obrębie jego Królestwa.

Pytanie: „Jak się to dzieje?” roztrząsa Luter na podstawie Ewangelii Jana (6,44): „*Nikt nie może przyjść do mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec mój, który mnie posłał, a Ja go wskreszę w dzień ostateczny*”. To „pociąganie” odbywa się w ten sposób, że Bóg daje ludziom swoje wewnętrzne słowo. Nie wystarcza tu tylko słowo zewnętrzne, Jak w Dziejach Apostolskich jest napisane o skutkach kazania apostoelskiego, że słuchacze „*zostali przez słowo Boże ugodzeni w samo serce*” (2,37), do słowa zewnętrznego musi dołączyć się słowo wewnętrzne, które Bóg do człowieka wypowiada i które w człowieka trafia i godzi jak pocisk w ciało. Jeżeli jest się ugodzony tym słowem, to dochodzi do olśnienia, oświecenia przez Chrystusa, *illuminatio Christi*, doznaje się tego samego, co uczniowie Pańscy doznali na Górze Przemienienia Pańskiego. Postać Chrystusa, z którym już dawniej duchowo się obcowało, zostaje w nas uwielbiona. Oświecony widzi chwałę Boga na Jego obliczu, poznaje, kim jest Chrystus, mianowicie, że jest Synem Bożym, odwiecznym Słowem Bożym.

Z tego olśnienia, oświecenia przez Chrystusa, pociągnięcia do Chrystusa rodzi się przyłgnięcie do Chrystusa, niemożliwość odłączenia się od Niego. Dzieje się to nie z przymusu, lecz z wewnętrznej ochoty. Człowiek, który przyłgnął do Chrystusa ochotnie i gorliwie stara się służyć tylko Chrystusowi. Chrystus staje się jedyną namiętnością jego życia. Ten też pogląd Lutera stał się w dwieście lat później podstawą hasła Mikołaja Zinzendorfa: „Mam tylko jedną namiętność (pasję), a jest nią pasja Chrystusowa”. W ten sposób Chrystus staje się „*drogą, prawdą, i żywotem*”, jednym słowem: Zbawicielem. Znakami więc, które

odróżniają *cooperatores Dei intra regnum* (współpracownika wewnątrz królestwa) od *cooperatores extra regnum* (współpracownika poza królestwem) są:

- ugodzenie przez słowo wewnętrzne,
- wielbienie Chrystusa,
- niemożliwość odłączenia się od Niego.

Wielki przełom w życiu wierzącego polega na poddaniu się władztwu Chrystusa.

Wielka pociecha tkwi w tym dla wierzącego, że we wszystkim, co dobrego dzieje się w świecie przez Boga i z Boga, i my, ludzie, możemy współdziałać. Ta wielka przemiana człowieka, to wyrwanie się z błędnego koła niewiary i zguby może nastąpić tylko tak, że Bóg się za człowiekiem opowiada i decyduje, że Bóg człowieka pozyskuje. I dlatego Luter oświadcza się po stronie decyzji Boga, która zostaje powzięta bez współdziałania człowieka. Jest ona wolnym wyborem łaski Bożej, według Lutera, identycznym z wiarą w Chrystusa w sercach naszych. Kto ma wiarę w Chrystusa, ten może być pewny, że jest przez Boga wybrany. Ale i odwrotnie: wiara ta ma też podłoże swoje w wolnym wyborze łaski Bożej. Przeznaczenie człowieka zaznacza się już w tym, co człowiek chce i co człowiek czyni. W postaci przejawów jego woli i w postaci, jaką przybierają jego uczynki, kształtuje się to Królestwo, do którego się należy. Jest nim albo Królestwo Boże, albo królestwo szatana.

W ten sposób więc wola ludzka jest zawsze wolą niewolną. Człowiek, który upadł i pozostał w tym upadku, jest niewolny, *servus*, bo musi czynić zło, choćby nie chciał, jest koniem, na którym jeździ szatan. Człowiek odrodzony zaś także jest niewolny, bo jest koniem, na którym jeździ Duch Boży. Wolna wola, *liberum arbitrium* jest wyłącznie cechą i predykatem Boga, cechą i predykatem zaś człowieka, w ogóle wszystkiego co stworzone, jest tylko wola niewolna *servum arbitrium*.

Na tym polega różnica między wolą „skończoną” a wolą „nieskończoną”. Należy bowiem w tym miejscu ostrzec przed tym nieporozumieniem, że Luter wcale nie neguje całkowicie wolności ludzkiej woli. Luter wprowadza i tutaj charakterystyczną dla jego poglądów naukę o dwóch państwach i powiada, że w jednym państwie, mianowicie w dziedzinie tego wszystkiego, co na tej ziemi jest

pod człowiekiem, człowiek jest panem. Tu może człowiek korzystać ze swojego rozumu, może rozstrzygać, ma pełnię swobody działania i decyzji. Ale w tym drugim państwie, mianowicie w dziedzinie tego wszystkiego, co jest ponad człowiekiem, wolności nie ma. Tu człowiek decydować nie może, jak tego dowodzi biblijna opowieść o Józefie i jego braciach. „*Wyście złe myśleli przeciwko mnie, ale Bóg obrócił to w dobre*”⁸ – powiedział Józef do braci swoich, którzy go sprzedali jako niewolnika do Egiptu. Gdy chodzi o porządkowanie i układanie spraw ziemskich, doczesnych, człowiek ma wolną rękę, ale gdy chodzi o człowieka samego, mianowicie o jego los wiekuisty, o zbawienie, człowiek niczego nie trzyma w swej własnej dłoni, ale we wszystkim zależny jest od dłoni Bożej. Twierdzenie o wolnej decyzji człowieka co do wiecznego jego losu, spraw wieczności, jest dla Lutera identyczne z „wiarą bez wiary w Boga”, czyli jest równoznaczne z przekreśleniem i unicestwieniem I artykułu wiary. Tak więc z pojęciem wolnej woli, *liberum arbitrium*, w rozumieniu Erazma, upadają wszystkie trzy artykuły wiary chrześcijańskiej. Dlatego Luter atakuje stanowisko Erazma z jego definicją o wolnej woli z trzech stron, albo – mówiąc dokładniej – ze strony wszystkich trzech artykułów wiary chrześcijańskiej i obala naukę o wolnej woli, wykazując, że w świetle objawienia Bożego nie może ona się ostać i utrzymać.

Uwaga dotycząca przekładu *De servo arbitrio*: Cyfry z lewej strony przekładu tekstu (począwszy od 600–787) oznaczają strony łacińskiego oryginału, pomieszczonego w pełnym wydaniu dzieł Lutera tzw. Weimarer – Ausgabe, oznaczane WA tom XVIII.

ks. prof. Wiktor Niemczyk

Czcigodnemu mężowi Panu Erazmowi z Rotterdamu

MARCIN LUTER

życzy łaski i pokoju w Chrystusie

1. WSTĘP

(600) Że ze znacznym opóźnieniem odpowiadam na twoją rozprawę o wolnej

⁸ 1 Mż 50,20.

woli, czcigodny Erazmie, to przytrafia się wbrew nadziei wszystkich i wbrew mojemu obyczajowi, gdyż dotychczas uchodziłem za człowieka, nie tylko chętnie wykorzystującego tego rodzaju sposobność do pisania, ale nawet poszukującego ich. Zdziwi się może ktoś tam tej nowej i niezwyklej u Lutra czy to cierpliwości, czy obawie, u Lutra, którego nie pobudziło nawet tyle chełpliwych głosów i pism wrogów, winszujących zwycięstwa Erazmowi i nucących peany, że oto ten Makabejczyk⁹ i niezwykle uparty polemista znalazł wreszcie godnego przeciwnika, przed którym pyska nie ośmieli się otworzyć. Zaiste, tych ja nie tylko nie oskarżam, lecz sam tobie palmę pierwszeństwa ustępuję, której dotąd nikomu nie ustąpiłem, nie tylko dlatego, że wymową i talentem znacznie mnie przewyższasz, a którą my wszyscy słusznie tobie przyznajemy, o wiele więcej ja, barbarzyńca, który zawsze wśród barbarzyństwa się obracałem, lecz także dlatego, że powstrzymałeś moją zapalczliwość i moje natarcie, i jeszcze przed walką sił mnie pozbawiłeś, to zaś z dwóch przyczyn:

Po pierwsze, swoją umiejętnością, że dziwnie łagodnie i stale w sposób umiarkowany prowadziłeś tę sprawę, w której przeciwko mnie wystąpiłeś, abym nie mógł przeciwko tobie być zapalczywym; a następnie, że czy to zbiegiem okoliczności, czy z przypadku, czy wreszcie jakimś dziwnym (601) zrządzeniem losu w sprawie tak ważnej nie powiadasz nic, co by już poprzednio nie było powiedziane, owszem, tak dalece mniej powiadasz, ale za to więcej znaczenia przypisujesz wolnej woli, niż dotychczas sofiści (scholastycy)¹⁰ powiadali i jej przypisywali, (o czym obszerniej poniżej będzie mowa, tak iż nawet zbyt czynnym wydawać się może odpowiadać na tamte twoje argumenty, które już przedtem tylekroć przeze mnie były zbijane¹¹, zdeptane zaś i po prostu starte zostały przez

⁹ Makabejczyk – uosobienie nieugiętej, bohaterskiej walki o świętą sprawę. Nazwa ta wywodzi się od przydomka „Mak–kabi = młot”, jaki dodano do imienia Judy, syna Matatiasza, który w 165r. pne. po sprofanowaniu świątyni jerozolimskiej przez Antiocha Epifanesa IV wzniecił zwycięskie powstanie przeciwko okupującym Palestynę po śmierci Aleksandra Wielkiego Seleucydom.

¹⁰ W pierwszym wydaniu niniejszego dzieła niemal w każdym przypadku gdy wymieniani byli sofiści w nawiasie było dodane scholastycy – jak powyżej – to wydanie od tego miejsca posługiwać się będzie tymi nazwami naprzemiennie – przypis wydawcy.

¹¹ „Już przedtem tylekroć były zbijane” – Od 1518r. Luter wyraźnie reprezentuje pogląd o braku wolności woli. Świadczą o tym „tezy Heideberskie” z wiosny 1518r. – patrz moje studium pt. „Kontrowersja dogmatyczna...” wyd. „Kościół i Teologia” s. 130 nn. – „Assertio” patrz ibid. s. 130 – „Contio, quo modo sit parandus ad moriendum” z 1519r. – „Komentarz do Psalmów” z 1519–1521r.

niezwyciężoną książką Filipa Melanchtona¹² „O podstawowych tezach teologicznych”, moim zdaniem godną nie tylko nieśmiertelności, lecz także kościelnego kanonicznego uznania, z którą porównana twoja książka tak mi obmierzała i lichą się wydała, że głęboko z tobą współczuję, iż nader piękny swój i talentu pełen wykład tymi brudami skałałeś, i niechęć czuję do tego zupełnie bezwartościowego tematu, który w tak cenne ozdoby krasomówstwa jest ujęty, jak gdyby śmiecie i gnój noszono w złotych i srebrnych naczyniach.

I to jest właśnie to, co zdaje się ty sam wyczuwałeś, który tak niechętnie podjąłeś się zadania napisania tej rozprawy¹³, bez wątpienia dlatego, że sumienie twoje może ci szeptało, iż niezależnie od tego, z jak wielkimi zasobami krasomówstwa do rzeczy tej byś się zabrał, jednak nie mógłbyś zamydlić mi oczu, bym ja, usunąwszy powaby słów, nie dostrzegł gnoju, ja, który aczkolwiek w mowie jestem niewprawny, jednak z łaski Bożej w znajomości tematu jestem wprawny (2Kor 11,6). Tak bowiem, wraz z Pawłem, ośmielam się sobie przypisać znajomość tematu, a tobie z pełnym prawem jej odmówić; aczkolwiek chętnie i z obowiązku tobie przyznaję krasomówstwo i talent, a sobie ich odmawiam.

Dlatego pomyślałem tak: Jeżeli są tacy, którzy obwarowaną tak wyraźnymi słowami Pisma naszą nauką, głębiej nie przesiąknęli i nie trzymają się jej mocno, wrażenie wywierają na nich owe słabe i nijakie, chociaż bardzo ozdobne, argumenty Erazma, to nie są oni godni, abym im z moją odpowiedzią śpieszył na pomoc. Takim bowiem nie dość jest słów, mówionych czy pisanych choćby i w wielu tysiącach książek, nawet po tysiąckroć powtórzonych; taki sam bowiem byłby wynik jeślibyś orał wybrzeże morskie i obsiewał pustynię piaszczystą, albo i dziurawą beczkę wodą napelniał. Tym zaś, którzy z książek naszych zaczerpnęli ducha i przyjęli go za swego nauczyciela, dość obficie usłużyliśmy, i ci twoją nauką z łatwością pogardzą; co do tych zaś, którzy bez ducha czytają, to nic dziwnego, że wszelaki wiatr nimi miota jakby trzcina; tym nawet Bóg nie dosyć by powiedział, choćby i wszystkie stworzenia w języki się zamieniły.

Stąd prawie że narzucałoby się postanowienie, by pozostawić w spokoju tych,

¹² Książka Filipa Maelanchtona „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae” z 1521r. – patrz moje studium: „Jak powstała pierwsza dogmatyka luterńska” w „Z problemów reformacji” 1976r.

¹³ „Tak niechętnie podjąłeś się zadania napisania tej rozprawy”, patrz „Kontrowersja dogmatyczna” i Wstęp.

których książeczka twoja¹⁴ zgorszyła, razem z tymi, którzy się nią szczycą i tobie triumf przyznają. Przeto ani mnogość zajęć ani trudność zagadnienia, ani wybitne twoje krasomówstwo, ani obawa przed tobą nie stanowiły dla mnie przeszkody, by ci dosadnie odpowiedzieć lecz tylko odraza, niechęć i pogarda, czyli — by tak rzec — mój sąd o twojej rozprawie; bo na razie pragnę przemilczeć to, czego ty, zawsze do siebie podobny, z dostatecznym uporem się trzymasz, mianowicie, że zawsze chcesz być gładkim i dwuznacznym, i chytrzejszym niż Ulisses¹⁵, i płyniesz, jak ci się zdaje, między Scyllą i Charybdą¹⁶, i niczego nie chcesz wyraźnie twierdzić, a jednak znowu chcesz uchodzić za „stawiającego twierdzenie”. (602) Pytam, co z tym gatunkiem ludzi można porównać lub zestawić? Chyba żeby ktoś umiał schwytać Proteusza¹⁷. A co pod tym względem potrafię, i jaką korzyść ty z tego mieć możesz, później z pomocą Chrystusa pokażę.

Że więc teraz odpowiadam, nie jest całkiem bez przyczyny: Napierają na mnie wierni bracia w Chrystusie i przedkładają mi, że wszyscy odpowiedzi tej oczekują, ponieważ autorytetu Erazma nie należy zlekceważyć, i ponieważ prawda nauki chrześcijańskiej w sercach wielu jest zagrożona. Także i mnie doprawdy przyszło wreszcie na myśl, że moje milczenie nie było dostatecznie szczere i że to moja cielesna roztropność a może i złość mnie zwiodły, tak iżem nie dość pamiętał o obowiązku moim, który czyni mnie dłużnikiem zarówno mądrych jak i niemądrych, zwłaszcza że prośby tylu braci mnie do niego nawołują. Chociaż bowiem sprawa nasza jest tego rodzaju, iż nie wystarcza co do niej tylko zewnętrzny nauczyciel, lecz oprócz tego, który zewnętrznie sadi i podlewa, z utęsknieniem domaga się także Ducha Bożego, który daje wzrost (1Kor 3,7) i jako żywy spraw żywych wewnętrznie naucza — myśl, która bardzo

¹⁴ „Książeczka twoja” – „De libero arbitrio diatribe sive collatio”. Całe dzieło Lutra „De servo arbitrio” jest polemiką Lutra z wywodami Erazma w tej *Diatrybie*.

¹⁵ Ulisses – łacińska forma imienia bohatera Homerowego eposu Odysei, Odyseusza, według Eneidy Wergiliusza.

¹⁶ Scylla i Charybda – dwa niebezpieczne wiry morskie w cieśninie messyńskiej między półwyspem Apenińskim a Sycylią, przez które przejazd był prawie że niepodobieństwem. Udało się to jedynie Odyseuszowi. Według poglądów starożytnych komu udało się przepłynąć jeden wir wpadał w drugi, co wyrażał wiersz łaciński: „Incidit in Scillam, qui vult vitare Charybdim”. [W języku polskim, jak podają słowniki, określenie to znajduje odpowiednik w przysłowiu „Wpaść z deszczu pod rynnę – uzupełnienie wydawcy.]

¹⁷ „Schwytać Proteusza” – frazes wyrażający niezwykle trudne zadanie, gdyż Proteuszowi, boskiemu słudze boga morza Posejdon–Neptuna przypisywano zdolność odmieniania swojej postaci; tak iż trudno go było schwytać. Stąd imię Proteusz oznacza człowieka zmiennego i chyrego. Luter za takiego uważał Erazma.

leżała mi na sercu jednak, skoro Duch ten jest wolny i wieje, nie gdzie my chcemy, ale gdzie on chce, (J 3,8), jednak należało uwzględnić ową regułę Pawła: „nalegaj wczas, albo nie wczas” (2Tm 4,2), nie wiemy bowiem, o której godzinie Pan przyjdzie (Mt 24,42). Niech i tak będzie, że są tacy, którzy dotychczas jeszcze nie zauważyli, że w moich pismach Duch jest nauczycielem, i zostali przez ową *Diatrybę*¹⁸ Erazma po prostu do ziemi przytłoczeni, może dlatego, że jeszcze nie nadeszła ich godzina.

A kto wie, najlepszy Erazmie, czy Bóg nie uzna za rzecz właściwą, by ciebie nawiedzić przeze mnie, nędzne i kruche narzędzie swoje, iżbym w szczęśliwej godzinie (o co z serca proszę Ojca miłosierdzia przez Chrystusa, Pana naszego) przez tę książeczkę¹⁹ do ciebie przyszedł i bardzo drogiego brata pozyskał. Albowiem, chociaż ty na temat wolnej woli mylnie myślisz, i piszesz, jednak nie małe należą ci się ode mnie dzięki, że mnie w moim poglądzie jeszcze bardziej utwierdziłeś, i gdy wiedziałem, że na temat wolnej woli rozprawiał taki i tak wielki umysł, i to z takim nakładem sił, a jednak do niczego nie doprowadził, tak iż przedstawia się on dziś gorzej niż poprzednio, to jest to wyraźnym dowodem na to, że wolna wola to wierutne kłamstwo, i że sprawa z nią ma się podobnie, jak z ową niewiastą z ewangelii, że im więcej lekarze ją leczyli, tym gorzej się miała (Mk 5,26). Głęboką więc okażę ci wdzięczność przez to, gdy ty dzięki mnie staniesz się pewniejszym, a ja dzięki tobie mocniejszym. Lecz i jedno i drugie jest darem Ducha, a nie wynikiem naszej służby. Dlatego należy prosić Boga, aby mnie otworzył usta, a tobie i wszystkim serca, i aby On Sam był wśród nas nauczycielem, któryby w nas mówił i słuchał.

Pozwól mi zaś, mój Erazmie, uzyskać od ciebie to, byś tak, jak ja znoszę twoją nieznamość w tych sprawach, ty nawzajem znosił mój brak sztuki krasomówstwa. Bóg nie daje jednemu wszystkiego. I nie wszystko każdy z nas potrafi, a raczej — jak powiedział Paweł: „Różne są dary, ale jeden duch” (1Kor 12,4). Pozostaje więc przy tym: aby obdarowani nawzajem świadczyli sobie usługi, i aby jeden przy pomocy swojego daru niósł brzemię i wyrównywał braki

¹⁸ *Diatryba* – tytuł książki Erazma, z którą Luter polemizuje. Por. przypis 6.

¹⁹ „Przez tę książeczkę” – Luter ma na myśli swoje dzieło jako odpowiedź na dzieło Erazma „De libero arbitrio”, pt.: „De servo arbitrio”.

drugiego, a tak wypełnimy Zakon Chrystusowy (Ga 6,2).

2. PEWNOŚĆ WIARY

(603) Na początek chcę przejść niektóre rozdziały twojej przedmowy, którymi nie mało naszą pozycję utrudniasz, a swoją umacniasz. Najpierw to, że także w innych książkach ganisz u mnie uporczywe obstawanie przy swoich twierdzeniach, w tej książce zaś powiadasz, iż tak dalece nie zachwycasz się obstawaniem przy twierdzeniach, że skłonny byłbyś nawet godzić się na zdanie Sceptyków²⁰ wszędzie tam, gdzie tylko byłoby to dopuszczalne, ze względu na nietykalny autorytet Pism Świątych i dekrety Kościoła, którym chętnie podporządkowujesz swoje zdanie, niezależnie od tego, czy pojmujesz, czy nie pojmujesz, co on (=Kościół) przepisuje. Takie usposobienie ci odpowiada.

Przyjmuję, (jak godzi się to uczynić), że tak powiadasz w uczciwym zamiarze i jako człowiek, który lubi spokój. Gdyby to jednak ktoś inny powiedział, bez wątpienia — jak to mam we zwyczaju — rzuciłbym się na niego. Lecz nie powinienem także tolerować, byś ty, choćby w jak najlepszym zamiarze, podzielał mylne poglądy. Nie jest to bowiem właściwością chrześcijańskiego usposobienia nie radować się z wyraźnych twierdzeń, owszem powinno się radować się z wyraźnych twierdzeń, inaczej nie jest się chrześcijaninem. Wyraźnym twierdzeniem zaś nazywam, (by nie bawić się w słówka) to, gdy się nieugięcie przy czymś obstaje, coś twierdzi, wyznaje, przestrzega i niewzruszenie przy tym trwa, i nie co innego, jak myślę, słowo to oznacza w języku łacińskim, przynajmniej w naszym współczesnym zastosowaniu. Następnie, mówię tu o tych rzeczach, przy których trzeba obstawać, bo są nam one przekazane od Boga w Pismach Świątych. Zresztą nie potrzeba nam ani Erazma, ani żadnego innego jakiegoś tam nauczyciela, któryby nauczał, że w sprawach wątpliwych lub bezużytecznych i niepotrzebnych twierdzenia i walki, i spory są nie tylko głupie, ale także bezbożne, i te Paweł na niejednym miejscu potępia. Lecz ty, jak sądzę, w tym miejscu nie o tych rzeczach mówisz, chyba że zwyczajem jakiegoś śmiesznego mówcy zamierzasz o czym innym rozprawiać niż pierwotnie myślałeś

²⁰ Sceptyk, sceptycyzm, sceptyczny – antyczny kierunek filozoficzny, reprezentowany głównie przez Pyrrona (stąd inna nazwa Pyrronizm) podający w wątpliwość głoszone przez inne szkoły filozoficzne zasady myślenia, wierzenia, działania.

i zapowiadałeś, jak ów osławiony mówca Rhombusa²¹, albo opanowany przez głupotę jak bezbożny pisarz, chcesz twierdzić, że artykuł o wolnej woli jest rzeczą wątpliwą albo i niepotrzebną.

Niech trzymają się z dala od nas, chrześcijan, Sceptycy i Akademicy²², niech staną przy nas ci, którzy dwakroć zapalczywiej niż sami Stoicy²³ głoszą swoje zapatrywania. Wieleż to razy, pytam się, Paweł Apostoł daje wyraz owej zupełnej pewności, 1Tes 1,5. to jest owemu bardzo pewnemu i bardzo mocnemu twierdzeniu sumienia? W Liście do Rzymian 10,9 nn. powiada o wyznawaniu, że „ustami wyznaje się ku zbawieniu”. A Chrystus powiada w Ewangelii Mateusza 10,32: „Kto mnie wyzna przed ludźmi, tego ja wyznam przed Ojcem moim”. Piotr w rozdziale 3, wierszu 15 nakazuje zdawać sprawę z tej nadziei, która jest w nas. Na cóż tu wiele słów?

U chrześcijan nie ma nic bardziej znanego i częściej stosowanego, jak „twierdzenie — wiążące teologicznie zdanie”. Znieś twierdzenia, a zniesiesz i Chrześcijaństwo! Doprawdy, i Duch Święty dany im jest z nieba po to, aby Chrystusa uwielbiał i wyznawał aż do śmierci. Czy to nie oznacza „twierdzić”, a nawet „umrzeć za swoje wyznanie i za swoje twierdzenie?” Wreszcie, Duch Święty tak daleko posuwa się w stawianiu twierdzeń, iż także sam z siebie zaczyna oskarżać świat o grzech, jak gdyby wyzywając do walki. A Paweł nakazuje Tymoteuszowi napominać i trwać w tym nawet „niewczas”. Jak dowcipnym wydałby mi się ten kaznodzieja moralista, który by sam nie bardzo wierzył w to, do czego napomina i mocno przy tym nie obstawał; ja bym takiego posłał do Antycyry²⁴.

(604) Lecz ja jestem doprawdy najgłupszy, że w sprawie, która jest jaśniejsza niż słońce, jeszcze tracę słowa i czas. Kto z chrześcijan zniósłby takie zdanie, że twierdzeniami można pomiatać? Nie byłoby to niczym innym, jak

²¹ „Osławiony mówca Rhombusa” (velut ille ad Rhombum) – do dziś dnia nie wyjaśniona aluzja Lutra.

²² Akademicy – zwolennicy filozofii Platona. Nazwa wywodzi się stąd, iż Platon uczeń Sokratesa, prowadził swoją szkołę filozoficzną w Atenach w gaju Akademos.

²³ Stoicy – zwolennicy wszczętego przez Zenona z Kition (333 – 265 pne.) kierunku filozoficznego, który cechowała surowa powaga w opanowaniu uczuć i namiętności. Nazwa wywodzi się od nazwy miejsca gdzie Zenon wykładał, mianowicie w pstrym krużganku (stoa poikile).

zaprzeczeniem raz na zawsze wszelkiej religii i pobożności, albo twierdzeniem, że niczym jest religia, czy pobożność, czy jakiś dogmat. Jakże więc także ty obstajesz przy tym, iż nie radujesz się z twierdzeń, i że wolisz takie usposobienie, niż odmienne?

Lecz ty zapewne będziesz chciał stworzyć pozór, że tutaj wcale nie miałeś na myśli i nic nie mówiłeś o wyznawaniu Chrystusa i jego nauk. I słusznie mi się to przypomina. A ja, by pójść ci na rękę, odstępuję od mego prawa i od mego przyzwyczajenia, i nie chcę wypowiadać sądów o twoim nastawieniu; pozostawiam tę rzecz na inny czas względnie innym ludziom. Na razie jednak wzywam i upominam cię, abyś poprawił swój język i swoje pióro, i abyś odtąd powstrzymał się od takich wypowiedzi; albowiem, choćby nawet serce było nienaganne i czyste, jednak mowa, która wszak uchodzi za wyraziciela serca takową nie jest. Jeżeli bowiem sądzisz, że o sprawie wolnej woli nie potrzeba wiedzieć, i że ona do Chrystusa się nie odnosi, to słusznie mówisz, ale jednak pogląd twój jest bezbożny. Jeżeli zaś sądzisz, że potrzeba, to bezbożnie mówisz, ale pogląd twój jest słuszny. I w tym wypadku nie było właściwie powodu tyle biadać nad nieużytecznymi twierdzeniami i sporami i tak się unosić. Bo cóż może mieć za wpływ na stan sprawy? Lecz co powiesz na temat tych twoich słów, gdzie wypowiadasz się nie o jednej tylko sprawie wolnej woli, lecz ogólnie o dogmatach całej religii, że jeśli by pozwolił nienaruszalny autorytet Pism Świątych i dekrety kościelne, tobyś się przyłączył do stanowiska Sceptyków, tak dalece nie cieszą cię wyraźne twierdzenia. Jakiż to Proteusz²⁵ kryje się w tych słowach: „nienaruszalny autorytet” i „dekrety kościelne”, że mianowicie z jednej strony masz wielki szacunek dla Pisma i Kościoła, a jednak dajesz do zrozumienia, że chciałbyś, by ci pozwolono być sceptykiem. Któż z chrześcijan może tak mówić? Jeżeli to mówisz o nieużytecznych i niepotrzebnych, i obojętnych dogmatach, to cóż nowego tu wnosisz? Któż nie życzyłby sobie, by mu wolno było sceptycznie się wypowiadać? Owszem, któryż chrześcijanin istotnie nie korzysta z wielką swobodą z takiego zezwolenia i nie potępia tych, którzy są po prostu

²⁴ Antycyra – nadmorskie uzdrowisko w zatoce korynckiej, skąd sprowadzano zioła do leczenia chorób umysłowych (Plin. hist. nat. XXII 133, Horacy, Ars poetica 300), „Posłać do Antycyry” oznacza tyle co nasze „posłać do domu wariatów”.

²⁵ „Schwytać Proteusza” – patrz przypis 9.

niewolnikami czyjegoś zdania? Chyba, że wszystkich chrześcijan masz za takich, (jak twoje słowa prawie że brzmią), których dogmaty są bezużyteczne, a oni jednak o nie głupio się swarzą i walczą przy pomocy twierdzeń. Jeżeli zaś mówisz o rzeczach potrzebnych, to cóż bardziej bezbożnego mógłby ktoś twierdzić ponad to, niż domagać się, by mu wolno było nie mówić nic wiążącego w takich sprawach?

Chrześcijanin powie raczej tak: Tak dalece nie odpowiada mi zdanie Sceptyków, iż gdziekolwiekby przy całej słabości ciała wolno było, ja wszędzie i we wszystkim nie tylko trzymałbym się stale Pism Świątych i obstawałbym przy nich, lecz także życzyłbym sobie nawet w sprawach niekoniecznych i znajdujących się poza obrębem Pisma mieć jak największą pewność. Bo cóż jest nędzniejszego niż niepewność?

A cóż jeszcze mamy powiedzieć na to, gdzie Ty dodajesz: „Ja im (= Kościołowi i Pismu) wszędzie chętnie umysł mój podporządkuję, czy pojmuję to, co one przepisują, czy nie pojmuję”. Cóż to powiadasz, Erazmie? Czyż nie wystarcza podporządkować rozum Pismu Świątemu? Ty podporządkowujesz go także postanowieniom Kościoła? Cóż może on (=Kościół) rozstrzygnąć, co nie było by już rozstrzygnięte w Pismach? Następnie, gdzież pozostaje wolność i moc osądzania tych, którzy wyrokuja? jak to naucza Paweł w 1Kor 14,29 „Inni niech rozsądzają”. (605) Czy nie podoba ci się być sędzią nad rozstrzygnięciami Kościoła, co Paweł zatem jednak nakazuje?

Cóż to za nowa jakaś pobożność i uniżoność, iż swoim przykładem chcesz nam odebrać moc osądzania postanowień ludzkich, i bez sądu podporządkowujesz ludziom? Gdzie nam to zaleca Pismo Boże? Następnie, któż z chrześcijan chciałby przepisy Pisma i Kościoła tak zdać na łaskę wiatru, iżby powiedział: „czy pojmuję, czy nie pojmuję”? Ty siebie podporządkowujesz, a nie dbasz o to, czy rozumiesz czy nie? Niech zaś będzie przeklęty chrześcijanin, jeżeli nie ma pewności i nie rozumie tego, co mu jest przepisane; jakim bowiem sposobem może wierzyć w to, czego nie rozumie? Albowiem ty tutaj nazwiesz „rozumieniem” to, że ktoś na pewno pojmie, a nie, że zwyczajem sceptyków wątpi. W przeciwnym razie, jeżeli „rozumieć” znaczy to, że się to doskonale zna i

widzi, to cóż mógłby jakiś człowiek zrozumieć z jakiegoś stworzenia? Wtedy bowiem nie byłoby żadnej wątpliwości co do tego, że ktoś mógłby jednocześnie pewne rzeczy zrozumieć a pewnych nie zrozumieć, lecz jeśliby jedno jakieś zrozumiał, to wszystko by rozumiał, mianowicie w Bogu, którego jeśli ktoś nie rozumie, to nigdy też nie rozumie żadnej cząstki stworzenia. Streszczając powyższe powiemy: Te twoje słowa brzmią tak, jakby ci nic na tym nie zależało i nic cię nie obchodziło, w co ktoś gdzieś tam wierzy, byle tylko pokój na świecie był utrzymany, i że wolno, dla zabezpieczenia sobie życia, dobrego imienia, majątku i przychylności naśladować tego, który mówi: Jeżeli oni mówią tak, to i ja mówię tak, a jeżeli oni mówią nie, to i ja mówię nie, i że chrześcijańskie dogmaty nic nie są lepsze niż mniemania filozofów i innych ludzi, o które spierać się, walczyć i przy nich obstawać, jest chyba rzeczą najgłupszą, bo z tego właśnie wywodzą się wszelkie niesnaski i zakłócenia zewnętrznego pokoju. I że to co jest ponad nami, nas niewiele obchodzi. I tak oto występujesz jako neutralny celem rozładowania naszych starć, aby i jednych i drugich poskromić i niejako przekonać, że my walczymy o rzeczy głupie i nieużyteczne. Tak, powiadam, brzmią twoje słowa.

A sądzę, że domyślasz się, mój Erazmie, co na razie z tych słów przemilczę. Lecz jak już powiedziałem, mniejsza z tym, jakie są te twoje słowa; tymczasem właściwą twą myśl ci wybaczam, tylko ty nie zdradzaj się z nią szerzej, a lękaj się Ducha Bożego, który bada nerki i serca, i nie da się zwieść sztucznymi słowy. Powiedziałem to także z tego powodu, abyś odtąd zaprzestał stanowisko nasze przypisywać uporowi i krnąbrności. Gdyż przez takie stawianie tej sprawy nic innego nie zdziałasz, jak to, że ukazesz, iż w sercu swoim karmisz Lucjana²⁶ albo innego jakiegoś wieprza ze stada Epikura²⁷, który sam nie wierząc w ogóle, że Bóg jest, potajemnie wyśmiewa wszystkich, którzy w niego wierzą i Go wyznają. Pozwól nam być ludźmi o stałych poglądach, zabiegającymi o wiążące wypowiedzi teologiczne i cieszącymi się z nich, ty zaś schlebiaj twoim Sceptykom i

²⁶ Lucjan z Samosaty – grecki pisarz i filozof, ur. 125 r, zm. 180 pne. W formie dialogu ujęte jego pisma treści satyrycznej zawierały sarkastyczną krytykę rzeczywistości, co spowodowało opinię o nim jako o wzgardzicielu religii i moralności, tak iż nawet Horacy, poeta rzymski określił go jako „wieprza z trzody Epikura”. Tak nazywał go również Luter.

²⁷ Epikur – filozof grecki, założyciel szkoły filozoficznej w Atenach, zwolennik ateistycznej, materialistycznej filozofii Demokryta i hedonistycznego sposobu życia.

Akademikom, aż Chrystus także ciebie powoła. Duch Święty nie jest sceptykiem, nie wypisał też w naszych sercach rzeczy wątpliwych lub zdań zmiennych, lecz wiążące wypowiedzi, pewniejsze i mocniejsze niż samo życie i niż wszelkie doświadczenie.