

Marko Uršič

Erazem, svobodni duh humanizma

Uvodna beseda k slovenskemu prevodu Erazmovih del v zbirki *Studia humanitatis* (2010), delovna verzija (samo kot študijsko gradivo)

Deziderij Erazem Rotterdamski (1466–1536) je med vsemi renesančnimi misleci najbolj zaslužen za utemeljitev novoveškega humanizma, kot ga pojmuje in se zavzemamo zanj še dandanes: humanizem, ki poudarja vrednost posameznika, človeško svobodo, odgovornost do skupnosti ter strpnost do drugih ljudi. Erazmovi predhodniki so bili italijanski *umanisti* 14. in 15. stoletja, korenine humanizma pa seveda segajo dlje nazaj v antično kulturo in omiko. Kot je splošno znano, je znamenita literarna trojica Dante, Petrarka in Boccaccio prebudila predrenesančnega humanističnega duha, v zgodnji renesansi pa so humanizem teoretsko in praktično utemeljili Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla in drugi vsestranski izobraženci, ki so bili dejavni tudi v javnem in političnem življenju. Sedmim srednjeveškim *artes liberales* (*trivium* so tvorile gramatika, retorika in dialektika, *quadrivium* pa aritmetika, astronomija, geometrija in glasba) so se v okviru *studia humanitatis* pridružile filološke, literarne in zgodovinske študije klasične antike ter nove smeri moralne in naravne filozofije. V florentinskem *quattrocentu* se je humanizem ustvarjalno prepletel z renesanso v likovni umetnosti, od arhitektov Leona Battista Albertija in Filippa Brunelleschija prek filozofov Marsilia Ficina in Giovannija Pica della Mirandola do slikarjev Sandra Botticellija in Leonarda da Vinci, če omenim le nekaj najbolj slavnih imen. Erazem se je seznanil z deli italijanskih humanistov in renesančnikov že med svojim študijem v Parizu, Oxfordu in Louvainu, поблиže pa jih je spoznal na dolgem »italijanskem potovanju« (1506–09), kjer so ga kot izrazitega »človeka knjige« bolj kot likovna umetnost zanimala knjižna dela, predvsem klasična grška in rimska literatura ter nove možnosti biblične eksegeze, ki jih je odkrival zlasti v Vallovih in Picovih razpravah.

Še preden je Erazem spoznal italijanski renesančni humanizem, pa je na njegov mladostni duhovni razvoj močno vplivalo krščansko okolje »Bratovščine skupnega življenja« v Deventerju v rodni Holandiji, kjer je odraščal (1475-84). Za to bratovščino, ki jo je ustanovil Gerart Groote že sredi 14. st. in se je v dobrem stoletju precej razširila po deželah severno od Alp, je bila značilna *devotio moderna* (moderna pobožnost), tj. »preprosto, požrtvovalno in strpno krščanstvo, ki se ni oddaljevalo od pravovernosti« (Eliade, III, 136). Privrženci »moderne pobožnosti« so zavračali racionalistično srednjeveško sholastiko na eni strani ter zapleteno in razkošno obredje (»ceremonije«, kot pravi Erazem) na drugi; njihov ideal je bilo moralno *dejavno*, človekoljubno krščansko življenje – etiko so postavljali pred dogmatiko, ali drugače rečeno, pobožnost so iskali predvsem v praksi krščanskega etosa. Erazem se je v svojih zrelih letih sicer oddaljil od preprostega pietizma Bratovščine skupnega življenja, vendar je *devotio moderna* v širšem pomenu gotovo sooblikovala njegovo kritičnost do tradicionalnega krščanstva. Ob branju nekaterih pasusov *Hvalnice Norosti* se nam zazdi, da Erazmova ironija seže celo do samega Jezusa, na primer ko Norost pravi, da »je jahal rajne na osliču, čeprav bi bil mogel brez škode sestri levu na hrbet, ko bi bil hotel« (*Hvalnica*, 65. pogl.), in nekaj vrstic dalje: »Ne pozabite, da imenuje Kristus izvoljene, ki jim je namenjeno nebeško kraljestvo, ovce, dasi je ni neumnejše živali na svetu. Saj priča že Aristotel, da je

vzdevek 'ovčja čud' posnet po zabitosti bravjega plemena ...« (*ibid.*); ali pa, da je Kristus »hotel ozdraviti ljudi ne drugače kot po 'nespameti križa', po nevednih in neomikanih apostolih, ki jim pridno priporoča nespamet in jih odvrta od modrosti« (*ibid.*). Ob teh in podobnih norčijah se vprašamo, ali so to sploh še besede kristjana, četudi jih, seveda, Erazem polaga na jezik Norosti. A ravno v tem je pomen in veličina Erazmovega humanističnega krščanstva: človek ni kristjan že s tem, da sledi tradiciji, dogmam in obredom, temveč šele tedaj, ko v duhu živi krščansko vero in v življenju udejanja krščansko etiko. Pozneje je Luther očital Erazmu: »O Bogu razmišljaš preveč po človeško« (Luther, 402). Ta očitek je s strogega verskega stališča razumljiv in morda celo upravičen, domnevam pa, da sam Jezus ne bi tako zavrnil Erazma.

Za obdobje renesanse je nasploh značilno, da se krščanstvo sooča s »paradoksi«, ob tem pa renesansa – drugače kot poznejše razsvetljenstvo – nedvomno ostaja v svojih duhovnih temeljih krščanska. Najprej ponovimo tisto že mnogokrat zastavljeno vprašanje: ali pomeni renesansa bistven »prelom« s srednjim vekom ali pa gre bolj za kulturno in miselno kontinuiteto? Po moji presoji je oboje res: renesansa dejansko pomeni bistven prelom s srednjeveškim svetom – četudi se ta prelom ne zgodi »čez noč« – obenem pa ohranja krščansko *devotio*, kar je lepo razvidno v renesančnem slikarstvu, kjer še prevladujejo tradicionalni nabožni motivi, vendar so upodobljeni v novem slogu, predvsem pa v novem oziroma prerojenem duhu. Prelom ni v tem, da bi se renesansa (od)vrnila iz krščanstva v pogansko antiko, marveč je bolj subtilen, bolj »notranji«: gre za novo, drugačno videnje in vrednotenje sveta, človeka in narave, življenja in čutnosti, toda še vedno pod obnebjem krščanstva. To dvojnost, ta »paradoks« renesanse lepo izrazi Ernst Gombrich v *Botticellijevih mitologijah*, ko piše o »dveh Venerah«, zemeljski in nebeški (na dveh najbolj znanih Botticellijevih slikah): »Toda že samo dejstvo, da je bilo možno prevesti tako visoke in zanosne misli [*humanitas*, idejo 'človeškosti'] v slikovno izrazje izven območja religiozne [krščanske] ikonografije, je simptom nemajhnega pomena. S tem so bile najvišje težnje človeškega duha odprte za nereligiozno umetnost. Tu ne gre za rojstvo posvetne umetnosti – saj je ta obstajala in cvetela že skozi ves srednji vek – temveč za to, da so se za posvetno umetnost odprle tiste čustvene sfere, ki so bile dotlej zgolj v domeni religioznega čaščenja« (Gombrich, 64). Podobno bi lahko rekli, *mutatis mutandis*, za Picovo in Erazmovo »humanizacijo« krščanstva: četudi sta ostajala zvesta »veri očetov«, sta hočeš nočeš odpirala pot duhovni in zgodovinski prenovi religije, morda celo sekularizaciji, ki pa jo je ustavil ravno – protestantizem. (K tej misli se vrnemo pozneje.)

Najbolj znano Erazmovo delo je *Hvalnica Norosti*. Zasnoval jo je na poti iz Italije leta 1509 kot duhovito darilo svojemu angleškemu prijatelju, znanemu humanistu in poznejšemu avtorju *Utopije* (1516) Thomasu Moru, h kateremu je potoval prek vse Evrope. Erazem je zapisal to »menipejsko« satiro po prihodu v London, ko je jeseni istega leta čakal v Morovi hiši na svoje dragocene knjige, ki so potovale za njim čez morje. Najbrž je Moru namenil *Hvalnico* tudi zato, ker sta pred nekaj leti skupaj prevajala Lukijanove *Satire*, v katerih nastopa Menip »Nadoblačnik«, ki gleda na svet »z lune«, v marsičem na podoben način kot Erazmova Norost. *Hvalnica Norosti* je bila prvič natisnjena v Parizu leta 1511, v času avtorjevega življenja pa je bila ponatisnjena še 35-krat, v več jezikih. (Ime prijatelja Mora, ki mu je bila menipeja posvečena, je »skrito« tudi v naslovu: *Encomium Morias*.) In ta »mala

neumna knjižica«, kakor jo je Erazem sam pozneje označil v pismu teologu Martinu Dorpu (1515), je po neki ne povsem umljivi, a vendar razumljivi igri usode upravičeno postala njegovo najbolj znamenito delo, kot ugotavlja tudi Johan Huizinga v svoji izvrstni biografiji z naslovom *Erazem* (1924): »Zdi se mi, da se je čas v tem primeru izkazal za povsem pravičnega. *Hvalnica Norosti* je res Erazmovo najboljšo delo. Napisal je druga, bolj učena, bržkone tudi bolj pobožna dela, ki gotovo niso nič manj, prejkone še bolj vplivala na njegovo dobo. Ustvarjala so svojo dobo. Toda le knjiga *Moriae Encomium* je neizogibno postala nesmrtna. Kajti le takrat, ko je humor presvetlil tega duha, je postal resnično globok. S *Hvalnico Norosti* je Erazem dal svetu nekaj, česar ne bi bil mogel dati nihče drug« (Huizinga, 136). K tej domnevi lahko le dodam, da niti sam Erazem ne bi mogel tako sijajno ubesediti človeške Norosti, če ne bi bil notranje svoboden renesančni duh, svoboden tudi v odnosu do svojih »najglobljih prepričanj«.

V tem predgovoru, s katerim želim predvsem povabiti in uvesti sodobnega bralca v (morda ponovno) branje Erazma, seveda ne morem predstaviti celotne menažerije likov in metamorfoz Norosti, ki nam jo z nenadkriljivim humorjem in jedko ironijo razgrinja avtor *Hvalnice*, od smešne Norosti zaljubljenecv, filozofov, teologov, do hujše Norosti kardinalov, kraljev, papežev, celo apostolov ... lahko pa navedem Huizingovo misel, da »se skozi celotno delo tesno prepletata dve temi: zdravilna norost, ki je resnična modrost, in tista tako imenovana modrost, ki je čista norost« (Huizinga, 131). Erazmova Norost ni bolezen – sploh pa ni zlo ali celo hudodelstvo, ki naj bi grozilo zemeljski in nebeški državi, kot se je norosti bal Sebastian Brant v svojem, takrat in še dandanes slavnem spisu *Narrenschiff* (lat. *Stultifera navis*, »Ladja norcev«, 1494) – ampak je, uzrta skozi Erazmovo bistro oko, Norost bolj podobna karnevalski velikanki, ki zdravi človeka s smehom, pogosto že kar krohotom, če se navežem na knjigo Mihaela Bahtina, sicer monografijo o silnem romanu Erazmovega občudovalca François Rabelaisa: »Srednjeveški latinski humor je dosegel svoj dokončni in popolni izraz na najvišji ravni renesanse v Erazmovi *Hvalnici Norosti*, eni izmed največjih stvaritev karnevalskega smeha v svetovni literaturi« (Bahtin, #). Kljub tej pronicljivi ugotovitvi pa gre pri Erazmu za precej drugačen humor kot pri kakih dvajset let mlajšem Rabelaisu: pri slednjem je več telesnosti, pri prvem pa – Erazem je po duši vendarle asket *sui generis*, samotar v zavetju knjig sredi širnega in hrupnega sveta – prevladuje razumska ostrina intelektualca, recimo (za vzorec) takrat, ko o svojih kolegih filozofih pravi: »Tisti, ki razumejo, so si bolj in bolj všeč, tisti pa, ki ne razumejo, toliko bolj občudujejo tisto, česar ne razumejo« (*Hvalnica*, 6). O, večno vračanje enakega! Kakor da bi Erazem s svojo satirično ostjo dregnil tudi prepametne filozofe našega časa! Modri renesančni humanist je bil namreč prepričan, da je resnica v bistvu preprosta, če bi jo le znali in zmogli do konca domisliti in, seveda, če nas Norost ne bi vedno znova pehala v to kolosalno maškerado, ki se ji reče življenje. Tako pa venomer hočemo več, vse več in več: »Vsa druga bitja so zadovoljna z mejami narave, samo človek sili čez ojnice svoje usode« (*Hvalnica*, 34). A tudi če se odpovemo posvetnemu bogastvu in slavi, v nas ostaja tista najgloblja želja, ki jo je Erazem preprosto in lapidarno izrazil v enem izmed pisem prijatelju Battusu: »Resnično želim razumeti!« (gl. Huizinga, 93). V osrčju renesančnega duha je neka tragična, paradokсна dvojnost – tako kot na sliki *Ikarov padec* Pietra Bruegla (1558) – dvojnost človekove veličine in majhnosti. Renesansa sicer res »postavi človeka v središče«, kot se glasi znana šablona,

vendar obenem razsredišči človeški svet, vse tja do brezmejnega kozmosa, kakor se je lepo izrazil Alexandre Koyré: gre za spoznavno pot »od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma«. Le kako naj bi človek *razumel* to brezmejno naravo, ki je v renesansi odstirala svoje tisočere tančice, tudi če si še tako močno želi razumeti? »Narava se rada skriva,« je vedel že stari Heraklit. In vendar se ne smemo odreči tej želji, želji po *spoznanju* – kot bi najbrž »odisejsko« pripomnil Erazem, jaz pa mu skromno, a odločno prikimavam (gl. tudi: Uršič, II, 127 isl.).

Katera so tista, kot pravi Huizinga, Erazmova »druga, bolj učena, bržkone tudi bolj pobožna dela, ki gotovo niso nič manj, prejkone še bolj vplivala na njegovo dobo«? Vsa so napisana v latinščini, ki je bila v renesansi še vedno prevladujoči jezik izobražencev, za Erazma pa sploh »prvi jezik«, v katerem je izražal svoje misli; latinščini je sledila sicer še bolj čaščena grščina, medtem ko so bili »ljudski jeziki« tedanje Evrope bolj primerni za vsakdanji pogovor kot za teoretsko razpravo. Iz obsežnega opusa tega vélikega humanista, prvega pravega »evropskega intelektualca«, tajnika in svetovalca vladarjev ter (vsaj posredno) tudi papežev, le omenimo nekaj njegovih del, ki niso bila samo vplivna, ampak so dejansko »ustvarjala svojo dobo«. Leta 1504 izide v Antwerpnu pri Thierryju Maertensu prvo Erazmovo pomembno delo *Priročnik krščanskega vojščaka* (*Enchiridion militis christiani*), v katerem kliče k pristnemu, iskrenemu krščanstvu ter se zavzema, spodbujen z branjem Pica, za duhovno sintezo *Nove zaveze* in grške klasične literature (gl. Levi, 191). V letih 1506-8, potem ko mimogrede ubrani doktorat iz teologije v Torinu, pripravlja in tiska v Benetkah pri Aldu Manuziu svojo drugo, razširjeno izdajo *Pogovorov* (*Adagia*), grških in latinskih izrekov, h katerim piše filološke, etimološke, zgodovinske in filozofske komentarje, po Montaignu bi rekli »eseje«, pozneje pa to zbirko še večkrat razširi, tako da v zadnji verziji leta 1536, tik pred smrtjo, obsega nič manj kot 4151 *adagijev* z mnogimi obširnimi spremnimi esei. Med Erazmovimi deli imajo pomembno mesto *Pogovori* (*Colloquia*), ki jih je začel pisati že v mladih letih in jih je pozneje, podobno kot *Adagia*, izdajal v vse večjem obsegu; tematika teh pogovorov je pretežno teološka in filozofska: med njimi najdemo, na primer, *Versko gostijo* (*Convivium religiosum*), duhovito varianto Platonovega *Simpozija* (čeprav je pri Erazmu krščanska *agápe* glasnejša od platonskega *eros*), ter najbolj satirično oster dialog med pravkar umrlim papežem Julijem II. (1513), ki ga Erazem ni maral zaradi njegove posvetne oblastiteljnosti, in samim sv. Petrom z naslovom *Julij izključen iz nebes* (*Julius exclusus e coelis*, izide šele 1518 pri tiskarju Cratanderju v Baslu). Erazmovi *Pogovori* so v slogovnem, deloma pa tudi vsebinskem pogledu predhodniki Brunovih, Galilejevih, Diderotovih, Humovih idr. novoveških filozofskih dialogov. Ko Erazem leta 1515 poučuje burgundskega princa Karla, ki bo 1519 zavladal kot habsburški »sveti rimski cesar« Karel V. nad skoraj celotno srednjo in južno Evropo, napiše za svojega mladega varovanca poučno delo *Vzgoja krščanskega vladarja* (*Institutio principis christiani*), ki je v vsebinskem pogledu Erazmov odgovor na Machiavellijevega *Vladarja* (1513). Osrednje Erazmovo teološko delo, ki ga od leta 1516 tiska v Baslu pri svojem odtlej stalnem tiskarju Johannu Frobenu in ga posveti novemu papežu Leonu X. (Medičejcu), pa je *Novo orodje* (*Novum instrumentum*), v katerem Erazem k svojemu »tekstnokritičnemu« prevodu celotne *Nove zaveze* iz grščine v latinščino doda obsežne teološke »note« (*Annotationes*), še posebej pa je znana uvodna *Spodbuda k študiju krščanske filozofije*, v kateri zapiše: »Najprej moramo vedeti, kaj je učil

Kristus, nato pa to tudi živeti« (*Paraklesis*, 154). *Novemu orodju* v naslednjih letih sledijo *Parafraze* k apostolskim pismom (*Paraphrases ...* prvo, k *Pismu Rimljanom*, tiska Martens v Louvainu leta 1517, naslednje pa Froben v Baslu), ki jim postopoma dodaja še dela cerkvenih očetov in antičnih klasikov ter svoje komentarje k njim. K vsem tem spisom je treba prišteti še obsežno Erazmovo korespondenco, po obsegu primerljivo s poznejšima Leibnizevo ali Voltairovo. – Erazem je izvrsten stilist, ki krščansko teološko in filozofsko tematiko zapisuje v najboljšem klasičnem slogu. V antični jezikovni in miselni omiki vidi pomembno sestavino duhovne preнове krščanstva, povratek k jasnosti in pristnosti nauka iz »gotško« sofisticirane sholastike. Tudi v tem pogledu je Erazem tipično renesančni duh.

Erazmovi deli, ki sta poleg *Hvalnice Norosti* vključeni v naš izbor, *Tožba Mirú* in *O svobodni volji*, ne sodita niti med njegova daljša niti med temeljna dela, sta pa zelo značilni za Erazmov humanistični in pacifistični svetovni nazor. *Tožba Mirú* (*Querela Pacis*, 1517) – po nekem morda »predestiniranem naključju« je izšla istega leta, ko je Martin Luther pribil na vrata mestne cerkve v Wittenbergu svojih znamenitih *95 tez*, ki so prinesle več vojn kot miru – je Erazmova alegorija, v kateri nastopa Mir kot glavna figura (v lat. je *Pax* ženskega spola), ki govori oziroma toži v prvi osebi nad svojo nesrečno usodo in nespametjo človeškega rodu, podobno kot Norost v *Hvalnici*. Med *Hvalnico* in *Tožbo* je več slogovnih podobnosti, čeprav slednji manjka tisto razkošje humorja in menipejske satire, ki odlikuje prvo. Erazem tudi v *Tožbi* strelja s svojimi kritičnimi puščicami, tokrat bolj z grenkobo kot ironijo, na vse tiste posvetne in cerkvene vladarje tega sveta, ki se vojskujejo v imenu križa, ob tem pa dodaja, da ljudje, ki resnično verujejo v Kristusa, vedo, da »kdor oznanja Kristusa, oznanja mir« (*Tožba*, tu, str. #). Tarnanje Mirú nad ljudmi je z »realpolitičnega« stališča precej naivno, gotovo pa drži, da je »velik del mirú končno v tem, da ga hočemo iz vse duše« (*ibid.*, #). Alegoričnost besedila se proti koncu nekoliko izgublja, izostri pa se, kot bi rekli dandanes, »panevropska ideja«, izražena skozi optiko humanističnega krščanstva: »Ren je nekoč ločeval Galce od Germanov, a Ren ne ločuje kristjana od kristjana« (*ibid.*, #). Kako šele bi Erazmov Mir tožil, ko bi doživel dvajseto stoletje! Sklepni odstavek *Tožbe* zvenijo zelo kozmopolitsko: »Ta svet je skupna domovina vseh« (*ibid.*, #), čeprav je sam Erazem kot »državljan sveta« (ta izraz je uporabil že rimski cesar Mark Avrelij) in kot predhodnik ekumenizma vendarle omejen z miselnimi okviri svojega časa, podobno kakor že Kuzanski in Pico, recimo tedaj, ko zapiše: »Če želimo pripeljati Turke v Kristusovo vero, bodimo najprej sami kristjani« (*ibid.*, #). Z današnjega stališča je ta izjava vsaj naivna, če ne že kar šovinistična (kot so, žal, implicitno nestrpna tudi nekatera Erazmova stališča do judovske vere), kljub temu pa je v njej ščepec resnice, kajti če bi zgodovina sledila Erazmovim humanističnim naukom in nasvetom, ne pa raznim verskim in političnim fundamentalizmom, tedaj bi v naslednjih (seveda zgolj fiktivnih) stoletjih morda res postala razlika med kristjani in muslimani človeško, družbeno in duhovno nepomembna.

Erazem se je moral prej ali slej zoperstaviti Luthru, pa ne zaradi svoje miselne lojalnosti do Rima (do katerega je bil vseskozi kritičen), ampak zaradi svojega krščansko-renesančnega *humanizma*, čeprav je bil sam »protestant« pred protestantizmom. Znana je krilatica: »Erazem je znesel jajce, ki ga je izvalil Luther.« Pri Erazmu vsekakor najdemo mnoge značilnosti protestantizma, od kritike posvetne oblasti kardinalov in papežev, prek zavračanja sofisticirane sholastične teologije in tudi razkošnih, za vero nepotrebnih

»ceremonij«, vse do prepričanja, da je »krščanski nauk preprost«, in zato naj vsak kristjan (»tudi ženske«) sam bere *Sveto pismo*, katerega prevod naj bo čim bolj »pristen«, namreč zvest hebrejskemu oziroma grškemu izvorniku (v latinski »Vulgati«, tj. tradicionalnem Hieronimovem prevodu *Svetega pisma* iz 4. st., je Erazem našel številne napake, kljub temu pa je protireformacijski Tridentinski koncil leta 1546, deset let po Erazmovi smrti, Vulgato razglasil za avtentično). Toda glavna težava, nemoč Erazmovega »protestantizma« je bila v tem, da on sam, vrhunsko izobražen humanist, kljub vsej svoji deklarirani preprostosti ni zmožal napisati tako preprostega in ljudstvu jasnega spisa, kot je na primer Luthrov *Očenaš: razlaga za neuče laike* (1519, gl.: Luther, 206-75). Erazem je konfesionalno ostal do smrti katolik, čeprav se v sporu med Rimom in protestantizmom nikoli ni izrecno postavil na katoliško stran – ironija zgodovine in človeška neumnost pa se je znova izkazala, ko je protireformacijski Vatikan sredi 16. st. pahnil Erazma med protestante in proglasil njegove spise za heretične ter jih postavil na zloglasni *Index* leta 1557 (mimogrede povedano, v Trubarjevem prevodu *Nove zaveze*, leta 1582, so na naslovnici upodobljeni Luther, Hus in Erazem), pozneje pa je bila prepoved seveda preklicana in dandanes velja Erazem za enega izmed najpomembnejših renesančnih katoliških mislecev.

Zanimive so tudi nekatere biografske podobnosti med Erazmom in Luthrom: oba sta že zgodaj ostala brez staršev, oba sta se ogrevala za nove, »svobodne« tendence v religiji (*devotio moderna*), oba sta vstopila v red avguštincev, oba sta bila že v mladosti kritična do razmer v Cerkvi ... pa vendar, kako velike značajske in vse bolj tudi nazorske razlike ju ločujejo! Sedemnajst let mlajši Luther je poskušal že leta 1519 pritegniti slavnega Erazma v svoje reformacijsko gibanje, vendar neuspešno, kajti Erazem je hotel ohraniti ekvidistanco in igrati vlogo nevtralnega idejnega posrednika med katoliki in protestanti. Z druge strani ga je vabil novi papež Hadrian VI. (1522-23), Holanec iz Utrechta, Erazmov nekdanji sošolec, da bi vodil poroto uglednih »neodvisnih« učenjakov, ki naj bi posredovali med Rimom in Luthrom, vendar Erazem ni bil naiven in je tudi to vabilo zavrnil, saj je predvideval, da bi se ta sicer dobronamerni predlog prej ali slej sprevrgel v kritiko reformacije in obračun z Luthrom; ob tem je značilna podrobnost, da je Luther zajedljivo priporočil Erazmu, naj se ne vmešava v spor, če hoče ohraniti svoj duševni mir, Erazem pa mu ni ostal dolžan s pikro pripombo, češ da ga, namreč Luthra, »morda res nagovarja sam hudič« (gl. Winter, vii). Kakorkoli že, z naraščanjem protestantske nestrpnosti in vojnami, ki so divjale po Evropi sredi dvajsetih let – že takrat, vsaj posredno, tudi kot posledice verskih razkolov – se je Erazmova prizanesljivost do Luthra nehala in končno se je odločil, da ga bo izzval na polemični »dvo boj«. Kot »bojno polje« je izbral na videz čisto teoretsko, staro filozofsko in teološko vprašanje, ali ima človek svobodno voljo, problem, ki sega nazaj vse do Aristotela, vendar se je kmalu izkazalo, da »v ognju« ni zgolj filozofsko-teološka teorija, ampak predvsem »praktična« dilema, kaj za človeka pomeni vera v Boga. Tekstovno se je Erazem navezal na Luthrov spis *Zatrditev* (*Assertio*, 1520), tj. na njegov odgovor na papeževo bulo *Vstani, o Gospod!* (*Exsurge Domine*, 1520), v kateri je Leon X. navedel 41 popravkov, ki naj bi jih Luther vnesel v svojih *95 tez* (1517), vendar Luther ni sprejel teh »korektur« in je bulo javno sežgal, potem pa je s papeževe strani sledila nova bula, s katero je Luthra na začetku leta 1521 izobčil iz Cerkve. Glede na to, da so od Luthrove *Zatrditve* do Erazmove diatribe (razlage, razprave) *O svobodni volji* (1524) minila štiri leta, je jasno, da je Erazem dolgo časa

premišljeval in okleval, preden je javno – čeprav sprva zgolj na akademskem bojnem polju – napadel Luthra, pa še to zelo intelektualno zadržano in človeško vljudno. Luthrov štirikrat daljši odgovor *O usužnjeni volji* (*De servo arbitrio*, 1525) je bil čisto drugačen: goreč, vihrav, nestrpen, mestoma tudi osebno žaljiv do Erazma. Pozneje sta se njuna »besedna meča« še dvakrat prekrižala, nestrpen je postal tudi Erazem, tako da se je ta slavna polemika dokaj neslavno končala in na koncu je zmagal, zgodovinsko gledano, Luther. Toda upajmo, da nas zgodovina vendarle lahko kaj nauči, četudi *per negationem*.

Poglejmo najprej izhodišče njune polemike. Kot sem že omenil, se je Luther v *Zatrditvi* izrekel proti človekovi svobodni volji, sklicujoč se na nauk o predestinaciji heretika Johna Wycliffa (1320-84): »Moral bi bil reči naravnost, da je svobodna volja dejansko utvara in prazna oznaka, kajti noben človek nima moči, da bi zasnoval neko zlo ali dobro. Tako kot pravilno uči Wycliffov spis, ki je bil obsojen [na koncilu] v Konstanci: vse se dogaja po absolutni nujnosti« (Luther, *Assertio*, § 36). Pri zavračanju človeške svobodne volje se Luther sklicuje na *Sveto pismo*: »... kajti brez mene [Boga] ne morete storiti ničesar« (*Jn* 15,5). Toda iz poznejše polemike z Erazmom je razvidno, da gre Luthru predvsem za zanikanje človeške svobodne volje *v odnosu do Božje volje* – ne pa (ali zgolj posredno) za zanikanje človekove zmožnosti odločanja in izbiranja med različnimi možnostmi v vsakdanjem življenju, kakor dandanes pretežno razumemo »tezo determinizma«. Gre za vprašanje: Ali lahko človek sam sploh kaj stori za svojo *odrešitev*, brez Boga, brez Božje volje in milosti? V odgovoru na to v osnovi teološko, posledično pa seveda tudi življenjsko vprašanje se Luther in Erazem razhajata, čeprav tudi Luther nasprotuje determinizmu v pomenu fatalizma (in s tem posredno nauku o predestinaciji v strogem, recimo, Calvinovem pomenu), saj je *dejavnost* človeka in vernika gotovo bistvena sestavina Luthrovega protestantizma, če pomislimo samo na slavno razpravo Maxa Webra o protestantski etiki, ki naj bi pomembno prispevala k razvoju kapitalizma.

V polemiki o svobodni vs. »usužnjeni« (ali »služeči«) volji pa se pokažejo in zaostrijo razlike med Erazmom in Luthrom. Erazem se je zavzemal za svobodno voljo predvsem iz dveh med seboj povezanih razlogov: prvič, ker je vedel, da nauk o ničnosti človeške volje nasproti božji prej ali slej vodi v fanatizem in vojno – ravno s sklicevanjem na »božjo voljo«; in drugič, zaradi humanistične skrbi za vlogo krščanstva kot tisočletne idejne osnove *tostranske* so-delujoče družbene skupnosti – saj kdo si bo še prizadeval za karkoli dobrega, če je vse odvisno le od božje Milosti? V svoji opredelitvi človekove svobodne volje pa je Erazem ravno tako kot Luther upošteval *onstransko* odrešenje, saj »s svobodno voljo mislimo na tem mestu moč človeške volje, s katero se more človek obrniti k tistemu, kar vodi v večno zveličanje, ali se od tega odvrniti« (*O svobodni volji*, 1b10). Erazem za podporo svobodne volje učenjaško navaja kopico citatov iz *Svetega pisma*, predvsem pa se sklicuje na razum (stoiški *hegemonikón*, »vladajoči«), saj »ni nihče prisiljen k slabemu, če z njim ne soglaša« (*ibid.*, IIIb4) – sicer ne bi vedel, »[k]aj mi očitaš, ko pa ni odvisno od mene, da bi varoval, kar si mi dal, in izključeval zlo, ki ga polagaš vame?« (IIa16). V nauku o predestinaciji je božja Sodba pravzaprav nesmiselna. Erazem se zavzema za zmerno stališče med reformatorji in katoliki, za »srednjo pot«: teološki nauki naj poudarjajo »sodelovanje« božje milosti in človekove svobodne volje. Pri tem pa moramo »paziti, da ne bi, medtem ko z dušo in telesom povzdigujemo hvalo vere, spodnašali svobodo volje, kajti če jo odpravimo, ne vidim, kako bi

bilo mogoče razjasniti vprašanje o Božji pravičnosti in usmiljenju« (IV.7). V veri se je treba izogibati »pretiravanjem«, meni Erazem in luterancem očita, da nasploh preveč poudarjajo prednost vere pred ljubeznijo, sam pa poudarja, da »zagotovo ljubezen hrani vero, kakor olje v svetilki hrani luč, kajti rajši verjamemo tistemu, ki ga vroče ljubimo« (IV.6). Erazem večkrat pripominja, da Luther in njegovi pretiravajo tudi s poudarjanjem izvirnega greha ter nasploh greha in krivde, na primer v naslednjem pasusu: »V neizmernost pretiravajo z izvirnim grehom, s čimer hočejo prikazati, da so tudi najimunitnejše moči človeške narave tako pokvarjene, da le-ta iz same sebe ne zmore ničesar razen ne vedeti za Boga in ga sovražiti in da niti človek, opravičen po milosti vere, ne more storiti nobenega dela, ki ne bi bilo greh« (Erazem, *O svobodni volji*, IV.13). »Zdi se, da se Luther veseli takih pretiravanj,« ugotavlja Erazem (*ibid.*, IV.15) in dodaja, da bi bila njemu bolj všeč zmernost (IV.16).

V splošnem se Erazem ne spušča v jalove sholastične dispute, saj je znan njegov kritični odnos do sholastike, toda na nekem precej izpostavljenem mestu v diatribi se jim vendarle ne more povsem izogniti: gre za vprašanje Judove krivde in Jezusove (v evangeliju eksplicitne) vnaprejšnje vednosti, da ga bo izdal. Pri razrešitvi tega paradoksa se Erazem navezuje na sholastično distinkcijo med »nujnostjo posledice« (*necessitas consequentis*) in »nujnostjo posledičnosti« (*necessitas consequentiae*), morda tudi zato, ker jo je posebej poudarjal Lorenzo Valla (gl. Levi, 306). Gre za razlikovanje med božjo previdnostjo in predestinacijo: Bog je pred-videl Judovo izdajo, ni pa je pred-odločil, kajti »hudobnost dejanja ne izhaja od Boga, ampak iz naše volje, razen da je, kot je bilo rečeno, mogoče reči o Bogu, da v nekem smislu v nas zbudi hudobnost volje, ker ji pusti iti, kamor hoče, in je po svoji milosti ne pokliče nazaj« (Erazem, *O svobodni volji*, IIIa10). Za Luthra je bilo to zgolj pojmovno »igračkanje«, ki »ne pomeni nič drugega kot to: vse stvari nastajajo po nujnosti, ko pa so tako nastale, niso Bog sam« (Luther, *O usužnjeni volji*, 396). Kakorkoli že, »problem Jude« je teološko zanimiv in paradoksen, zato še dandanes buri duhove, zlasti po odkritju gnostičnega *Evangelija po Judi* (slov. prev. 2006).

Luthrov odgovor Erazmu je bil, kot sem že omenil, štirikrat daljši od Erazmove diatribe in najmanj štirikrat bolj strupen. Toda bolj kot Luthrov sarkazem in osebni bes do Erazma je za nadaljni razvoj krščanstva ter z njim celotne zahodne kulture usodna sama dilema, ki se je z vso ostrino artikularala ravno v njuni polemiki. Bistvena razlika med njima je v tem, da se Erazem loteva vprašanja svobodne volje glede na človeka, Luther glede na Boga. Zato je razumljivo, ni pa pravično, da Luther očita Erazmu oportunistem in ceneno mirovništvu: »Skratka, te tvoje besede zvenijo, kot da ti ni nič mar, kaj kdo verjame kjersizebodi, samo da je na svetu mir« (Luther, 381). Verski oziroma teološki izvor tega očitka najdemo nekaj strani dalje, ko Luther oponese Erazmu, da zanj »lahko obstaja krščanska pobožnost brez Kristusa, če le Boga, ki je po naravi nadvse milosten, častimo z vsemi silami« (*ibid.*, 388). Ob tem mu očita celo ateizem: »Kaj naj rečem, Erazem? Iz tebe povsod diha Lukijan in tvoj dih mi zaudarja po veliki Epikurjevi pijanosti. Če sodiš, da to vprašanje [o svobodni volji] kristjanom ni potrebno, se, prosim, umakni iz arene, mi nimamo nič s teboj. Mi sodimo, da je potrebno ...« (*ibid.*). Dikcija je zgovorna: »Mi«, ki vemo, kaj je Resnica, pravimo tebi, ubogemu cincavemu Erazmu: »O Bogu razmišljaš preveč po človeško« (*ibid.*, 402). – Toda če pustimo ob strani nestrpnost in zmerjanje, ki veje iz Luthrovih besed, je v njih, žal, tudi zrno resnice, vsaj s stališča verujočega kristjana.

Erazmovo humanistično krščanstvo, renesančno požlahtnjeno s klasično antiko, najbrž res prej ali slej vodi v neko »univerzalno religijo«, ki bi presegala vse konfesionalne razlike, morda pa navsezadnje tudi v popolno sekularizacijo vere. Za podoben cilj kot Erazem, za vzpostavitev vsem ljudem skupnega duhovnega občestva, so si prizadevali že florentinski platoniki, zlasti Pico della Mirandola. V sporu med Erazmom in Luthrom se je ponovilo nasprotje med renesančnim humanistom Picom in verskim gorečnejšem Savonarolo, ki je malone razklalo Firenze poznega *quattrocenta* (gl. tudi: Uršič, I, 263 isl.). Opat Girolamo Savonarola je v nekaj letih s svojimi fanatičnimi pridigami osvojil »mesto lilij« in mu za štiri leta tudi politično zavladal. Četudi so se Medičejci, resda s pomočjo takrat še posebno sprijenega borgijskega Rima, vrnili na oblast in je Savonarola zgorel na grmadi (1498), pa je spor med humanizmom in versko gorečnostjo ostal nerazrešen in se je znova razplamtel z nastankom protestantizma – vendar tokrat v idejnem sporu ni zmagal humanist Erazem, ampak gorečnejši Luther. Zgodovinski zmagi protestantizma v osrednjih nemških deželah pa so sledile dolgotrajne krvave vojne po vsej Evropi.

Ko na Slovenskem govorimo ali pišemo o Luthru in protestantizmu – in ravno protestantizem nas je vzpostavil jezikovno in s tem tudi narodnostno – običajno pozabljamo, koliko nasilja, izvirajočega iz idejnega in verskega fanatizma je prinesel protestantizem v širši evropski prostor, seveda tudi kot reakcija na etabrirano, institucionalno nasilje katoliškega Rima. Četudi drži, kot pravi pregovor, da je po bitki vsakdo general, in je težko in najbrž tudi sporno z našega stališča ocenjevati že davno minule čase, pa je prav in tudi koristno za sedanjost in prihodnost, da se spominjamo in zavedamo ne samo dobrih, ampak tudi slabih strani zgodovinskih dogajanj, v našem primeru nastanka in vzpona protestantizma. V Luthrovi popolni vdanosti, »usužnjenosti« Bogu se očitno pokaže meja krščanskega humanizma, za katerega se je Erazem kot dedič florentinskih renesančnikov tako vztrajno zavzemal. Prav je, da se zavedamo, da je bilo v Luthrovi pravičniški in samoprepričani gorečnosti vse preveč agresivnega fundamentalizma. Poglejmo, na primer, njegove nestrpne besede Erazmu: »Torej jasno kažeš, da se ti zdita ta tvoj mir in mirnost mesa mnogo pomembnejša kot pa vera, vest, večno odrešenje, Božja beseda, Kristusova slava in sam Bog. Zato ti povem, in prosim te, da si to shraniš na dno srca: meni gre tu za resno, potrebno in večno stvar, tako pomembno in veliko, da jo je treba izrekati in braniti tudi s smrtjo, pa če bi zato svet ne le pretresali boji in nemiri, ampak bi se moral celo zrušiti v kaos in se izničiti. Če tega ne razumeš ali če se te ne dotakne, se brigaj za svoje stvari in pusti, naj razumejo in občutijo tisti, ki jim je Bog to naklonil« (*ibid.*, str. 406-6). Luther se sklicuje na Kristusove besede: »Nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (*Mt* 10,34) ter na ločevanje duhov: »Kdor ni z menoj, je proti meni« (*Mt* 12,30). Ob tem bo najbrž kdo pripomnil, da za uspeh protestantizma ni bila odločilna Luthrova osebna verska gorečnost, ampak da so bili pomembni predvsem politično-ekonomski in nasploh »materialni« dejavniki, vzpon dežel »onstran Alp« in njihova osamosvojitve od starega rimsko-mediteranskega središča zahodne civilizacije, porojevanje kapitalizma itd. Da, vse to drži, ampak iz tega ne sledi, da ideje in osebnosti nimajo moči in bistvenega vpliva na razvoj civilizacije. Vpliv idej, še posebno religioznih, je zelo velik in dandanes ni nič manjši, morda je celo večji kot v renesančnem času. In zato nikakor ni vseeno, niti zgodovinsko niti *sub specie aeternitatis*, kaj je govoril Luther in kako mu je odgovarjal Erazem (ali obratno). – Pisatelj Stefan Zweig, tudi sam velik humanist, je eno

izmed svojih imenitnih biografij naslovil *Triumf in tragika Erazma Rotterdamskega* (1934). V tej knjigi je zapisal: »Za humanista Erazma je Kristus božanski oznanjevalec človečnosti, ki je žrtvoval svojo kri, da bi odpravil s sveta vsakršno prelivanje krvi in vsakršen razdor; Luther, božji bojevnik, pa se sklicuje na besedo evangelija, da je Kristus prišel, 'ne da bi podpiral mir, temveč meč'« (Zweig, 146).

Ob evangelijskih besedah o meču in »ločevanju duhov« pre pogosto spregledamo tisto boljše, prijaznejšo varianto: »Kdor ni proti nam, je za nas« (*Mr* 9,40 in *Lk* 9,50) – čeprav tudi ta misel ni povsem brez nestrpnosti oziroma implicitnega nasilja do tistih, ki v nekem sporu ali dilemi nočejo biti ne »za« ne »proti«, ampak so pač »drugje«. Naše misli določata dve nasprotujoči si, čeprav morda v nekem nam neznanem, »presežnem« pomenu tudi dopolnjujoči se »logiki«: *vključujoča* logika, ki »povezuje duhove« (njeno osnovno načelo zapišemo s formulo: *A ali B*, kar lahko pomeni tudi *A in B*) – tako je razmišljal Erazem – in *izključujoča* logika, ki »ločuje duhove« (njena formula je: *ali A ali B*, kar pa ne more pomeniti *A in B*) – tako je razmišljal Luther. Vsaka od njiju ima svoje prednosti in slabosti, osebno pa se bolj zavzemam za prvo, kot je razvidno, upam, tudi iz teh vrstic. Čeprav se nam včasih zdi, da zgodovina teče po svojih poteh in da, kot so rekli stari stoiki, *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Usoda voljnega vodi, nevoljnega vleče), sem prepričan, da je *tudi* od nas samih odvisno, katera miselna in civilizacijska »logika« bo prevladala v prihodnosti.

Bibliografija

- Erazem Rotterdamski, Desiderij: *Hvalnica Norosti, Tožba Mirú, O svobodni volji* (v tej knjigi), prev. Anton Sovrè in Primož Simoniti; *Paraklesis*, prev. Gorazd Kocijančič, Nova revija, št. 117-18.
- Bahtin, Mihail M.: *Ustvarjanje François Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*, prev. Borut Kraševac, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana, 2008.
- Eliade, Mircea: *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, I-III, prev. Mojca Mihelič idr., DZS, Ljubljana, 1996.
- Gombrich, Ernst H.: *Botticelli's Mythologies*, v: *Symbolic Images. Studies in the art of the Renaissance*, II, Phaidon, London, 1972; gl. tudi: *Spisi o umetnosti*, prev. Nataša Golob idr., Studia humanitatis, Ljubljana, 1990.
- Huizinga, Johan: *Érasme*, Gallimard, Paris, 1955.
- Koyré, Alexandre: *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, Studia humanitatis, Ljubljana, 1988.
- Kristeller, Paul O.: *Erasmus from an Italian Perspective*, v: *Desiderius Erasmus, The Praise of Folly and Other Writings*, ur. Robert M. Adams, W. W. Norton & Company, New York, London, 1989, str. 317-26.
- Levi, Anthony: *Renaissance and Reformation*, Yale University Press, New Haven in London, 2002.
- Luther, Martin: *Izbrani spisi*, prev. Nada Grošelj idr., Hieron, Nova revija, Ljubljana, 2001.
- Uršič, Marko: *O renesančni lepoti (Štirje časi, Poletje, I. del)* in *Sedmerke (Štirje časi, Poletje, II. del)*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 2004 in 2006.
- Winter, Ernst F.: *Erasmus & Luther*, uvod v angl. prev. *Discourse on Free Will*, Continuum, London in New York, 2005.
- Zweig, Stefan: *Erazem Rotterdamski – triumf in tragika*, prev. Jože Košar, Obzorja, Maribor, 1971.