

Det paradoksale sprog i Erasmus af Rotterdams *Dårskabens lovprisning*

Ph.d.-stipendiat, cand.theol. Theis Schönning Johansen
Københavns Universitet

Abstract: Erasmus of Rotterdam's *The Praise of Folly* is a highly original paradoxical *encomium* in that the praise is undertaken by Folly herself. In his insightful work, *Günter Bader* points out the structural importance and theological consequences of this second-degree paradox in Folly's self-praise, from which this article has drawn inspiration in order to understand among other things the complexity of the role of language and words in relation to the cognition of things in *The Praise of Folly*. This complexity undoubtedly pertains to other works in the *opus* of Erasmus, as is shown in the article, which forces us to reconsider our reception and interpretation of Erasmian Christology, Pneumatology and anthropology.

Key words: Erasmus of Rotterdam – The Praise of Folly – Günter Bader – Theologia crucis – Paradox – Freedom of Will – Folly/Wisdom.

Erasmus af Rotterdams *Dårskabens lovprisning*, *Moriae Encomium* (1511),¹ udtrykker sig i en polyfon stil, der spænder over tekstens utallige referencer til antikke filosoffer og poeter, dens ironiske paradoksalitet, hvormed værket indledes (*stultitia loquitur*) og som samtidig præger den litterære struktur,² dens sarkastiske satire, med hvilken teksten tager blandt andre teologer og kirkens folk under behandling, og endeligt *Dårskabens* selvidentifikation med sin diametrale modsætning, visdommen. At udlede en utvetydig mening af et sådant værk kunne synes som at gribe efter en ål under vand: akkurat som man mener at have fået fingrene i den, glider den atter én af hænde. I det følgende vil jeg forsøgsvist præsentere en læsning af *Dårskaben* i lyset af dens iboende paradoksalitet med henblik på at fremstille det, man kunne kalde for en *theologia crucis* hos Erasmus af Rotterdam eller – rettere – hos *Dårskaben*.

1. I det følgende henvises til Erasmus af Rotterdam 1975.

2. Der synes at være enighed i forskningen om en overordnet tredeling (dog med forskellige skillelinjer) af *Dårskaben*: se f.eks. Rebhorn 1974; Thompson 1973; Kahn 1982. En læsning af hele værket med henblik på at vise ironiens (som litterær trope og som sprofigur) indflydelse på tekstens struktur forsøger – måske ikke altid vellykket – Pavlovskis 1983. Denne fremstilling bygger på en mere overbevisende læsning og gennemgang hos Kaiser 1963.

Samtidens modtagelse og Erasmus' forsvar

Udgivelsen af *Dårskabens lovprisning* medførte bl.a. en afstandtagen fra Erasmus blandt teologerne i Louvain. Erasmus' mangeårige ven, Louvain-teologen Martin Dorp, udtrykte derfor i et brev sin bekymring over bogens tilsyneladende angreb på teologerne, for hvem det iflg. Dorp var vigtigt at nyde folkets respekt. Erasmus, som før blev beundret af både teologer og jurister, skriver Dorp videre, har nu med sin *Dårskaben* som en anden Davus forstyrret alting og ødelagt sit ry (Erasmus 1910, 10ff). Dorp råder ham derfor til at skrive en lovprisning af visdommen (*sapientiae laus*) for at rette op på misforholdet (s. st.).

Året efter forsvarede Erasmus *Dårskaben* i sit brev til Dorp, hvis originale (og kortere) form ikke er bevaret, men som er overleveret i en udvidet version, der første gang blev trykt i august 1515. I en hjertelig tone afviser Erasmus opfordringen til at skrive en lovprisning af visdommen, og han hævder samtidig, at formålet med bogen på trods af dens anderledes form er det samme som i *Enchiridion* (1503), nemlig at fremhæve kristentroen og at vejlede til folket til et kristeligt liv (Erasmus 1910, 93). I den henseende mener Erasmus ikke at adskille sig fra Augustin: "Den evangeliske sandhed glider med større lyst ind og rodfæster sig mere ivrigt i sjælene, når den fremhæves med sådanne prydelser, end hvis den blev fremstillet nøgent, som den hellige Augustin udførligt beskriver det i værket *de doctrina Christiana*" (94).³ Forargelsen, mener Erasmus, skyldes ikke teksten selv, men fortolkningen af teksten, hvis man ikke går til den med den rette indstilling, hvorimod de fromme ører behages af den (103). Og hvorfor, spørger Erasmus, forarges de samme ører så ikke, når Paulus taler om Guds dårskab eller korsets dårskab?: "Paulus kalder ham [Kristus] endda også synd, næsten som at sige mere end en synder; han kalder ham en forbandelse" (104).⁴ Pointen for Erasmus synes at være, at Guds åbenbaring i Kristus giver det menneskelige sprog en ny betydning, hvilket han eksemplificerer med at forklare, at man hypotetisk kunne kalde Kristus for kætter: "Men sæt nu, man udtrykker dette med behørig ord, at man med talens fremgang lidt efter lidt fører læseren som ved hånden dertil, ... [nemlig] hvorledes han har introduceret en hel ny art lære, som er fuldstændig forskellig

3. "Et iucundius illabitur et acrius insidit in animos euangelica veritas huiusmodi lenociniis commendata, quam si nuda produceretur, id quod in opere de doctrina Christiana diuus Augustinus copiose persequitur." Oversættelserne er mine egne, hvis ikke andet angives.

4. "Paulus eundem et peccatum vocat, quasi plus dicas quam peccatorem; maledictum vocat."

fra alle både vises og tåbeliges bestemmelser” (104).⁵ Et fromt (*pius*) og ligevægtigt (*aequus*) sind ville bifalde sådanne allegorier, skriver Erasmus, fordi den fromme har blik for, at der kan gemme sig en anden virkelighed bag det ydre ord.

Dårskabens lovprisning er imidlertid ikke, sådan som det også antydes i ovenstående citat, blot en simpel – fuldkommen eller ufuldkommen – allegori med et simpelt, omvendt modbillede (jf. Lausberg 1990, § 895-901), men snarere et ironisk παράδοξον (jf. Lausberg 1990, § 64.3), der lovpriser noget dadelværdigt, sådan som det allerede forefindes i traditionen, hvilket Dårskaben selv viser hen til (Erasmus 1975, 12) – særligt ses det hos Lukian, som Erasmus og More forinden havde arbejdet intensivt med og oversat sammen (Geraldine 1964, 41ff; Erasmus 1979, 21). Det ejendommelige og nyskabende ved *Dårskabens lovprisning* er, at det er Erasmus, der gennem Dårskaben selv lovpriser dårskaben, hvormed der åbnes for det, som Günter Bader kalder for et andengradsparadoks (Bader 2015, 151).

Dårskabens paradoksalitet

Hvor førstegradsparadokset grundlæggende betegner det, at noget dadelværdigt lovprises, en tilsyneladende omvendning af værdierne til deres modsætning, skønt værdierne gennem omvendingen på paradoksal vis netop bekræftes, betegner andengradsparadokset det paradoks, som iflg. Bader kan illustreres med løgnerens paradoks: “Jeg lyver” (Bader 2015, 151). I dette udsagn forudsættes, at løgneren på et metalingvistisk niveau netop *ikke* lyver, hvormed udsagnet modsiges, idet det udsiges. I den første stemme, udsagnet, det sproglige objekt: “Jeg taler tåbeligt”, høres iflg. Bader ufravigeligt en anden, metalingvistisk stemme, som modsiger udsagnet: “Jeg taler ikke tåbeligt”, når Erasmus som forfatter skriver, at Dårskaben taler – og samtidig taler tåbeligt.⁶ Denne ambivalente paradoksalitet er allerede på færde i Erasmus’ dedikation af værket til Thomas More. Erasmus hævder, at det er vennens familienavn, *Morus*, der inspirerede ham til at skrive en lovprisning af *Moria*: “Hvilken Pallas lagde dig dette på sinde? spørger du. For det første tilskyndede dit familienavn, *Morus*,

5. “At si quis commodis verbis haec efferat, et sermonis progressu paulatim huc lectorem veluti manu deducat, ... quemadmodum nouum doctrinae genus inuexerit, ab omnium et sapientum et insipientum placitis longe diuersissimum.”

6. Bader 2015, 152: “For whenever in the speech of the first speaker a second speaker of a different kind is not only heard, but must be heard, something like theology is at hand.”

mig, der kommer lige så nær ordet for dårskab (*Moria*), som du selv er fremmed for sagen: du er efter alles mening den mest fremmede for den” (Erasmus 1975, 2).⁷

Pallas kan som bekendt være et andet navn for visdommens gudinde, Athene, og således åbner det paradoksale og vekslende forhold mellem visdommen og dårskaben sig, idet visdommens gudinde (måske) har lagt Erasmus *Dårskabens* lovprisning på sinde. Denne paradoksale omskiftelighed ekspliciteres med Thomas More, der ift. dårskabens *vocabulum* står dårskaben nær, men som ift. dens *res* er den aldeles fjern. Og dog tilegnes More denne lille stileøvelse (*declamatiuncula*), altså dårskabens selvlovprisning, så den ikke længere er forfatterens, men nu tilhører More, hvormed kunne insinueres, at også More selv – den viseste blandt mennesker – er under dårskabens åg (Erasmus 1975, 2; jf. Kaiser 1963, 28). Det skal imidlertid ikke opfattes som en kritik af More, men formentlig snarere som en opbyggelig henvisning til den kristne dåre, der er blevet vis i Guds øjne. For det andet, skriver Erasmus videre, antager han, at en sådan fantasifuld spøg (*lusum*) vil behage More.

Som det sås af Erasmus’ svar til Dorp, beskæftiger *Dårskaben* sig som parallel til *Enchiridion* imidlertid med det alvorlige, “den evangeliske sandhed”, under modsat fortegn, nemlig med humor og ironi, og denne tvetydighed mellem spøgen og alvorren præsenterer paradoksets karakter i *Dårskaben*: “For intet er mere latterligt end at behandle seriøse ting på en latterlig måde, men intet er mere fint end således at behandle de latterlige ting, så at intet forekommer dig at være mindre end latterligt” (Erasmus 1975, 4-6).⁸ Ifølge Bader kan man i denne sammenhæng tale om fire *Sprachgenera*: 1. De seriøse ting, som behandles på en seriøs måde. 2. De seriøse ting, som behandles latterligt. 3. De latterlige ting, som behandles seriøst. 4. De latterlige ting, som behandles latterligt (Bader 1985, 72). Erasmus afviser for *Dårskabens* vedkommende den første *genus* under henvisning til, at en smykket tale glider nemmere ind i bevidstheden. For så vidt angår den anden og tredje *genus* rummer ovenstående citat i sig selv en afvisning, eftersom resultatet af en sådan behandling iflg. Erasmus bliver latterligt. Tilbage bliver således den fjerde *genus*, som Erasmus fastholder og insisterer på i dette citat, nemlig at lade *Dårskaben* tale som en dåre, hvorved talen og dens intention på paradoksal vis nærmest opløser sig selv i total latterlighed. Spørgsmålet er da, hvorledes

7. “Que Pallas istuc tibi misit in mentem? inquires. Primum admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae vocabulum accedit quam es ipse a re alienus; es autem vel omnium suffragiis alienissimus.”

8. “Vt enim nihil nugacius quam seria nugatorie tractare, ita nihil festivius quam ita tractare nugas vt nihil minus quam nugatus fuisse videaris.”

denne form for latterlighed adskiller sig fra de andre former for latterlighed, og hvorfor denne latterlighed øjensynligt er at foretrække. Pointen synes at være, at man i Baders fjerde *genus* ikke gør sig forestillinger om at kunne bemægtige sig sproget endside dets indhold, men derimod selv er overladt til det, som Bader kalder for sprogets egenmægtige kraft, der som et sjælens spejl har en åbenbarings- og sandhedskarakter, der virker helt uafhængigt af det villende subjekts (talerens eller forfatterens) intention eller mening (Bader 1985, 94-103). Ifølge Baders udlægning udtrykker Erasmus med *Dårskabens lovprisning* den skeptiske erfaring af modsætningernes ligeværd, og det er i erkendelsen af dette ligeværd, at den skeptiske filosofi opnår en vis sjælefred (*ἀταραξία*) ved ikke at udsige eller ved at tilbageholde sine domme om "virkeligheden".⁹ I den henseende synes Baders fjerde *Sprachgenus* at kunne udtrykke det, som Dårskaben selv forsøger at italesætte, idet hun som en anden Sokrates erkender sin egen tåbelighed og samtidig hævder at tale ekstemporalt, ukunstlet og dermed desto sandere (Erasmus 1975, 12).¹⁰ I den latterlige behandling af latterlige sager giver Dårskaben med andre ord plads til, at sproget kan virke på trods af – eller måske på tværs af – den intenderede villen fra taleren, der bestandigt støder sig på sprogets kraft, hvilket samtidig på paradoksal vis giver talen karakter af sandhed.

Den paradoksalitet, som introduceres med tåbelighedens sandhedshævd og samtidige identifikation med visdommen, er en anstødssten for den menneskelige fornuft, hvorfor en fortolkning af *Dårskaben* i et vist omfang vil søge at løse dette uopløselige, nemlig at dårskaben identificeres med visdommen, og at det latterlige kan blive alvorligt eller sandt. Som Christine Christ-von Wedel bemærker, kan Erasmus' hensigt med denne paradoksalitet tilskrives en ambition om at bevæge læseren hinsides spørgsmålet om, hvornår han taler alvorligt eller ironisk, hvornår Dårskaben taler tåbeligt eller vist: "Erasmus

9. Jf. Sextus Empiricus 1933, 7: "Scepticism is an ability, or mental attitude, which opposes appearances to judgements in any way whatsoever, with the result that, owing to the equipollence of the objects and reasons thus opposed, we are brought firstly to a state of mental suspense and next to a state of "unperturbedness" or quietude." Oversættelsen er foretaget af R. G. Bury. Det er usandsynligt, at Erasmus har haft førstehåndskendskab til Sextus Empiricus' tekster, hvorfor skepticis- men i Erasmus forfatterskab er et omdiskuteret tema, der stadig mangler yderligere belysning og begrundelser. Hoffmann 1994 og Popkin 2003 skriver i relation til Erasmus' *Diatribe* (1524), at der en akademisk skepticisme til stede i Erasmus' forfatterskab, hvilket kan forklares ved hans indgående kendskab til Cicero, men det kan ikke afvises, at Erasmus har kendt til dele af Sextus' tanker gennem sit kendskab til cirklen omkring Firenze, herunder Ficino, Pico della Mirandola, Filelfo og Poliziano, jf. Kristeller 1970.

10. "A me extemporariam quidem illam et illaboratam, sed tanto veriozem audietis orationem."

aber will letztlich den Leser über diese Fragestellung hinausführen. Er will mit seinen Widersprüchen und Paradoxien, die er bewusst anwendet, als wichtigste und höchste Erkenntnis den Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit aufzeigen” (Christ-von Wedel 1981, 62). Erasmus – eller Dårskaben? – bliver dog ikke stående ved denne fundamentale modsætning mellem menneskelig og guddommelig visdom som ved en negativ teologi, men åbner med den vedblivende paradoksalitet for et nyt og helt andet sprogligt erfaringsrum i den gamle, menneskelige verden af tåbelige og vise. Det vil jeg med inspiration fra bl.a. Bader og hans tale om erfaringen som en evne til erfaring forsøge at anskueliggøre i det følgende.¹¹

Stultitia loquitur – dåren og vismanden

Overskriften, *Stultitia loquitur* (Erasmus 1975, 8), proklamerer som nævnt, at det er Dårskaben selv, der taler, og den udgør – som Walter Kaiser skriver – den væsentligste information om hele værket (Kaiser 1963, 35). Som på en scene træder Dårskaben frem, hvorved den lyttende forsamlings ansigtsudtryk ændres fra at antage en bedrøvelig, bekymret mine til at skinne med en ny og uvant munterhed, og med en glædelig og elskværdig latter hilser de hende, Dårskaben, velkommen (Erasmus 1975, 8). Tilhørerne undergår altså, som Wayne Rebhorn anfører, en metamorfose fra at være en seriøs, lærd gruppe til at være en “gaggle of grinning fools” (Rebhorn 1974, 464), og dermed vises Dårskabens transformative magt, der kan synes behagelig for den umiddelbare betragtning, men som samtidig rummer en fare for at reducere mennesket til et dyr, hvilket dog iflg. Dårskaben er forbundet med lykke: “... således synes de mindst ulykkelige, som kommer dyrene nærmest i begavelse og tåbelighed, og som ikke stræber efter det, der er over mennesket” (Erasmus 1975, 78).¹²

Dårskaben lader sig inspirere af Plutarch og dennes ironiske fremhævelse af Gryllus, der blev forvandlet til en gris, på bekostning af Odysseus, den viseste blandt mænd, hvis visdom grisen Gryllus pure afviser (Pavlovskis 1983, 143-159).¹³ Den bogstavelige, dog mytiske, forvandling, Gryllus undergår i såvel det ydre som i det indre, er

11. Foruden de allerede nævnte Bader-tekster, som fremhæver denne systematisk-teologiske fremgangsmåde eller metode, bør nævnes Bader 1983.

12. “... ita quam minime miseri videntur ii, qui ad brutorum ingenium stultitiamque quam proxime accedunt, neque quidquam ultra hominem moliuntur.”

13. Pavlovskis 1983, 146: “Either it is the case that Gryllus in his superior intelligence rejects the folly of Odysseus, or that in his pigheaded stupidity he turns

den i offentlighedens øjne lykkelige (*felix*) idiot (*morio*), dåre (*stultus*), nar (*fatuus*) eller tåbe (*bliteus*) underlagt i det indre. Således kender dåren hverken til dødsangst, samvittighedskvaler, bekymringer, håb, skam, kærlighed eller sågar synd (Erasmus 1975, 80), hvorfor han af det almindelige menneske må betegnes med ovennævnte (skælds) ord i sin tåbelighed. Sådanne tåber er imidlertid ikke alene befriet fra menneskelivets store byrder, men er evigt glade, synger og ler, så at de også er omverdenen til behag og underholdning (80). Som Pavlovskis bemærker, er denne tåbe kun portrætteret *via negationis* (Pavlovskis 1983, 147), og han fremstår dermed som en tom skal foruden den tomme glæde, idet der ikke gives en positiv skildring af tåbens indre liv, men alene en negativ: han bekymrer sig ikke, han elsker ikke, han håber ikke. I den henseende udgør den fuldstændige tåbe, der er vanvittig – og således en abstraktion ift. de mange andre dårer i verden – et spejlbillede af den stoiske vismand, skønt tåben i den vises optik er drevet af affekterne, som den vise forsøger at holde på afstand (Erasmus 1975, 64). I denne afstandstagen, som Dårskaben eksemplificerer med “dobbeltstoikeren Seneca”, fratages den vise enhver affekt, hvorved Seneca fremstiller en gud, som aldrig har eksisteret: “Ja, for at sige det lige ud, han opstiller et marmorbillede af et menneske, sanseløst og fuldstændig fremmed for enhver menneskelig følelse” (64).¹⁴ Det, der adskiller vismanden og dåren er for den umiddelbare betragtning forholdet til affekterne, som dåren iflg. vismanden lader sig lede af, mens den vise afsværger sig dem. Foruden forholdet til affekterne adskilles disse personer i deres syn på tilværelsen og ved de andres blik på dem. Hvor dåren tilsyneladende er lykkelig og uden synd, plages den mest tåbelige vismands (*stultissimus sapiens*) sjæl dag og nat (80). Hvor dåren er til glæde for sine omgivelser, flygter ethvert menneske fra dette monstrøse og gyselige billede af et menneske, vismanden udgør (66). Den affektløshed, som den stoiske vismand øjensynligt higer efter i sin bedrøvelighed, virkeliggør dåren på sin vis glædeligt ved sin blotte, affektive eksistens. Dårskaben betegner derfor vismanden som en *stultissimus sapiens*, og man kunne med Pavlovskis retteligt betegne dåren som en *sapientissimus stultus* (Pavlovskis 1983, 154).

I disse selvmodsiggende betegnelser ses en identifikation af modsætninger. Dåren betegnes som vis, vismanden som tåbelig. For den umiddelbare betragtning er visdom og dårskab adskilt, men ved en nærmere betragtning fremstår de ens for lytteren eller læseren. Dette

away from Odysseus' wisdom, which is in close harmony with that of Pallas Athena herself.”

14. “imo ut apertius dicam, marmoreum hominis simulacrum constituit, stupidum, et ab omni prorsus humano sensu alienum.”

paradoks har med affekterne at gøre, fordi den fundamentale omvurdering, der er indeholdt i *stultitia loquitur*, ikke alene handler om at vende et begreb om til dets modsætning, men også om at sætte spørgsmålstegn ved begreberne overhovedet. Det er denne radikalitet, der er indeholdt i et af de afsnit, der i min optik udgør et af de mest centrale i *Dårskabens lovprisning*, nemlig afsnittet om Alkibiades' Silen-figur¹⁵ og i forlængelse heraf Dårskabens *theatrum mundi* som et illusionernes lystspil. I Silen-figuren er alting samtidig sin modsætning; således er den stoiske vismands tro på sin egen affektløshed og dermed tilliden til egen visdom samtidig en affektiv og selvopgivende hengivenhed til den selvopstillede marmorstatue (Erasmus 1975, 66). Det, der altså for vismandens betragtning forekommer som selvbeherskelse, er samtidig et selvtab (Bader 1985, 119). For dåren er det affektive selvtab udgangspunktet, men han bliver stående der, fordi den naturlige dåre er denne verdens kloge – i modsætning til den kristne dåre, som vi skal vende tilbage til.

Alkibiades' Silen og *Theatrum mundi*

Dårskaben vil, efter hun i de foregående afsnit har taget æren for taperhed (*fortitudo*) og handlekraft (*industria*), nu også tage æren for klogskab (*prudentia*) (Erasmus 1975, 58). Som i Gen 1,1 og Joh 1,1 indleder Dårskaben sin behandling af *prudentia* med ordet *principio*, som hun har brugt flere gange tidligere, der dog ikke alene skal slå en quasi-teologisk tone an (som Pavlovskis 1983, 18, mener), men også forberede tilhørerne og læserne på paralleliteten mellem særligt teatermetaforen og johannesprologens inkarnationsberetning, som får

15. Her ligger jeg i forlængelse af Kaiser 1963, 58, og Olin 1979, 54: "Like Socrates Folly is a Silenus – or at least she is in a good portion of *The Praise of Folly* – and her words too like those of Socrates resemble these deceptive figurines." Olin hævder, at pointen med Dårskabens fremhævelse af Alkibiades' Silen er, at de umiddelbare fænomener, det være sig sproglige eller fysiske, narrer os, hvorfor vores vurderinger af disse fænomener ofte vendes om til deres modsætning (Olin 1979, 55). Med Silen-figuren er der imidlertid mere på spil end en simpel omvendt, hvor noget ændres til sin usynlige modsætning. Det handler formentlig snarere om en radikal omvurdering, hvor modsætninger identificeres og ophæves, hvor det umiddelbart synlige skjuler en anden, usynlig virkelighed, uden at disse 'virkeligheder' nødvendigvis ophæver hinanden endsiges går allegorisk fra synligt til usynlig: Sokrates er stadig grim, selvom han er smuk. Forskellen ligger i perspektivet, der er betinget af noget andet, der for Erasmus/Dårskaben kommer udefra. Dette synes Olin ikke at påpege, og han overser dermed den afgørende betydning, som teatermetaforen har for Silen-figuren, der i *Dårskabens lovprisning* følger direkte efter.

en afgørende betydning for værkets sidste del om korsets dårskab, hvilket jeg vender tilbage til.

Spørgsmålet er altså, om det er den vise eller den tåbelige, der kan påberåbe sig *prudentia*: "Den vise tager sin tilflugt til de gamles bøger, men heraf lærer han ordenes rene spidsfindigheder. Den tåbelige samler, hvis jeg ikke tager fejl, sand klogskab ved tingene, som man bør nærme sig og personligt selv prøve" (Erasmus 1975, 60).¹⁶ For den umiddelbare betragtning synes dåren at være i besiddelse af den sande *prudentia*, fordi Dårskaben har befriet ham fra skam (*pudor*), der indhyller sjælen i tåge, og frygt (*metus*), der afholder ham fra at opsoge heltegerninger ved at tydeliggøre faren derved (60). Den sande klogskab består med andre ord af indsigt i tingene (*rerum iudicium*),¹⁷ og den opnås ved at kaste sig ud i tilværelsen uden skam og frygt, der for Dårskaben er de største hindringer for at komme til *cognitio rerum*. Distinktionen mellem *res* og *vox*, som præsenteres i ovenstående citat, skal forstås synonymt med den klassiske skelnen mellem *res/verbum*, som Erasmus kredser om i størstedelen af sit forfatterskab, hvilket føjer en paratekstuel dimension til værkets indre, selvberoende dynamik. Distinktionen berører Erasmus bl.a. i det næsten samtidige værk, *De ratione studii* (1511), hvor det lyder, at al erkendelse synes dobbelt, nemlig tingenes erkendelse og ordenes erkendelse (Erasmus 1971, 113).¹⁸ Erkendelsen af ordene kommer først, men erkendelsen af tingene er vigtigere (*potior*) (Erasmus 1971, 113). De, skriver Erasmus her, som imidlertid skynder sig med at lære tingene og samtidig forsømmer omsorgen for talen (*sermo*), lider det største tab ved på dårlig vis at stræbe efter denne genvej: "For eftersom tingene ikke kan erkendes, hvis det ikke er igennem ordenes tegn, er den, der ikke forstår talens kraft, med nødvendighed vidt og bredt blind for indsigt i tingene, forblændet og forrykt" (Erasmus 1971, 113).¹⁹ Lidt videre

16. "Sapiens ad libros Veterum confugit, atque hinc meras vocum argutias ediscit. Stultus adeundis cominusque periclitandis rebus, veram, ni fallor, prudentiam coligit."

17. Erasmus 1975, 60: "Men hvis de foretrækker at opfatte klogskab som den, der består af indsigt i tingene, beder jeg jer bemærke, hvor langt borte de er fra den, som lovpriser sig selv med dette navn." ("Quod si prudentiam accipere malunt eam quae rerum iudicio constat, audite obsecro, quam procul absint ab hac, qui hoc nomine sese venditant.")

18. "Principio duplex omnino videtur cognitio rerum ac verborum."

19. "Etenim cum res non nisi per vocum notas cognoscantur, qui sermonis vim non calleat, is passim in rerum quoque iudicio caecutiatur, hallucinetur, deliret necesse est."

hævder Erasmus sågar, at næsten al viden om tingene er at søge hos de græske forfattere (Erasmus 1971, 116).²⁰

Igennem Dårskaben latterliggør Erasmus altså sig selv og sin egen hermeneutik, hvilket understreger Dårskabens ironiske karakter, eftersom Dårskaben gør brug af nøjagtig samme metode, og dermed manifesterer hun såvel vismandens og dårens som sin egen tåbelighed. Det er nemlig med talen, som hun kalder for sjælens mindst løgnagtige spejl (*minime mendax animi speculum*) (Erasmus 1975, 12), at Dårskaben adresserer sine tilhørere, der altså gennem talens kraft må forventes at opnå indsigt i sandheden, dersom Dårskaben i sin egenskab af både visdom og tåbelighed vitterligt er i stand til at give den, nemlig at hele livet efter hendes opfattelse ikke forekommer som andet end tåbelighedens spil (Erasmus 1975, 58).²¹ Spørgsmålet bliver da, om sandheden i virkeligheden kun lader sig materialisere igennem det paradoksale, tåbeligt-vise *verbum* og i mødet med det – men dette ikke som et villet *verbum*, hvormed både vismanden og dåren intenderer en særlig indsigt om sandheden, altså påstår eller mener dette eller hint som sandt om den sanselige, illusoriske virkelighed, men som et egenmægtigt *verbum*, der gennem modsætningernes identifikation hos Dårskaben åbenbarer sandheden gennem sproget på trods af det intenderede, vilde *verbum*; for at tale med Bader og med Hegel handler det om sprogets *guddommelige natur*, “... der består i, at det uden videre fordrejer betydningen af, hvad der siges, så det bliver til noget andet, hvorved det, der menes, slet ikke bliver verbaliseret” (Hegel 2019, 76; jf. Bader 1985, 101ff). Dårskaben foretager således ikke en simpel, ironisk *Umwertung*, hvor visdom bliver til dårskab og dårskab til visdom, men en fundamental *Umwertung aller Werte*, hvor visdom er dårskab, dårskab er visdom, hvor disse modsætningers identifikation opløser meningen i sprogets almenhed (jf. Bader 1985). Det er måske dette, Dårskaben selv sigter til, idet hun som i ovennævnte citat erkender sin egen fejlbarlighed (*ni fallor*), fordi hun som dårskabens personifikation bestandig modsiger sig selv, hvorfor fejltagelsen, *fallor*, ikke kun er en mulighed (jf. Pavlovskis 1983, 105), men velsagtens en nødvendighed; i denne modsigelse synes netop førnævnte andengradsparadoksalt indeholdt – som en åbning mod sproget.

For at vende tilbage til teksten, så er det, Dårskaben i dette tilfælde lovpriser, den tåbelige, som kaster sig hovedkulds ud i tingene og dermed opnår *prudencia* i den sanselige “virkelighed”, der er grundlæggende illusorisk. Det er samme sanselige virkelighed, den græske

20. “... verum ex instituto omnis fere rerum scientia a graecis auctoribus petenda est.”

21. “... nec aliud omnino est vita humana, quam stultitiae lusus quidam.”

digter Homer beskæftiger sig med, hvem Dårskaben trækker frem som en bekræftelse af sit eget standpunkt: "Dette [at den tåbelige samler sand klogskab] synes Homer at have set, skønt han var blind, når han siger: når det er sket, da forstår tåben" (Erasmus 1975, 60).²² Det er i sig selv ironisk, at den blinde Homer synes at have set, men vigtigere er, at den græske forfatter, som i ovennævnte *De ratione studii* udgør Erasmus' foretrukne kilde til *cognitio rerum*, afmonterer sin egen klogskab med citatet, der citeres på græsk, ligesom Dårskaben tidligere har insisteret på at kalde sit følgeskab ved deres græske navne (Erasmus 1975, 18), hvorfor den vise på sin vis bliver en slags personificering af Dårskaben – uden dog selv at være bevidst om det. Den vise – her forbilledligt i Homer – besidder derfor heller ikke en privilegeret indsigt i tingene, sådan som Pavlovskis i sin læsning synes at antyde (Pavlovskis 1983, 104ff), fordi der ikke er tale om en simpel ironi, hvor Dårskaben lovpriser det, der er dadelværdigt, og dadler det, der prisværdigt, men snarere om en radikal paradoksalitet, hvor hverken den tåbelige eller vise besidder sand *prudentia*, eftersom ingen af dem tilsyneladende synes at erkende sin tåbelighed – med undtagelse af Sokrates, der som karakter dominerer talens første del (Bader 2015, 152). Det bliver tydeligt med fremhævelsen af Alkibiades' Silen-figur fra Platons *Symposion*: "Først og fremmest står det fast, at alle menneskelige ting ligesom Alkibiades' Silen har to højst forskellige ansigter, så at det, der set udefra ved første øjekast – som de siger – er død, er liv, hvis du undersøger det indefra" (Erasmus 1975, 60).²³

Det, der er død, forekommer som liv, det, der er grimt, som smukt og så fremdeles. I dette paradoks indføres samtidig et forhold mellem synlighed og usynlighed (Kaiser 1963, 60). Silen-figuren er en skattet figur hos Erasmus, der bl.a. behandler den i sin *Adagia* (se Erasmus 1981, 159-180).²⁴ Silen-figuren skal dog ikke – sådan som Pavlovskis læser det – ses som en art kinesisk kasse, hvori der gemmer sig et uendeligt antal andre kasser, der hver indeholder sin modsætning (Pavlovskis 1983, 109), eftersom denne læsning ikke i egentlig forstand udtrykker den transcendentale uendelighed og den dermed forbundne epistemologiske skepticisme, som modsætningernes identifikation åbner for. Det ekspliciterer Dårskaben netop selv med *theatrum mundi*. Hele livet, siger Dårskaben, er et teaterstykke, man

22. "Id quod vidisse videtur Homerus, etiamsi caecus, cum ait ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων."

23. "Principio constat res omnes humanas, velut Alcibiadis Silenos, binas habere facies nimium inter sese dissimiles. Adeo ut quod prima, ut aiunt, fronte mors est, si interius inspicias, vita sit."

24. Bader 1985, 114ff behandler forskellen i Erasmus' anvendelse af figuren. Denne forskel kan jeg af pladshensyn ikke overveje i nærværende artikel.

som et levende menneske ikke kan afbryde: “Hvis nogen forsøger at rive maskerne af skuespillerne, når de spiller et stykke på scenen, for at vise tilskuerne deres sande og medfødte ansigter, ville han da ikke tilintetgøre hele stykket og fortjene, at de med sten driver ham ud af teatret som en afsindig?” (Erasmus 1975, 62).²⁵ Da, fortsætter Dårskaben, opstår (*exorietur*) tingenes nye skikkelse (*nova rerum species*), og det, der tidligere var en kvinde, er nu en mand, ligesom det, der tidligere var Gud (*Deus*), nu fremstår som en lille mand (*homunculus*) (62). Selvom konteksten er teatret, hvor guddommen spilles af et sølle menneske, alluderes der med dette billede utvivlsomt til inkarnationen og dens betydning for menneskeheden, der senere skal behandles mere direkte. Billedet er derfor heller ikke helstøbt, men det tjener uden tvivl til at bære kristendommen længere frem i bevidstheden. I forlængelse heraf kan man formentlig forstå instruktøren (*choragus*), der lader skuespillerne i livets teater optræde i forskellige klæder, både som en skæbnegudinde²⁶ og som en anden guddommelig bygmester, for hvem dennesidige modsætninger kommer ud på ét, idet en og samme person kan spille såvel en ophøjet konge som en lurvet træl (Erasmus 1975, 62): “Alle ting er skyggebilleder, men dette stykke lader sig ikke spille på anden vis” (62).²⁷ Om de nævnte *adumbrata*, jeg har oversat med “skyggebilleder”, skal forstås som en art platoniske fænomener, er – de senere referencer i tekstens tredje del til hhv. det platoniske vanvid og til hulelignelsen taget i betragtning (Erasmus 1975, 202ff) – ikke utænkeligt (jf. Rebhorn 1974, 466), men væsentligt er, at de illusoriske modsætninger principielt kan være og ofte forekommer omvendt – og altså af og til virkeligt bliver det, og derfor bliver den sanselige vished kun en illusorisk vished, som mennesket imidlertid ikke er villig til at eller kan give slip på, fordi det modsiger ideen om friheden til visdom.

Det ses fx med den himmelske vismand, der adskiller sig fra de jor-diske vismænd og deres stoiske marmorstatuer, som vi har behandlet ovenfor. Disse vismænd optræder imidlertid sideløbende i Dårskabens tale, og distinktionen er ingenlunde selvfølgelig, men de kristo-

25. “Si quis histrionibus in scena fabulam agentibus personas detrahare conetur, ac spectatoribus veras nativasque facies ostendere, nonne is fabulam omnem perverterit, dignusque habeatur, quem omnes e theatro velut lymphatum saxis eiiciant?”

26. Jf. Wulfram 2011, der behandler den leende Demokrit, som hos Juvenal agerer i et *theatrum mundi*, som han møder med latter. I mødet med skæbnegudindens trusler, opfordrer Demokrit hende til at hænge sig selv og viser hende i tilgift sin langefinger. På Demokrits tid agerede skæbnegudinden som en slags instruktør i dette verdensteater, og Demokrits gestus vidner om hans blik på det som en komedie. Erasmus’ gentagne henvisninger til den leende Demokrit bevidner, at han har været særdeles velbevandret i fortællingen.

27. “Adumbrata quidem omnia, sed haec fabula non aliter agitur.”

logiske *hints* kan være med til at pege frem mod Kristus, der som enheden af de to naturer i inkarnationen legemliggør en enhed af umiddelbare modsætninger samt sprogets guddommelige kraft, hvormed der åbnes for en moderfaring i erfaringen for den, der giver sig hen til det guddommelige ord. Om denne vismand (*sapiens*) lyder det nemlig, at han er faldet ned fra himlen (*coelo delapsus*) (Erasmus 1975, 62). Denne nedadgående bevægelse står i modsætning til den jordiske vismands opadgående, selvskabende bevægelse, eftersom denne med giganterne som eksempel forsøger at placere sig mellem de udødelige guder (78), som han end ikke betænker sig ved at byde at gå (66). At den himmelske vismand i modsætning til den jordiske vismand synes at alludere til en Kristus-skikkelse ses bl.a. i det senere indlednings-skrift til andenudgaven af Erasmus' Nye Testamente (1519), *Ratio seu Methodus* (1518/1519). Her skelner Erasmus mellem platonisk, stoisk og peripatetisk filosofi på den ene side og *Kristi filosofi* på den anden side, som stammer fra himlen.²⁸

Den himmelske vismand, siger Dårskaben videre, begynder (*exoriatur*) at fjerne folks illusioner med sine paradokser, og til ham, der begræder sin døde far, befaler han at le, eftersom faderen først nu er begyndt at leve (Erasmus 1975, 62). Selvom dette sagtens kunne udsiges af den jordiske vismand, der i Dårskabens optik er død for alle naturlige rørelser og ikke lader sig bevæge af kærlighed eller medlidenhed til andre (66), og som hævder, at det er tåbeligt at være hjemfalden til illusioner (72), skønt han selv er hjemfalden til sine egne vise illusioner og derfor er mest tåbelig (jf. Rebhorn 1974, 467), kunne det også være en reference til Jesu befaling til manden, der sørger over sin afdøde far: "Lad de døde begrave deres døde, men gå du nu ud og forkynd Guds rige" (Luk 9, 60). Det er naturligvis ikke tvingende nødvendigt, men pointen med disse subtile Kristus-referencer, der viser sig sporadisk, er formentlig, at de agerer forberedelse til talens tredje og sidste del, som er eksplicit teologisk, men dermed antydes samtidig, hvorledes dårens tale bliver den eneste adækvate måde at forholde sig til sprogets guddommelige kraft på, sådan som denne kraft er åbenbaret med inkarnationens og korsets paradoksalitet i Kristus. Paulus' dårskab kommer da til at ligge i forlængelse af Erasmus' Dårskabs tåbelighed,²⁹ fordi i den erkendte tåbelighed

28. Erasmus af Rotterdam 1967, 122: "Et ut in praecipiendo minimum est negotii, ita est in praestando plurimum, nimirum ut ad hanc philosophiam non Platoniam aut Stoicam aut Peripateticam, sed plane caelestem animum afferamus ea dignum."

29. Jf. Bader 2015, 154: "Now the array is complete: Epimenides—"I lie"; Socrates—"I know nothing"; Paul and, subsequently, Erasmus—"I speak foolishly." One and the same paradox, one and the same paradoxical logic constitutes the backbone of the encomium from beginning to end."

fastholdes det uopløselige paradoks, som er en forargelse for menneskeforstanden, eftersom menneskeviljen i mødet med sprogets egen guddommelige kraft mister sin magt. Det er interessant, fordi Erasmus dermed pseudonymt måske afviser sin egen position, som den kommer til udtryk i brevet til Dorp, og som den senere kommer til udtryk i striden med Luther, sådan som både Bader og Kahn synes at hævde (Bader 1985, 108; Kahn 1982, 349ff).

Inspiciens dico – korsets dårskab og den trælboundne vilje

Efter i tekstens anden del at have leveret en bidsk satire over bl.a. kirkens folk, som er en Luther værdig (jf. Kaiser 1963, 86), overgår Dårskaben til en refleksion, som får et teologisk udtryk bl.a. med Paulus' dåretale i 2 Kor 11 og med talen om korsets dårskab i 1 Kor, der dog ikke bryder med det, Dårskaben allerede har sagt (Erasmus 1975, 178): "Heller ikke Paulus, selve hedningernes lærer, anerkender ikke gerne sit navn af tåbe, idet han skriver til korinterne: 'jeg taler tåbeligt', siger han, 'jeg er det mere', næsten som var det skammeligt at blive overvundet i tåbelighed" (184).³⁰ Den metode, som Erasmus benytter sig af med Dårskabens selvlovprisning, er med andre ord den samme, som Paulus gør brug af i sin udlægning af Kristi død og opstandelse; dåretalen viser hen til Kristus, der er åbenbaret på korset som tåbelighed, ikke som visdom (192ff), og videre hævder Dårskaben derfor: "Dette bevidner Paulus fuldstændig utilsløret, når han siger: 'Det, som er dårskab for verden, har Gud udvalgt', og når han siger: 'Det behagede Gud at frelse verden ved dårskab', eftersom den ikke kunne genoprettes med visdom" (194).³¹ Midlerne, hævder Dårskaben, er ingen andre end korsets dårskab (*stultitia crucis*) og uddannede og uvidende apostle (196).

Dårskaben, der selv har givet sig fuldstændig hen til sprogets guddommelige kraft – nu i Kristus –, bliver på en måde et eksempel til efterfølgelse, fordi korsets dårskab byder den troende ikke at stole på sin egen klogskab, men med hele sin sjæl/ånd (*animus/anima*) forlade sig på Kristus (196), der som det åbenbarede Guds Ord er legemliggørelsen af paradokset. Det hører imidlertid til den menneskelige

30. "Neque Paulus ille gentium doctor, Corinthiis scribens, stulti cognomen illibenter agnoscit: 'Ut inspiciens', inquit, 'dico, plus ego, perinde quasi turpe sit vinci stultitia'."

31. "Testatur id Paulus haud quaquam obscure, cum ait: 'Quae stulta sunt mundi elegit Deus', cumque ait, 'Deo visum esse, ut per stultitiam servaret mundum', quandoquidem per sapientiam restitui non poterat."

sapientia, prudentia og *eruditio* at ville opløse paradokset, eftersom alle er tåbelige, og ingen virkelig har erkendt sin tåbelighed – måske Sokrates og Paulus på nær. Den menneskelige (selv)erkendelse af dårskab kan altså sammenstilles med den kristnes syndserkendelse, fordi dårskab i senmiddelalderen traditionelt blev betragtet som synd (jf. Christ-von Wedel 1987), og fordi Dårskaben med Paulus ligeledes sammenstiller dem i sin tale:

Hvad råber disse ting andet, om ikke at de dødelige er tåbelige, selv de fromme? Og at Kristus, for at han skulle komme de dødeliges dårskab til hjælp, skønt han er Faderens visdom, på en måde blev gjort til en dåre, da han jo påtog sig menneskets natur og viste sig i menneskets skikkelse? På samme måde som han blev gjort til synd for at helbrede syndere (Erasmus 1975, 196).³²

Christine Christ-von Wedel hævder, at Erasmus her fremsætter et paradoks, som ikke lader sig forklare, men som alene kan gribes med troen: “Erasmus, der spæter Martin Luther dessen paradoxe Aussagen vorgehalten hat, postuliert hier selber ein Paradox, das nicht weiter erklärt, sondern nur im Glauben ergriffen werden kann und auch für Erasmus sollte” (Christ-von Wedel 1987, 31). For den almindelige menneskeforstand er korset en dårskab, hvorfor det alene kan gribes i troen, der samtidig bliver synds- eller dårskabserkendelse, hvilket dog ikke synes at ophæve paradokset, der snarere manifesteres. I denne erkendelse, som har sin sproglige ækvivalent i Paulus’ eller Dårskabens dåretale, udtrykkes den grundlæggende inadækvathed mellem det menneskelige sprogs meninger og den guddommelige åbenbaring i en form for epistemologisk skepticisme, fordi åbenbaringen iflg. Dårskaben øjensynligt selv bringer sin visdom gennem korset, lidelsen og døden. Den kristne erfarer imidlertid disse ting under modsat fortegn – som en Silen-figur, eller måske næsten som en luthersk *theologia crucis*. Således hævder Dårskaben, at ingen synes mere vanvittige blandt narrene end dem, som den kristne fromheds ild (*Christianae pietatis ardor*) en gang har grebet, der afskyr nydelse (*voluptas*), men mæsker sig i sult, nattevågen, tårer, trængsler og fornærmelser, de væmmes ved livet, og længes alene efter døden: “Kort sagt: de synes at være fuldstændigt bedøvede for al sund fornuft, næsten som om sjælen lever et andet sted og ikke i sit legeme” (Erasmus 1975,

32. “Haec quid aliud clamitant, nisi mortaleis stultos esse, etiam pios? ipsum quoque Christum, quo stultitiae mortalium subveniret, cum esset sapientia Patris, tamen quodammodo stultum esse factum, cum hominis assumpta natura, habitu inventus est ut homo? quemadmodum et peccatum factus est, ut peccatis mederetur.”

200).³³ Den kristne troserfaring er i Dårskabens optik med andre ord en art – med Bader – erfaring med erfaringen, som udtrykker et vist håb om den kristne salighed.

De kristnes salighed (*felicitas Christianorum*) er intet andet end en slags vanvid (*insania*) og tåbelighed (*stultitia*) (200). Til at beskrive denne vanvidstilstand sammenligner Dårskaben den med en platonisk skuen, der har løsrevet sig fra de legemlige lænker: “For det første er de kristne næsten enige med platonikerne om, at sjælen er tynget og bundet af de legemlige lænker, på grund af hvis tykkelse sjælen er hæmmet og i mindre grad er i stand til at skue endsige nyde de ting, som virkelig er til” (200).³⁴ I *Enchiridion* fremskrives samme platoniske “bevægelse” fra det synlige til det usynlige, fra det lavere til det højere (Johansen 2022, 13-32), som synes at dominere store dele af dette sidste afsnit (bl.a. Erasmus 1975, 202ff), og som Silen-figuren i og for sig repræsenterer, nemlig som en opfordring til det åndelige, kristelige liv. Men radikaliteten i Silen-figuren består ikke i dens evne til at beskrive en bevægelse fra den lavere, ydre form til dens højere, indre sublimering, eftersom den omvendte Silen-figur, som Erasmus også behandler i sine *Adagia*, bevæger sig fra den sublimerede, højere, ydre form til dens indre, lavere desublimering³⁵ – sådan som det ekspliciteres i talens anden, satiriske del. Radikaliteten består i den totale omvendning, hvor selv det, der for en filosofisk betragtning anskues som det højere og indre, nemlig evnen til visdom på trods af de ydre affekter, selv bliver til en affekt, hvormed den menneskelige aktivitet forvandles til passivitet, og dermed forvandles den frie vilje til en trælbundet vilje, som Bader rigtigt skriver (Bader 1985, 118).

At erfare sin menneskelige aktivitet som passivitet i relation til det guddommelige er en vanvittig, ekstatiske erfaring, fordi det samtidig er erfaringen af et selvtab og dermed et tab af den formodede frie menneskevilje. Selvom nærværende læsning igennem den Bader-inspirerede Hegel-reception formentlig kunne afvises som en anakronisme, synes Erasmus med Dårskaben ikke desto mindre at tale om en sådan ekstatiske, selvopløsende, selvoverstrømmende erfaring hos den, der øver fromhed (*studio pietatis*), som får en smag (*gustus*) eller

33. “breviter, ad omnem sensum communem prorsus obstupuisse videntur, perinde quasi alibi vivat animus, non in suo corpore.”

34. “Iam primum illud propemodum Christianis convenit cum Platonis, animum immersum illigatumque esse corporeis vinculis, huiusque crassitudine praepediri, quo minus ea, quae vere sunt, contemplari, fruique possit.”

35. Jf. Havsteen 2020, 321f: “(...) Erasmus feel obliged to call attention to the existence of what he names the inverse or “inside-outside” Sileni. (...) All this pertains to the hidden, concealed, but also ambiguous nature of reality – to the relation between what is visible and what is not visible, at least not visible immediately, and only accessible on certain conditions (...)”

en glød (*ardor*) af den fremtidige lyksalighed, hvor sjælene, efter at være blevet genforenet med sine tidligere lemmer (*pristina corpora*), skænkes udødelighed og siden forenes med Gud i *eschaton* (Erasmus 1975, 208). Dårskaben sammenligner det med de elskendes vanvid hos Platon og siger: “For den, som elsker heftigt, lever nu ikke i sig selv, men i den, som han elsker, og des længere han fjernes fra sig selv, og vandrer ind i denne, desto mere og mere glædes han” (208).³⁶ I sit brev til Dorp skriver Erasmus, at det platoniske vanvid ikke er andet end en slags ekstase (*ecstasis*), mens de frommes ekstase (*piorum ecstasis*) er den nævnte forsmag på den fremtidige salighed (*gustus futurae beatitudinis*): “Men dette kalder Platon for vanvid, når man bliver revet ud af sig selv og ind i den, som man elsker og nyder” (Erasmus 1910, 108).³⁷ At den kristne ekstase, som iflg. Dårskaben kun opleves af ganske få, er at sammenligne med noget, der ligner vanvid (*dementia simillimum*), kommer til udtryk ved, at den, som oplever det, ikke taler sammenhængende eller på menneskevis (*humanus mos*) (Erasmus 1975, 210). Det er, fordi den ekstatiske har set det, som intet øje har set, intet øre hørt, og som ikke er opstået i noget menneskehjerte, sådan som Paulus skriver i 1 Kor 2,9 (210). Det bliver dermed også tydeligt, at erfaringen af Guds virkelighed ikke skal forstås som en selvsublimerende, højere åndelighed, eftersom såvel den tåbeliges som den vises åndelige stræben er lige gyldige i forholdet til det guddommelige, der ophæver de menneskelige skel og modsætninger i dårskaben. Alt menneskeligt er med andre ord gjort tåbeligt. Erfaringen af Guds virkelighed er altså en erfaring med eller mod erfaringen (jf. Bader 1983, 148), fordi den ikke åbenbarer sig på den menneskelige fornufts præmisser, men måske snarere som en negation af dem i den erfarede, sanselige virkelighed, der kun kan transcenderes i det ekstatiske, passive selvtab. Det er det, som Erasmus – ikke i egenskab af Dårskaben, men i egenskab af sig selv – skriver til Dorp, når han hævder, at selv de godes retfærdighed over for Gud kan siges at være uretfærdighed, fordi Kristi dårskab overgår al verdens visdom: “Det er ikke sådan, at de godes retfærdighed er uren, men sådan at de ting, som blandt mennesker er de mest rene, på sin vis er urene, hvis de stilles over for Guds uudsigelige renhed” (Erasmus 1910, 108).³⁸

36. “Etenim qui vehementer amat iam non in se vivit, sed in eo quod amat, quoque longuis a se ipso digreditur, et in illud demigrat, hoc magis ac magis gaudet.”

37. “At hunc Plato furorem vocat, cum quis extra se raptus in eo est quod amat eoque fruitur.”

38. “Non quod bonorum iusticia polluta sit, sed quod ea quae apud homines purissima sunt, quodammodo impura sint, si ad illam ineffabilem Dei puritatem conferantur.”

Efterspil

Skulle vi have glemt det, gør Dårskaben til sidst opmærksom på, at det er hende, der har talt. Tilhørerne skal derfor heller ikke forvente, at der kommer en epilog: “Men I er virkelig tåbelige, hvis I antager, at jeg kan huske, hvad jeg har sagt, når jeg har udgydt sådan et ordmiskmask” (Erasmus 1975, 210).³⁹ Dårskaben har med sin paradoksale tale ikke været herre over ordene, men har derimod selv været underlagt det, vi i nærværende Bader-inspirerede læsning har kaldt for sprogets guddommelige kraft, og derved åbnet for den transcendent erfaring mod erfaringen, som synes at undsige den menneskelige viljes frihed ved at fastholde den paradokse tale og opløse den i ekstasen. Det interessante er, at det er Erasmus, der som bekendt vægrede sig ved paradokser, der står som afsender på dette velsagtes mest paradoksale værk i samtiden. Der er som nævnt fremsat det synspunkt, at Erasmus med *Dårskabens lovprisning* måske mere eller mindre gør op med den skeptiske, eftertænksomme, forstandige position, han senere skulle indtage i striden med Luther om viljens frihed (Kahn 1982; Bader 1985), og som han til dels indtager i *Enchiridion*, der i Erasmus’ egen optik rummer samme budskab som *Dårskabens lovprisning*. Spørgsmålet bliver da, om Erasmus selv har overset radikaliteten i sit værk, eller om vi som læsere snarere bør genoverveje tilgangen til Erasmus’ forfatterskab. *Dårskaben* er trods alt udgået fra Erasmus selv, der som bekendt i *De ratione studii* (1511) hævdede, at ordenes erkendelse er den første erkendelse, og at al erkendelse – herunder også erfaringen af den mystiske *unio* med Gud – i et vist omfang må sprogliggøres, sådan som Dårskaben gør det ved at give sig sproget i vold. I denne indsigt synes radikaliteten og den menneskelige lærdom at kunne bevares samtidigt, fordi forudsætningen for at erkende den radikale modsigelse af ethvert menneskeligt begreb på paradoksal vis ligger i begreberne selv – således er det kun det fejlbarlige, menneskelige sprog, der kan udtrykke sprogets egen kraft.

Det er indlysende, at Erasmus skal læses på sine egne præmisser og i sin egen kontekstuelle referenceramme, men til at åbne og kvalificere opfattelsen af *Dårskabens lovprisning* synes nærværende Bader-inspirerede læsning at fremstille dele af Erasmus’ forfatterskab som andet og mere end en udkrystallisation af en form for kristen etik. Til Erasmus’ begreb *Philosophia Christi*, som jeg ikke har behandlet indgående her, men som indebærer menneskets åndelige stræben og dygtiggørelse, der ofte – særligt i diskussionen med Luther – bruges

39. “... sed nimium desipitis, siquidem arbitramini, me quid dixerim etiam dum meminisse, cum tantam verborum farraginem effuderim.”

til at fremhæve de moralistiske tendenser, som ikke kan frakendes Erasmus' teologiske antropologi, hører en væsentlig ambivalens, der måske bedst udtrykkes gennem *Dårskabens lovprisning*.⁴⁰ Denne ambivalens kan måske være at finde i Erasmus' komplekse opfattelse af sprogets virkning, der også beskæftiger sig med den antikke skelnen mellem *res* og *verbum*, sådan som det er blevet antydnet her. Det kan være med til at kaste nyt lys over Erasmus' teologi – dels i egen ret, dels i relation til diskussionen om viljens frihed.

Litteratur

- Erasmus af Rotterdam. 1910. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. II, 1514-1517, red. P.S. Allen. Oxford: Oxford University Press.
- Erasmus af Rotterdam. 1967. *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*. I *Ausgewählte Schriften*, bd. III, red. Gerhard B. Winkler, 117-495. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Erasmus af Rotterdam. 1971. *Ratio studii ac legendi interpretandique auctores*. I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. I, bog 2, red. Jean-Claude Margolin, 111-151. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Erasmus af Rotterdam. 1975. *Moriae encomium sive Stultitiae laus*. I *Ausgewählte Schriften*, bind II, red. Wendelin Schmidt-Dengler, 1-211. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Erasmus af Rotterdam. 1979. *Tåbelighedens Lovprisning*, oversat og indledt af Villy Sørensen. København: Gyldendal.
- Erasmus af Rotterdam. 1981. *Adiagorum Chilia Tertia*. I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. II, bog 5, red. F. Heinemann & E. Kienzle, 159-190. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Augustijn, Cornelis. 1991. *Erasmus: His Life, Works, and Influence*. oversat af J.C. Grayson. Toronto: University of Toronto Press.
- Bader, Günter. 1983. "Erfahrung mit der Erfahrung." I *Wirkungen hermeneutischer Theologie: Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings*, red. H.F. Geißer og W. Mostert, 137-153. Zürich: Theologischer Verlag.

40. Jf. Miller 1979, 21, der henviser til S. Dresden. 1972. "Sagesse et folie d'après Erasme", *Colloquia Erasmiانا Turonensia* vol. I: 285-299.

- Bader, Günter. 1985. *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bader, Günter. 2015. "Luther's Theologica Paradoxa in Erasmus and Cusanus." I *The Wisdom and Foolishness of God*, red. C. Chalamet og H.-C. Askani, 139-165. Minneapolis: Fortress Press.
- Christ-von Wedel, Christine. 1981. *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam*. Basel/Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn.
- Christ-von Wedel, Christine. 1987. "Das 'Lob der Torheit' des Erasmus von Rotterdam im Spiegel der spätmittelalterlichen Narrenbilder und die Einheit des Werkes." *Archiv für Reformationsgeschichte* 78: 24-36.
- Geraldine, Sister M. 1964. "Erasmus and the Tradition of Paradox." *Studies in Philology* 61: 41-63.
- Havsteen, Sven Rune. 2020. "Moments of an Aesthetics of the Invisible: The sermo humilis." I *In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and Arts* (Refo500 Academic Studies 18), red. Anna Vind m.fl., 319-338. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hegel, G.W.F. 2019. *Åndens Fænomenologi, oversat og indledt af Claus Bratt Østergaard*. København: Gyldendal.
- Hoffmann, Manfred. 1994. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Johansen, Theis Schönning. 2022. *Ordet hos Luther. Martin Luthers forståelse af Guds ord i striden med Erasmus af Rotterdam*. København: Københavns Universitet, upubliceret prisopgavebesvarelse.
- Kahn, Victoria. 1982. "Stultitia and Diatribe: Erasmus' Praise of Prudence." *The German Quarterly* 55: 349-369.
- Kaiser, Walter. 1963. *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kristeller, Paul Oskar. 1970. "Erasmus from an Italian Perspective." *Renaissance Quarterly* 23: 1-14.
- Lausberg, Heinrich. 1990. *Handbuch der Literarischen Rhetorik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Miller, Clarence H. 1979. "Introduction." I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. IV, bog 3, red. C.H. Miller, 13-64. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Olin, John C. 1979. *Six Essays on Erasmus*. New York: Fordham University Press.

- Pavlovskis, Zoja. 1983. *The Praise of Folly. Structure and Irony*. Leiden: E.J. Brill.
- Popkin, Richard. 2003. *The History of Scepticism: From Savonarola to Boyle*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Rebhorn, Wayne A. 1974. "The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in *The Praise of Folly*." *Publications of the Moderne Language Association in America* 89: 463-476.
- Sextus Empiricus. 1933. *Outlines of Pyrrhonism*, oversat af R. G. Bury. Loeb Classical Library 273. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sigurdson, Ola. 2021. *Gudomliga Komедier: Humor, subjektivitet, transcendens. Volym 1: Antiken til renässancen*. Göteborg: Glänta produktion.
- Sister Geraldine Thompson. 1973. *Under Pretext of Praise. Satiric Mode in Erasmus' Fiction*. Toronto: University of Toronto Press.
- Walter, Peter. 1991. *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Wulfram, Hartmut. 2011. "Sehen und Gesehen werden: Der lachende Demokrit bei Horaz und Juvenal." *Wiener Studien* 124: 143-164.