

Teken van tegenspraak. Het beeld van Erasmus bij katholieken, protestanten en humanisten

Al tijdens zijn leven was Erasmus een teken van tegenspraak, en dat is hij tot ver in de twintigste eeuw gebleven. Tijdgenoten beoordeelden hem op zeer verschillende wijzen en die verschillen liepen dwars door de confessies heen. Voor een aantal Zwitserse en Zuid-Duitse reformatoren, zoals Huldrych Zwingli en Martin Bucer, was Erasmus de bringer van het nieuwe dat in de Reformatie volledig zou doorbreken. Hij was voor hen de initiator van de reformatiebeweging. Maar voor die andere grote reformator, Maarten Luther, was Erasmus juist een van de grote vijanden van het ware geloof, van de kerk en uiteindelijk van God. Ook in katholieke kring liep de waardering zeer uiteen. De theoloog Friedrich Nausea, hofpredikant van Ferdinand I en bisschop van Wenen en tevens deelnemer aan het Concilie van Trente, beschouwde Erasmus als een heilige, en hij bedoelde dan echt de humanistische geleerde Erasmus en niet de vroegchristelijke martelaar met die naam. Anderzijds prijkte Erasmus op de lijst van verboden boeken, de *Index librorum prohibitorum*, die in 1559 in opdracht van datzelfde Concilie van Trente werd uitgevaardigd. Formeel was het rooms-katholieken daarmee tot 1966, toen de *Index* stilzwijgend werd afgeschaft, verboden om zonder speciale toestemming van de kerkelijke overheid de werken van Erasmus te lezen.

In de loop der eeuwen kristalliseerde zich geleidelijk een normatief protestants en katholiek beeld van Erasmus uit, dat in de negentiende eeuw min of meer canoniek werd: voor protestanten, en vooral voor het burgerlijke

‘Bildungsprotestantisme’ van de negentiende en de vroege twintigste eeuw, was Erasmus de onvolprezen voorloper van de Reformatie, en voor katholieken, vooral voor het ultramontaanse katholicisme van diezelfde periode, was Erasmus een doodsvijand van de kerk. Daar voegde zich in de achttiende eeuw dan nog een verlicht beeld van Erasmus bij: voor verlichte filosofen was hij een voorloper van het nieuwe en vrije denken, de wegbereider van het moderne, seculiere humanisme.

Maar één ding is duidelijk: niemand kon om Erasmus heen. Wie vanaf de zestiende eeuw in de Europese cultuurtraditie iets wilde zeggen over thema’s als de bijbel, verdraagzaamheid, tolerantie en vroomheid, moest zich op een bepaalde manier tot Erasmus verhouden. De ontwikkeling van die verschillende Erasmusbeelden is dan ook rijk gedocumenteerd en in een reeks van studies geanalyseerd.¹

ERASMUSBEELDEN

Aan de geschiedenis van het Erasmusbeeld zijn waardevolle bijdragen geleverd door Nederlandse geleerden als de cultuurhistoricus Jan van Herwaarden en de kerkhistoricus Cees Augustijn. Jan van Herwaarden heeft de beeldvorming rond Erasmus geconfronteerd met beelden in de materiële zin van het woord, standbeelden dus.² Hij heeft zichtbaar gemaakt dat het dominante beeld van Erasmus dat is van de geleerde, de boekenwurm, de man van de letteren, de schrijver en lezer. Bij vrijwel alle standbeelden heeft Erasmus een boek in de hand of leest er zelfs in. Daarnaast is er het beeld van de tolerante en kritische geest, de voorstander van de vrijheid van denken, en ten slotte is er het beeld van de Europeaan of de kosmopoliet, de man voor wie landsgrenzen van volstrekt ondergeschikt belang zijn. Die laatste Erasmus is die van de Erasmusprijs en de Erasmusbeurs. Op het tweede beeld, dat van de tolerante criticus, komen we later nog terug. Het zijn beelden

die ook mij sympathiek zijn: ook voor mij behoren boeken tot de beste levensgezellinnen, tot de gezellinnen van de stilte, om een beeld van Petrarca te parafraseren.³ Maar we moeten ons wel realiseren dat het slechts partiële beelden zijn; zij zijn niet onwaar, maar wel onvolledig.

Cees Augustijn heeft onvermoeibaar, ook voor een internationaal publiek, duidelijk gemaakt dat Erasmus vóór alles een christelijk theoloog was, een vroom en erudiet gelovige, iemand van de *docta pietas*.⁴ De schrijfster Désanne van Brederode herinnerde er in een essay in de bijlage *Letter&Geest* van het dagblad *Trouw* aan hoezeer dit besef verdwenen, ja zelfs verdrongen is bij de verlichte geesten van de grachtengordel, voor wie Erasmus toch min of meer de voorloper is van het seculiere indifferentisme inzake religie dat in diezelfde grachtengordel in zwang is. Een medebestuurder van de Stichting Praemium Erasmianum sprak haar vermanend toe met de mededeling dat Erasmus 'natuurlijk' geen echte gelovige was: 'als je ook maar een beetje tussen de regels door leest (...), dan besef je dat hij een voor zijn tijd veel te moderne vrijdenker was om serieus te kunnen geloven', aldus Désanne van Brederodes bron.⁵

Zoals gezegd: niemand kon in de Europese ideeëngeschiedenis sinds de zestiende eeuw nog om Erasmus heen. Talrijk en divers zijn dan ook de uitlatingen over en waarderings van Erasmus. De belangrijkste Erasmusbeelden van de zestiende tot de achttiende eeuw zijn deskundig bij elkaar gebracht in een studie van de Duitse pedagoog Andreas Flitner uit 1952, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*.⁶ Flitner was later lange tijd hoogleraar in Tübingen, maar schreef de studie toen hij in Cambridge en Basel werkte, twee steden die ook in het leven van Erasmus van belang waren. Nog veel uitvoeriger is de beeldvorming en waardering van Erasmus beschreven in drie lijvige monografieën van de Australische religiehistoricus Bruce Mansfield, tot zijn emeritaat hoogleraar aan Macquarie University, waarvan de laatste, verschenen in 2003, ook de twintigste

eeuw behandelt.⁷ De studies van Flitner en Mansfield leveren een overvloed aan materiaal, waaruit we een kleine selectie maken om enkele hoofdlijnen in de confessionele en levensbeschouwelijke Erasmusbeelden duidelijk te maken.

LUTHER EN ERASMUS: HUMANA PLUSQUAM DIVINA

Laten we beginnen bij het protestantse Erasmusbeeld. Ik wees er al op dat dit niet eenkleurig is. Integendeel: de grote reformator Maarten Luther zelf heeft de toon gezet voor een uitgesproken negatieve beoordeling van Erasmus.⁸ De verschillen tussen beide grote geesten kwamen vooral aan het licht in de discussie over de vrije wil, die begon met een uiteenzetting van Erasmus in 1524, *De libero arbitrio*.⁹ Vanuit een humanistisch mensbeeld kwam Erasmus tot een verdediging van de opvatting dat de mens uit zichzelf in staat is te kiezen voor het goede. Luther bestreed die opvatting een jaar later met een verhandeling over de slaafse of geknechte wil, *De servo arbitrio*. De vrije wil is een illusie, aldus Luther. De mens denkt in zijn ijdelheid wel tot het goede in staat te zijn, maar ten gevolge van de oerzonde is hij uiteindelijk altijd tot het kwade geneigd. Alleen met de hulp van Gods genade is hij in staat het goede te doen, niet uit zichzelf. In nog twee andere traktaten, *Hyperaspistes I* (1526) en *Hyperaspistes II* (1527), verdedigde Erasmus zijn opvatting, maar vergeefs.¹⁰ Luther reageerde niet meer publiekelijk op de geschriften van Erasmus, alleen nog in zijn correspondentie met vrienden en in zijn tafelgesprekken met bezoekers, de beroemde *Tischreden*. En de uitlatingen in die correspondentie en die tafelgesprekken maken duidelijk dat Erasmus in de ogen van Luther verloren was. Hij was een vijand van de ware religie, een spotter, zoals de oude schrijvers Lucianus en Epicurus.¹¹ Toen zijn zevenjarige zoon Johannes in de school Latijn leerde lezen met een boekje van Erasmus, schreef Luther in 1533 voor hem op een briefje: ‘Erasmus ist ein Feind aller Religion, und ein sonderlicher Feind und Widersacher Christi, ein voll-

kommen Conterfeit und Ebenbild dess Epicuri und Luciani.¹² Aan anderen had Luther al geschreven dat Erasmus een slappeling was: hij had het pausdom met alle kracht bespot, maar durfde het toch niet achter zich te laten. En in theologisch opzicht zag Luther in Erasmus een ariiaan, iemand die de leer van de triniteit loochende en bespote: ‘Erasmus ist Gott Vater, Sohn und heiliger Geist ein lächerlich Ding’, voor Erasmus is de triniteit iets belachelijks, schreef Luther in mei 1532.¹³

In de discussie over de vrije wil stonden niet alleen twee opvattingen, twee mensbeelden tegenover elkaar, maar ook twee karakters: de rustig formulerende Erasmus tegenover de gepassioneerde en opgewonden Luther. De verwijdering tussen die twee begon niet pas in de discussie over de vrije wil, die was er al eerder. In een brief aan zijn medebroeder Johannes Lang van 1 maart 1517 formuleerde Luther al zijn belangrijkste bedenking tegen de theologie van Erasmus: *humana praevalent in eo plus quam divina*, ‘het menselijke is voor hem belangrijker dan het goddelijke’, een verwijt dat Luther een jaar later in een brief aan een andere vriend nog eens zou herhalen.¹⁴ En die nadruk op het menselijke hielp Luther niet in de existentiële strijd rond de genade die hij in die jaren doormaakte, de strijd rond de vraag: ‘wie bekomme ich einen gnädigen Gott?’

Toch weten we nu dat Erasmus voor Luthers religieuze en theologische ontwikkeling van grote betekenis is geweest. Luther had Erasmus’ editie van het Griekse Nieuwe Testament met zijn verbeterde Latijnse vertaling, het *Novum Instrumentum*, dat dit jaar vijf eeuwen bestaat, waarschijnlijk binnen handbereik toen hij in 1522 op de Wartburg, vermomd als Junker Jörg, aan zijn Duitse vertaling van het Nieuwe Testament werkte.¹⁵ Er wordt ook aangenomen dat hij Erasmus’ editie al ruim vijf jaar eerder gebruikte in Wittenberg bij de voorbereiding van zijn colleges over de Romeinenbrief.¹⁶ En sterker nog: zes jaar vóór Luther zijn 95 stellingen over de aflatenhandel formuleerde – het feit dat volgend jaar herdacht gaat worden

als het vijfde eeuwfeest van de Reformatie –, had Erasmus in zijn *Lof der zotheid* al op ironische wijze afgerekend met de aflatentheologie. Die verwantschap met Erasmus kon Luther later niet meer zien, verblind als hij was door de strijd over de vrije wil, of hij kon in elk geval niet meer de moed opbrengen om die onder woorden te brengen. Op zijn beurt verweet hij Erasmus gebrek aan moed: met zijn kritiek, eveneens in de *Lof der zotheid* en in andere geschriften, op kerkelijke toestanden en praktijken was Erasmus in de ogen van Luther op de goede weg geweest, maar hij durfde die weg niet ten einde te gaan, beducht als hij was om zijn eigen positie in gevaar te brengen, zo was althans het vermoeden van Luther.

ERASMUS EN CALVIJN: EEN FICTIEVE ONTMOETING

Dat Erasmus inderdaad nooit expliciet de zijde van de Reformatie heeft gekozen, werd door katholieke auteurs later dankbaar uitgebuit om hem tegen de protestantse hervormers in stelling te brengen.¹⁷ Daar zijn verschillende voorbeelden van bekend. De katholieke lekentheoloog Matthias Bredenbach gebruikte bijvoorbeeld in 1557 een passage uit een (overigens verloren) brief van Erasmus aan zijn vriend Conradus Goclenius in zijn geschrift *De dis-sidiis ecclesiae sententia*. In het brieffragment laat Erasmus zich negatief uit over de hervormers Luther, Zwingli en Oecolampadius en betreurt hij het ‘dat zo velen door de nieuwe leerstellingen zijn besmet’.¹⁸ Het gezag van Erasmus werd ingezet als wapen tegen het protestantisme: het moest toch indruk maken dat ‘zelfs’ Erasmus zich van de hervormers distantieerde.

Iets soortgelijks gebeurde door de invloedrijke katholieke geschiedschrijver Florimond de Raemonde, de kanselier van het parlement van Bordeaux, in zijn in 1605 verschenen *L’Histoire de la Naissance Progrez et Decadance de l’Heresie de ce siècle*, al snel in vele talen vertaald, ook in

het Nederlands. Florimond de Raemond beschrijft Erasmus als een figuur die met Luther sympathiseert en omgekeerd. Daar kwam, aldus de Raemond, het spreekwoord vandaan: *aut Erasmus lutherizat, aut Lutherus erasmizat*, 'ofwel Erasmus lutheriseert of Luther erasmiseert'.¹⁹ Dat spreekwoord was overigens in 1562 al eens door bisschop Dionisio Zannettini, een minderbroeder, gebezigd tijdens het Concilie van Trente, en daar heeft waarschijnlijk ook de jezuïet Petrus Canisius het opgepikt.²⁰ Deze gebruikte het in 1577 in een aanval op Erasmus in een verhandeling over Maria.²¹ Maar Erasmus kwam op tijd op zijn schreden terug, aldus Florimond de Raemond; hij kwam weer op de rechte weg en bleef binnen de kerk. De Raemond gebruikt dan de autoriteit van de katholiek gebleven Erasmus om de reformatoren op hun plaats te zetten. Zo vertelt hij het verhaal dat Erasmus en Calvijn elkaar ontmoet zouden hebben, door bemiddeling van de hervormer Martin Bucer. Erasmus zou Calvijn uitvoerig ondervraagd hebben en het gevaar van diens opvattingen al snel doorzien hebben. 'Ik zie een groot verderf ontstaan binnen de kerk tegen de kerk', zou Erasmus gezegd hebben (*video magnam pestem oriri in ecclesia contra ecclesiam*).²²

Een ontmoeting tussen Erasmus en Calvijn is uiteraard niet helemaal uit te sluiten – in 1536, het sterfjaar van Erasmus, waren ze allebei in Bazel –, maar het probleem is dat Florimond de Raemond de enige bron voor die ontmoeting is. Zowel de Erasmusbiografen als de Calvijnbiografen gaan ervan uit dat de ontmoeting niet meer is dan een polemische constructie van Florimond de Raemond. Ze heeft waarschijnlijk nooit plaatsgevonden. Als ze al had plaatsgevonden, zou ze waarschijnlijk zijn voortgesproten uit Calvijns grote bewondering voor de humanist Erasmus. In zijn jonge jaren, toen Calvijn had besloten de juristerij achter zich te laten en een man van de letteren te worden, was Erasmus een van zijn grote voorbeelden: hij wilde worden zoals hij. Met lof en instemming citeerde hij de *Adagia* van Erasmus en zijn edities van en commenta-

ren op klassieke teksten. Erasmus' aantekeningen bij het Nieuwe Testament hebben onmiskenbaar invloed uitgeoefend op Calvijns bijbelinterpretatie.²³ Calvijns noemde Erasmus een *literarum decus*, een 'sieraad voor de letteren'.²⁴ Beiden praktiseerden een stijl van theologiseren die sterk door de regels van de retorica was gevoed, en daarin onderscheidden zij zich samen van de laatmiddeleeuwse scholastieke theologie.²⁵ Als Calvijns enkele jaren later afstand neemt van het project van humanisme en Renaissance, neemt hij ook afstand van Erasmus, maar zonder hem als persoon af te vallen.

WEGBEREIDER VAN DE REFORMATIE

Waar Luther niet meer toe in staat was, namelijk erkennen hoeveel Erasmus voor hem betekend had, bleek voor veel andere reformatoren wel mogelijk. Ondanks het verschil in inzicht over de vrijheid van de menselijke wil, erkenden zij de betekenis van Erasmus voor het prille project van de Reformatie. Vooral bij de Zuid-Duitse en Zwitserse hervormers overheerste het besef van verwantschap met de humanist. Erasmus was de eerste of een van de eersten die kerkelijke wantoestanden op scherpe toon durfde te bekritisieren, hij reikte door zijn editie van het *Novum Instrumentum* een betrouwbare toegang aan tot de tekst van het Nieuwe Testament en hij opende een methode voor kritische en verantwoorde bijbellezing en -interpretatie. Dat dankbare besef van verwantschap is te horen in uitlatingen van de hervormer van Zürich, Huldrych Zwingli, die zelfs opbiecht dat een gedicht van Erasmus hem in 1515 het reformatorische inzicht bracht dat wij in het verkeer met Christus geen middelaar nodig hebben.²⁶ Zwingli rekende Erasmus tot de herauten van de evangelische waarheid, tot de hervormers die aan de zijde van de apostelen mogen staan. Hij noemde hem een medehervormer, een *conreformator*.²⁷

Zelfs in de directe omgeving van Luther werd grote

waardering voor Erasmus verwoord, namelijk door de pen van Luthers rechterhand, Philip Melanchthon. Kort voor zijn dood in 1536 ontving Erasmus een brief van Melanchthon, waarin deze zich distantieerde van de vijandige uitlatingen over Erasmus die vanuit Wittenberg waren gekomen (lees: van Luther) en waarin hij zijn trouw en verering voor Erasmus bevestigde.²⁸ Na de dood van Luther voelde Melanchthon zich nog vrijer om de betekenis van Erasmus voor de Reformatie onder woorden te brengen. Hij deed dat in 1546 in de biografie van Luther die aan de eerste editie van Luthers verzamelde werken voorafging, en drie jaar later opnieuw in een *Declamatio* over Erasmus.²⁹ De boodschap is kort samen te vatten: zonder Erasmus geen Luther en geen Reformatie. Erasmus was een werktuig van God voor de hervorming van de kerk. *Post tenebras lux*, en Erasmus was een eerste bringer van dit licht.³⁰

Soortgelijke uitingen zijn te vinden bij Heinrich Bullinger, de opvolger van Zwingli als reformator van Zürich, en ook bij Martin Bucer, de gewezen predikheer die predikant werd en de reformator van Straatsburg was, en zelfs bij de opvolger van Calvijn in Genève, de theoloog Theodorus Beza. Beza publiceerde in 1580 een werk met de Latijnse titel *Icones*. Het is een geschiedenis van de Reformatie in biografische portretten, een geschiedverhaal over de iconen van de Hervorming. Dit werk kan als paradigmatisch beschouwd worden voor de verdere protestantse kerkgeschiedschrijving, in zekere zin tot de dag van vandaag. Het begint met voorlopers van de Reformatie, figuren als John Wyclif, Jan Hus, Hieronymus van Praag en Savonarola, en dan komen de werktuigen Gods van de Reformatie, en daar treedt – *bien étonnés de se trouver ensemble* – Erasmus op naast Luther, Melanchthon en Calvijn.³¹ Erasmus is, ondanks zijn diepgaande meningsverschil met Luther, ingelijfd in het protestantse geschiedbeeld, in het collectieve geheugen van de Reformatie.

HEILIGE OF KETTER?

In dezelfde tijd werd Erasmus uit het collectieve geheugen van de rooms-katholieken weggeschreven. Hij hoorde er niet meer bij.³² Dat was niet onmiddellijk het geval. Tijdens zijn leven kreeg Erasmus veel kritiek te verduren gekregen van de kant van katholieke theologen en kerkleiders. Met de *Lof der zotheid* had hij erom gevraagd, zou je kunnen zeggen: wie de bal kaatst, kan hem terug verwachten. En het werkte ook niet bepaald in zijn voordeel bij katholieke kerkleiders dat heel wat hervormers zich op hem beriepen, en niet alleen vertegenwoordigers van de *mainstream* Reformatie, maar ook spiritualisten, antitrinitariërs en andere radicale reformatoren.³³ Maar er waren ook uitgesproken bewonderaars onder de katholieke theologen en bisschoppen. Een van hen heb ik al genoemd: Friedrich Nausea, de latere bisschop van Wenen en deelnemer aan het Concilie van Trente. In zijn jonge jaren was ook Nausea, toen secretaris van de pauselijke legaat kardinaal Lorenzo Campeggio, een man van de letteren en een bewonderaar van Erasmus. Hij bezocht hem in 1523 op doorreis in Bazel en opnieuw in 1525 en bleef tot Erasmus' dood met hem corresponderen.³⁴ Meteen na het overlijden van de grote humanist schreef Nausea, inmiddels hofpredikant van Ferdinand I, een necrologie over Erasmus. Het is een juichend verhaal, bijna een hagiografie. Nee, sterker nog: het is al de aanzet tot een heiligverklaring. Erasmus was *beatus*, een zalige. Zijn geschriften waren tot stand gekomen onder inspiratie van de heilige Geest. Dat stond het genie van Erasmus niet in de weg; goddelijke inspiratie en een scherp verstand werkten in de persoon van Erasmus samen. Velen, aldus Nausea, herkenden al tijdens Erasmus' leven zijn heiligheid, en het zou niet lang meer duren eer ook paus en kardinalen die heiligheid officieel zouden erkennen.³⁵

Maar het zou anders lopen: in plaats van een heilige werd Erasmus een ketter. Al tijdens zijn leven was hij een

teken van tegenspraak onder katholieke theologen. Naast katholieke theologen die hem als een dwaalleraar veroordeelden en bestreden, waren er ook heel wat die hem bewonderden en verdedigden. Silvana Seidel Menchi heeft in haar studie over de Italiaanse voor- en tegenstanders van Erasmus duidelijk gemaakt dat het keerpunt bij 1559 ligt. Daarna is er nauwelijks meer een katholieke theoloog die nog iets vriendelijks over Erasmus durft te zeggen.³⁶

Een sleutelrol in die omslag speelde het Concilie van Trente.³⁷ Dat werd in 1546, tien jaar na de lijkrede van Nausea, geopend. Friedrich Nausea, inmiddels bisschop van Wenen, was bij de tweede zittingsperiode, in 1551-1552, aanwezig en overleed zelfs aldaar, in Trente. Hij heeft niet kunnen voorkomen dat de pijlen van de concilievaders op Erasmus werden gericht. Nausea was bij het concilie dan ook zo ongeveer de enige vertegenwoordiger van wat genoemd wordt de irenische theologen of *Vermittlungstheologen*, theologen die probeerden te bemiddelen tussen de klassieke kerkelijke leerstellingen en de opvattingen van de reformatoren. Andere irenische theologen, zoals Georg Witzel en Georgius Cassander, werden van het concilie geweerd of kregen, zoals de irenische bisschoppen Julius Pflug en Johannes Gropper, nauwelijks de kans zich er te laten horen.³⁸

Tijdens de eerste zittingsperiode van het Concilie van Trente, vooral in de eerste maanden van 1546, kwamen kwesties rond de tekst en het gezag van de bijbel aan de orde. Daar werd al af en toe op Erasmus geschoten, omdat hij de pretentie had gehad een betere Latijnse vertaling van het Nieuwe Testament te kunnen maken dan de Vulgaat.³⁹ Ook kwam hij ter sprake in verband met het auteurschap van Paulus van de Hebreënbrief. Erasmus ontkende dat, maar stond daarin niet alleen. Kardinaal Cajetanus, die in zijn jonge jaren vanuit Rome de eerste gesprekspartner van Luther was geweest, ging daarin zelfs verder: als de Hebreënbrief inderdaad niet van Paulus was, moest die volgens hem zelfs uit de canon verwijderd worden. Zo ver

was Erasmus nooit gegaan. Dus de stem van Erasmus was er nog één te midden van vele in de eerste zittingsperiode van Trente.⁴⁰

Maar zodra meer dogmatische kwesties op de agenda kwamen, begon het er slechter uit te zien voor Erasmus. Zo'n kwestie was bijvoorbeeld de sacramentaliteit van het huwelijk. Erasmus had zich afgevraagd of het huwelijk wel aantoonbaar door Christus als sacrament was ingesteld (hij betitelde het huwelijk als *mysterium* in plaats van *sacramentum*), en de vraag stellen was al erg genoeg.⁴¹ Geleidelijk begon zich in Trente een front tegen Erasmus te vormen. Zijn naam werd verbonden met heresie, met dwaling. Toen dan ook een commissie van de Inquisitie in opdracht van paus Paulus IV in 1559 een eerste ontwerp maakte voor een systeem van boekencensuur en daarin als eerste en ernstigste categorie de hoofddwaalleren onderscheidde van wie alle werken zonder onderscheid veroordeeld moesten worden, figureerde daarin de naam van Erasmus. Hij was gepromoveerd tot de categorie van de aartsketters. Bij de uitwerking van de op basis van de Inquisitietekst op te stellen Romeinse lijst van verboden boeken, de *Index librorum prohibitorum*, werd vooral gebruik gemaakt van soortgelijke lijsten die eerder door de theologische faculteiten van Parijs en Leuven waren opgesteld. Op beide lijsten prijkte een reeks titels van Erasmus, zoals zijn parafrazen op het Nieuwe Testament, zijn geschrift over het vastengebod, de *Colloquia* en uiteraard de *Lof der zotheid*.⁴²

Dat Erasmus, die zelf in Leuven had gewerkt en er het Drietalencollege had gesticht, zo fel werd aangevallen door Leuvense theologen, had voor een deel te maken met een generatiewisseling: de Leuvense theologen die Erasmus met bewondering hadden gevolgd, zoals Adriaan Floriszoon Boeyens, de latere paus Adrianus VI, hadden plaatsgemaakt voor theologen die kozen voor een strakke verdediging van de klassieke kerkleer, zoals Jacobus Latomus, door Luther ook zijn beste tegenstander genoemd, en

Johannes Driedo.⁴³ Een van hun leerlingen, Ruard Tapper van Enkhuizen, Leuvens hoogleraar en inquisiteur, was aanwezig bij de tweede zittingsperiode van het Concilie van Trente en heeft daar mogelijk de Leuvense afkeer van Erasmus overgedragen. In elk geval komt Erasmus op de Romeinse index van verboden boeken te staan die Pius IV na het Concilie van Trente, in 1564, had uitgevaardigd.⁴⁴ Rooms-katholieken mogen een aantal van zijn werken voortaan niet meer lezen zonder speciaal kerkelijk verlof; deze werken mogen ook niet gedrukt en verkocht worden, en waar ze in een bibliotheek staan, moeten ze gezuiverd worden. Dat laatste betekende dat passages in de gedrukte werken van Erasmus onleesbaar gemaakt moesten worden, door ze weg te krassen of door te strepen. *Expurgatio* heette dat. In 1571 verscheen in Antwerpen op last van de hertog van Alva, de Spaanse landvoogd in de Nederlanden, een *Index expurgatorius*, een overzicht van passages die uit allerlei theologische boeken geschrapt moesten worden. Die index was ingedeeld in zes theologische disciplines. Erasmus viel de eer te beurt om als enige theoloog in zijn eentje een zevende categorie te vormen.⁴⁵ Blijkbaar wisten de censoren niet precies onder welke theologische discipline ze hem moesten scharen. Het is een eer met een wrange bijmaak.

De plaatsing op de lijst van verboden boeken heeft tot gevolg gehad dat het verwijzen naar het gedachtegoed van Erasmus in de katholieke wereld tot ver in de twintigste eeuw een riskante aangelegenheid was. ‘Eine Seligpreisung des Erasmus durch einen katholischen Bischof wie die des Friedrich Nausea ist für der nicht mehr denkbar’, constateert Andreas Flitner.⁴⁶ Wie Erasmus met instemming citeerde, liep al snel het risico zelf ook voor een ketter aangezien te worden. Dat moest de Franse priester en bijbelwetenschapper Richard Simon (1638-1712) ervaren.⁴⁷ Deze schreef in de jaren tachtig en negentig van de zeventiende eeuw baanbrekende werken over de historische kritiek van het Oude en het Nieuwe Testament. Hij

oefende daarin wel kritiek uit op de methode van Erasmus, maar was tegelijk vol lof over het baanbrekende werk dat Erasmus al in de zestiende eeuw had verricht. ‘Il a fourni de grandes lumières’, hij heeft grote verlichting gebracht, aldus Richard Simon.⁴⁸ Maar toen dan vervolgens Simon van kerkelijke zijde bestreden ging worden, werd hem ook zijn lof voor Erasmus aangerekend. Richard Simon werd uit zijn orde, die van de Oratorianen, gezet en zijn *Histoire Critique du Vieux Testament* kwam op de index terecht.

Pas in de eerste helft van de twintigste eeuw ontstond er in de katholieke geschiedschrijving een meer genuanceerd beeld van Erasmus, iets waaraan ook Nederlandse kerkhistorici als de latere kardinaal Jan de Jong en de Nijmeegse hoogleraar Reinier Post hebben bijgedragen.⁴⁹ Die meer genuanceerde benadering zorgde ervoor dat Erasmus na de Tweede Wereldoorlog als gezagvolle voorloper terugkeerde in de rooms-katholieke theologiebeoefening. Een symbolisch keerpunt was de studie *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam* uit 1950 van de katholieke moraaltheoloog Alfons Auer (1915-2005).⁵⁰ Auer, later lang hoogleraar moraaltheologie in Tübingen, vond in Erasmus’ theologische antropologie een fundament voor zijn theologie van de autonome moraal, die hij uitwerkte in zijn standaardwerk *Autonome Moral und christlicher Glaube* uit 1971. Deze vernieuwende studie kon hij schrijven dankzij zijn eerdere werk over Erasmus.⁵¹

Voor Erasmus zelf was het een soort rehabilitatie in de katholieke theologie: Erasmus mag weer. Het geluk geciteerd te worden in een pauselijk document is hem nog niet ten deel gevallen, wat recent met enkele andere veroordeelden uit het verleden wel gebeurd is, zoals René Descartes, Immanuel Kant en Friedrich Nietzsche. De enige keer, voor zover mij bekend, dat Erasmus in een pauselijke tekst wordt genoemd, is – en dan nog terloops – in het motu proprio van 31 oktober 2000 waarmee paus Johannes Pau-

lus II de heilige Thomas More uitriep tot patroonheilige van katholieke regeringsleiders en politici.⁵²

Maar het zou bij de huidige paus zomaar kunnen gebeuren dat eerstdaags ook Erasmus met instemming in een encycliek of ander document geciteerd wordt. Rond de opening van de tentoonstelling *Erasmus 'Ik wijk voor niemand'*, die van 6 februari tot en met 26 juni 2016 in het Museum te Gouda te zien was, werd in de media even de suggestie gewekt dat het al zover was. 'Paus beveelt expositie over Erasmus aan' (*Reformatorisch Dagblad*, 8 februari 2016), 'Paus Franciscus feliciteert Museum Gouda in persoonlijke brief' (*Omroep West* en *KRO-NCRV*) en 'Paus Franciscus juicht de nieuwe expositie toe' (*Digitale Kunstkrant*), zo meldden Nederlandse media op gezag van een persbericht van het museum. Bij nadere beschouwing van de brief blijkt het echter geenszins om een schrijven van paus Franciscus zelf te gaan, maar om een beleefde brief, gedateerd 1 februari 2016, van de pauselijke nuntius in Nederland, mgr. Aldo Cavalli, die de gelukwensen 'namens de Heilige Vader' met de tentoonstelling overbrengt van kardinaal-staatssecretaris Pietro Parolin.⁵³ Deze toont zich vooral ingenomen met het feit dat de tentoonstelling kan laten zien dat christelijk geloof en 'oprecht humanisme' niet op gespannen voet met elkaar hoeven te staan. Op een echte pauselijke rehabilitatie van Erasmus moeten we nog even wachten.

DE VERLICHTTE ERASMUS

We zagen het Richard Simon al zeggen: Erasmus 'a fourni de grandes lumières'. Daarmee zitten we al op het spoor van een laatste Erasmusbeeld, dat van Erasmus als voorloper van de Verlichting en van het seculiere humanisme. Dat is het beeld dat ontstaat in 'le siècle des Lumières', 'die Aufklärung', de Verlichting.

Voor de genese van dat beeld moeten we even het spoor terug volgen van de rekkelijke variant van het protestan-

tisme. Ondanks de politieke dominantie van het calvinisme bleef in het Nederlandse protestantisme een Erasmi-aans-humanistische lijn doorwerken. Deze kwam aan het woord in theologen die weigerden zich te laten vastleggen op dogmatische definities van het christelijk geloof, theologen die pleitten voor ruimte en diversiteit in de uitleg van de bijbel en in de verwoording van het christelijke belijden. Een van hen was de Leidse hoogleraar geschiedenis en bibliothecaris, later ook rector magnificus van de universiteit, Paulus Merula, die in 1607 de eerste verzameling brieven van Erasmus uitgaf.⁵⁴ Een ander is Jacob Arminius, de theologische vader van de remonstrantse theologie. Toen Arminius in zijn gemeente in Amsterdam verantwoording moest afleggen voor zijn onorthodoxe bijbeluitleg, beriep hij zich op drie autoriteiten: de rede, de kerkvaders en Erasmus.⁵⁵

De hoge waardering voor Erasmus bleef levend in remonstrantse kring, bij Hugo de Groot bijvoorbeeld, bij Simon Episcopius, bij Gerard Brandt en bij Philippus van Limborch.⁵⁶ De laatste was bevriend met verschillende grote geesten van zijn tijd: de Engelse filosoof John Locke, die in 1685 uitweek naar Nederland, de Franse filosoof Pierre Bayle, die zich in diezelfde tijd in Rotterdam vestigde, en de Zwitserse theoloog Jean le Clerc, gelatiniseerd tot Joannes Clericus, die hoogleraar werd aan het remonstrants seminarie in Amsterdam.⁵⁷ Le Clerc zorgde in 1703 en 1706 voor de uitgave in twee delen van de *Opera Omnia* van Erasmus en publiceerde een uitgebreide, 370 bladzijden omvattende biografie van Erasmus in zijn *Bibliothèque Choisie*.⁵⁸ In zijn *Dictionnaire historique et critique*, in 1697 in Rotterdam verschenen, wijdde Pierre Bayle een uitgebreid artikel aan Erasmus.⁵⁹ Die drie publicaties rond 1700, de editie en de biografie van Le Clerc en het artikel van Bayle, zijn bepalend geweest voor het beeld dat in de achttiende eeuw in verlichte kring ontstond van Erasmus: Erasmus is onze voorloper, de grondlegger van het kritische denken. Met Erasmus, aldus Le Clerc, brak het licht

door. Hij was zich bewust van de duisternis van zijn tijd, hij wilde die doorbreken en zijn generatie een glimp van het licht gunnen. De lichtmetaforiek is volop aanwezig, zowel bij Le Clerc als bij Bayle. Erasmus werd bij hen een pionier van de rede en van de Verlichting.⁶⁰

Dit beeld heeft een grote doorwerking gekregen. Het artikel uit Bayles *Dictionnaire historique et critique* klinkt door, soms zelfs letterlijk, in de *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* van Diderot en d'Alembert, en ook in het *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* van Voltaire.⁶¹ Voltaire laat zich op verschillende plaatsen lovend uit over Erasmus. Hij herkende in hem de criticus van wantoestanden, de bevorderaar van de studie en de ijveraar voor de vrijheid van denken en spreken. Alles wijst erop dat hij in Erasmus een voorloper heeft gezien, een Voltaire in moeilijker tijden.

Misschien is het ook wel dit beeld van Erasmus dat doorwerkt in de gespreksgeenoot van Désanne van Brederode die aan het begin van dit artikel werd aangehaald. De theologische *drive* van Erasmus verdwijnt in dit beeld naar de achtergrond. Dat maakt hem tot een historisch anachronisme, en dat verdient hij niet. Maar het maakt het middel ook tot doel. Het vrije woord, het vrije onderzoek, het vrije spreken: zij waren voor Erasmus geen doel in zichzelf, zij waren een middel om terug te keren tot de bron en op weg te gaan naar een betere wereld. Daar wilde Erasmus heen: hij wilde in vrijheid op zoek naar de bronnen van het geloof.

NOTEN

- 1 Voor een eerste oriëntatie: K. Enenkel, 'Manifold reader responses: the reception of Erasmus in the early modern Europe', in: idem (red.), *The reception of Erasmus in the early modern period*, Brill, Leiden 2013, p. 1-21.
- 2 J. van Herwaarden, 'Erasmus of Rotterdam: the image and the reality', in: idem, *Between Saint James and Erasmus. Studies in late-medieval religious life: devotion and pilgrimage in the Netherlands*, Brill, Leiden 2003, p. 509-533.
- 3 Het beeld leen ik van A. Bodar, *Gezellig van de stilte*, Balans, Amsterdam 1992.
- 4 C. Augustijn, *Erasmus. Vernieuwer van kerk en theologie*, Wereldvenster, Baarn 1967; idem, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München, Beck 1986; idem, *Erasmus der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Brill, Leiden-New York-Keulen 1996.
- 5 D. van Brederode, 'Als de tongen maar vrij zijn', in: *Trouw. Letter&Geest*, 27 februari 2016, p. 16-19, citaat p. 16.
- 6 A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Leclerc*, Max Niemeyer, Tübingen 1952.
- 7 B. Mansfield, *Phoenix of his age. Interpretations of Erasmus c 1550-1750*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londen 1979; idem, *Man on his own. Interpretations of Erasmus c 1750-1920*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londen 1992; idem, *Erasmus in the twentieth century. Interpretations c 1920-2000*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londen 2003.
- 8 C. Augustijn, 'Vir duplex. Deutsche Interpretationen von Erasmus', in: idem, *Erasmus der Humanist*, p. 311-321, vooral p. 317-319.
- 9 D. Akerboom, *Vrije wil en/of genade. Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Erasmus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen*, Nijmegen 1995; idem, 'Het dispuut tussen Erasmus en Luther over de vrije wil. De doorwerking van Augustinus', in: P. Oomen (red.), *Vrije wil – een hersenkronkel? Wetenschappers en filosofen*

- over een fascinerende vraag, Boekencentrum, Zoetermeer 2013, p. 79-92; H. Schilling, *Martin Luther. Rebellen in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, C.H. Beck, München 2012, p. 388-397.
- 10 C. Augustijn, *Hyperaspistes I: 'Die Lehre der "claritas scripturae" bei Erasmus und Luther'*, in: idem, *Erasmus der Humanist*, p. 263-276, en idem, *Hyperaspistes II: 'Der Dialog zwischen Erasmus und Luther'*, in: idem, *Erasmus der Humanist*, p. 277-292.
 - 11 Augustijn, 'Vir duplex', p. 319.
 - 12 Flitner, *Erasmus*, p. 12-13; Augustijn, 'Vir duplex', p. 318.
 - 13 Flitner, *Erasmus*, p. 12.
 - 14 Ibidem, p. 11, noot 26.
 - 15 P. Nissen, 'Erasmus' editie van 1516 en de textus receptus. De eerste gedrukte versie van het Griekse Nieuwe Testament', in: *Schrift* 48 (2016) 14-19.
 - 16 Schilling, *Martin Luther*, p. 145.
 - 17 Voor de dubbelzinnige verhouding van Erasmus tot de Reformatie: C. Augustijn, *Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen*, Paris, Amsterdam 1962.
 - 18 P. Nissen, 'Een brieffragment van Erasmus', in: E. de Boer en H. Buiten (red.), *Godsvrucht in geschiedenis. Bundel ter gelegenheid van het afscheid van prof. dr. Frank van der Pol als hoogleraar aan de Theologische Universiteit Kampen*, Groen, Heerenveen 2015, p. 82-90.
 - 19 Flitner, *Erasmus*, p. 82; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 59-61.
 - 20 *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collection*, vol. III, Herder, Freiburg 1964, p. 252.
 - 21 H. Pabel, 'Praise and blame. Petrus Canisius' ambivalent assessment of Erasmus', in: Enenkel, *Reception of Erasmus*, p. 129-159, met name p. 148 en 150.
 - 22 Flitner, *Erasmus*, p. 83; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 61.
 - 23 R. Faber, 'The influence of Erasmus' "Annotationes" on Calvin's Galatians commentary', in: *Nederlands archief*

- voor *kerkgeschiedenis*/Dutch review of Church history 84 (2004), p. 268-283.
- 24 Flitner, *Erasmus*, p. 19; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 93-94.
- 25 K. Essary, 'Milk for babes: Erasmus and Calvin on the problem of Christian eloquence', in: *Reformation and Renaissance Review* 16 (2014), p. 246-265.
- 26 Flitner, *Erasmus*, p. 17.
- 27 Ibidem, p. 18.
- 28 Ibidem, p. 14; P. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 11, Oxford University Press, Oxford 1947, p. 322-324 (ep. 3120).
- 29 Flitner, *Erasmus*, p. 15.
- 30 Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 92.
- 31 Flitner, *Erasmus*, p. 63-64; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 94-99.
- 32 S. Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-New York-Keulen 1993.
- 33 P. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londen 2009.
- 34 Flitner, *Erasmus*, p. 22; Allen, *Opus epistolarum*, vol. 6, p. 78-79; voor de briefwisseling tussen Nausea en Erasmus: ep. 1577, 1632, 1673, 1834, 2847, 2934 en 3139.
- 35 Flitner, *Erasmus*, p. 23-25; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 7-11.
- 36 Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer*, p. 352; zie ook Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 26-27.
- 37 Voor de vele malen dat Erasmus, soms terloops, ter sprake kwam tijdens dit concilie: H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Herder, Freiburg-Bazel-Wenen 1951-1975, zie de indices in de vijf banden.
- 38 B. Henze, *Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit*, Aschen-dorff, Münster 1995; S. Ehses, 'Johannes Groppers Recht-

- fertigungslehre auf dem Konzil von Trient', in: *Römische Quartalschrift* 20 (1906), p. 175-188; W. Lipges, *Kardinal Johannes Gropper (1503-1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Aschendorff, Münster 1951.
- 39 De verbeterde Latijnse vertaling van het Nieuwe Testament was voor tijdgenoten van Erasmus waarschijnlijker schokkender dan de editie van de Griekse tekst: H.J. de Jonge, 'Novum Testamentum a nobis versum: The essence of Erasmus' edition of the New Testament', in: *Journal of Theological Studies* ns 35 (1984) 394-413.
- 40 Flitner, *Erasmus*, p. 34-38.
- 41 Ibidem, p. 38.
- 42 Ibidem, p. 39.
- 43 M. Gielis, *Scholastiek en humanisme. De kritiek van de Leuvense theoloog Jacobus Latomus op de Erasmiaanse theologiehervorming*, Tilburg University Press, Tilburg 1994, alsmede de nog ongepubliceerde dissertatie van zijn neef G. Gielis, *Hemelbestormers. Leuvense theologen en hun streven naar geloofseenheid en kerkvernieuwing (1519-1578)*, Leuven 2014.
- 44 Flitner, *Erasmus*, p. 38-44.
- 45 Ibidem, p. 44-46.
- 46 Ibidem, p. 44.
- 47 Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 174-179.
- 48 Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 176.
- 49 Mansfield, *Erasmus in the twentieth century*, p. 59-60, 82-83 (over Post) en p. 110-111 (over De Jong). P. Nissen, 'Kardinaal Jan de Jong als kerkhistoricus', in: *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 17 (2014), p. 157-165.
- 50 W. Nethöfel, *Moraltheologie nach dem Konzil: Personen, Programma, Positionen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1987, p. 79-124.
- 51 Ibidem, p. 80; Mansfield, *Erasmus in the twentieth century*, p. 117-119.
- 52 Zie [http://www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=77](http://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=77), vermelding van Erasmus in paragraaf 2.

- 53 Een foto van de brief is te zien op de website van de Goudse kerkhistoricus Paul Abels: <http://www.paulabels.nl/2016/02/bijzonder-vervolg-op-briefwisseling-van-de-paus-en-erasmus/>.
- 54 Flitner, *Erasmus*, p. 94-95; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 25-127.
- 55 Zo meldt Caspar Brandt, op basis van mededelingen van Arminius zelf, in: C. Brandt, *Historia vitae Jacobi Arminii*, Amsterdam 1724; Flitner, *Erasmus*, p. 95-96, vooral noot 25; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 131-134. Zie over de invloed van Erasmus op Arminius ook: K. Stanglin en T. McCall, *Jacob Arminius, theologian of grace*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, p. 43-44.
- 56 Flitner, *Erasmus*, p. 96-105; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 140-147.
- 57 Flitner, *Erasmus*, p. 121-129; Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 231-258.
- 58 Mansfield, *Phoenix of his age*, p. 251-256.
- 59 Ibidem, p. 237-247; voor Bayles waardering van Erasmus, zie meer uitgebreid: B. Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation. Conscience and criticism on the eve of the Enlightenment*, Susquehanna University Press, Selinsgrove 2001, p. 27-51.
- 60 Flitner, *Erasmus*, p. 156-162.
- 61 Mansfield, *Man on his own*, p. 15-16 (*Encyclopédie*) en p. 18-25 (Voltaire).