

Dawid Nowakowski

**HEREZJA – TOLERANCJA – *CONSENSUS ECCLESIAE*.  
WOLNOŚĆ RELIGIJNA I JEJ GRANICE W MYŚL  
POGLĄDÓW ERAZMA Z ROTTERDAMU<sup>1</sup>**

Nigdy nie była herezja łatwiejsza do wyleczenia; nigdy nie stała się herezja bardziej nieuleczalna. Nigdy herezja nie była bardziej zwalczana ogniem i żelazem; nigdy herezja nie rozprzestrzeniła się bardziej szeroko.

J. Richard (1616–1686),  
*Sentimens d'Erasmie Roterdam*

Jesienią 1522 roku niderlandzka inkwizycja za wyznawanie luteriańskiej herezji osądziła i skazała trzech augustiańskich mnichów, z których jeden zmarł w więzieniu, a dwaj pozostali zostali później w Brukseli spaleni na stosie. Byli oni pierwszymi z około trzech tysięcy heretyków skazanych prawomocnymi wyrokami i zabitych z pełnym poszanowaniem prawa w ciągu kolejnych niespełna pięćdziesięciu lat<sup>2</sup>. Jak słusznie zauważa Perez Zagorin<sup>3</sup>, wiek XVI, który był świadkiem wybuchu reformacji i rozlewu protestantyzmu w Europie, był zarazem bodaj najmniej tolerancyjnym okresem w dziejach chrześcijaństwa. Mimo to właśnie wtedy, wśród wzmo-

---

<sup>1</sup> Wyjaśnienie stosowanych w artykule skrótów: A: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, t. 1–12, Oxford 1906–1958 (numer listu); ASD: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, t. 1–, Amsterdam–New York–Oxford–Tokyo 1969–; CWE: *Collected Works of Erasmus*, t. 1–, Toronto–Buffalo–London 1974–; LB: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, t. 1–10, Lugduni Batavorum 1703–1705.

<sup>2</sup> P. Zagorin *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton–Oxford 2003, s. 63; W. Monter, *Heresy executions in Reformation Europe, 1520–1565*, [w:] *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, eds. O. P. Grell, B. Scribner, New York 1996, s. 49.

<sup>3</sup> P. Zagorin, op. cit., s. 2.

zonego okrucieństwa prześladowań, zaczęła dojrzywać ta idea wolności religijnej, która zapowiadała mające dopiero nadejść nowoczesne społeczeństwo demokratyczne. I jeśli tylko osiągnięcie to faktycznie uznamy za dobrodziejstwo, wówczas przyznamy rację Wolterowi, gdy głosił on, że to właśnie heretykom zawdzięczamy intelektualny postęp<sup>4</sup>. W samym jednak XVI wieku nikt z ówczesnych koryfeuszy religijnej tolerancji nie tylko nie łączył jej ze współcześnie rozumianą ideą postępu, ale nawet – przynajmniej dla niektórych z nich – była ona wręcz wyrazem ideowego konserwatyzmu. Do tych ostatnich, wbrew obiegowym opiniom rozpropagowanym przez XIX-wiecznych liberalistów<sup>5</sup>, należał również i sam „książę humanistów”, Erazm z Rotterdamu (1469–1536).

Sens Erazmowego pojęcia tolerancji i wolności religijnej pojąć można jedynie w odniesieniu do naczelnych wobec nich idei pokoju i zgody, które tak silnie zaważyły na intelektualnej postawie autora *Pochwały głupoty*, że widzianego w nim ich uosobienia użyto nie tylko w przestrojach dawanych w przededniu ostatniej – oby ostatniej! – wielkiej światowej wojny, ale i również tuż po jej zakończeniu, jako wzorca nowego ładu i zjednoczonego świata<sup>6</sup>. Były też czasy, i owszem, gdy z obu stron – zarówno protestanckiej, jak i katolickiej – czyniono mu co do tej pacyfistycznej postawy zarzuty. Luter (1483–1545) w *De servo arbitrio* utrzymywał, że dla Erazma zachowanie pokoju na świecie ważniejsze było od prawd wiary, a siedemnastowieczny krytyk, jezuita Louis Maimbourg (1610–1686) pisał, że nie był on ani luteraninem, ani katolikiem, zawsze będąc gotowym utrzymywać *pro i contra* z „fałszywego umiłowania pokoju”<sup>7</sup>. Chcąc zatem określić naturę

<sup>4</sup> Wolter, *Traktat o tolerancji*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1956, s. 30.

<sup>5</sup> Por. B. E. Mansfield, *Erasmus in the Nineteenth Century: The Liberal Tradition*, „Studies in the Renaissance” XV (1968), s. 193–219.

<sup>6</sup> Mam tu na myśli dwa przede wszystkim dzieła – wygłoszoną w 1936 roku okolicznościową mowę J. Huzingi (*Erasmus-Gedenkrede*, [w:] J. Huizinga, *Parerga*, ed. W. Kaegi, Amsterdam und Basel 1939, s. 65–84) oraz opatrzoną okładkowym rysunkiem gołąbka pokoju, poruszającą książkę J. Chapiro: *Erasmus and Our Struggle for Peace*, Boston 1950.

<sup>7</sup> M. Luter, *O niewolnej woli*, WA XVIII, 605, tłum. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002, s. 65 (Erazm odpowiada na zarzut w *Hyperaspistes I*, LB X 1260a–b); L. Maimbourg, *Histoire du Lutheranisme*, 54–56, cyt. za: B. E. Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretation of Erasmus c 1550–1750*, Toronto–Buffalo–London 1979, s. 161. Podobnie krytyczną opinię w tym względzie wygłosił w jednym ze swych frankojęzycznych artykułów, skądinąd przychylny Erazmowi, słynny wydawca jego dzieł Jean Le Clerc (1657–1736), pisząc: „Jakkolwiek pokój i zgoda są wielkimi dobrodziejstwami, nie powinny być kupowane za cenę prawdy i wolności, które są nieskończenie bardziej drogie, niż podstawowy spokój, którym można się cieszyć, podporządkowując się jarzmu kłamstw i tyranii” (J. Le Clerc, *Vie d’Erasmus tirée de ses lettres...*, „Bibliothèque universelle et historique” VI, 193, cyt. za: B. E. Mansfield, *Phoenix of His Age...*, op. cit., s. 255).

wyznawanych przez Erazma ideałów w kwestii prawdy wiary chrześcijańskiej, jak również pragnąc ocenić zasadność kierowanych przeciw niemu krytyk, postanowiłem zebrać i zbadać jego liczne wypowiedzi na temat herezji, tolerancji, nauczania Kościoła, jego kształtu i znaczenia tradycji.

Wśród dzieł Erazma nie ma żadnego traktatu, który byłby w pełni poświęcony zagadnieniu religijnej tolerancji, tak jak, dla przykładu, protestowi przeciwko wojnie poświęcona jest jego *Querela pacis*<sup>8</sup>. Na gruncie religijnych sporów Erazm, podobnie jak współczesny mu Luter, pozostał pisarzem całkowicie okazjonalnym<sup>9</sup>, a jego rozsiane tu i ówdzie uwagi nie uzyskały nigdy systematycznego wyrazu. Erazm, na co często wskazywali zarówno jego zwolennicy, jak i adwersarze, był autorem przede wszystkim krytycznym, który dokładne metody filologiczne i jej aparat rozciągał nie tylko na badane dzieła, ale i na zastaną rzeczywistość; nie było dlań, jak się zdaje, wyraźnej granicy między tekstem a realnością, lecz stanowiły one wzajemnie przenikające się i warunkujące sfery. W tym sensie jego dzieło było najprawdziwszym dialogiem ze światem, a używane słowa narzędziem przemiany zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Przed wybuchem reformacji naczelną troską Erazma była moralna kondycja jednostek i ich naprawa w duchu *bonae litterae*; teraz, poczynając od lat 20. XVI wieku, troską tą stały się, spychające wszystko na plan dalszy, burzliwe spory reformatorów, nękające Kościół herezje i schizmy.

Ludzie są pobudzeni przeciw biskupom i książętom – pisze Erazm przeciwko Lutrowi w *Hyperaspistes I* – sędziowie są zmuszeni z trudem kłaść kres tłumowi skłonnemu do rewolty; miasta, które niegdyś złączone były bardzo bliskimi więzami, obecnie sprzecząją się między sobą z dziką nienawiścią; z trudem znajdziesz dzisiaj jakiegoś człowieka, któremu mógłbyś bezpiecznie zaufać; wszelka wolność jest odebrana. Bowiem ty wzmocniłeś raczej niż usunąłeś tę tyranję (bowiem tak zazwyczaj ją nazywasz) książąt, biskupów, teologów i mnichów. Wszystkie czyny i słowa są niezwłocznie przedmiotem podejrzenia i nie jest dozwolone nawet otworzenie ust na temat punktów, które kiedyś były dyskutowane za i przeciw. [...] Liberalne studia, wraz z językami i *bonae litterae* wszędzie są w pogardzie, ponieważ objuczyłeś je złą wolą. Niezwykłe pomniki starożytnych są odrzucone i w ich miejsce świat wypełniony jest kłótliwymi i obraźliwymi książkami, które zarażają czytelnika jadem i chorobą. Znam pewnych dobrych i uczonych ludzi, którzy wpieryw nie byli niechętni czytać twoich dzieł z pragnieniem poznania i ocenienia ich. Ostatecznie zostali oni zmuszeni odrzucić je ponieważ, jak wyznają, zostali zainfekowani przez tak wiele grymasów, żartów, dowcipów, obelg i niechrześcijańskich oszczerstw, które wmie-

<sup>8</sup> P. G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto–Buffalo–London 2009, s. 96.

<sup>9</sup> Por. J. Chapiro, op. cit., s. 37; O. H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008, s. 500 i n.

szane są do twej nauki, niczym u tych, których zajęciem jest obkładać kapłony czy bażanty czosnkiem. [...] Odciągnąłeś wielu ludzi od ich biskupstw i obecnie wędrują oni niczym rozproszone owce, nie mając pasterza, zwłaszcza gdy widzą oni, że twój kościół jest wstrząsany przez tak wiele kłótni i że przez wewnętrzną wojnę wzniecany jest tumult<sup>10</sup>.

W obliczu tej chrześcijańskiej tragedii Erazm pozostawał w dużej mierze bezradny. W liście do Jerzego z Saksonii z 12 grudnia 1524 roku<sup>11</sup>, a więc w feralnym roku, gdy z powodu *De libero arbitrio* zaczął się pierwszy akt dramatycznego sporu o wolną wolę, a którego *Hyperaspistes* był aktem trzecim i ostatnim, pisał Erazm o swoich minimalistycznych planach stopniowego odzyskiwania pokoju. Należało przede wszystkim odradzać każdemu przyłączania się do jakiegokolwiek sekty i zachęcać jednocześnie opozycyjne partie do dialogu tak, by osiągnięta zgoda była uczciwa dla obu stron. Jednakże już najbliższe lata jasno dały Erazmowi do zrozumienia, że rana jest zbyt głęboka, by wystarczyły tak proste środki. Wraz z postępowaniem wewnątrzchrześcijańskiej schizmy rosły również zainteresowanie Erazma tematyką eklezjologiczną i dążenie, by za jej sprawą wypracować swoistą proto-Formułę Zgody<sup>12</sup>. Punktem szczytowym tych poszukiwań był bez wątpienia komentarz do Psalmu 84 (wtedy 83), *De amabili Ecclesiae concordia* (1533), który – jak stwierdza już pierwsze jego zdanie – traktuje o „błogosławionym i umiłowanym pokoju Kościoła, przedmiocie użytecznym i dobroczynnym w każdym czasie, lecz w tym wieku namnażających się sekt bardziej istotnym, niż jakikolwiek inny”<sup>13</sup>.

Komuś, kto Erazma kojarzy jedynie z antyklerykalizmem *Moriae encomium* i odważnym atakiem na niemoralność papieża w *Julius exclusus*, może wydawać się dziwne to, jak wielkie znaczenie miały dla niego sprawy kościelne. Niemniej jednak myśliciel, mimo swych krytyk, nigdy nie odrzucił powagi Kościoła, ani jego nauczania czy tradycji. Przeciwnie, już nawet w tak wczesnym pismach, jak powstały w 1504 roku *Enchiridion*, jedno-

<sup>10</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1334a–d. Patrz także A 1523, z 10 grudnia 1524, do Filipa Melanchton, CWE 10, s. 443.

<sup>11</sup> A 1526, CWE 10, s. 458.

<sup>12</sup> H. M. Pabel, *The Peaceful People of Christ. The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, ed. H. M. Pabel, Kirksville, Missouri 1995, s. 92; L. C. Green, *The Influence of Erasmus upon Melancthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification*, „Church History” XLIII (1974), s. 199–200.

<sup>13</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 469a. Dzieło to pojawia się niekiedy pod tytułem *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie teksty obcojęzyczne w tłumaczeniu autora artykułu.

znacznie deklarował swoje uszanowanie dla eklezyjalnego autorytetu<sup>14</sup>. Wraz z upływem czasu liczba tych deklaracji, jak się zdaje, rośnie i – co również warto podkreślić – coraz częściej mówi Erazm o swej ideowej przynależności nie tylko do Kościoła katolickiego, ale również precyzyjniej – do Kościoła rzymskiego<sup>15</sup>. Tak jakby, w związku z namnożeniem różnych odłamów chrześcijaństwa, pragnął uściślić swą wyznaniową tożsamość.

O tym, że owo „przyłgnięcie” Erazma do matki Kościoła nie było li tylko zabiegiem zwykłej politycznej poprawności, świadczy cała misternie budowana przez niego humanistyczna koncepcja człowieka, którego godność nie tylko człowieka od wspólnoty wiernych nie oddala, ale wręcz go do niej przybliża. W pięknym fragmencie *De amabili Ecclesiae concordia* przywołuje filozof *topos* renesansowego humanizmu o transcendującej doczesność celowości ludzkiego bytu:

Natura położyła granice szczęśliwości innych zwierząt, które raz osiągnąwszy ten stan, dla którego zostały stworzone, w pełni realizują swój własny rodzaj zadowolenia. Lecz ludzka dusza, będąc boską i nieśmiertelną, nie odnajduje w tym życiu niczego, co by ją prawdziwie zaspokajało, póki nie osiągnie tego stanu, dla którego została stworzona. A w jakim celu człowiek został stworzony? By mógł mieć zrozumienie zarówno umysłu, jak i ciała, by mógł kochać i wielbić Boga swego Stwórcę, Zbawiciela i Pana<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Erazm z Rotterdamu *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB V 32e, tłum. J. Domański, Warszawa 1965, s. 130.

<sup>15</sup> Erazm z Rotterdamu *De libero arbitrio*, LB IX 1215d; *Hyperaspistes I*, LB X 1267f–1268a; A 1352 CWE 9, s. 437–438; A 1743; CWE 4, s. 5; R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York 1969, s. 231; W. Durant, *The Reformation. A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300–1564*, New York 1957, s. 287; J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 224 i n.; H. M. Pabel, op. cit., s. 72 i n. Jakkolwiek J. D. Tracy (*Erasmus among the Postmodernists*, [w:] *Erasmus' Vision of Church*, op. cit., s. 18) wysuwa ciekawą obserwację, że Erazm deklarując wierność Kościołowi katolickiemu, jednocześnie względem rzymskiego uznaje tylko tolerancję, w świetle innych uwag Erazma, gdzie podkreśla zbieżność, a nawet tożsamość obu tych kościołów (A 1167 CWE 8, s. 109–121; A 1195 CWE 8, s. 170–175), zasadne jest twierdzić, że przynajmniej w zewnętrznej warstwie wyrazowej pragnął on być najbardziej ortodoksyjnym reprezentantem rzymskiego katolicyzmu. Pomijam tutaj, rzecz jasna, bardziej skomplikowaną kwestię używanych przez Erazma technik *dissimulatio* i odsyłam do obszernej pod tym względem literatury (m.in. J. Chapiro, op. cit., s. 35 i n.; D. Nowakowski, *500 lat Pochwały głupoty. Dzieło – recepcja – inspiracje*, „Avant. Pismo awangardy filozoficzno-kulturowej” ZF 2011 (2012), s. 269–288; E. Rummel, *Erasmus and the Art of Communication: Willing to Publish, But not to Perish, Erasmianism: Idea and Reality*, eds. M. E. H. N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman, Amsterdam–Oxford–New York–Tokyo 1997, passim; J. D. Tracy, *Erasmus among the Postmodernists*, op. cit., s. 11, 19). Patrz również przypis 38. do niniejszej pracy.

<sup>16</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 484d–e. Por. P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, tłum. V. Conant, New York 1943, s. 294, 360; C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, Indiana 2009, passim.

Zbawienie, będące dla Erazma, którego koncepcja we wcześniejszych jego pismach opierała się przede wszystkim na odpowiednim moralnym ustosunkowaniu się człowieka do darmo danej łaski (*gratia gratum data, gratia peculiaris*)<sup>17</sup>, równoznaczne z przekroczeniem ludzkiej kondycji ziemskiej, teraz zostaje jeszcze dodatkowo powiązane z instytucją Kościoła. Wpływ dictum św. Cypriana „extra Ecclesiam nulla salus” (*Ep.* 73, 21) staje się zauważalny nie tylko w poprawkach, jakie nanosi Erazm we wcześniejszych swoich dziełach<sup>18</sup>, ale także w jego dojrzałej koncepcji relacji człowieka do Boga. Jedynie w Kościele można odnaleźć spokój umysłu – pisze w *De amabili Ecclesiae concordiae* – jedynie w nim leży prawdziwe szczęście<sup>19</sup>. Sceptycyzm myśliciela nie był więc z natury tych, co od Kościoła odstręczają, lecz raczej stanowił siłę kierującą myśliciela do poszukiwania w nim wszelkiej pewności<sup>20</sup>. Wynikające z przekonania o słabości ludzkiego rozumu wątpliwości Erazma ulegały więc uspokojeniu za sprawą milczącej powagi minionych wieków tradycji. Był on sceptykiem, ale nigdy w sprawach wiary<sup>21</sup>.

Pragnę mieć za świadków – pisał w *Hyperaspistes* – wszystkich chrześcijan heretyków i półchrześcijan, że mam nie mniej wiary w Pismo Święte, niż gdybym słyszał samego Chrystusa mówiącego do mnie swym własnym głosem, i że mniej wątpię w to, co czytam, niż w to, co słyszę mymi uszami, widzę mymi oczyma, dotykam mymi dłońmi. I tak jak najbardziej mocno wierzę w to, co Pismo Święte przepowiedziało w typach Prawa, i w przepowiednie proroków, które zostały wypełnione przez ewangelię, tak też z równą pewnością wierzę w obietnicę drugiego przyjscia i w odmienną zapłatę dla dobrych i złych. [...] Jestem tak daleki od świadomego przeciwstawiania się ewangelii, że wołałbym raczej być więcej niż dziesięć razy uśmiercony, niż naruszyć to, co myślę, przez przeciwstawienie się choćby na jotę prawdzie w ewangelii<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB IX 1223a–1224a.

<sup>18</sup> Napisane najpóźniej w 1524 roku *colloquium Ichthuophagia* przechodzi w chwili wydania w roku 1526 pewne poprawki, a Erazm dodaje fragmenty wzmacniające ortodoksję wcześniejszej wersji. Dodany fragment jest dosłownym niemalże cytatem ze św. Cypriana: „Extra Ecclesiae domum non est salus” (J. D. Tracy, *On the Composition Dates of Seven of Erasmus' Writings*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” XXXI (1969), s. 362–363).

<sup>19</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordiae*, LB V 484e–485f.

<sup>20</sup> R. Himelick, *Introduction*, [w:] *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus*, tłum. R. Himelick, Lafayette, Indiana 1971, s. 10.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 9; Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1258d–e.

<sup>22</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1335c–1336b. Swoje opowiadanie się po stronie wyznania Kościoła katolickiego potwierdza Erazm również w kilka lat wcześniejszym liście do Louisa Marliana z 1520 roku (A 1195, CWE 8, s. 170–175).

Pismo Święte jest podstawowym i najpewniejszym źródłem prawdy chrześcijańskiej. Erazm, podobnie jak wszyscy jego adwersarze, nigdy w to nie wątpił<sup>23</sup>. Jednocześnie jednak, inaczej niż przedstawiciele reformacji, wskazywał on na istotową niejasność i wielopłaszczyznowość tego przekazu. Dla Lutra jasnym było Pismo i nie potrzebowało komentarza<sup>24</sup>; Erazm uznawał konieczność istnienia autorytetu Kościoła dla określenia właściwej interpretacji. Dość szybki podział wewnątrz reformacji przyznał w tej kwestii rację Erazmowi.

Autor *De libero arbitrio* wyróżnia w obrębie Pisma trzy stopnie tajemnicy: pierwszy i najwyższy dotyczą spraw, „co do których Bóg zupełnie chciał nas pozostawić w niewiedzy, jak dzień śmierci i dzień sądu ostatecznego”; drugi dotyczą spraw, które choć są przeczuwane, to jednak żadna z nich „nie jest pozbawiona jasno wieloznaczności” – na przykład kwestie rozróżnienia Osób Trójcy czy boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie; trzeci dotyczą spraw, co do których chciał Bóg, byśmy byli z nimi „najbardziej zaznajomieni” – jak „pouczenia dla dobrego życia”<sup>25</sup>. Zagadnienia z grupy pierwszej, jako zupełnie nieznanne, nie wchodzą w obręb nauczania Kościoła, zaś zagadnienia z grupy ostatniej są tak jasne, że nikt nie podejmuje z nimi dyskusji. Problematyczną i kontrowersyjną grupą jest ta jedynie, której status zawieszony jest między pewnością a niewiedzą – mianowicie grupa druga i to ona właśnie będzie stanowiła przedmiot naszych dalszych analiz.

Erazm, jak wiemy, nigdy nie był zwolennikiem reformacyjnego aksjomatu *sola scriptura*, lecz duży nacisk, tak we wczesnych, jak zwłaszcza w późnych pismach, kładł na całą tradycję kościelnego nauczania. Bo i czym innym były jego tak liczne wydania i tłumaczenia starochrześcijańskich pisarzy, z obszernymi wstępami rozjaśniającymi nie tylko treść, ale i historyczny kontekst dawanych przez nich pouczeń, jak nie podkreślanie w iście humanistycznym duchu tego, że i chrześcijaństwo ma swój bogaty *thesaurus*, skarbnicę

<sup>23</sup> Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB IX 1219b; *Hyperaspistes I*, LB X 1262f–1265b. Pismo Święte jest jedynym źródłem filozofii chrześcijańskiej: Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, LB V 142c–d, [w:] idem, *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, Warszawa 2000, s. 149. Uznawanie Pisma św. za najwyższe źródło poznania było, w owej epoce prac translatorskich i przywracania oryginalnych tekstów hebrajskich i greckich Biblii, zjawiskiem powszechnym (por. H. A. Oberman, *The Pursuit of Happiness: Calvin Between Humanism and Reformation*, [w:] *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, eds. J. W. O'Malley, T. M. Izbicki, G. Christianson, Leiden–New York–Köln 1993, s. 258, przyp. 21.).

<sup>24</sup> M. Luter, *O niewolnej woli*, op. cit., WA XVIII 606 i n., 654 i n., 655, s. 67 i n., 134 i n., 137; H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. E. Adamiak, Gdańsk 1996, s. 128 i n.

<sup>25</sup> Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB IX 1217a–b.

pamięci i miejsce zapewniające ponadhistoryczną wspólnotę? W pewnym sensie również sam Kościół (*Ecclesia*) jako „wspólnota” czy też „zgrupowanie” jest dla Erazma utrzymywany w swym istnieniu dzięki trwającej poprzez wieki „zgodzie” (*consensus*) chrześcijańskiego ludu. Jak pisze przy tej okazji Hilmar M. Pabel, „Kościół jako *consensus* jest zatem realnością, która transcenduje teraźniejszy moment i sięga wstecz ku swej przeszłości”, nadając zarazem ludowi chrześcijańskiemu jedność i zgodę w przedmiotach wiary<sup>26</sup>. Ten *consensus Ecclesiae* miał dla Erazma niezmierny autorytet i od niego uzależniał on własne stanowisko w wielu teologicznych kwestiach. Gdyby nie stanowisko Kościoła, w kwestii eucharystii podzielałby zapewne stanowisko Oecolampadiusa, a w kwestii uczestniczenia wiernych w sakramencie byłby może utrakwistą<sup>27</sup>. Nauczanie Kościoła było więc tym, co dawało stałość jego umysłowi, a wiara w owo nauczanie nie wynikała jako następstwo z innych jego wierzeń, ale przeciwnie, sama stanowiła o ich znaczeniu<sup>28</sup>.

Nie wiem, jak inni cenią sobie autorytet Kościoła – pisał w 1527 roku do Wilibalda Pirckheimera – dla mnie z pewnością jest on tak wielki, że mógłbym zgodzić się nawet z arianami i pelagianami, gdyby Kościół zaaprobował to, czego oni nauczali. Nie dlatego, że słowa Chrystusa są dla mnie niewystarczające, lecz nie powinno wydawać się dziwne, jeśli podążam za Kościołem jako egzegetą, przez którego autorytet jestem przekonany wierzyć w kanoniczne pisma<sup>29</sup>.

Tym, co Erazma szczególnie skłaniało ku opowiedzeniu się za autorytetem Kościoła, było to, że stanowił on najbardziej widzialny przejaw bezbłędności w sprawach wiary i moralności. „Kościół nigdy nie myli się w tym, co odnosi się do zbawienia”, pisał w *Apologia rejiciens quorundam... rumores*, i dzięki temu jego nauczanie, jako kryterium prawdy, ma większą wartość niż jakakolwiek indywidualna opinia<sup>30</sup>. Kwestia tego, czy *consensus Ecclesiae* był dla Erazma przejawem transcendentnej prawdy, czy też jedynie ludzką umową gwarantującą jedność Kościołowi, jest pyta-

<sup>26</sup> H. M. Pabel, op. cit., s. 79. Definicja Kościoła jako *consensus* pojawia się w Erazma *Explanatio symboli* (1533), ASD 5-1, s. 276; definicja Kościoła jako „wspólnoty” i „zgrupowania” figuruje m.in. w *Ecclesiastes sive concionator evangelicus* (1535), ASD 5-4, s. 35.

<sup>27</sup> A 2175, z dnia 8 czerwca 1529 do Josta Decjusza, Erazm z Rotterdamu, *Korespondencja z Polakami*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1965, s. 167–168; A 1744.

<sup>28</sup> A 1637, z ok. 15 października 1525 do Conradusa Pellicanus, CWE 11, s. 350; H. M. Pabel, op. cit., s. 80.

<sup>29</sup> A 1893.

<sup>30</sup> Cyt. za: R. H. Murray, *Erasmus & Luther: Their Attitude to Toleration*, London 1920, s. 30. Por. ibidem, s. 29; G. Marc'Hadour, *Erasmus as Priest. Holy Orders in His Vision and Practice*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, op. cit., s. 119.



niem otwartym. Z wielu fragmentów jego pism zdaje się wynikać, że główną wartością owej tradycji jest to, że pozwala ona zachować szatę chrześcijańskiej jedności niepodzieloną bez szwu (Ps 22:18; Jan 19:23) i jako taka zupełnie nie wzbogaca naszego poznania. Jednakże, przynajmniej w jednym miejscu, w drugiej apologii przeciwko Alberto Pio z 1531 roku, gdy wskazuje, że jakkolwiek przed stwierdzeniem tego przez sobór arianizm nie był u ludzi herezją, to dla Boga był nią zawsze, Erazm opowiada się *de facto* za bardziej konserwatywnym stanowiskiem, nadając *consensus Ecclesiae*, a przynajmniej pewnym jej elementom, kwalifikację prawdy absolutnej<sup>31</sup>. Osobiście optowałbym tutaj za stanowiskiem umiarkowanym, uznając, że myśliciel zakłada to, iż w nauczaniu Kościoła, jako wartość dodana, przejawiają się również nieznanie wcześniej aspekty prawdy chrześcijańskiej, lecz że równocześnie, poza ową prawdą, wiele z ustaleń *consensus Ecclesiae* ma pochodzenie czysto ludzkie i zupełnie pozytywne. Ślady tego przekonania dają się zauważyć zwłaszcza wtedy, gdy myśliciel krytycznie odnosi się do nadmiernej dogmatyzacji chrześcijańskiej wiary<sup>32</sup>.

Uwarunkowane historycznie regulacje Kościoła wykazują zdaniem Erazma nierówną wartość, co szczególnie dobitnie podkreśla on w liście z 1526 roku do Simona Pistoriusa, gdzie porządkuje je podług swoistej hierarchii. Istnieją, jak pisze, regulacje soborów powszechnych i te są najważniejsze, dalej idą regulacje biskupów i rzymskiego papieża. Jedne z nich mają permanentny zakres obowiązywania, inne zaś są jedynie tymczasowe<sup>33</sup>. Gdy zatem przechodzi Erazm do krytyki pewnych szczegółów nauki i zwłaszcza pewnych zwyczajów, krytyka ta nie przeciwstawia się *consensus Ecclesiae*, lecz raczej przypomina ona swymi procedurami badania niesprzeczności teorii albo też filologiczną kolację. Wpierw zbiera Erazm różne elementy kościelnego nauczania i określa wartość każdego z nich z osobna, a następnie, gdy zauważa sprzeczności pomiędzy nimi (metoda *collatio*)<sup>34</sup>, przechodzi do krytyki tych mniej ważnych w imię autorytetu ważniejszych. To nie przypadek, że jego *philosophia Christi* przybrała moralizujący charakter, skoro – jak powiedzieliśmy już wcześniej – omawiając trzy stopnie tajemnicy Pisma św., prawdami najbardziej oczywistymi są te, które odnoszą się do sfery moralności i pobożności.

<sup>31</sup> J. D. Tracy, *Erasmus and the Arians: Remarks on the «Consensus Ecclesiae»*, „The Catholic Historical Review” LXVII (1981), s. 7 (Erazm z Rotterdamu, *Apologia brevis ad viginti quatuor libros Alberti Pii*, LB IX 1172a–b).

<sup>32</sup> Por. A 1334, z 5 stycznia 1523 roku, do Jana Carondeleta, CWE 9, s. 257.

<sup>33</sup> A 1744.

<sup>34</sup> Warto podkreślić, że sprzeczności te nie występują w samym słowie Boga, ale to raczej ludzkie interpretacje są ze sobą niespójne (Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1283f–1284a).

Jakkolwiek często podkreślam konieczność zmiany regulacji – pisze Erazm do Simona Pistoriusa – miałem na myśli jedynie te, które można zmienić bez spychania za burtę tego, co istotne dla pobożności. Ani też nigdy nie argumentuję, by nawet to było czynione bez zaplecza w postaci wybitnego autorytetu<sup>35</sup>.

Tak więc *consensus Ecclesiae*, do którego obrębu owe regulacje przecież przynależą, ma dla Erazma charakter otwarty i z uwagi na swą historyczność, o ile istnieją ważne ku temu powody, powinien podlegać przeprowadzanym, za obopólną zgodą, nieustannym przeobrażeniom<sup>36</sup>. W tym duchu nie aprobował Erazm zbyt silnie rozrośniętego dogmatyzmu, namnożenia artykułów wiary i zaciekłych dyskusji, które są przez to namnożenie wywoływane. W przedmowie do dzieł św. Hilarego pisał:

Istotą naszej wiary jest pokój i zgoda, które się da łatwo osiągnąć, pod warunkiem że sformułujemy możliwie najmniejszą liczbę dogmatów, a inne sprawy pozostawimy własnemu sądowi każdego<sup>37</sup>.

W ten sposób, zostawiając – w duchu nauczania św. Pawła (1 Kor 6:12, 10:23) – pewne kwestie nierozstrzygniętymi i oddając je do decyzji prywatnej opinii (zresztą sam Erazm często opatruje swe nauki tym słowem), zapobiega się zburzeniu harmonii chrześcijaństwa<sup>38</sup>. A zatem w kwestiach nierozstrzygniętych przez *consensus Ecclesiae* wolno chrześcijaninowi zachować własne zdanie<sup>39</sup>; we wszystkich innych jednak kwestiach winien on podporządkować się całkowicie autorytetowi Kościoła. Erazm odwołuje się tutaj do akademickiego pojęcia „prawdopodobieństwa” i stwierdza, że „większe prawdopodobieństwo leży raczej po stronie, która jest aprobowana przez świętych i potwierdzona publicznie autorytetem Kościoła, niż po tej, na której jeden bądź drugi podnosi coś własnego”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Por. również: Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 500b.

<sup>36</sup> A 1744. Por. J. D. Tracy, *Erasmus and the Arians...*, op. cit., s. 7.

<sup>37</sup> A 1334, z 5 stycznia 1523, do Jana Carondeleta, cyt. za: J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, t. 1, Warszawa 1964, s. 151–152. Por. A 1039, z 1519 roku do Jana Slechty, CWE 7, s. 121–127; R. Himelick, *Introduction*, op. cit., s. 10; H. M. Pabel, op. cit., s. 77.

<sup>38</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1260d; *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 503c.

<sup>39</sup> Warto tutaj podkreślić, że gdy mowa o „zachowaniu” własnego przekonania, nie oznacza to jeszcze legitymacji do jego rozpowszechniania. Erazm, za apostołem Pawłem, w swych pismach wiele uwagi poświęca zagadnieniu *modestia* w odniesieniu do głoszenia nauk chrześcijańskich. Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB IX 1217b–e; *Hyperaspistes I*, LB X 1260b, 1265b–1266d; A 1523, z 10 grudnia 1524 do Filipa Melanchtona, CWE 10, s. 444; A 1167, CWE 8, s. 109–121; A 1195, CWE 8, s. 170–175; A 1202, CWE 10, s. 202–210; A 1976.

<sup>40</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1297c–d.

Posiadanie własnej opinii, przy jednoczesnym nieumiarkowaniu – a taka, jak wiemy, była postawa Lutra – rodzi, zdaniem Erazma, wielkie niebezpieczeństwo wystąpienia przeciw kościelnemu autorytetom. Skoro bowiem *consensus Ecclesiae*, jak wspomnieliśmy, jest zasadą jedności chrześcijaństwa, to zerwanie z tradycją interpretacji chrześcijaństwa, jako niezgoda, skutkuje nieodzownie namnożeniem się jego sekt, czyli odstępstwem, herezją. Erazm miał, rzecz jasna, świadomość tego, że pojęcie *haeresis*, inaczej niż *schisma*, odnosi się do postępowania za określonym wierzeniem, czy szkołą myśli, lecz jednocześnie podkreślał, że przedkładanie własnej opinii nad *consensus Ecclesiae* jest bardziej istotną składową herezji niż samo wyznawanie błędnego przekonania<sup>41</sup>. Zasadą herezji była więc według niego nie tyle słabość poznawcza, co raczej prowadząca człowieka ku grzechowi pycha<sup>42</sup>.

Moment, od kiedy możemy mówić o herezji, najłatwiej prześledzić w pismach pisanych przez Erazma o Lutrze i przeciw Lutrowi. Z początku Erazm dostrzegał w doktorze z Wittenbergi, jakkolwiek nieokrzesane, zbieżne z jego własnym pragnienie oczyszczenia nauki chrześcijańskiej z występujących na jej gruncie jawnych sprzeczności między jej doktryną a realizacją w życiu. Przyznaje wówczas rację Lutrowi w tym, że rzeczywiście coraz trudniej usłyszeć w nauczaniu słowa Ewangelii i że arogancja i zadufanie ludzi wzrosło zbyt mocno<sup>43</sup>.

Najpierw musimy zbadać korzenie tego zła – pisze Erazm w liście z 1519 roku. Świat został zasypany ludzkimi regulacjami. Został objuczony scholastycznymi pojęciami i dogmatem. Był uciskany przez tyranie mendykanckich mnichów, którzy jakkolwiek podlegli rzymskiej stolicy, doszli mimo to do takiej władzy i liczby, że zastraszyli rzymskiego papieża, a nawet samych królów. Kiedy papież działa na ich korzyść, większym jest on od Boga; cokolwiek przynosi im stratę, jest jednak tak nieskuteczne jak sen. [...] Te rzeczy, jak myślę, były tymi, które poruszyły Lutra, by odważył się przeciwstawić tej nieznośnej bezczelności tych ludzi<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> J. D. Tracy, *Erasmus and the Arians...*, op. cit., s. 2; R. Himelick, *Introduction*, op. cit., s. 1. Por. A 1039, [w:] *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus*, op. cit., s. 144.

<sup>42</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, LB V 76d–e, 110b [w:] idem, *Trzy rozprawy*, op. cit., s. 166–167, 339. W *Enarratio primi psalmi, 'Beatus vir', iuxta tropologiam potissimum* (LB V 183d–e) stwierdza Erazm, że pokorny prędzej niż pyszny dostąpi dającego zrozumienie Pisma Ducha Świętego, a w *Antitarbari* (LB X 1715d–e) wskazuje na to, że nadmierna pycha jest charakterystyką miernych raczej umysłów.

<sup>43</sup> A 1033, z 19 października 1519 roku, do Alberta z Brandeburga, CWE 7, s. 113. W *De libero arbitrio* (LB IX 1241e–1242b) Erazm określa dokładnie, do którego punktu nauki Lutra są akceptowalne, a gdzie granica ta jest przekroczona; krytyka ludzkiej arogancji, wyrażająca się w podkreślaniu znikomości wolnej woli, jest dobra, lecz gdy słyszy o zupełnym jej usuwaniu, duszę Erazma „ogarniają liczne wątpliwości”.

<sup>44</sup> A 1033, CWE 7, s. 112.

Gdy jednak sprawa Lutra rozwinęła się na tyle, że przestał on występować jako reprezentant *consensus Ecclesiae*, lecz zaczął się owej zgodzie przeciwstawiać, również stanowisko Erazma wobec reformatora uległo znaczącej zmianie. Nie waha się odtąd nazywać wątpliwości Lutra i jego twierdzenia heretyckimi, odkrywając zarazem tkwiącą za jego wystąpieniami pychę i pragnienie ziemskiej chwały: „W skrócie – pisze Erazm w *Hyperaspistes* – prowadzisz się, jak gdybyś pragnął zwycięstwa dla siebie, nie dla ewangelii, i jak gdybyś domagał się być panem, a nie sługą Pisma Świętego”<sup>45</sup>. Kilka lat później, w *De amabili Ecclesiae concordia* Erazm wprost stwierdzi, że istotną cechą heretyków jest to, że przystosowują oni Pismo nie do Chrystusa, lecz do własnego myślenia<sup>46</sup>.

Czyż mógłby jakiś obrazek być bardziej odległy od wyobrażeń oświeceniowych i liberalnych interpretatorów Erazma niż on sam potępiający odwagę myślenia (*sapere aude*)? A jednak ów „książę humanistów”, podobnie jak zdecydowana większość ludzi jego czasów, w nadmiernym dociekaniu widzieć będzie ryzyko nie tylko herezji, ale i nawet szaleństwa<sup>47</sup>. Nie samo badanie jest tutaj krytykowane, ale jego nieodpowiedniość. Filozofia bowiem, o ile uprawiana jest z talentem i pokorą – jak pisze Erazm w liście do Jana Carondeleta z 1523 roku – przynosi pewne pożytki i nie powinna być potępiana<sup>48</sup>. Gdy jednak kieruje się ku badaniu tego, co ponadludzkie, staje się niebezpieczna<sup>49</sup>. Słowem, wszystkie herezje – również herezja Lutra, czego nie omieszka wypomnieć mu Erazm w *Hyperaspistes* – wyrastają z nadmiernego zainteresowania teologów filozofią<sup>50</sup>.

Herezje jednak nie tylko z filozofii wyrastają, ale są również tym, co zmusza Kościół do dialogu z filozofią. Warto tu dodać, że Erazm w tym dialogu nie dostrzega elementu rozwojowego czy postępowego, lecz wręcz

<sup>45</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1282b. Por. ibidem, LB X 1259d.

<sup>46</sup> Idem, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 478b–c.

<sup>47</sup> Por. idem, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001, s. 94 i n.; J. Kalwin, *Institutio christianae religionis, ab ipso avthore anno 1559*, III, XXIII 8, Lausannae 1576, s. 235v; M. Montaigne, *Próby*, t. 1, tłum. T. Żeleński-Boy, Kraków 1917, s. 27; R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, New York 2001, s. 113 i n.

<sup>48</sup> A 1334 CWE 9, s. 252. W wielu miejscach pism Erazma pojawia się nie tylko aprobatą, ale nawet pochwała pogańskiej filozofii, m.in. w: *Adagia (wybór)*, I 3 1, tłum. M. Cytowska, BN nr 172, Wrocław 1973, s. 45; *Antibarbari*, LB X 1709f–1710a; *Metoda teologii*, LB V 92b, op. cit., s. 92; *O wychowaniu dzieci*, LB I 496e, *Pisma moralne (wybór)*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1970, s. 55; *Parakleza*, LB V 142a–b, op. cit., s. 149–150; *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB V 7d J, op. cit., s. 26–27.

<sup>49</sup> A 1334, CWE 9, s. 250.

<sup>50</sup> Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1319b i n.; idem, *Metoda teologii*, LB V 83 d, op. cit., s. 205. Por. I. Backus, *Erasmus and the Spirituality of the Early Church*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, op. cit., s. 104.

przeciwnie, uważa, że nie tylko ów rozrost filozoficznych spekulacji nie jest zbieżny z postępowaniem Kościoła, lecz nawet, że za jego sprawą, Kościół wstępuje na ścieżkę wiodącą w dół.

Niegdyś wiara – pisze Erazm w liście do Jana Carondeleta – była bardziej przedmiotem sposobu życia niż wyznaniem artykułów. Wkrótce konieczność pobudziła nałożenie artykułów, lecz tych było kilka i to apostołskich w swym umiarkowaniu. Wtedy niegodziwość heretyków wymusiła bardziej precyzyjne przebadanie świętych ksiąg, a nieprzejednanie uczyniło koniecznym definicję pewnych zagadnień przez autorytet synodów. Wreszcie wiara poczęła rezydować raczej w pisanym słowie niż w duszy i było niemalże tak wiele wiar, jak ludzi. Artykułów [wiary] było coraz więcej, leczy szczerłość malała: zaczęły kipieć spory, miłość oziębla. Nauki Chrystusa, które we wcześniejszych czasach nie były dotknięte niezgodnością słów, zaczęły zależeć od wsparcia filozofii: to był pierwszy krok Kościoła na jego ścieżce w dół<sup>51</sup>.

Wydawać by się mogło po takim wstępie, że filozofia – przynajmniej w swej intelektualnej, teoretycznej warstwie – traci jakąkolwiek przydatność dla Kościoła i że, z tejże racji, powinno się ją z niego całkowicie usunąć. Erazm, być może, przystałby na takie, przypominające platońskie wygnanie poetów z państwa, rozwiązanie, gdyby nie to, że Kościół, w przeciwieństwie do republiki Platona, bynajmniej tworem idealnym nie jest. Oczywiście, najbardziej pożądanym stanem byłoby, gdyby filozofia w ogóle nie pojawiła się w Kościele, lecz skoro już to się stało, potrzebujemy obecnie nowej filozofii, by naprawić szkody przez tamtą poczynione. Prawdą jest także, że w filozofii miały swe źródło starożytne herezje, ale nie mniejszą prawdą jest również to, że jak przypomina Erazm, zostały one zwalczone przez filozofów: Tertuliana, Orygenesisa czy Jana Chryzostoma<sup>52</sup>. Jakże są zatem zalecenia Erazma w walce z herezją?

Zacznijmy od komentarza, jaki daje on do *locus classicus* w tej materii, a mianowicie od komentarza do przypowieści o pszenicy i kąkolu z Ewangelii Mateusza (13:29-30). Klasyczna interpretacja tego miejsca, zapoczątkowana w III wieku przez rzymskiego biskupa Kalista, odnosiła ową przypowieść do podziału na prawowiernych i heretyków, z tym jednak zastrzeżeniem, że moment rozliczenia odraczano do Sądu Ostatecznego. Później jednak, w XIII wieku, Tomasz z Akwinu, chcąc uprawomocnić represyjną praktykę Kościoła, stwierdził, że ze „żniwami” należy czekać jedynie dotąd, póki nie będzie się potrafiło odróżnić pszenicy od kąkolu, czym otworzył drogę dla późniejszej inkwizycji<sup>53</sup>. Erazm początkowo przyjmował

<sup>51</sup> A 1334, CWE 9, s. 257. Por. I. Backus, op. cit., s. 102.

<sup>52</sup> Por. ibidem, s. 104.

<sup>53</sup> R. Bainton, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*, „Church History” I (1932), s. 68–76.

w tej kwestii łagodną wykładnię Jana Chryzostoma, wedle której Chrystus swoimi słowami „pozwołcie rósć razem aż do żniwa” chce zapobiec wojnie i przelewowi krwi, pozostawiając jednak, jak przekonuje autor *Moriae encomium*, możliwość przywoływania heretyków do ortodoksji, tak by kąkol przemienił się w pszenicę. Pod wpływem jednak krytyk teologa paryskiego, Noëla Bedy’ego (ok. 1470–1537), który słusznie zauważył, że kąkol nigdy nie stanie się pszenicą, gdyż *species* nie mogą się zmieniać, przekształca Erazm swą wykładnię i przywołuje podział, który od samego początku odgrywał zasadniczą rolę w jego naukach dotyczących postępowania z heretykami i herezją. Wedle nowej interpretacji Erazma przypowieść ta odnosi się nie do prawowierców i heretyków, lecz do ich nauk, tak więc, jakkolwiek same nauki są niezmiennie, to jednak heretyk może odmienić stan swego umysłu i je porzucić<sup>54</sup>. A zatem omawiając stanowisko Erazma wobec innowierstwa, osobno przedstawić musimy jego stanowisko wobec heretyków i osobno jego stanowisko wobec herezji.

W stosunku Erazma do herezji nie odnajdujemy nawet cienia tolerancji, z której skądinąd jest znany. Jeśli bowiem ustalimy już, iż jakaś nauka jest z całą pewnością heretycka – a stać tak się może jedynie po ostrożnym i nieuprzedzonym badaniu<sup>55</sup> – naszym obowiązkiem, jako chrześcijan, jest, jak pisze Erazm w wielokrotnie już cytowanym liście do Jana Carondeleta, skierować ku niej miecz Ewangelii i ją zwalczyć<sup>56</sup>. Użyta tutaj metaforyka, tak dobrze znana ze „zbrojowni” *Enchiridionu*, nie jest zgoła przypadkowa, lecz jednoznacznie wskazuje na to, że w walce z herezją używać wolno jedynie broni duchowej<sup>57</sup>. Broń fizyczna, jakkolwiek spektakularne mogą być jej dokonania, albo nie przynosi żadnych efektów na polu ducha, albo też jej rezultaty są przeciwne oczekiwaniom, gdyż przysparza prześladowanym zwolenników<sup>58</sup>. „Spalenie książek Lutra – pisał Erazm w 1520 roku – być może usunie je z bibliotek, lecz nie wiem, czy wymaże je z [ludzkich] dusz”<sup>59</sup>.

Zdecydowanie bardziej tolerancyjny i łagodny jest Erazm w stosunku do heretyków. Nie oznacza to, rzecz jasna, tego, jakoby ich postawę aprobował. Wręcz przeciwnie, ma on przecież świadomość, którą jasno w swoich

<sup>54</sup> P. Bietenholz, op. cit., s. 97–98. Mowa tutaj rzecz jasna o traktacie Bedy’ego: *Annotationum Natalis Bede ... in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo, et in Desiderium Erasmus Roterodamum liber unus qui ordine tertius est*, 1526 (por. *Contemporaries of Erasmus*, t. 1, ed. P. G. Bietenholz, Toronto–Buffalo–London 1995, s. 116–118).

<sup>55</sup> Por. A 1033, CWE 7, s. 111–112.

<sup>56</sup> A 1334, CWE 9, s. 264.

<sup>57</sup> Por. P. Zagorin, op. cit., s. 64.

<sup>58</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 499c–e; Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, LB X 1251a–b.

<sup>59</sup> A 1153, list do Godschalka Rosemond, CWE 8, s. 72.

pismach deklaruje, że ostatecznym końcem heretyków i schizmatyków są ognie piekielne<sup>60</sup>. Jednakże wykonanie wyroku woli pozostawić tu Bogu, sam zaś naśladuje ów przykład Chrystusa, o którym ewangelista Mateusz (12:20), za prorokiem (Iz 43:3) mówił, iż „trzciny nadłamanej nie dołamię, ani lnu tlejącego się nie zagasi”. Cytowane słowa to prawdziwy *leitmotiv* nieustannie pojawiający się w odniesieniu do postępowania z heretykami, tak jak przypowieść o kłokolu pojawiała się w odniesieniu do herezji<sup>61</sup>. Skoro więc Chrystus, jakkolwiek był Bogiem, nie używał wobec nikogo przemocy, również chrześcijanie, jako jego naśladowcy, powinni pozostać wolni od jej użycia. Jedyną karą, którą Erazm, za św. Augustynem, tutaj aprobejuje jest wykluczenie heretyka ze społeczności Kościoła<sup>62</sup>. W przypadku zaś nadużyć i wykroczeń przeciwko ustalonemu porządkowi społecznemu, jak pisze Erazm w liście do księcia Jerzego z Saksonii w grudniu 1524 roku, karać śmiercią można tylko wtedy (choć i to nie jest pochwalane), gdy obowiązujące prawo świeckie taką karę, za czyny powyższe, wyznacza<sup>63</sup>. Gdyby ktoś, mimo wszystko, pozostawał niezdecydowany i skłaniałby się jednak ku ostrzejszemu rozprawieniu się z odstępcami, ostatnim z wysuwanych przez Erazma argumentów jest argument natury pragmatycznej, odwołujący się do użyteczności takiego postępowania:

Czy ktokolwiek – pyta Erazm – jest pod wrażeniem odwołania, które zostało wymuszone groźbą stosu? Co jest osiągnięte przez karanie jednego lub dwóch ludzi, jeśli nie wywoływanie gniewu w sekcie, która jest daleka od nieznacności w liczbie swoich członków? Lecz pozwól nam przypuścić, że zło mogłoby być powstrzymane przez tego rodzaju środki. Co dobrego da to powstrzymanie, jeśli wkrótce później pojawi się ono ponownie, bardziej żywotne niż uprzednio?<sup>64</sup>

Radykalizm nie służy niczyjej sprawie, pisze Erazm w liście do Melanchtona – ani papieżowi, gdy opowiadają się za nim najbardziej gorliwi obrońcy jego sprawy, ani Lutrowi, gdy pewni ludzie desperacko pragną wydawać się luteranami<sup>65</sup>. Czasy stały się zbyt okrutne, by dalej skuteczne były okrutne metody, a namiętności zbyt rozpalone, by mogła je poskromić jakaś inna namiętność. Erazm, świadomy zbliżającego się zagrożenia, w liście z 1522 roku do papieża Hadriana VI, pisał jedynie o najbardziej podstawowych środkach zabezpieczających, natury raczej prewencyjnej niż karnej:

<sup>60</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 474d.

<sup>61</sup> Np. A 1033, CWE 7, s. 108–116; A 1041, CWE 7, s. 111, 130; A 1334, CWE 9, s. 265; Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB IX 1220d.

<sup>62</sup> Por. A 1167 z 1520, do Lorenzo Campeggio, CWE 8, s. 109–121.

<sup>63</sup> A 1526, CWE 10, s. 459.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> A 1523, CWE 10, s. 442. Por. A 1167, CWE 8, s. 109–121.

Zatem, przede wszystkim, moim poglądem jest to, że nie możemy pozwalać prywatnej obrazie pewnych ludzi na czynienie w szerokim świecie i w sprawie Chrystusa publicznej szkody; i musimy podtrzymywać autorytet ludzi jedynie tak dalece, jak nie będzie to narażać na szwank autorytetu Jezusa Chrystusa, który jest ten sam wczoraj, dzisiaj i na wieki. W swoim czasie pisałem z pewną swobodą, bowiem byłem wtedy zachęcony do tego pokojowym stanem rzeczy i zupełnie nie podejrzewałem nadejścia takich czasów jak te. Lecz obecnie, gdy widzę chrześcijaństwo wpędzone w wielkie niebezpieczeństwo, musimy nade wszystko być czujni i nie zezwalać absolutnie na żadną swobodę indywidualnych odczuć. Nie pragnę być prorokiem zła, lecz widzę więcej zagrażającego niebezpieczeństwa, niżbym mógł sobie życzyć, i więcej – niż wielu ludzi dostrzega. Oby Chrystus nadał temu wszystkiemu szczęśliwy obrót!<sup>66</sup>

Dramatyczne słowa tego listu, nie były – jak dzisiaj już wiemy – na tyle bolesne, by rzeczywistość nie miała się okazać dramatyczna jeszcze bardziej. Gdyby tylko w czas posłuchano jego rad, udałoby się może uniknąć dalszej eskalacji przemocy i nienawiści. Erazm jednak, mimo tego pierwotnego niepowodzenia, nie stracił całkiem nadziei na odzyskanie pokoju i zgody w Kościele<sup>67</sup>, i nawet wówczas, gdy sprawy przybrały na tyle zły obrót, że i Luter zaczął powątpiewać, czy aby jego wystąpienie na pewno było słuszne, autor *Pochwały głupoty* wciąż usilnie walczył o swoje ideały. Recepta, jaką w obliczu tak wielu wrzaw, zgiełków i tumultów, dawał, była prosta i opierała się w gruncie rzeczy na jednej podstawowej cnocie – na cnocie umiarkowania. Pokój jest możliwy do odzyskania, głosi Erazm w ostatnim zdaniu *De amabili Ecclesiae concordia*, jeśli tylko będziemy się o niego starać z umiarkowanymi radami i opanowanymi namiętnościami<sup>68</sup>. Owo roztropne umiarkowanie, jak czytamy w jego liście z 1528 roku do arcybiskupa Kolonii, polegające w istocie na przedkładaniu nad nasze prywatne interesy chwały Chrystusa, jest największym sprzymierzeńcem odzyskania pokoju. „Jeśli wszyscy zechcemy się w Nim schronić, łatwo odmieni On tę burzę ludzkich spraw w spokojną ciszę”<sup>69</sup>. Sam Erazm, o czym wielokrotnie zaświadcza, starał się swoją postawą realizować ów ideał umiarkowania i wszelkie pouczenia usiłował wprowadzać w taki sposób, by ich gwałtownością nie pogrążyć wszystkiego „w zamieszaniu i wrzawie”<sup>70</sup>.

A zatem w wewnątrznie zróżnicowanym Kościele przeciwstawnych koncepcji i interesów Erazm zaleca wszystkim racjonalną politykę ograniczania własnej władzy, czy to fizycznej, czy to duchowej. Jeśli ktoś nie

<sup>66</sup> A 1329, z 22 grudnia 1522, CWE 9, s. 219–220.

<sup>67</sup> Por. P. Zagorin, op. cit., s. 67.

<sup>68</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 506d.

<sup>69</sup> A 1976, do Hermanna von Weid.

<sup>70</sup> Por. A 1523, CWE 10, s. 443.



chce być prześladowany, niech nie prześladowuje innych, jeśli ktoś pragnie wolności swojej opinii, niech nie odbiera jej innym<sup>71</sup>. Tylko tego rodzaju wzajemna tolerancja, zdaniem myśliciela, jest w stanie doprowadzić do prawdziwej zgody Kościoła<sup>72</sup>, gdyż największym zagrożeniem tej zgody jest nie wielość opinii, lecz otwarte przeciwstawianie się autorytetowi tradycji. Tak więc *consensus Ecclesiae* dzięki z jednej strony swemu bogactwu i otwartości, a z drugiej – dzięki swej transcendentalności (jako że przekracza czas i przestrzeń, niekoniecznie mając status transcendentny) staje się gwarantem nie tylko wolności sumienia, ale także harmonii i zgody wszystkich członków Kościoła. Erazm, wbrew temu, co można przeczytać w obiegowych opracowaniach, nigdy nie głosił idei homogeniczności doczesnego Kościoła, lecz podobnie jak Arystoteles w krytyce platonizmu<sup>73</sup>, zawsze zwracał uwagę na to, że dążenie do radykalnej jedności nieodwołalnie niszczy wspólnotę organizmu. Idealny stan braku odmienności opinii charakteryzować będzie dopiero Kościół niebieski, którego doczesna zgoda, czy też *concordia*, jest jedynie bardziej lub mniej doskonałym odbiciem<sup>74</sup>.

Erazm był zatem wrogiem utopijnych projektów wprowadzania Królestwa Bożego na ziemi, które to projekty w starciu z brutalną rzeczywistością – o czym pouczyła nas zwłaszcza historia najnowsza – skutkowały zawsze efektami przeciwnymi do zamierzonych. Będąc doskonałym obserwatorem i znawcą spraw ludzkich, sceptycznie odnosił się on do wszelkich nowinek, a śmiałe projekty bezkompromisowych reform budziły w nim nie tyle nadzieję, co raczej przerażenie. Erazm w konserwatywnym duchu wolał swoje *status quo* i taki był też, w istocie, prawdziwy projekt jego, związanego ściśle z pojęciem tradycji czy też *consensus Ecclesiae*, chrześcijańskiego humanizmu.

W liście do Lorenza Campeggia pisał:

Jeśli niemoralne praktyki kurii rzymskiej wymagają pewnych szerokich i bezwzględnych reform, z pewnością nie jest to moją troską, ani takich jak ja, by brać to zadanie na siebie. Wolę obecny stan ludzkich spraw, jakkolwiek by nie był, od wywoływania nowych nieporządków [...]. Ci, którzy kierują morze w nowe kanały, często są wprowadzani w błąd, gdyż woda raz w nie wpuszczona płynie nie tam, gdzie zamierzono, lecz tam gdzie jej się podoba, ku znaczącemu strapieniu tych żyjących w pobliżu<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 505a.

<sup>72</sup> Por. P. G. Bietenholz, op. cit., s. 98.

<sup>73</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 44 i n.

<sup>74</sup> Erazm z Rotterdamu, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 477a.

<sup>75</sup> A 1167, CWE 8, s. 120.

HERESY – TOLERANCE – *CONSENSUS ECCLESIAE*.  
RELIGIOUS FREEDOM AND ITS LIMITS  
ACCORDING TO ERASMUS OF ROTTERDAM

The paper discusses Erasmus's understanding of freedom and religious tolerance. It argues against the liberal interpretation, which wishes to see in his thought an expression of modern progressive trends, and, appealing to the key idea of *consensus Ecclesiae*, points out the conservative aspects of his thought. An analysis of the concepts of "heresy" and "heretic," created in relation to the idea of *consensus Ecclesiae*, also reveals why Erasmus could not take the side of the Reformation.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
2. Backus I., *Erasmus and the Spirituality of the Early Church*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, ed. H. M. Pabel, Kirksville, Missouri 1995.
3. Bainton R. H., *Erasmus of Christendom*, New York 1969.
4. Bainton R. H., *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*, „Church History”, I (1932).
5. Bietenholz P. G., *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto–Buffalo–London 2009.
6. Burton R., *The Anatomy of Melancholy*, New York 2001.
7. *Contemporaries of Erasmus*, t. 1, ed. P. G. Bietenholz, Toronto–Buffalo–London 1995.
8. Durant W., *The Reformation. A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300–1564*, New York 1957.
9. Erasmus Roterodamus, *Apologia brevis ad viginti quatuor libros Alberti Pii*, LB IX 1123–1196.
10. Erasmus Roterodamus, *De amabili Ecclesiae concordia*, LB V 469–506.
11. Erasmus Roterodamus, *De libero arbitrio*, LB IX 1215–1248.
12. Erasmus Roterodamus, *Hyperaspistes I*, LB X 1249–1336.
13. Erasmus Roterodamus, *Opus epistolarum*, ed. P. S. Allen, t. 1–12, Oxford 1906–1958.
14. Erazm z Rotterdamu, *Adagia (wybór)*, tłum. M. Cytowska, BN nr 172, Wrocław 1973.
15. Erazm z Rotterdamu, *Korespondencja z Polakami*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1965.
16. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, [w:] *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, Warszawa 2000.
17. Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, [w:] idem, *Pisma moralne (wybór)*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1970.
18. Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, [w:] idem, *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, Warszawa 2000.
19. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, tłum. J. Domański, Warszawa 1965.
20. Green L. C., *The Influence of Erasmus upon Melancthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification*, „Church History”, XLIII (1974).

21. Himelick R., *Introduction*, [w:] *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus*, trans. R. Himelick, Lafayette, Indiana 1971.
22. Huizinga J., *Erasmus-Gedenkrede*, [w:] *Idem, Parerga*, ed. W. Kaegi, Amsterdam und Basel 1939.
23. Huizinga J., *Erasm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964.
24. Kristeller P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trans. V. Conant, New York 1943.
25. Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, t. 1, Warszawa 1964.
26. Luter M., *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002.
27. Mansfield B. E., *Erasmus in the Nineteenth Century: The Liberal Tradition*, „Studies in the Renaissance”, XV (1968).
28. Mansfield B. E., *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c. 1550–1750*, Toronto–Buffalo–London 1979.
29. Marc’Hadour G., *Erasmus as Priest. Holy Orders in His Vision and Practice*, [w:] *Erasmus’ Vision of the Church*, ed. H. M. Pabel, Kirksville, Missouri 1995.
30. Monter W., *Heresy executions in Reformation Europe 1520–1565*, [w:] *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, eds. O. P. Grell, B. Scribner, New York 1996.
31. Murray R. H., *Erasmus & Luther: Their Attitude to Toleration*, London 1920.
32. Nowakowski D., *500 lat Pochwały głupoty. Dzieło – recepcja – inspiracje*, „Avant. Pismo awangardy filozoficzno-kulturowej”, ZF 2011 (2012).
33. Oberman H. A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. E. Adamiak, Gdańsk 1996.
34. Oberman H. A., *The Pursuit of Happiness: Calvin Between Humanism and Reformation*, [w:] *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, eds. J. W. O’Malley, T. M. Izbicki, G. Christianson, Leiden–New York–Köln 1993.
35. Pabel H. M., *The Peaceful People of Christ. The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, [w:] *Erasmus’ Vision of the Church*, ed. H. M. Pabel, Kirksville, Missouri 1995.
36. Pesch O. H., *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008.
37. Rummel E., *Erasmus and the Art of Communication: Willing to Publish, But not to Perish*, [w:] *Erasmianism: Idea and Reality*, eds. M. E. H. N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman, Amsterdam–Oxford–New York–Tokyo 1997.
38. Tracy J. D., *Erasmus among the Postmodernists*, [w:] *Erasmus’ Vision of the Church*, ed. H. M. Pabel, Kirksville, Missouri 1995.
39. Tracy J. D., *Erasmus and the Arians: Remarks on the «Consensus Ecclesiae»*, „The Catholic Historical Review”, LXVII (1981).
40. Tracy J. D., *On the Composition Dates of Seven of Erasmus’ Writings*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, XXXI (1969).
41. Trinkaus C., *In Our Image and Likeness*, Indiana 2009.
42. Wolter, *Traktat o tolerancji*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1956.
43. Zagorin P., *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton–Oxford 2003.

