

**Jacek Hołówka**

## **Erazm i Luter o wolnej woli**

Spór o wolną wolę między Erazmem z Rotterdamu i Marcinem Lutrem to jedna z najciekawszych i najbardziej zasadniczych polemik, jakie kiedykolwiek toczono w filozofii. Jest oczywiste, że ten spór w równym stopniu angażuje filozofię, jak i teologię. To go z jednej strony nobilituje, ale z drugiej komplikuje. Pojawiają się w nim wątki z zakresu historii filozofii, historii teologii, konfliktów religijnych i burzliwej polityki XVI-wiecznej Europy. W sporze brali udział giganci myślowi tej epoki, ale jak wiadomo, to nigdy nie wystarcza, by osiągnąć porozumienie. Wolno stąd wyciągać wniosek, że ten spór, co do swego zasadniczego przedmiotu, jest nierozwiązywalny. Dalsza debata na temat wolnej woli może się jednak przyczynić – jeśli nie do rozjaśnienia statusu swobodnych działań człowieka – to przynajmniej do lepszego zrozumienia obu przeciwnych stanowisk.

Chcę od razu powiedzieć, że moim zdaniem nie należy ubolewać nad tym, że spór o wolną wolę jest nierozstrzygalny – jeśli taką przyjmujemy konkluzję. Dla filozofii nie ma zasadniczego znaczenia, czy wolna wola istnieje, czy nie. Oczywiście dobrze byłoby znać odpowiedź na to pytanie, ale ważniejsze jest coś innego, a mianowicie dostrzeżenie, że żadnego z tych dwóch stanowisk nie można uznać za zasadniczo błędne i żadnego nie można uznać za uzasadnione w takim stopniu, który by świadczył o jego bezwzględnej teoretycznej przewadze. Filozofia jest w znacznym stopniu historią pomyłek, paradoksów i obrony niewiarygodnych stanowisk. Nie tylko spór o wolną wolę jest nierozstrzygalny. Równie nieudane są próby ustalenia, czy rację ma realizm, czy idealizm; realizm, czy nominalizm; naturalizm, czy fundacjonalizm; empiryzm, czy fenomenalizm itd. Wracając do wolnej woli, z pewnością oba stanowiska, katolickie i luterzańskie, mogą być podstawą dobrej filozofii – wnikliwej, racjonalnej, jasno prezentującej swe tezy i dostrzegającej ich konsekwencje. Dla filozofii jest ważniejsze to, jakie konsekwencje normatywne i teoretyczne płyną z przyjęcia lub odrzucenia wolnej woli, nad to, kto w tym sporze ma rację. Z teologią jest inaczej, ponieważ

wybór teoretycznego stanowiska silniej pociąga za sobą praktyczne konsekwencje. Filozof może trochę przyznać rację Erazmowi, a trochę Lutrowi, a pod jakimś względem im obu. W religii nie można być na zmianę katolikiem i luteraninem. Nie można też być luteraninem i wierzyć w wolną wolę, czyli brać na siebie pełną odpowiedzialność za swe czyny. Nie można być katolikiem i odrzucać istnienia wolnej woli, czyli uznać siebie za kogoś całkowicie poddanego żelaznej woli opatrności, a nadto kierowanego namiętnościami i być może przypadkiem. Zatem jeśli jakiś luteranin dojdzie do przekonania, że ma wolną wolę, to chyba musi zrezygnować ze swej wiary i przejść na inną. W przeciwnym razie, trzymając się starej nazwy, będzie tworzyć historycznie nieugruntowaną wersję luteranizmu, odbiegającą od nauki Marcina Lutra i Filipa Melanchtona. I podobnie, jeśli katolik zaakceptuje predestynację oraz fatalizm jako zasadniczo słuszne stanowisko teologiczne, to nie ma podstaw dalej uważać siebie za katolika, chyba że w skryty sposób zamierza przekształcić główne prawdy swej dotychczasowej religii w nowe, luterzańskie dogmaty.

Choć teoretyczna racja w tym sporze jest prawdopodobnie nieosiągalna – co już przyznałem – to jako osobną sprawę widzę kwestię wiarygodności obu stanowisk. Wprawdzie żadne z nich nie może przytoczyć na swoją korzyść rozstrzygających racji teoretycznych, ale niekoniecznie świadczy to o tym, że użyte przez ich zwolenników argumenty są równie przekonujące. Na ten aspekt obu stanowisk będę się starał zwrócić szczególną uwagę. Dodam jeszcze, że moim zdaniem luteranie mają dobry wpływ na katolików – dopóki nie stają z nimi do wojny – ponieważ uczą ich powagi, nieustępliwości, śmiałości intelektualnej i konsekwencji. Równie dobry wpływ mają też, moim zdaniem, katolicy na luteranów, ponieważ skłaniają ich do sceptycyzmu, ustępliwości, upodobania do scholastyki i ćwiczenia się w empatii. Dodam jeszcze, że ekumenizm nie jest bliski mojemu sercu, i że spór Erazma z Lutrem – choćby miał trwać wiecznie – przemawia na rzecz tezy, że wolność myślenia jest czymś ważniejszym niż jednomyślność.

Sporowi o wolną wolę Erazm i Luter poświęcili znaczne umiejętności teoretyczne, talent retoryczny i moc perswazji. Stanowisko w tej sprawie było dla nich obu probierzem uczciwości religijnej i troski o własne zbawienie. Ponadto – i jest to bardzo budującą okolicznością – każdy z nich dostrzegał wewnętrzną uczciwość w swym oponentie. To prawda, że Luter podejrzewał i oskarżał Erazma o to, że jest skrytym papistą i pelagianinem, a Erazm w stylu niemal kaznodziejskim napominał Lutra, by powrócił do dawnej wiary i uznał za przekonujący zasadniczy korpus chrześcijańskiej wiedzy teologicznej. Żaden jednak nie zarzucał drugiemu nierzetelności i hipokryzji. Upór i zapalczywość tak, choro-

bliwe umiłowanie pokoju i bawienie się finezją intelektualną też. Nieostrzeganie konsekwencji własnych przekonań i bałagan myślowy również. Jednak upodobania do frazesów, niekompetencji lub powierzchowności myśli raczej nie. Pod tym względem ich ostry spór był wzorem uczciwego sporu. Przy okazji Erazm i Luter ujawnili swe różne temperamenty, różne intuicje religijne i różny sposób zainteresowania światem. Erazm był znawcą języków klasycznych, filozofem, literatem i humanistą. Luter był rygorystą przywiązany do literalnego odczytania Pisma, kaznodzieją ogarniętym misją nawracania i reformatorem religijnym. Ich przygotowanie teoretyczne było jednak zadziwiająco podobne<sup>1</sup>. Obaj w przeszłości byli augustianami i obaj otrzymali święcenia kapłańskie. Obaj byli zgorzeleni swobodnym życiem kleru i brakiem szacunku papieża dla głębokich dociekań teologicznych. Obaj byli oburzeni swobodnym handlem odpustami i stałym zaprzętnięciem hierarchii kościelnej doczesnymi sprawami. Obaj byli przekonani, że Kościół uległ demoralizacji i umysłowemu bezwładowi, zachowując jedynie pozory troski o myśl religijną i prawdy wiary. Erazm nad tym ubolewał i formułował przestrogi mające usunąć zepsucie. W sumie był łagodny i pobłażliwy. Luter protestował, groził rozłamek, potępiał i z determinacją domagał się surowej samokontroli. Każdy miał swoją rację.

### **Tło sporu**

W połowie grudnia 1516 r. Erazm otrzymał list od Geорга Spalatinusa, kapelana i sekretarza Elektora Saksońskiego<sup>2</sup>. Treść listu była zasugerowana przez Lutra, który chciał skłonić Erazma do większej nieustępliwości w sprawach wiary. Przez Spalatinusa prosił, by Erazm zechciał krytycznie popatrzeć na przyjętą przez siebie koncepcję „usprawiedliwienia z czynów”. Według Lutra Erazm zbyt wąsko rozumiał prawo religijne. Ograniczał jego zakres do rytuałów i obrzędów. Luter zarzucał Erazmowi, że idąc śladem Hieronima przez prawo rozumiał przebieg religijnych ceremonii. Tymczasem Luter uznaje, że prawo religijne to przede wszystkim Dziesięcioro Przykazań, a to oznacza, że nie jesteśmy usprawiedliwieni przed Bogiem ze swego postępowania w duchu filozofii Arystotelesa, czyli przez prowadzenie cnotliwego życia, i że jedyne wiarygodne usprawiedliwienie płynie z wiary. Luter zaleca zatem Erazmowi, by zapoznał się z pismem św. Augustyna *De spiritu et littera*. Wtedy dopiero właściwie zrozumie „List Pawła do Rzymian”, w szczególności werset 1,17, który głosi: „W [Ewangeli] bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku

---

<sup>1</sup> T.H.M. Akerboom, *Erasmus and Luther on the Freedom of the Will in Their Correspondence, Perichoresis* 8.2 (2010) s. 240.

<sup>2</sup> Tamże, s. 243.

wierze prowadzi, jak jest napisane: 'a sprawiedliwy z wiary żyć będzie'. Ten fragment z Listu Pawła odwołuje się do księgi Habakuka 2,4: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności.” Luter sugeruje, że „duch prawy”, „wierność” i „wiara” to to samo. Erazm mógł się zgodzić lub nie. Luter przez Spalatinusa przytacza też inny fragment z „Listu do Rzymian” 5, 12: „A to dlatego – jak przez jednego człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”. Erazm mógł przyjąć tę augustiańską koncepcję grzechu pierworodnego, lub nie.

Te dwa fragmenty z Listu Pawła, wzmocnione koncepcją usprawiedliwienia przez wiarę, czyli zbawienia wyłącznie na mocy pełnego zaufania do Boga, stanowiły podstawę teologii Lutera, zanim wszedł w bezpośredni konflikt z Watykanem. Powołanie się na Augustyna świadczy jednak o tym, że prawdopodobnie Luter poszukiwał jakiegoś uzasadnienia dla koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę, i że to uzasadnienie znalazł tam właśnie. Augustyn twierdzi mianowicie, że wszyscy byliśmy obecni przy Adamie, gdy sprzeciwił się Bogu. To dziwny argument i jego niewiarygodność mogła raczej osłabić tezę usprawiedliwienia przez wiarę, niż ją wzmocnić. Augustyn dowodzi, że zasługujemy na udział w grzechu pierworodnym, ponieważ jesteśmy potomkami Adama i jakoś byliśmy obecni przy nim w Raju, gdy okazał nieposłuszeństwo. Ponieważ jesteśmy potomkami Adama, musieliśmy być jakoś obecni w jego ciele w formie zarodkowej. Przy tej interpretacji szczególnego znaczenia nabiera pytanie, za co właściwie Adam został ukarany – za nieposłuszeństwo, czy za brak wiary w nieomylność Boga. Najczęściej wybierane jest to pierwsze rozumienie. Kara była sprawiedliwa, ponieważ Bóg rządził całym Rajem. On ustanawiał prawa, z góry przestrzegał pierwszych rodziców przed ich złamaniem, domagał się posłuszeństwa i stał na straży porządku. Testował Adama i Ewę, by poznać ich szacunek dla rozkazów i zrozumienia, czym ryzykują przez okazanie nieposłuszeństwa. Temu epizodowi można jednak nadać nieco inny sens. Bogu nie chodziło o posłuszeństwo, tylko o ślepe zawierzenie i bezwzględne zaufanie. Nie chciał rządzić i okazywać swą ogromną moc. Chciał pierwszych rodziców nauczyć ufności i zdolności zawierzenia dobroczyńcom. Z pewnością nie chodziło mu o owoc, który był tylko rekwizytem mającym odwrócić od siebie uwagę i skierować ją na coś ważniejszego. Najlepszym dowodem jest fakt, że nawet rodzaj owocu nie jest jasno wskazany. Ale być może posłuszeństwo też jest rekwizytem, który ma odwrócić od siebie uwagę i skierować ją na coś ważniejszego. Luter nie mówi tego wprost, ale wydaje się to sugerować. Zasadniczym grzechem nie było zerwanie i kosztowanie owocu. Nie było nim nieposłu-

szeństwo. Grzechem był brak szacunku dla dobroczyńcy, niewdzięczność, samowola, naiwne poleganie na samym sobie. Bóg nie nauczał sprawiedliwości, tylko uczył wiary.

Luter mógł też używać innej argumentacji, by podtrzymać koncepcję zbawienia przez wiarę. Mógł stwierdzić, że żadna suma zasług nie jest dostateczna, by zapewnić człowiekowi nagrodę wiecznego szczęścia i doskonałości. Czy nie brzmi to fałszywie, że ktoś za jakąś sumę wyrzeczenia i dobrych uczynków zostanie uznany za dobrego człowieka i zbawiony, a ktoś inny, kto uczynił nieco mniej niż ten pierwszy, gdyż nie znalazł krytycznej miary zaliczającej próbę, uznany zostanie za złego i na zawsze potępiony? Ta fałszywa buchalteria odbiera wierze wszelką wiarygodność – uważał Luter, i przez Spalatinusa zarzuca Erazmowi, że ulega wpływom Pelagiusza. Przyjmuje, że zbawienie w jakiś sposób zależy od dobrych uczynków i zasług moralnych lub religijnych. Tymczasem nie ma żadnego powodu, by wiara była utajonym i opóźnionym – bo pośmiertnym – sądem nad życiem doczesnym. Religia nie jest domeną rozliczeń, gróźb, nakazów, surowości, łagodności, poświęcenia, wybaczenia i sprawiedliwej odpłaty. Jest sferą bezwzględного zaufania Bogu bez wstępnych wymagań i bez oczekiwania na nagrodę. Wiara to zaufanie do Boga, którego się zna tylko z przekazów i którego można zrozumieć tylko przez studiowanie Pisma, a nie przez ustalenia teologów i kapłanów, interpretatorów i kodyfikatorów. Wiara to zrozumienie, że nic ostatecznego nie zależy od nas. Wszystko jest w rękach Boga i może przypadku.

Erazm zwlekał z odpowiedzią na te sugestie i napomnienia. Niewykluczone, że nawet nie czuł się w obowiązku przedstawić jakichkolwiek wyjaśnień. W religii chyba nie szukał prawdy, tylko żądał tolerancji. Sytuacja się zmieniła, gdy w roku 1520 Watykan obłożył Lutra klątwą. Erazm był wstrząśnięty tą decyzją i określił ją jako gest: „odrażający w swej wymowie, tchnący bardziej dzikością mnichów zebrzących niż łagodnym duchem papieża Leona”<sup>3</sup>. Luter uważał jednak, że to za mało. Chciał usłyszeć od Erazma wyraźną deklarację, że Erazm stoi po jego stronie, że przyjmie radykalne stanowiska Lutra i nie będzie się wahać. Gdy tego się nie doczekał, w kwietniu 1524 r. napisał list, w którym dziękuje Erazmowi za prace na polu literatury i badań tekstowych, prosi go jednak, by przestał zajmować się teologią i pozostawił ją lepiej przygotowanym.

---

<sup>3</sup> Terrence M. Reynolds, *Was Erasmus Responsible for Luther? A Study of the Relationship of the Two Reformers and Their Clash Over the Question of the Will*, Highlands, Michigan. *Concordia Theological Quarterly*. Vol 41 #4 (1977), s. 21.

„Pogodziliśmy się już z Twoją słabością i dziękujemy Bogu za dary, którymi Cię obdarzył. [...] Nie masz jednak ani skłonności, ani odwagi, by się stać reformatorem. Prosimy więc, byś stanął z boku”<sup>4</sup>.

Chodziło o to, by Erazm nie wziął udziału w sporze między tradycjonalistami i reformatorami na żądanie papieża. Przy okazji Luter nie powstrzymał się od uszczypliwości.

„Ty ze swoją miłującą pokój teologią nie dbasz o prawdę. Co szkodzi, jeśli cały świat przepadnie. Bóg wtedy stworzy nowy”<sup>5</sup>.

List do Erazma powstał już po napisaniu przez Lutera sarkastycznego pisma: „Twierdzenia do wszystkich artykułów błędnie potępionych przez rzymską bullę”. W tym piśmie stanowisko Lutera uległo zaostreniu w stosunku do jego wcześniejszych poglądów. Jeszcze w „Dysputacjach z Heidelbergu” Luter pisał: „wolna wola istnieje tylko jako nazwa”<sup>6</sup>. W „Twierdzeniach...” wypowiada się bardziej radykalnie i wycofuje z wcześniejszego stanowiska. Wolna wola nie jest już nazwą i nie może mieć zastosowania nawet jako puste słowo na coś, co nie istnieje. Nie można w duchu filozofii Augustyna odnosić się przy pomocy tego słowa do jakiegokolwiek bezbożnego działania, ponieważ to, o czym mówi ten termin, mianowicie swobodny wybór, w ogóle nie istnieje. Luter przypomina swe wcześniejsze stanowisko i otwarcie się go wypiera.

„Po grzechu [Adama] wolna wola jest tylko słowem, i gdy osiąga to, co potrafi osiągnąć, popełnia moralny grzech. Ten artykuł trzeba wycofać. Popeliłem błąd, gdy powiedziałem, że przed otrzymaniem łaski swobodny wybór był rzeczywisty tylko w swej nazwie. Powinienem być powiedzieć prosto: „wolny wybór jest w rzeczywistości fikcją, jest nazwą bez rzeczywistości. Bowiem nikt nie ma mocy pomyśleć dobrej lub złej myśli, gdyż – jak słusznie poucza artykuł Wycliffa potępiony w Konstancji – wszystko dzieje się z absolutną koniecznością”<sup>7</sup>.

Z tego wynika, że nawet Adam w Raju nie miał realnej możliwości kierowania swym postępowaniem. Musiał ulec namowie złego węża i zjeść zabroniony owoc. Głosząc tę tezę Luter broni stanowiska jawnie fatalistycznego. Wszystko, co się dzieje w ludzkim życiu, dzieje się z konieczności. Nawet nasze myśli nie zależą od nas. Przyjęte przez nas poglądy są nam z góry przypisane. Nasze decyzje są złudzeniem. Nigdy niczego swobodnie nie wybieramy. Istnieje tylko konieczność i być może przypadek. W każdym razie nic się nie dzieje się

<sup>4</sup> Lee Gatiss, *The Manifesto of the Reformation — Luther vs. Erasmus on Free Will, Churchman*. Vol. 123 #3 (2009), s. 204.

<sup>5</sup> Reynolds, s. 23.

<sup>6</sup> Gatiss, s. 204.

<sup>7</sup> Tamże, s. 205.

pod wpływem decyzji podjętych przez deliberację i konsultację z innymi lub z własnym sumieniem. Rozważnie podjęte decyzje są zmyśleniem, ponieważ namysł niczego nie zmienia. Bóg i przypadek całkowicie kierują naszym ciałem i naszą duszą.

Pewni autorzy uważają, że ten radykalny punkt widzenia nie jest dziś przyjmowany przez Kościoły protestanckie. J. I. Packer i O. R. Johnston napisali w roku 1957, że „współczesne kościoły protestanckie mają semi-pelagianizm we krwi.”<sup>8</sup> Nie wiem, czy to prawda. Ale jeśli jest to prawda, to by znaczyło, że dzisiejsi luteranie szukają jakiegoś porozumienia ze spadkobiercami Erazma. W XVI w. zwolennicy Lutra stawiali sobie ostrzejsze wymagania. Luter przepowiedział Erazmowi, że albo będzie reformatorem, albo zostanie papistą – *tertium non datur*<sup>9</sup>. Erazm jednak nie chciał na żądania Lutra zerwać z tradycyjną nauką Kościoła. Odstreżala go perspektywa odrzucenia wolnej woli oraz zobowiązanie do fatalistycznego rozumienia zasług i grzechów. Erazm widział, że jeśli wykluczy się zasługi z powodu braku wolnej woli, to z tego samego powodu trzeba wykluczyć grzech. Zapewnienie, że zasługi są zmyślane, a grzechy realne, uderza swą niekonsekwencją. Nasze winy ostatecznie muszą być tak samo nieistotne, jak nasze dobre uczynki. Jeśli to Bóg działa przez nas w dobrym, to działa też przez nas w złym. To jednak brzmi jak bluźnierstwo i Erazm opierał się naciskom Lutra.

Wkrótce spotkał się jednak z jeszcze większą presją ze strony papieża Hadriana VI. Otrzymał list utrzymany w tonie uprzejmego ultimatum<sup>10</sup>. Papież podkreślał, że herezje Lutra „doprowadzają nieprzeliczone dusze do zguby”, więc oczekuje, że Erazm stanie w obronie zagrożonych, a także że wykaże się lojalnością i przedstawi krytykę poglądów Lutra. Erazm chciał się zgodzić i nie chciał. Zamiast pisać traktat przeciw Lutrowi, postanowił napisać polemikę z poglądami Lutra na temat wolnej woli. Terrence M. Reynolds podziwia tę decyzję:

„Jest świadectwem siły duchowej tego człowieka, że uprzejmie odmówił Papieżowi. Jednak nacisk był niemal nie do zniesienia. Z pewnością Erazm chciał pozostać w Kościele rzymskim, a to wymagało, by coś napisał przeciw Lutrowi. Wybrał temat zasugerowany przez króla Anglii – wolność woli”<sup>11</sup>.

By złagodzić wydźwięk swej planowanej polemiki z Lutrem, Erazm najpierw opublikował dwa inne traktaty: „O nieskończonej łagodności Bożej”

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 217.

<sup>9</sup> Reynolds, s. 18.

<sup>10</sup> Tamże, s. 22.

<sup>11</sup> Tamże.

i „Badanie wiary” (*Inquisitio de fide*). W tych utworach wprowadza odróżnienie między doktrynami fundamentalnymi i poglądami pobocznymi. Niewątpliwie miał nadzieję, że uda mu się przekonać obie strony – protestantów i tradycjonalistów – do uznania, że dla wszystkich chrześcijan konieczne jest przyjęcie wspólnego zrębu zasadniczych poglądów sformułowanych tak oszczędnie i przekonująco, by ich odrzucenie było wprost równoznaczne z wyparciem się wspólnej wiary chrześcijańskiej. Jednak wzajemna niechęć okazała się silniejsza od szacunku dla jednolitych i poważnie traktowanych przekonań. Traktaty nie wywarły żadnego pojednawczego efektu. Nawoływanie do zgody zbagatelizowano.

W *Inquisitio de fide*, które ukazało się sześć miesięcy przed *Diatrybą*, Aulus (rzymski katolik) pyta Barbatiusa (luteranina) o to, jak rozumie Skład Apostolski. Barbatius i Aulus gorliwie zgadzają się na to samo rozumienie wyznania wiary. Wtedy Aulus pyta rozmówcę: „Jak to się zatem dzieje, że tak burzliwa wojna toczy się między Wami i prawomyślnym [kościołem]?” Barbatius odpowiada: „W istocie, jak to się dzieje?”<sup>12</sup>.

Nie ma dobrej odpowiedzi na to pytanie ani w utworze, ani – jak wiemy – wśród jego czytelników. W konsekwencji, w roku 1524 Erazm publikuje zasadnicze dzieło: „Diatrybę czyli rozważania o wolnej woli” (*De libero arbitrio diatriba seu collatio*). Luter był oburzony treścią tej książki. Uznał Erazma za zdrajcę, tchórze, papistę i krętacza. Zachował jednak minimum szacunku dla jego intelektu. Na jakiś czas. Przez ponad rok nie odpowiadał na krytykę zawartą w *De libero arbitrio*. Biografowie sugerują, że milczałby zapewne dłużej, gdyby do odpowiedzi nie namówiła go żona, Katarzyna von Bora. Luter wybrał dość rzadko stosowany w teologii styl argumentacji: na zmianę podziwia i wyśmiewa Erazma. *Diatrybę* nazywa „Panią Diatrybą”, niewątpliwie w intencji ośmieszenia jej zawartości, z zamiarem zdyskwalifikowania jej jako „babskiego gadania”. O autorze wyraża się z otwartą pogardą.

„[...] czy to zbiegiem okoliczności, czy z przypadku, czy wreszcie jakimś dziwnym zrzędzeniem 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) powiadali i jej przypisywali, (o czym obszerniej poniżej będzie mowa), iż nawet zbytęcznym wydawać się może odpowiadać na tamte twoje argumenty, które już przedtem tylekroć przeze mnie były zbijane; zdeptane zaś i po prostu starte w proch zostały przez niezwykłą książkę Filipa Melanchtona o „podstawowych tezach teologicznych”, moim zdaniem godną nie tylko nieśmiertelności, lecz także kościelnego kanonicznego uznania, z którą porównana twoja książka tak mi obmierzła i lichą się wydała, że głęboko z tobą współczuję, iż nader

<sup>12</sup> Reynolds, s. 22.



piękny swój, i talentu pelen, wykład tymi brudami skalaleś, 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<sup>13</sup>”.

Te zaczepki wyraźnie pokazują, że Erazm i Luter mieli rozbieżne cele. Erazm chciał załagodzić spór i doprowadzić Kościół rzymski i reformatorów Kościoła do wspólnego stanowiska. Luter chciał wykazać, że z Rzymem i z jego rzecznikami poważnie debatować się nie da, ponieważ papieżowi nie chodzi o prawdy wiary, tylko o władzę i pieniądze, przepych w obrzędach i posłuszeństwo w kwestiach teologicznych. Gdy Erazm wystąpił przeciw poglądom Lutra, Luter uznał, że Erazm występuje przeciw swobodzie religijnych przekonań, przeciw szacunkowi dla ludzkich intuicji religijnych i przeciw dosłownemu interpretowaniu Pisma. Miał dobre przesłanki, by tak myśleć. Wprawdzie Erazm nie był papistą, ale – jak twierdzi Lee Gatiss<sup>14</sup> – był zapewne pierwszym chrześcijańskim ateistą. Zależało mu bardziej na pokoju i na umocnieniu szacunku dla racji dostatecznej, czyli dla logiki, niż na ustaleniu religijnej prawdy. Dla Erazma tak wysoki cel jak prawda religijna po prostu nie istniał, tak jak dla Lutra nie istniała wolna wola. Natomiast brzydziło Erazma prowadzenie pustych sporów pełnych nienawiści.

Być może wolno też powiedzieć coś jeszcze. Luter, nie odstępując od własnej interpretacji Pisma a głównie od przekonania, że inspiracją wiary chrześcijanina powinno być pięć pierwszych rozdziałów *Listu Pawła do Rzymian*, już postanowił stworzyć własny kościół, nie tyle przez troskę o wolność myśli i sumienia, ile w poczuciu własnej nieomyślności i w nadziei bezbłędnego odczytania woli Boga i jego zamiarów. Czyli Luter postępował podobnie jak papież. Wierzył w swą nieomyślność. Spór o wolną wolę jest więc bardziej świadectwem odmiennych postaw religijnych niż bezstronnym intelektualnym sporem.

### **Niepewność istnienia wolnej woli**

Skupmy uwagę przez chwilę na sprawach bardziej doczesnych. Każdy człowiek ma oczywiście trwale i silne poczucie kierowania się wolną wolą. Więcej nawet, każdy ma liczne osobiste doświadczenia świadczące o jej istnieniu. Mamy przecież niejednokrotnie wrażenie, że coś udaje nam się łatwo wykonać, coś innego z trudem, a jeszcze coś innego jest ponad nasze siły. Czyli niekiedy nasza

---

<sup>13</sup> Marcin Luter (ks. dr.) *O niewolnej woli - De Servo Arbitrio*, przełożył z jez. Łacińskiego oraz wstępem opatrzył ks. prof. Wiktor Niemczyk. Źródło: <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>, s. 1-2.

<sup>14</sup> Gatiss, s. 208.

wolna wola działa sprawnie, w innych sytuacjach musi walczyć z jakimiś skłonnościami, a w jeszcze innych po prostu jest bezradna, gdy napierają na nas nie-dające się ujarzmić siły, np. senność, głód, współczucie, gniew. Wystarczy przypomnieć sobie sytuację, w której musieliśmy czegoś dogłębnie, lub stać na warcie, lub skończyć jakąś pracę. Czasami takie postanowienie udawało się nam zrealizować, czasem nie, gdyż mimo starań zasypialiśmy. Takie szukanie winy w słabości można uznać za trafny albo głęboko mylący opis. We współczesnej filozofii wielu autorów argumentuje za Lutrem, że wolna wola jest złudzeniem. Ten pogląd przyjmują filozofowie inspirowani Gilbertem Ryle'em lub teoriami neurofizjologicznymi i kognitywistyką. Ich zdaniem nie kierują nami postanowienia, tylko motywy. Jeśli zasypiam mimowolnie, to nie dlatego że nie mam wolnej woli, tylko dlatego, że jestem zmęczony. Jeśli przez tydzień nie odpowiadam na czyjś list, to nie dlatego, że za słabo przymuszam się do odpisania, tylko dlatego że jestem za bardzo zajęty innymi obowiązkami, lub podświadomie drażni mnie perspektywa, że przez uprzejmość będę musiał napisać coś, czego nie myślę.

Przeciw takiej interpretacji słabości wypowiadają się zwolennicy Donalda Davidsona, którzy uważają, że opis działania pomijający stany mentalne jest zawsze niepełny i wypaczony. Ich zdaniem nie jesteśmy automatami biernie poddawanymi swym motywom, tylko sami wybieramy swe motywy i potrafimy je zmienić. To nie my, tylko ci, którzy nie potrafią kierować sobą, są automatami. Wyjaśnienia wymaga zatem niezdolność do konsekwentnego postępowania w zgodzie z własnymi postanowieniami, czyli słaba wola, a nie silny charakter i panowanie nad sobą. Nieraz przecież widzieliśmy, że gniew na siebie samego bardzo usprawnia skuteczność działania. Jeśli przepalimy czajnik, bo zapatrzyliśmy się na telewizję, to najpierw czajnik odkupujemy, a później postanawiamy nigdy więcej nie zostawiać czajnika na gazie podczas transmisji opery w trzech aktach. Jeśli ktoś potrafi skutecznie trzymać się tego zobowiązania, to ma wolną wolę, jeśli tego nie potrafi, to jej nie ma. To jest kwestia samosterowności, a nie zewnętrznych motywów. Zwolennicy Davidsona słusznie wskazują, że jest jakiś fałsz w usprawiedliwieniach, które brzmią: „Ta dziewczyna została zgwałcona, ponieważ sama się o to prosiła. Chodziła na wpół rozebrana i kolysała biodrami”. Albo: „Do papierosów dodają teraz jakieś środki w rodzaju opium, powodujące, że nałogowiec nie może się od palenia odzwyczaić”. Albo: „Moi przełożeni kazali mi zorganizować transport kolejowy, więc musiałem wykonać ich rozkaz jak najlepiej. To chyba lepiej, że więźniowie jechali krócej, a nie dłużej”. Albo: „Do trzeciego kieliszka wódki mogę jeszcze decydować, czy wypiję następny, ale po czwartym muszę wypić piąty”. To dość oczywiste, że ten sposób mówienia przyjmują tylko ludzie obsesyjnie unikający odpowiedzialności za

swoje czyny. Ich sposób widzenia świata pozwala im zawsze myśleć o sobie, że są niewinni.

Przyjęcie żadnego z tych dwóch poglądów nie daje nam wprost wyjaśnienia mechanizmu działania wolnej woli. Sądzę, że łatwiej znajdziemy właściwe rozwiązanie łącząc teorie Ryle'a i Davidsona, choć ten pierwszy w istnienie wolnej woli nie wierzy, a drugi tak. Ryle wskazuje, że kierowanie sobą polega na wybraniu właściwych motywów, które przejmą nad nami kontrolę. Czyli do tego, by postępować tak, jak chcemy, nie potrzebujemy wolnej woli, a jedynie właściwego psychicznego przymusu. Davidson ma natomiast rację twierdząc, że każde działanie w istocie zależy od naszego postanowienia, choć to postanowienie powinno dotyczyć motywów, a nie samych czynów. Podobnie jest moim zdaniem z Erazmem i Lutrem. Erazm wie, co należałoby wyjaśnić i szuka wyjaśnień w Piśmie. Nie znajduje tam jednak jednoznacznego zapewnienia, że Bóg dał człowiekowi wolną wolę. Więcej nawet, Pismo nie tłumaczy, w jaki sposób można by pogodzić ludzką wolną wolę z boską wszechmocą, bez jej ograniczenia. Erazm wypowiada pewne sugestie, ale nie wydaje się z nich całkiem zadowolony. Natomiast Luter nie zamierza rozstrzygać kłopotliwych dylematów. Nie stara się pogodzić boskiej wszechmocy ze swobodą kierowania własnymi czynami. Przyjmuje, że ta swoboda jest złudzeniem, ponieważ wolna wola nie istnieje. Luter sądzi, że robimy to, co musimy robić, i w żadnym razie nie mamy ani możliwości wyboru, ani prawa do usprawiedliwienia swych czynów, ani szansy na wzięcie na siebie odpowiedzialności za swe postępowanie. Wszyscy jesteśmy grzesznikami przed obliczem Pana. Powinniśmy uznać swoją małość, grzeszność, uwikłanie, niesamodzielność i brak jakiegokolwiek tytułu do stawiania warunków i wnoszenia roszczeń. Przykuci do tego statusu nie mamy nawet prawa żalić się na swój los. Nie jesteśmy ofiarami bezdusznej opatrności, tylko nieświadomymi swej niegodziwości nieszczęśnikami. To jest teoria całkiem jasna, tylko do wyjaśnienia pozostaje kwestia, czy jest ona zawarta w Piśmie, czy raczej jest wytworem wyobraźni Lutra. To właśnie miał ustalić spór o istnienie wolnej woli.

### **Tajemna treść Pisma Świętego**

Erazm rozpoczyna *Diatrybę* od stwierdzenia, że bardziej ceni postawę sceptyka od postawy dogmatyka. Woli rozważać niż stwierdzać. Ponieważ w zdaniu: „daleki jestem od lubowania się w twierdzeniach” ostatnie słowo wzięte jest w cudzysłów<sup>15</sup>, Luter miał dobry powód, by uznać, że ta wypowiedź jest aluzją

---

<sup>15</sup> E. Gordon Rupp i Philip S. Watson (red.) *Luther and Erasmus. Free Will and Salvation*, The Westminster Press, Philadelphia 1969. (Dalej odnośniki w tekście: Erazm., s.), s. 37.

do jego traktatu, w którym zwalcza bullę papieża: *Twierdzenia do wszystkich artykułów*. . . Uznał, że Erazm celowo odcina się od wszelkich teologicznych twierdzeń, by podważyć wiarygodność antypapieskiego traktatu Lutra. Sam Erazm wyjaśnia jednak swą niechęć do twierdzeń inaczej. Wybiera sceptycyzm, ponieważ Pismo Święte w wielu miejscach nie daje się jasno zrozumieć.

„Są tajne miejsca w Piśmie Świętym, których badania Bóg sobie nie życzył, i im głębiej w nie wnikamy lub im głębiej pragniemy w nie wniknąć, tym bardziej stają się one ciemne. W ten sposób jesteśmy doprowadzeni do uznania niepoznawalnej chwały boskiej mądrości i słabości umysłu ludzkiego. To przypomina jaskinię w pobliżu Korykos (dziś Khorgos – JH), o której Pomponius Mela pisze, że najpierw przyciąga wędrowców swym pięknem, a później, gdy wejdą głębiej, okazuje im swą grozę i ujawnia majestat obecności jakiegoś boga, który zamieszkuje to miejsce i nakazuje się wycofać”<sup>16</sup>.

Jako przykład niejasnej wypowiedzi Pisma podaje Erazm fragment *Listu do Rzymian* 11,33:

„O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!

Jakże niezbadane są jego wyroki. I nie do wyśledzenia Jego drogi”.

Niczym chyba nie można było Lutra bardziej rozgniewać niż cytatem z Pawła. Erazm wiedział doskonale, że Luter opiera swą nową wiarę na pięciu pierwszych rozdziałach Listu do Rzymian. Erazm przytacza fragment z jedenastego rozdziału, by wykazać, że Boga nie można zrozumieć, ponieważ jest zbyt wielki. To ma dowodzić, że Pismo jest niejasne. Ale przecież słowa Pawła są tu doskonale zrozumiałe – Luter ma prawo zaprotestować. Niezrozumiałe jest nie to, co Pismo mówi, czyli, że Bóg jest wielki, tylko to, o czym Pismo mówi, czyli jakie własności przysługują wielkiemu Bogu. Paweł stwierdza, że nie umiemy pojąć mądrości i wiedzy Boga, ale wyraża się jasno i jednoznacznie. Nie lepsze są kolejne przykłady. W *Dziejach Apostolskich* 1,7 czytamy, że nie znamy godziny swej śmierci i nie możemy przewidzieć, kiedy nastąpi Dzień Ostateczny<sup>17</sup>. Znowu zrozumienie tych oświadczeń nie nastęcza żadnych kłopotów. Niejasność dotyczy tego, o czym Pismo mówi, ale nie tego, co mówi. Z drugiej strony, Erazm bardzo oględnie wspomina o niepokalanym poczęciu i zupełnie nie napomyka o paradoksie Trójcy Świętej. Unika prawdziwie trudnych fragmentów, co Lutra mogło słusznie drażnić. Erazm bardziej wspierał stanowisko Lutra, niż je podważał. Gdyby Erazm chciał serio bronić swego poglądu na niejasność Pisma, to powinien był przypomnieć średniowieczny traktat Abelarda *Sic et Non*, gdzie wyliczone są istotne niejasności i niekonsekwencje Pisma św., albo

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> Tamże, s. 39.

powołać się na jakieś papieskie potępienia schizmatyków. Musimy zapytać, czy Erazm był bardziej powściągliwy, niż trzeba, przez ostrożność, bo bał się przyznać, że zna *Sic et Non*, które było wtedy obłożone zakazem studiowania, czy dlatego, że nie chciał się narazić papieżowi ujawniając istotnie trudne fragmenty Pisma, czy dlatego, że chciał sobie zdobyć życzliwość Lutra i podsuwał mu zupełnie łatwe problemy do rozwiązania?

Nie bardzo sobie wyobrażam, by można było dać przekonujące odpowiedzi na te pytania. W odpowiedzi Lutra, która się ukazała szesnaście miesięcy później, autor wprost odrzuca sugestie Erazma, że Pismo jest niejasne. Zaczyna od Groty Korycyjskiej.

„Nie należy więc do sprawy to, co ty przytaczasz na temat groty korycyjskiej. W Piśmie Świętym rzeczy tak się nie mają. A co dotyczy najwyższego majestatu i najskrytszych tajemnic, to one nie są już w ukryciu, lecz na samym przedzie i otwarcie przedstawione i wyjaśnione. Chrystus bowiem odsłonił nam ich znaczenie, byśmy rozumieli Pismo. A Ewangelia głoszona jest wszelkiemu stworzeniu i na całej ziemi rozległ się jej głos. „Wszystko zaś, co jest napisane, ku pouczeniu naszemu jest napisane” (Rz 10,18; 15,4.) I zasię: „Całe Pismo przez Boga jest natchnione i pożyteczne do nauczania”, (2 Tm 3,16). Nuże wiec, ty i wszyscy sofiści (scholastycy), nuże, przytoczcie jedną jakąś tajemnicę, która by dotychczas w Pismach była niejasna! Że zaś dla wielu wiele rzeczy pozostaje niejasnych, to nie pochodzi z niejasności Pisma, lecz ze ślepoty lub z opieszałości tych, którzy nie zabiegają o to, by dojrzeć najjaśniejszą prawdę. Tak Paweł wypowiada się o żydach w 2 Kor 3, 14: „Zasłona pozostaje na sercu ich” i znowu: „Jeżeli ewangelia nasza jest zakryta, zakryta jest w tych, którzy giną, których serca Bóg tego wieku (=szatan) oślepił”. (2 Kor 4,3) Z tą sama bezczelnością mógłby obwiniać słońce i mroczny dzień ten, kto sam sobie oczy zakrywa lub ze światła idzie do mroku i siebie przed światłem zakrywa”<sup>18</sup>.

Luter twierdzi zatem, że kto nie rozumie Pisma dosłownie, ten w sztuczny sposób odgradza się od jego treści i wzbrania się przed zrozumieniem. Kto ma tu rację? Z jednej strony Erazm przyznaje, że nie jest pewien swego odczytania Pisma, ale podaje przykłady, które wszyscy rozumieją. Z drugiej strony Luter zapewnia, że wszystko rozumie w Piśmie, ale też nie rozpatruje trudności opisanych przez Abelarda i innych krytyków Pisma, tylko nierozumiejącym zarzuca ślepotę i bezczelność. Logicznie rzecz biorąc, mylić mogą się obaj. Być może Erazm żąda zbyt silnych kryteriów zrozumienia. Być może Luter zadowala się zbyt słabymi. Filozofia nie może tu niczego rozstrzygać. Tylko zdrowy rozsądek wsparty dobrą wolą może tu zająć jakieś stanowisko.

---

<sup>18</sup> Luter, s. 6.

Choć może się zdarzyć jeszcze coś innego (i na to chyba liczyli Erazm i Luter), że mianowicie w naturalny sposób jeden z uczestników debaty przyzna rację drugiemu. Luter niemal napomyka o takiej możliwości. Upiększa swą wypowiedź komplementami pod adresem swoim i Erazma.

„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 te książeczkę do ciebie przyszedł i bardzo drogiego brata pozyskał. Albowiem, chociaż ty na temat wolnej woli mylnie myślisz i pisziesz, 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 [...] tak wielki umysł, i [...] 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”<sup>19</sup>.

Powyższy fragment pochodzi z *De servo arbitrio*, czyli z odpowiedzi Lutra na *De libero arbitrio* Erazma. Wróćmy teraz do Erazma i postawmy pytanie, czy w Piśmie są jakieś trudne fragmenty dotyczące wolnej woli, o których Erazm jednocześnie sądzi, że musi się na nich oprzeć. Musimy o to zapytać, ponieważ tak właśnie Erazm zarysował swój wstępny zamysł badania wolnej woli.

### **Wolna wola w Piśmie Świętym**

Erazm zaczyna od księgi Syracha, ale nie odwołuje się do wersu 12 w rozdziale 15, w którym prorok otwiera rozważania na temat wolnej woli, tylko idzie od razu do wersu 14 w tym samym rozdziale, gdzie znajdujemy komentarz do wyjściowego twierdzenia. Zacznijmy od początku, czyli od tego, co czytamy w Księdze Syracha na temat rzekomego uzależnienia woli człowieka od woli Boga.

„Nie mów: „Pan sprawił, że zgrzeszyłem”  
Czego on nienawidzi, tego nie będzie czynił.  
Nie mów: „On mnie w błąd wprowadził”,  
Albowiem On nie potrzebuje grzesznika.

<sup>19</sup> Luter, s. 2.

Pan nienawidzi wszystkiego, co wstrętne,

I nie pozwala, by ci, którzy się go boją, mieli z tym styczność.” (Syr 15,11-13)

Mamy tu stwierdzenie, że Bóg nikogo nie zmusza do grzechu, a nawet pozwala, by grzech przestał w ogóle istnieć. Te słowa wykluczają, by ktokolwiek miał być wystawiony na niezawinione, ale nieuchronne potępienie. Bóg żąda od nas wyparcia się wszystkiego „co wstrętne” i najwyraźniej uznaje to za możliwe i wykonalne. Zatem mamy wolną wolę i sami decydujemy o tym, jak będziemy postępować. Przynajmniej niekiedy i zapewne w istotnych sprawach. Bóg „nie potrzebuje grzesznika”, więc nie ma powodu patrzeć beczynn timer na to, że będziemy grzeszyć. Czyli albo z góry ochroni nas przed błędami (to jest co prawda możliwe, nawet jeśli nie mielibyśmy wolnej woli), albo pozwala nam wybrać właściwą drogę postępowania (czyli przyznaje nam wolną wolę) i ewentualnie zapewnia jakiś sposób oczyszczenia się z win. Co dokładnie Bóg robi, nie jest jasne. Kto zostanie zbawiony, nie jest jasne, ale fatalizm jest wykluczony. Nie działamy jak automaty z góry skazane na wszystko, co im się przytrafia. Niemniej Erazm słusznie skarży się na niejasność Pisma i tu mamy dobry przykład na występowanie trudności interpretacyjnych. Co Bóg robi z nami? Czy ochroni nas przed grzechem, czy da możliwość uniknięcia grzechu, czy pozwoli oczyścić się z grzechu? Nie wiadomo. Erazm omija ten fragment i następny, i od razu przechodzi do kolejnego, najbardziej zasadniczego<sup>20</sup>.

„On na początku stworzył człowieka

I zostawił go własnej mocy rozstrzygania.

Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania,

Być wiernym zależy od twojej dobrej woli.

Położył przed tobą ogień i wodę,

Co zechcesz, po to wyciągniesz swą rękę.

Przed ludźmi życie i śmierć,

Co ci się podoba, to będzie ci dane.” (Syr 15, 14-17)

Można dopatrywać się rozmaitych trudności w tym fragmencie, ale zasadnicze twierdzenie jest jasne i proste: „Jeżeli zechcesz, [to] zachowasz przykazania, [bo] być wiernym zależy od twojej dobrej woli”. Czyli mamy wolną wolę, jesteśmy w stanie świadomie wybrać to, co chcemy i skutecznie potrafimy realizować swój wybór. Erazm podaje jedyną dopuszczalną interpretację tego fragmentu. Syrach zdecydowanie wyklucza możliwość, by Bóg pozbawił nas swobodnego wyboru czynów i skazał nas na jeden, z góry zaprogramowany los niepodlegający dalszym decyzjom. Może nie zawsze potrafimy postępować, jak należy. Może nasza wola wyczerpuje się lub zasypia. Może bywamy uparci i świadomie nieposłuszni. Ale nawet kiedy nie potrafimy się powstrzymać od złego,

---

<sup>20</sup> Erazm, s. 47.

nasza wola nie jest sparaliżowana i zachowujemy: „własną moc rozstrzygania”. W komentarzu Erazm wyróżnia trzy stanowiska na temat wolnej woli<sup>21</sup> od najbardziej sprzyjającego tezie, że mamy wolną wolę do najbardziej jej nieprzychylnego.

Po pierwsze, mamy stanowisko Pelagiusza, który twierdzi, że po śmierci Jezusa na Krzyżu ludzie otrzymali ponownie łaskę, czyli zostali „uwolnieni i uleczeni przez łaskę”<sup>22</sup>. To spowodowało, że odzyskali moc czynienia dobra i mogli kierować się wolą. Wola odzyskała moc działania, której pozbawił ją czyn Adama. Innymi słowy należy rozumieć, że od wygnania z Raju do śmierci na Krzyżu wolna wola była bezsilna, czyli że jej w ogóle nie było. Po Odkupieniu wolna wola znów staje się sprawna. Dzięki łasce człowiek otrzymał możliwość zbawienia, podobnie jak wtedy, gdy go Bóg stwarzał i „uczynił go przez łaskę człowiekiem, a nie zabił”<sup>23</sup>. W stanie łaski wolna wola, działająca skutecznie i chroniąca od grzechu, jest wystarczającym warunkiem zbawienia.

Zwolennicy Dunska Szkota idą dalej i twierdzą, że nawet bez łaski człowiek kierujący się wolną wolą może liczyć na zbawienie i może je otrzymać na mocy zasługi. Siły naturalne wystarczą do tego, by człowiek zdobył „zasługę według słuszności” (*meritum congruum*), choć nie są dostateczne, by zdobyć „zasługę według godności” (*meritum condignum*). Różnica polega na tym, że istnieją zasługi zapracowane i zasługi uznane. Pierwsze dają podstawę do zbawienia, drugie dają zarówno podstawę, jak i obietnicę. Gdyby Bóg nie istniał, mielibyśmy tylko *meritum congruum*, ponieważ Bóg istnieje, mamy *meritum condignum*. Podobnie, w okresie zawieszenia działania łaski, czyli od czasów Adama do Jezusa, człowiek mógł liczyć na wyrobienie sobie zasługi według słuszności, choć nie mógł liczyć na zasługi według godności. Mógł sobie zapracować na zbawienie, ale nie mógł zdobyć prawa do uzyskania zbawienia. Szkot liczy jednak na miłosierdzie boskie. Dopuszcza, że nieochrzczeni, pozostający w stanie niewinności lub cnoty, też będą zbawieni, choć wyklucza, by można było uznać, że nieochrzczeni na takie miłosierdzie i zasługują i mają do niego prawo.

Trzecie stanowisko to stanowisko Lutra. Głosi ono, że wszelkie zasługi są Bogu niemile, ponieważ ujawniają ludzką interesowność i chęć wymuszenia nagrody. Erazm sugeruje nawet, że według Lutra mogą być one Bogu „tak obmierzłe jak cudzołóstwo i morderstwo”<sup>24</sup>, ponieważ zabieganie o takie zasługi jest całkowicie oderwane od miłości do Boga i od wiary w Boga. Erazm uznaje to

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 51.

<sup>22</sup> Tamże, s. 51.

<sup>23</sup> Tamże, s. 51.

<sup>24</sup> Tamże, s. 51.



stanowisko za zbyt surowe. Nadto wskazuje, że próbuje ono oddzielać od siebie motywy, których nie znamy i których nie potrafimy ustalić. Jeśli na przykład ktoś walczy o swoją ojczyznę, to trudno stwierdzić, czy kieruje nim bardziej miłość do kraju, czy bardziej chęć zdobycia sławy. A gdy kierują nim oba motywy na raz, to niemożliwe jest stwierdzić, czy taki wojownik bardziej zasługuje na pochwałę, czy na naganą, czy na jedno i drugie zarazem<sup>25</sup>.

Luter szydzi z tych odróżnień i je odrzuca. Przegląd stanowisk dokonany przez Erazma interpretuje jako przyjęcie poglądu, że istnieją trzy rodzaje woli, a nie trzy rozmaite próby opisanie tej samej woli. Streszcza opinie Erazma niestarannie, tak by właściwie nie było wiadomo, kiedy mówi o Pelagiuszu, kiedy o Szkocie, a kiedy o Lutrze.

„Z jednego zdania o wolnej woli ty robisz trzy. Trudnym wprawdzie do przyjęcia, lecz jednak całkiem prawdopodobnym wydaje ci się zdanie tych, którzy zaprzeczają, że człowiek może bez szczególnej łaski chcieć tego, co dobre, którzy zaprzeczają, że może zrobić początek, zaprzeczają, że może robić postępy, dokonać czegoś itd. Ty uważasz je za możliwe do przyjęcia dlatego, ponieważ pozostawia ono człowiekowi dążenie i usiłowanie, lecz nie pozostawia mu tego, co mógłby przypisać swoim siłom. Trudniejszym wydaje ci się zdanie tych, którzy twierdzą, że wolna wola nie jest do niczego zdolna jak tylko do grzeszenia, a że jedynie łaska dokonuje w nas to, co dobre itd. Najtrudniejszym zaś zdanie tych, którzy mówią, że wolna wola to tylko puste słowo, lecz że Bóg dokonuje w nas zarówno to, co dobre jak i to, co zle i że wszystko, co się dzieje, dzieje się z czystej konieczności. I przyznajesz, że z tymi ostatnimi zdaniami polemizujesz”<sup>26</sup>.

Erazm istotnie za najtrudniejsze do przyjęcia uważa stanowisko Lutra. Odrzuca je w całej *Diatrybie*, ponieważ nie chce się zgodzić na wizję świata, w której rządzi konieczność ustalona przez Boga, ale utrzymywana przed ludźmi w tajemnicy, i w której nie ma miejsca na decyzje, postanowienia, wybór działania, odpowiedzialność i zasługę. Luter nie broni jednak swego stanowiska przeciw Erazmowi, tylko przypisuje Erazmowi błędy. Erazm rzekomo inaczej definiuje wolę, a inaczej ją opisuje. Przyjęta przez niego definicja brzmiała: „przez wolną wolę będę tu rozumieć władzę ludzkiej woli, przy której użyciu człowiek może zabiegać o wieczne zbawienie lub go się wyrzec”<sup>27</sup>. Jednak podczas omawiania trzech stanowisk Erazm wybiera takie rozumienie wolnej woli, które uwzględnia

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 52.

<sup>26</sup> Luter, s. 40.

<sup>27</sup> Erazm, s. 47.

potrzebę łaski do zbawienia, czyli wybiera Pelagiusza. Nie rozstrzyga jednak wyraźnie, czy człowiek bez łaski może również pragnąć dobra. Zatem nie wypowiada się na temat Szkota. Zdecydowanie odrzuca tylko stanowisko Lutera. Takie rozstrzygnięcie jest niewystarczające – uważa Luter. Jeśli z trzech stanowisk Erazm odrzuca tylko jedno, to ciągle został z dwoma, z których zresztą żadne nie zgadza się z zaproponowaną przez niego definicją wolnej woli.

„Czy wiesz zaś, mój Erazmie, co mówisz? Przytaczasz tutaj trzy poglądy, jak gdyby poglądy trzech szkół, ponieważ nie rozumiesz, że jest to jedna i ta sama rzecz, tylko rozpatrywana różnie w coraz to innych słowach przez nas, tych samych i jednej szkoły wyznawców. Lecz pozwól, że zwrócimy ci uwagę i ukážemy ci niedbalstwo lub tępotę twojego sądu. Pytam: jak podana przez ciebie powyżej definicja wolnej woli pasuje do tego pierwszego, całkiem prawdopodobnego poglądu? Powiedziałeś bowiem, że wolna wola to zdolność ludzkiej woli, dzięki której człowiek może zwrócić się ku dobremu. Tutaj zaś mówisz i godzisz się na to, by mówiono, że człowiek bez łaski nie może chcieć tego, co dobre. Definicja potwierdza to, [czemu] podany na nią przykład zaprzecza, i w twojej wolnej woli można doszukać się zarazem „tak”, jak i „nie”, tak iż jednocześnie pochwalasz nas zarazem jak i potępiasz, a także siebie samego w jednym i tym samym dogmacie i artykule potępiasz i pochwalasz. Czy sadzisz, że nie jest czymś dobrym zwracać się ku temu, co prowadzi do wiecznego zbawienia, a co twoja definicja przypisuje wolnej woli, ponieważ wcale nie potrzeba łaski, jeśliby w wolnej woli było tak wielkie dobro, iż sama mogłaby się zwrócić ku dobremu? Inna przeto jest wolna wola, którą definiujesz, a inna ta, której bronisz. Ma więc teraz Erazm w porównaniu z innymi i z sobą samym dwie wolne wole, całkowicie sobie przeciwne”<sup>28</sup>.

Ten komentarz Lutera wypacza i gmatwa stanowisko Erazma pod wieloma względami. Luter najpierw zarzuca Erazmowi, że mówi o jednej rzeczy, a myśli, że jest ich trzy. Zaraz potem zarzuca Erazmowi – odnosząc się do tego samego fragmentu – że Erazm mówi o jednej woli, ale mówi tak niekonsekwentnie, jakby mówił o dwóch różnych koncepcjach woli. Luter nie stosuje jednak przeciw Erazmowi celowych szykan. Przypisuje mu niedorzeczność, ponieważ jest przekonany, że każda koncepcja wolnej woli jest niedorzeczna. Każdy, kto próbuje opisać wolną wolę gdzieś popełnia błąd. A jaki to jest błąd, nie ma w istocie większego znaczenia. Cała koncepcja wolnej woli jest zdaniem Lutera absurdalna.

---

<sup>28</sup> Luter, s. 40-41.

### **Prawdopodobny schemat argumentacji Erazma**

Erazm nie ma własnej koncepcji wolnej woli – to prawda. Porównywał ze sobą stanowiska trzech szkół i oceniał je ze względu na ich zgodność z Pismem i ze zdrowym rozsądkiem. Te trzy szkoły, jak pamiętamy, to byli pelagianiści, szkotyści i luteranie. Erazm akceptuje dwie pierwsze teorie i odrzuca trzecią. Nie ma w tym jednak żadnego błędu. Nie wybiera jednej teorii, ponieważ dwie pierwsze teorie różnią się od siebie głównie ze względu na rolę łaski w zbawieniu, a ten aspekt nie ma rozstrzygającego znaczenia dla ustalenia, czy wolna wola istnieje i jak działa w odniesieniu do czynów nie mających wpływu na zbawienie. Erazm uznaje więc obie teorie za akceptowalne, choć dodaje, że woli pierwszą. Drugiej niemniej nie odrzuca, ponieważ uznaje ją za dopuszczalną.

Wkład Erazma do ustalenia wiarogodnego stanowiska w sprawie wolnej woli jest może skromny, ale przekonujący. Co więcej, w pewnym punkcie jest całkiem pomysłowy, choć niezupełnie oryginalny. Jeszcze w średniowieczu odróżniano dwa rodzaje konieczności i Erazm to przypomina.

Nie każdy rodzaj konieczności wyklucza wolną wolę. Bóg Ojciec koniecznie powołuje do życia swego Syna, jednak powołuje go do życia swobodnie i dobrowolnie, bo nic go nie zmusza, by tak postąpił<sup>29</sup>.

Erazm nie komentuje tych twierdzeń, ponieważ uważa je za oczywiste. Bóg nie robi niczego przypadkowo, zatem jeśli powołuje Syna do istnienia, to powołuje go z konieczności. Jednocześnie jest to konieczność przez niego samego ustalona, ponieważ nic go nie zmusza, by wybierał, jak wybiera. Można się zastanawiać, czy nie ma w tym stanowisku sprzeczności, ale to nie jest naszym zadaniem. Erazm podaje przytoczony przykład, żeby wykazać, że także człowiek może zachować wolność działania, mimo pewnych konieczności zachodzących w ludzkich sprawach. To go prowadzi do pytania, w jaki sposób Bóg może znać przyszłe fakty, jeśli zależą one od ludzkiej woli, a więc nie są konieczne. Wracamy zatem do pytania Augustyna, czy Bóg chce, żebyśmy grzeszyli, jeśli przewiduje nasze grzechy i może im zapobiec. W szczególności to pytanie jest ważne dla oceny odpowiedzialności Judasza. By mogła się dokonać ofiara Krzyża, ktoś musiał zdradzić, pojmać i zabić. Czy sprawcy dopuścili się wtedy swych niegodziwości z konieczności i zgodnie z wolą Boga, czy raczej kierowali się wolną wolą wbrew woli Boga?

Można postawić pytanie: „A co by się stało, gdyby w ostatniej chwili Judasz zmienił zdanie?” Odpowiedź wydaje się prosta: Uprzednia wiedza boska nie zostałaby sfalsyfikowana, ani wola nie zostałaby zablokowana, ponieważ Bóg z góry by wiedziałby, że Judasz zmieni zdanie. Ci, którzy zajmują się tym pro-

---

<sup>29</sup> Erazm, s. 68.

blemem ze scholastyczną subtelnością, wprowadzają odróżnienie między „koniecznością następstwa” i „koniecznością następnika”, i przy użyciu tych terminów wykładają swoje poglądy. W ich przekonaniu z konieczności nastąpi to, że Judasz zdradzi Pana, jeśli Bóg chce, by to się stało, gdy posługuje się swą wieczną wolą. Zaprzeczają jednak temu, by stąd wynikało, że Judasz koniecznie musiał zdradzić, skoro zamysł tego czynu powstał w jego przewrotnej woli, a nie w woli Boga<sup>30</sup>.

Zostawmy specjalistom od średniowiecznej scholastyki odróżnienie woli wiecznej i woli zachodzącej w czasie oraz ścisłą średniowieczną interpretację terminów: „konieczność następstwa” i „konieczność następnika”. Problem, na który Erazm zwraca uwagę musimy jednak podjąć, ponieważ dotyczy najważniejszego pytania w sporze o wolność woli: Czy możliwe jest jednoczesne przyjęcie trzech tez:

1. Wola Boga działa z koniecznością;
2. Dotyczy wszystkiego, co się dzieje w świecie;
3. Zostawia miejsce na działanie ludzkiej wolnej woli?

Paradoks jest oczywisty. Jeśli Bóg rządzi wszystkim, to jak człowiek może rządzić sobą? Niezależnie od tego, jak ten problem widziano w średniowieczu, Erazm, jak sadzę, słusznie nadaje temu problemowi charakter implikacji logicznej. W pewnych sytuacjach Bóg może chcieć zachodzenia implikacji oraz poprzednika implikacji. Ale w innych sytuacjach Bóg może chcieć, by zachodziła implikacja, ale może nie decydować niczego na temat jej poprzednika. Takie odróżnienie pozwala wprowadzić do teologii konieczność bezwzględną i konieczność warunkową. Pierwszą można nazywać „koniecznością następstwa”, a drugą „koniecznością następnika”, nawet jeśli scholastycy nie całkiem to samo mieli na myśli, co zresztą może być dziś trudne do ustalenia.

Przy tej propozycji pojęciowej i logicznej problem Judasza jest rozwiązany. Bóg nigdy nie chciał, by Judasz zdradził Jezusa. Nie chciał jednocześnie implikacji i zawartego w niej poprzednika. Konieczność następstwa zatem nie zachodziła. Judasz nie musiał zdradzić, ponieważ Bóg nie przyjmował postawy wyrażającej się w słowach: „Chcę by on zdradził i chcę, by on chciał zdradzić”. Bóg przyjął inną postawę: „Chce by on zdradził, pod warunkiem, że on sam chce zdradzić”. Bóg akceptował implikację, ale nie ustalał jej poprzednika. Pozwalał Judaszowi zdradzić i uzależniał ogrom łaski przeznaczonej dla ludzi skazanych grzechem pierwotnym od czynu Judasza, ale nie skazywał Judasza na zdradę i nie obiecywał bezwzględnie gatunkowi ludzkiemu powrotu do łask. Erazm – jeśli go dobrze rozumiem – wybiera prostą i przekonującą interpretację: istnieją

<sup>30</sup> Tamże.

dwa rodzaje konieczności, bezwzględna i względna i Bóg posługuje się obiema, by pogodzić własną wszechmoc z możliwością jej ograniczenia i z działaniem wolnej woli.

W codziennym życiu postępujemy podobnie. Czasem chcemy pójść do teatru bezwzględnie, i wtedy nie negocjujemy, tylko idziemy. Czasami jednak chcemy pójść do teatru, tylko pod warunkiem, że jakaś wybrana osoba zechce pójść razem z nami. Pierwsze życzenie jest bezwzględne, drugie warunkowe. Ale oba mogą być równie szczerze i równie swobodne. W każdym z nich występuje inny rodzaj konieczności, choć równie uprawniony i równie realnie odczuwany. Nie mogę sobie wyobrazić np. oglądania Moliera na scenie inaczej niż w obecności mojej żony, ponieważ chcę mieć koło siebie kogoś, kto kipi oburzeniem na Świętoszka. Czy to znaczy, że zależę w tej sprawie od swej żony? Nie sędzę. To ja wybrałam implikację, której poprzednik jest pusty. Jeśli żona zechce pójść, to dobrze. Jeśli odmówi, to też nie idę i krzywda mi się nie dzieje, ponieważ wolę nie pójść na Moliera, niż siedzieć obok obcych ludzi, którzy się wiercą i którym się wydaje, że oglądają ramotę.

#### **Prawdopodobny schemat argumentacji Lutera**

Luter nie zbiera w jednym miejscu swych argumentów przeciw wolnej woli, ale wydaje się, że po zestawieniu jego fragmentarycznych uwag powstaje dość konsekwentny schemat przekonań. Celem jego argumentacji jest wykazanie, że wolna wola nie istnieje. Wprawdzie Luter wrywa się z tym wnioskiem wielokrotnie już w trakcie argumentacji, ale można przyjąć, że są to tylko emocjonalne komentarze nie zaburzające biegu rozumowania. Mamy pięć przesłanek i wniosków. Rozpatrzmy je po kolei.

1. Wolna wola ma służyć przede wszystkim zbawieniu i poza tym nie jest ważna.
2. Teoretycznie wolna wola może służyć do wyboru dobra lub do wyboru zła.
3. Jednak do wyboru dobra wolna wola nie jest potrzebna, ponieważ taki wybór gwarantuje nam łaska, tam gdzie jest przyznana.
4. Do wyboru zła wolna wola też nie jest potrzebna, bo zła nie należy wybierać.
5. Byłoby niedobrze, gdyby dzięki wolnej woli ktoś mógł zdobyć zbawienie, choć nie otrzymał łaski do zbawienia.
6. Zatem wolna wola jest zawsze niepotrzebna i należy się cieszyć, że jej nie mamy.

Po pierwsze, w sprawie zbawienia Luter jest nieprzejednany. Twierdzi, że nie ma dla chrześcijanina ważniejszej sprawy, niż wiedzieć, ile wolności zostawia człowiekowi uprzednia wiedza Boża.

„Będę więc tą moją książką [chodzi o *De servo arbitrio*] nastawał ostro na ciebie i na wszystkich sofistów (scholastyków), aż mi wyjaśnicie moc wolnej woli

i jej działanie, a będę nastawał, jeśli Chrystus łaskaw będzie, tak ostro, iż mam nadzieję, że pożałujesz wydania tej twojej rozprawy [*De libero arbitrio*]. Jest przeto, i to szczególnie konieczną i zbawienną dla chrześcijanina rzeczą wiedzieć, iż uprzednia wiedza Boża nie pozostawia wolnego biegu ślepemu przypadkowi, lecz że wszystko niezmienna i wiekuista, i nieomylna wola przewiduje, zamysła i dokonuje. Tym piorunem zostaje porażona i doszczętnie starta wolna wola; toteż ci, którzy obstają przy tym, że wolna wola jest udowodniona, powinni ten piorun albo zaprzeczyć, albo zataić albo innym jakimś sposobem od siebie oddalić<sup>31</sup>.

Myślę, że trzeba temu piorunowi zaprzeczyć, wprowadzając odróżnienie między koniecznością bezwzględną i warunkową. Wtedy wola nie będzie starta. Będzie można przyjąć, że gdyby wola istniała, to jej najważniejszym zadaniem byłoby ustalić, jak może się ona przyczynić do zbawienia. Potwierdzają to słowa: „Jest [...] to szczególnie konieczną i zbawienną dla chrześcijanina rzeczą wiedzieć, iż uprzednia wiedza Boża nie pozostawia wolnego biegu ślepemu przypadkowi?”. (tamże) Według Lutera wolna wola nie może wystąpić jako konkurencyjna siła wobec wszechogarniającej łaski i konieczności.

Po drugie, Luter przyznałby z pewnością (a może nawet gdzieś to wprost mówi), że gdybyśmy mieli wolną wolę, to moglibyśmy jej używać źle albo dobrze. Jak dotąd, to nie jest nic więcej ponad proste wyliczenie logicznych możliwości. Luter mówi nawet coś bardzo bliskiego do tego założenia we fragmencie stwierdzającym, że wobec Boga nasze czyny nie mogą być „ni takie, ni takie”, tylko muszą być albo sprawiedliwe, albo grzeszne.

„Paweł atoli twierdzi, że cokolwiek jest poza obrębem tej wiary, nie jest sprawiedliwe przed Bogiem. Jeżeli nie będzie sprawiedliwe przed Bogiem, z konieczności jest grzechem. Albowiem nawet u Boga nie ma dziedziny pośredniej między sprawiedliwością a grzechem, dziedziny, która by była neutralna, ni taka ni taka, więc ani sprawiedliwością, ani grzechem. Inaczej bowiem do niczego nie doprowadziłoby całe rozważanie Pawła, które wynika z owego podziału, że mianowicie przed Bogiem jest albo sprawiedliwością, albo grzechem to, cokolwiek u ludzi się dzieje lub przez nich jest dokonywane – jest sprawiedliwością, jeżeli temu towarzyszy wiara, a grzechem, jeżeli wiary nie ma. U ludzi zapewne rzeczy tak się mają, że są u nich sprawy pośrednie i neutralne, obojętne, w dziedzinie, w których ludzie ani nic nie są sobie dłużni, ani nic dla siebie nawzajem nie świadczą. W stosunku do Boga bezbożny grzeszy, niezależnie od tego czy je czy pije, czy cokolwiek innego czyni, ponieważ nadużywa stworzenia Bożego w ustawicznej swojej bezbożności i niewdzięczności, ani też w każdej chwili nie oddaje z serca chwały Bogu. Nie jest także lekkim piorunem to słowo, które

<sup>31</sup> Luter, s. 10.

brzmi: „Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej” i „nie ma żadnej różnicy”. Zapytuję uroczyście: „Co można by jaśniej powiedzieć?”<sup>32</sup>

Luter prezentuje się w tym fragmencie jako rygorysta, ale nie ten aspekt jego przekonań jest tu ważny, tylko eliminacja stanów neutralnych w świecie i ewentualnych następstw działania woli, gdyby ona istniała. Wola wprowadzałaby zamieszanie.

Po trzecie, Luter jest przekonany, że człowiek w żaden sposób nie może sam uczynić nic dobrego. Bez łaski jest zawsze grzesznikiem i z konieczności czyni tylko zło, tak jak „bezbożny, który je i pije”. Trzeba odrzucić myśl, że nawet w niewielkim stopniu człowiek sam sobie coś zawdzięcza. Luter odrzuca choćby śladowe ustępstwa na rzecz pelagianizmu i przy okazji słusznie obala rzekomą rzeczywistą różnicę między *meritum condignum* i *meritum congruum*. Ironią kwituje próby uhonorowania głogu, drzewa figowego i *Diatryby* Erazma.

„A choćby nawet przyjąć, że jak najmniej przypisują wolnej woli, niemniej jednak nauczają, że sprawiedliwość i łaskę możemy osiągnąć właśnie dzięki owemu „jak najmniej”. Albowiem w żaden inny sposób nie umieją rozwiązać tej kwestii, dlaczego Bóg jednego usprawiedliwia, a drugiego opuszcza, jak w ten sposób, że wyraźnie stwierdzają istnienie wolnej woli, mianowicie, że jeden wysiłał się, a drugi się nie wysiłał, i że Bóg na jednego spogląda łaskawie, ze względu na to jego usiłowanie, drugim zaś pogardza, aby nie okazać się niesprawiedliwym, jeśliby postąpił inaczej. I chociaż w mowie i piśmie udają, że nie osiąga się łaski przez zasługę przynależną, wystarczającą do osiągnięcia łaski i nie nazywają tego zasługą godną łaski [*meritum condignum*], jednak myślą nas tym słowem i niemniej przy samej tej rzeczy obstają. Jakże bowiem miałyby ich uniewinniać to, że nie zważają na zasługę godną łaski, a jednak jej przypisują wszystko to, co należy do zasługi godnej łaski, że mianowicie łaskę u Boga osiąga ten, kto się wysiła, ten zaś, kto się nie wysiła, jej nie osiąga [*meritum congruum*]. Czy nie należy to wyraźnie do zasługi godnej łaski? Czy nie robią oni z Boga kogoś, kto bierze wzgląd na uczynki, na zasługi, na osoby? Ponieważ mianowicie jeden z własnej swojej winy nie posiada łaski, gdyż się nie wysiłał, drugi zaś osiąga łaskę, ponieważ się wysiłał, nie byłby jej zaś osiągnął, jeźliby nie był się wysiłał. Jeżeli to nie jest zasługą godną łaski, to chciałbym się dowiedzieć, co wówczas mogłoby być nazwane zasługą godną łaski? W ten sposób mógłbyś igrać ze wszystkimi słowami i mówić: Nie jest to wprawdzie zasługą godną łaski, a jednak dokonuje ona tego, co zwykle osiąga zasługą godną łaski. Głóg nie jest złym drzewem, lecz jednak dokonuje tylko tego, czego dokonuje złe drzewo. Drzewo figowe nie jest do-

---

<sup>32</sup> Luter, s. 105.

brym drzewem, lecz dokonuje tego, czego zwykle dokonuje dobre drzewo. *Diatryba* nie jest wprawdzie bezbożna, lecz mówi i czyni tylko to, co człowiek bezbożny<sup>33</sup>.

Do wyboru dobra potrzebna jest nie wolna wola, tylko łaska – mówi Luter. Łaska działa niezawodnie, skutecznie i trafnie. Nigdy nie wspiera złych czynów. Ponadto działa zawsze w sposób adekwatny do okoliczności, pozwala wybierać poprawnie i bez niepokoju o zdobycie nagrody. Natomiast odróżnienie zasługi według godności i zasługi według słuszności to zdaniem Lutera czysta sofisterya

Po czwarte, ponieważ czynienie zła jest w ogóle niepotrzebne, to niepotrzebna jest wola, która niczego innego nie umie. A Luter jest zdania, że wolna wola, gdyby istniała, to niczego innego nie potrafiłaby zrobić. Z własnej inicjatywy człowiek potrafi tylko upaść.

„O wiele znośniejsza jest nauka sofistów, lub przynajmniej ich ojca Piotra Lombardzkiego powiadającego, że wolna wola to jest zdolność rozróżniania, a następnie i zdolność wyboru, wprawdzie wyboru tego, co dobre, jeżeli ją wspiera łaska, zdolność zaś wyboru tego, co złe, jeżeli łaski nie ma, i całkiem wyraźnie wraz z Augustynem sądzi, że wolna wola, z własnej swej mocy nic innego nie może, jak tylko upaść, i do niczego nie jest zdolna jak tylko do grzeszenia. Stąd też Augustyn w II księdze „Przeciwko Julianowi” zwie wolę raczej „nie-wolną”, aniżeli „wolną”<sup>34</sup>.

Po piąte, byłoby niedobrze, gdyby wola, która nie otrzymała łaski od Boga, mogła ją wymusić zasługami. Zasługi nie powinny być brane pod uwagę w ocenie charakteru człowieka, ponieważ usprawiedliwienie jest darem, a dar przekazywany jest za darmo<sup>35</sup>.

„Albo czego mi brak, gdy będę miał łaskę Bożą? Powiedział bowiem autor *Diatryby*, a mówią także wszyscy sofiści (scholastycy), że my uzyskujemy łaskę Bożą i możemy się do jej przyjęcia przygotować, oczywiście wprawdzie nie jakobyśmy na nią wystarczająco zasługiwali, lecz według zasad słuszności, mamy podstawę, by jej móc oczekiwać a to jest jawne zaprzeczanie Chrystusa, z łaski którego – jak tutaj zaświadcza Jan Chrzciciel my łaskę otrzymujemy. Albowiem już powyżej (str. 769) walnie rozprawiłem się z owym wymysłem o „zasłudze według godności” i „zasłudze według zasad słuszności” i dowiodłem, że są to

---

<sup>33</sup> Luter, s. 106.

<sup>34</sup> Luter, s. 39.

<sup>35</sup> Luter, s. 106.



słowa puste, w rzeczywistości zaś mają na myśli zasługę wystarczającą do osiągnięcia łaski, to zaś jest bezbożnością większą, aniżeli Pelagiańska, jak to powiedzieliśmy”<sup>36</sup>.

Zasługi nie mogą być podstawą zbawienia, ponieważ ostatecznie w ogóle nie wiadomo, czym są zasługi. Jest uzurpacją sądzić, że Bóg patrzy na nas przychylnie, tylko dlatego że posłuszni jesteście Jego woli. Nie dziękujecie się słudze za to, że jest posłuszny.

Po szóste, wniosek musi brzmieć, że wobec Boga nikt nie ma zasług, a zasługi u ludzi nie liczą się w niebie. A już w żadnym razie nie można zasługi zdobyć przez zabieganie o własne zbawienie. Być może daloby się je zdobyć przez jakiś wielki dar ratujący komuś życie lub nadający życiu sens. Ale coś takiego może zrobić tylko Bóg, a nie człowiek. Czyli przypisywanie komukolwiek zasług jest bluźnierstwem i sprowadza się do nadania komuś jakiejś pozornej boskości. Wolno tylko powiedzieć, że Bóg ma wolną wolę i On okazuje nam miłosierdzie, kiedy zechce, a za Swą wyrozumiałość żąda czci, wdzięczności, zaufania i wiary.

Wynika teraz z tego, że „wolna wola” jest to określenie (nomen) całkowicie boskie, i nie może przysługiwać nikomu innemu, jak tylko samemu Boskiemu Majestatowi. On bowiem (Majestat Boski) „może czynić i czyni wszystko (jak to opiewa Psalm 135, 6), co zechce, na niebie i na ziemi”. A jeżeli to przypisuje się ludziom, to równie słusznie by się im przypisało także samą boskość, a nie może być większego świętokradztwa jak to<sup>37</sup>.

### **Podsumowanie**

Kontrowersja między Erazmem i Lutrem na temat wolnej woli ukazuje dwa odmienne podejścia do tego problemu. Erazm jest przede wszystkim filozofem, i w imię utrzymania bardziej wiarygodnego stanowiska w tej dyscyplinie, gotów jest dokonywać poważnych koncesji religijnych. Przyjmuje istnienie wolnej woli nawet za cenę pewnego skomplikowania relacji między wolą Boską i wolą ludzką. Luter postępuje odwrotnie. Jest przede wszystkim teologiem. Broni przekonania, że moc Boska nie może być niczym ograniczona, decyzje Boskie pozostają nieodgadnione i nie podlegają żadnemu zatwierdzeniu na ziemi. Idąc dalej, Erazm gotów jest przyjąć istnienie jakiejś wspólnoty intencji i cichego porozumienia między Bogiem i ludźmi. Luter zdecydowanie odrzuca takie sugestie i uznaje, że ludzkie życie przebiega na ziemi bez zasług i bez jakichkolwiek gwarancji zbawienia. Dla utrzymania tej koncepcji gotów jest przyjąć pogląd jawnie niezgodny z codziennym doświadczeniem i odrzuca istnienie wolnej woli.

---

<sup>36</sup> Luter, s. 112.

<sup>37</sup> Luter, s. 22.

Trudno wprost uwierzyć, że Luter chce interpretować swe stanowisko dosłownie, gdy mówi: „wolny wybór jest w rzeczywistości fikcją”. Dosłownie rozumiane odrzucenie wolnej woli czyni z nas deterministyczne automaty niezdolne nawet do sterowania własnymi myślami. Takie stanowisko zamazuje różnicę między działaniem według racji i działaniem pod presją przyczyn. Gdyby Luter chciał być konsekwentny, musiałby przyznać, że ludzki umysł w ogóle nie jest zdolny kierować się wyobrażeniami i postanowieniami, czyli że pozostaje we wszystkich okolicznościach bezwolnym niewolnikiem jakichś zjawisk zachodzących w mózgu, lub decyzji Boskich obejmujących każdy aspekt życia każdego człowieka. Zwolennicy fizykalizmu, jak np. Daniel Dennett, przyjmują taki pogląd, ale ich stanowisko często jest uznawane za dogmatyczne i karykaturalnie redukcjonistyczne. Być może Luter był jednak zdania, że dla przyjęcia bardziej przekonującego stanowiska w teologii warto zaakceptować nawet najbardziej nieprzekonujące stanowisko w filozofii.

**Summary:** Erasmus and Luther on free will

The author discusses the controversy between Erasmus and Luther over free will. He recapitulates the position of Erasmus who identified three conceptions of free will attributing them to Pelagius, Duns Scotus and Martin Luther, respectively. Erasmus firmly rejected only the last one. The author also presents the Luther's view that the exercise of free will would collide with the working of divine grace that forcesto reject the existence of free will. This controversy revitalizes a mediaeval problem, still highly inspirational. Is God at least partly responsible for our sins? Was He accountable for hardening the pharaoh's heart (Ex 4: 21)? Was it approved by God that Judas would betray Jesus? Erasmus proposes an interesting solution to this problem that the author of this article finds bright and proper. It is based on the distinction between 'the necessity of the consequence' and the 'necessity of the consequent'. The 'necessity of the consequence' is the acceptance of a logical implication together with its antecedent. In this case the consequent is entailed by logical inference (by *ponendo ponens*). Acceptance of this formula is equivalent to acting as an accomplice. The 'necessity of the consequent', however, is limited to the endorsing of the implication together with its consequent, but without accepting the antecedent. On these conditions the endorsement is no more than a concession for the occurrence of the fact implied, but it does not involve a volitional partnership in the act. To be more specific: God hardened the pharaoh's heart and thereby He acted in collusion with the pharaoh. In the case of Judas, however, God only condescended that Judas would betray Jesus without cooperating in the act. Thus the will of

pharaoh's was weakened, or presumably deactivated, while Judas was free to act as he pleased, availing himself of his free will.

**Keywords:** free will, grace, predestination, sin, good works, divine justice, Pelagius, Duns Scotus, Gilbert Ryle, Donald Davidson

**Jacek Hołówka**, urodzony we Lwowie w 1943 r., ukończył filozofię na Uniwersytecie Warszawskim i poboczne studia na anglistyce. Zajmował się socjologią medycyny pod kierownictwem prof. Magdaleny Sokołowskiej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w Mershon Center w Ohio, pod kierownictwem prof. Saada Nagiego. Pracował w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UW. Był pierwszym kierownikiem Zakładu Filozofii Analitycznej na UW i pozostał na tym stanowisku do odejścia na emeryturę. Jako Visiting Professor uczył w Indiana University i w Notre Dame University. Przez rok prowadził zajęcia w Viadrinie (Frankfurt nad Odrą) jako Europa Professor. Przez jedną kadencję był prodziekanem Wydziału Filozofii i Socjologii UW, oraz prorektorem UW. Zatrudniony jako profesor filozofii w Wyższej Szkole Nauk Społecznych Pedagogium w Warszawie. Od reaktywowania „Przeglądu Filozoficznego” w 1992 r. jest jego redaktorem naczelnym. Przez kilka kadencji członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Autor „Relatywizmu etycznego” (PWN 1981), „Etyki w działaniu” (Prószyński 2001) oraz dwóch podręczników do etyki dla szkół średnich. Liczne artykuły z zakresu filozofii moralnej i filozofii analitycznej. Razem z Bogdanem Dziobkowskim opracował zbiór esejów napisanych przez wielu autorów, noszący tytuł: „Panorama współczesnej filozofii” (PWN 2016) oraz tom zatytułowany „Marksizm: nadzieje i rozczarowania” (PWN 2017).