

# «*Mon et Societet* derved ikke u-roeliges?»

- idear om toleranse og samvitsfridom i Ludvig Holberg sin  
essayistikk

Øyvind Wiik Halvorsen



Masteravhandling i nordisk litteratur

Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium

Universitetet i Bergen

Hausten 2012

## Forord

Dette byrja som eit retorisk prosjekt, men gjekk etter kort tid i idéhistorisk retning. Holberg sin essayistikk har derimot vore hovudemne sidan starten. Det har vist seg å vere både interessant og utfordrande.

Ingen arbeider åleine og eg vil difor fyrst og fremst takke rettleiaren min, Pål Bjørby, for gode råd, inspirerande diskusjonar og ei entusiastisk haldning til stort og smått ved avhandlinga. Ein stor takk går også til alle oppmøtte på Holberglønsj 3. oktober, der eg var så heldig å få leggje fram ein del av prosjektet og fekk gode innspel som har vore til stor hjelp i innspurten. Takk til Sunniva P. Johansen, Marte Rastad og Øystein A. Johannesen for hjelp med korrekturlesing og konstruktive tips undervegs. Inga H. Undheim skal også ha særskild takk for mange oppløftande samtaler. Takk til Jan Jacob Hoffmann for hjelp med det engelske samandraget.

Eg vil også takke alle medstudentar gjennom tida ved UiB, særleg alle på masterlesesalen for nordisk. Det har alltid vore eit forfriskande miljø, fagleg så vel som sosialt.

Sist, men ikkje minst, takk til Hanne.

Bergen, november 2012.

Ø.W.H.

## 2. forord

Avhandlinga har vore gjennom ein ny korrekturrunde. Takk til Signe Nilssen for hjelp med dette.

Bergen, september 2013

Ø.W.H.

## Innhald

|  |            |
|--|------------|
| <b>1. Inngang</b> .....  | <b>1</b>   |
| 1.1. Utval av essay, framgangsmåte for lesingane og oppbygging av avhandlinga .....                                | 6          |
| <b>2. Lesestrategi: nyhistoriske blick på Holberg sin reflekterande prosa</b> .....                                | <b>9</b>   |
| <b>3. Moderate opplysningsidear, protestantisk «mellomveg» og brytingar om toleranse</b> ....                      | <b>15</b>  |
| 3.1. Israel: moderat opplysing .....   | 16         |
| 3.2. Sorkin: religiøs opplysing .....  | 22         |
| 3.3. Locke som «moderat» opplysningsfilosof.....   | 26         |
| 3.4. «Bayleansk liberalisme».....  | 31         |
| <b>4. Resepsjon og forskningstradisjon</b> .....   | <b>35</b>  |
| 4.1. Selmer og Billeskov Jansen: toleranse innanfor eit absolutistisk statssyn.....                                | 35         |
| 4.2. Bredsdorff: Holberg som radikalismen sin Weltgeist .....  | 39         |
| 4.3. Langslet: Holberg som tolerant religionsforfølgjar .....  | 40         |
| <b>5. Lesingar i Holberg sin essayistikk</b> .....   | <b>44</b>  |
| 5.1. Epistel 78 «Den religiøse Tolerances Fremskridt» .....  | 44         |
| 5.1.1. Det relative kjettaromgrepet – og utpeiking av nye kjettarar .....  | 45         |
| 5.1.2. «Indifferente Ting».....  | 49         |
| 5.1.3. Toleranse som kristeleg dygd – ein kritikk av den nordiske prestestanden .....                              | 52         |
| 5.1.4. Ein «halvtolerant» Holberg?.....  | 55         |
| 5.2. Epistel 450 «Den prøjsiske Forordning om Trosfrihed».....   | 58         |
| 5.2.1. Bayle og «haldepunktet for sann fridom» .....   | 58         |
| 5.2.2. «om saadanne Folk misbruge den forundte <i>Tolerance</i> ».....   | 61         |
| 5.3. Samvitsfridom, fornuft og religiøs autoritet.....   | 68         |
| 5.3.1. Deisme og naturleg religion .....   | 69         |
| 5.3.2. Locke og <i>The Reasonableness of Christianity</i> .....  | 71         |
| 5.4. Libr. II Epigramm. 85 «Enhver har ret og pligt til at ransage sin tro».....                                   | 73         |
| 5.4.1. Attende til «Reformationens Grundvold» .....  | 74         |
| 5.4.2. «en Palmegreen udi den eene, og en Stridsbasune udi den anden Haand» – intoleranse i tolerant kledning..... | 81         |
| 5.4.3. «Min Confession» .....  | 84         |
| 5.4.4. Avslutning: eit forsvar for å fare vill.....  | 90         |
| 5.5. Grenser for samvitsfridom? Epistel 363 «Collins' Bog om Tankefrihed».....                                     | 92         |
| 5.5.1. Collins som fritenkjar .....  | 92         |
| 5.5.2. Holberg sin kritikk av Collins .....  | 94         |
| <b>6. Utgang</b> .....   | <b>104</b> |
| 6.1. Eit «lockeansk» toleranseomgrep.....  | 104        |
| 6.2. Samvitsfridom som protestantisk identitet – og den problematiske fridomen .....                               | 107        |
| 6.3. Avrunding.....  | 109        |
| <b>7. Litteraturliste</b> .....  | <b>111</b> |
| 7.1. Primærlitteratur: .....   | 111        |
| 7.2. Sekundærlitteratur: .....   | 111        |
| <b>Samandrag</b> .....   | <b>117</b> |
| <b>Abstract</b> .....  | <b>118</b> |

## 1. Inngang

I artikkelen «Holberg i opplysningen – opplysningen i Holberg» slår Thomas Bredsdorff fast at Ludvig Holberg (1684-1754) «[...] fører den europæiske opplysnings hovedsag, tolerancen, ind i den dansk-norske litteratur.» (Bredsdorff 2004:51). Fleire enn Bredsdorff har peika på Holberg som ei lekamleggjering av opplysningstida i Norden, og at det følgjande er takka vere han at einevaldsstaten Danmark-Noreg vart kjend med «toleransen». At dette skulle vere ei uttømmende forklaring på Holberg sitt tilhøve til toleranseproblematikkar, er å gjere det heile for enkelt. Slike karakteristikk har vore med å gi koplinga mellom Holberg og «toleransen» ei nær emblematiske form. Ei slik form er problematisk av di ho verkar tilslørande. Det er brytingar i Holberg sine tekstar, og det er ofte slike brytingar som er med på å gjere dei interessante for ettertida. Det mangetydige sikrar at forfattarskapen ikkje ligg stille og ferdigtolka, men krev at ein stadig går inn i tekstane att for å freiste å forstå Holberg og tida han verka i. I forlenginga vert lesingane også tilskot til å forstå europeisk intellektuell historie, deriblant vår eiga dansk-norske. Denne avhandlinga vil diskutere nedslaga av idear om toleranse og samvitsfridom i eit utval av Holberg sin essayistikk. Dette er idear som i stor grad heng saman med kvarandre, og eg finn det difor naturleg å undersøkje begge. Årsakene til at denne innfallsvinkelen er valt, er samansett. Fyrst og fremst er knesetjing av prinsipp om toleranse noko som ofte vert satt i forgrunnen som eit av dei viktigaste resultatata av opplysningstida. Det var idédebattar som var med på å markere overgangen frå mellomalderen sine tankebanar og over til nytida. Ein brå overgang var det i alle høve ikkje, noko dei samla tilskota i antologien *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment* (1998) syner. Til liks med denne antologien vil eg freiste å syne korleis utviklinga av og aksepten for idear om toleranse var langsame prosessar. I tillegg var det prosessar med ulike stoppestader og retningar alt etter kva kontekst debattane vart ført i, og kva type samfunn aktørane ynskte å forsvare. Dette momentet er svært sentralt, og gjer at ein ikkje automatisk kan slutte frå Holberg som opplysningstenkjer til Holberg som fremjar av toleranse. Det vert for enkelt og upresist, og syner heller ynskje hjå somme til å både gjere opplysningstida og Holberg til fyrste stasjon føre det liberale og pluralistiske demokratiet. Gjennom arbeidet med denne avhandlinga er eg vorten overtydd om at å hevde at Holberg ynskte meir toleranse, vert nær meningslaust om ein ikkje samstundes presiserer kva *form* for toleranse det er tale om. I påstandar som ikkje presiserer dette nærare, ligg gjerne sterke freistnader på å knyte Holberg, og for den del opplysningstida i det heile, til så mange av dagens honnørord som mogleg. Avhandlinga er difor ein freistnad på å skape større

presisjonsnivå i omtale og forståing av svært sentrale idear, som har vorte knytt til ein like sentral periode i europeisk historie. At diskusjonar om kva tyding ein skal leggje i «toleranse» er like aktuelle i dag, gjer lesingane av Holberg, hans forgjengarar og samtidige meir interessante og naudsynte. Det er spanande å undersøke noko av forhistoria til eit omdiskutert emne.

I boka *Toleration. A Critical Introduction* (2006) opnar Catriona McKinnon med å definere toleranse som "[...] a matter of putting up with that which you oppose: the motto of the tolerant person is "live and let live", even when what she lets live, shocks, enrages, frightens, or disgusts her." (McKinnon 2006:3). Det er ein premiss i avhandlinga at toleranse ikkje må verte forveksla med likesæle. Når ein tolerer noko eller nokon, er det ofte med dei største motførestellingar, urokjensle og djuptstikkande usemje i berande verdispørsmål. Elles ville det ikkje ha vore eit spørsmål å ta stilling til i utgangspunktet. Dette er årsaka til at større delar av diskusjonen som vert synt i tekstane til Holberg, handlar om *religiøs* toleranse. Spørsmål om samvitsfridom kjem også i forgrunnen. Dette må verte forstått i ljøs av den konteksten Holberg verka i, med sine særskilde haldningar til religion og moral. Tekstane til Holberg syner freistnader på å utforme eit toleranseomgrep i ei tid der mange meinte deira forståing av kristendom var truga frå fleire hald. Den tidlege debatten mellom ulike opplysningsretningar dreidde seg i stor grad om religiøse spørsmål<sup>1</sup>. Denne kontekstuelle tilnærminga må også vere med når ein drøftar Holberg sine vurderingar kring spørsmål om samvitsfridom for einskildmenneske, i kva grad ein skal ha fridom til å tenkje fritt etter eiga overtyding, til dømes i religiøse spørsmål. Dette fører meg over til ei siste målsetting med avhandlinga, nemleg å kunne seie noko om Holberg sitt menneskesyn. Gjennom å undersøke korleis Holberg reflekterer over problematikkar som toleranse og samvitsfridom, vil eg samstundes gi ein peikepinn på korleis slutningane står i høve til Holberg si oppfatning av menneske. Det er ei oppfatning der det frigjerande ved opplysningsdebatten er til stades, men der ynskje om å gjere ansvarleg, å danne menneska, vert prioritert høgast. For å føregripe diskusjonen noko, er det i denne samanhengen at Holberg si «moderate» eller «konservative» opplysing vert uttrykt, til dømes i eit kristent moralomgrep<sup>2</sup> og i forsvaret for å halde på

<sup>1</sup> "Theological debate, then, lay at the heart of the Early Enlightenment." (Israel 2006:65). Sjå for øvrig Israel 2006:63-222.

<sup>2</sup> Holberg sitt kristne moralomgrep vert mellom anna uttrykt i epistel 130 «Hedensk Etik». Der hevdar Holberg at kristendom er ei tydeleggjering av den naturlege moralerkjenninga hjå menneska: «*Christi Morale* grunder sig paa Naturens Lys; Forskiellen alleene bestaaer derudi, at samme *Morale* udføres i større Fuldkommenhed: Men deraf flyder ikke, at Skribentere kan giøres til Hedninger, efterdi de foretage sig at vise Menneskers Pligt af Naturens Lys, og at de til den Ende betiene sig af gamle *philosophiske* Skrifter og Vidnesbyrd, som man seer Apostlerne selv ikke at foragte.» (Holberg [1748] 1945:164). Tilhøvet mellom religion og moral i Holberg sin forfatterskap er eit svært omdiskutert emne, og det er problematisk å avgjere når det er tale om eit kristent

tradisjonelle autoritetar. Dette ligg til grunn for Holberg sine eigne drøftingar av toleranse og samvitsfridom, og vert også spegla att i synet på menneska sine dugleikar og måten ein kan betre desse. Holberg si handsaming av toleranseproblematikken skil seg difor ikkje ut frå andre emne i ein forfattarskap der målsettinga var å «[...] *moralisere* paa alle brugelige Maader [...]» (Holberg [1748] 1944:IV), slik Holberg skriv i fortalen til fyrste bind av *Epistler*. Å tydeleggjere dygder og lyter for lesaren, kan seiast å vere kjernen i forfattarverksemda til Holberg, noko som også ligg til grunn når han skriv ned tankane sine kring toleranse.

I hovudsak har eg valt å lese Holberg sine essay i samband med to grunntekstar i diskusjonen kring toleranse og samvitsfridom. Den fyrste er *A Letter Concerning Toleration* (1689) av den engelske filosofen John Locke (1632-1704) og den andre er *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686-1688) av den franske hugenotten og filosofiprofessoren Pierre Bayle (1647-1706). Kvifor nett desse tekstane er valt, vil eg utdjupe i kapitla dei vert handsama i. Innleiingsvis vil eg nemne to openberre grunnar. For det fyrste dannar desse tekstane bakgrunn for dei fleste debattar kring toleranse og samvitsfridom. Innverknaden deira har vore så omfattande at til dømes historikaren Jonathan Israel reknar Locke og Bayle som to av tre konkurrerande «Toleration Doctrines» i opplysningsdebatten<sup>3</sup>. For det andre er det vorte påvist kjenneskap til begge forfattarane hjå Holberg. Det er difor ikkje unaturleg å ha Locke og Bayle som utgangspunkt for ei undersøking av Holberg sine eigne idear. Dette ekskluderer ikkje at det er andre tekstar som kan gi ein annan, og mogleg betre kontekst for å forstå Holberg og hans haldning til toleranse. Valet av Locke og Bayle som hovudkjelder hindrar meg heller ikkje i å trekkje inn andre kjelder der dette høver seg relevant. Det er ikkje mogleg å rekonstruere *ein* riktig kontekst eller spore det meste attende til *ei* kjelde. Studiar som har undersøkt innhaldet i privatpersonar sine bibliotek, sirkulasjon av tidsskrift og utbreiing av leksikon gjennom fyrste halvdel av 1700-talet, syner eit mangfald av religiøse og politiske skrifter med svært ulikt opphav<sup>4</sup>. Holberg kan ha plukka opp og vorte påverka av idear frå

---

moralomgrep eller eit sekulært, naturretsleg moralomgrep. Sejersted (2012) har ei interessant drøfting av tilhøvet mellom protestantisme og moralfilosofi i Holberg sin naturrett. Artikkelen syner at *Bibelen* og protestantisk teologi er sterkt til stades i Holberg si naturretslege moraltenking. Eg legg til grunn for avhandlninga at Holberg si haldning til moral er sterkt farga av protestantismen hans.

<sup>3</sup> Israel 2006:135-163. Den tredje er Spinoza.

<sup>4</sup> For eit oversyn over boksamlingane til den norske prestestanden og fleire litteraturtilvisingar, sjå Gina Dahl (2011). Dahl syner mellom anna at prestestanden ikkje berre eigde tyske luthersk-ortodokse bøker, men også bøker frå England og Nederland. Studiane til Dahl gir også ein peikepinn på kor omfattande utbreiinga av bøker var i perioden 1650-1800. Antologien *Opplysningens tidsskrifter* (2008), redigert av Eivind Tjønneland inneheld artiklar om danske og norske periodiske tidsskrift på 1700-talet og syner det europeiske preget ved store delar av litteraturen. Chr. Bruun (1869) har laga eit oversyn over delar av Holberg si boksamling, som diverre gjekk tapt i

mange av dei periodiske tidsskriftene som mellom anna populariserte opplysningsfilosofiske debattar<sup>5</sup>. Likevel kan ein seie at storparten av ideane som vart diskutert i tidsskrifter og liknande, har sitt utspring i lesingar av til dømes Locke sine skrifter. Eg må også nemne at eg ikkje søker å redusere Holberg sine tekstar til enkle etterapingar av Locke og Bayle, men at lesingane også vil syne at tekstane til Holberg inneheld ei sjølvstendig røyst. Holberg er ein aktør på lik linje med andre i opplysningsdebatten som lar seg påverke, hentar idear frå andre, og samstundes gjer dei høvelege, reforhandlar<sup>6</sup> dei for sin danske kontekst og sitt personlege opplysningsprosjekt.

Holberg sjølv uroa seg over moglegheitene til å spreie religionskritiske og umoralske skrifter ved hjelp av den aukande bokmarknaden. Til dømes i epistel 63, «Aabenbaringen undergraves; Bogmarkedet overfyldes»<sup>7</sup> koplar Holberg desse to fenomen til ein konservativ kulturkritikk:

Udi de nyere Tider, helst udi dette *Seculo*, have dog tvende Laster særdeles taget Overhaand, og ere de samme saa store og betydelige, at velsindede og fornuftige Mænd ikke uden Skræk og Væmodighed kand tænke derpaa, efterdi de ansee dem som tvende *Cometer* og Himmel-Riis, der true med *Religionens* og boglige Konsterns Undergang. Hvad det første angaaer, ser man hvert Aar at komme Skrifter for Lyset lige mod den Christelige *Religionens Fundamenter*, ret ligesom Priise og Belønninger kunde være satte for dem, der kunde give *Revelationen* det dybeste Saar. Udi saadan tilstand haver Kirken aldrig været fra Christendommens Begyndelse. (Holberg [1748] 1944:270).

For det andre vert bokmarknaden kommersialisert og forflata:

Det andre *Phænomenon*, hvoraf fornuftige Folk spaae Boglige-Konsterns Undergang, er dette. Man haver tilforn klaget sig over Mangel paa Skrifter, nu derimod *laborerer* man af deres Overflod, saa at *Obstruction* er forvandlet til Tarme-Løb, og ere der nu fast ligesaa mange *Autores* udi hvert Land, som der ere Mennesker; hvilket dog intet vilde sige, hvis deres Skrifter vare den lærde Verden til Nytte og Opbyggelse. Men Boglige-Konster kand i vor Tiid regnes iblandt Kram-Vahre, og de fleste Skribenter ere fast ikke andet end Boghandlernes Handlangere, der skrive alleene, for at erhverve sig selv en Haand-Skilling, og at skaffe deres *Principaler* Næring. (Holberg [1748] 1944:271).

Allmugen sine lesedugleikar har gjort litteratur til ei vanleg salsvare, noko som gjer at bokhandlarane berre vil trykkje «[...] Skrifter, som er efter Pøbelens Smag, det er saadanne,

---

ein brann i 1813 (Langslet 2001:482). Oversynet syner at Holberg heldt seg oppdatert på nyare litteratur, særleg om religiøse og teologiske spørsmål.

<sup>5</sup> Eit sannsynleg døme er britiske *The Spectator* (1711-1712) gitt ut av Joseph Addison (1672-1719) og Richard Steele (1672-1729). Dette tidsskriftet inspirerte utalege andre utover 1700-talet. Sjå Tjønneland 2008.

<sup>6</sup> Eg kjem attende til dette i kap. 2.

<sup>7</sup> Eg nyttar Billeskov Jansen si inndeling og titlar på Holberg sine essay.

hvorved skjønsomme Folk væmmes.» (Holberg [1748] 1944:271-272)<sup>8</sup>. Dette kan synast som eit sidespor i ei avhandling om Holberg og toleranse, men eg er ikkje samd i det. Sitata ovanfor syner Holberg si sterke uro overfor endringar i den kjende samfunnsstrukturen og korleis *dygder* smuldrar opp til fordel for underhaldningsvarer og åtak på kristendommen. Dette må verte forstått som åtak på ein av berebjelkane i Holberg sitt samfunnssyn, nemleg oppsedande kristen moral. Holberg syner gong på gong ei kjensle av å leve i ei tid der alt det kjende når som helst kan verte rive bort av destruktive krefter. Det er avgjerande å ha dette perspektivet føre seg når ein går til Holberg sine tekstar. Det dygdige mennesket som er opplyst og reflektert, men som også kjenner sin plass som undersått synast å vere eit større ideal, enn det frigjorte og kritisk tenkjande mennesket som ein kan sjå fremja hjå andre, meir radikale opplysingstenkjarar. Dygdene står heile tida i fare for å forfalle dersom menneska ikkje har gode føredøme. Holberg sin refleksjon over utviklinga i Romarriket i epistel 514 «De fire Regeringsformer» kan tene som døme:

Men Historien viser at *Romerne* have aldrig øvet større Dyd og fleere *Heroiske* Gierninger, og ladet see større Prøver paa Kierlighed mod Fædernelandet end under samme *Monarchie*, da dydige Kongers *Exempler* opmuntrede dem til at agte Stadens Velfærd højere end deres Liv. Ved Kongedømmets Afskaffelse tabte *Romerne* strax intet af deres gamle *Qualiteter*; thi, endskiønt Regieringen i Henseende til Navnet var ikke den samme, saa blev den dog udi Gierningen den samme; thi selvsamme Myndighed, hvormed Kongerne vare beklædte, øvdes i lige *Grad* ved tvende *Consules*, saa at Dyden ikke slappedes førend *Monarchiet* ophørede, og jo meere Regieringen nærmede sig til *Democratie*, jo meere aftog Indbyggernes gode *Qualiteter*; jo meere Frihed jo mindre Dyd. Nidkierlighed for Landets Velfærd blev forvandlet til egen Kiærlighed, Lydighed mod Øverigheden ble *succederet* af Gienstridighed. (Holberg [1754] 1951:201-202).

Jo meir fridom, jo mindre dygd, eit illustrerande døme på Holberg si haldning til menneske. Historia om forfallet hjå romarane tener til å syne korleis Holberg ser på ansvarlege føredøme som garantistar for at ikkje fellesskapen skal miste grepet om dygder og det moralske grunnlaget det treng for å halde saman. På denne bakgrunnen vert spørsmåla om toleranse og samvitsfridom svært interessante. Skal ein tolerere nokon som trugar dygder og religion, eller vil usemje i slike spørsmål potensielt kunne øydeleggje samfunnet som heilskap? Veg omsynet til menneske sitt frie samvit tyngre? Og i kva grad er det så ansvarleg å anerkjenne

---

<sup>8</sup> Fleire stader uttrykkjer Holberg uro over storleiken på bokmarknaden, til dømes i fortalen til *Heltinde-Historier* (1745). Der kjem Holberg samstundes med kritikk av dei periodiske tidskriftene sin måte å moralisere på: «[...] thi det er med deslige Skrifter jeg ideligen haver skiemtet, anseende *Autores* deraf som en Art af politiske Kandestøbere, der i en hast ville støbe Verden om udi en anden Form. De omtalte Blade føre Titler af *Spectator*, *Antispectator*, Philosophiske *Spectator* etc.» (Holberg [1745] 1861:II).



alle menneske sin samvitsfridom og høve til å gjere opp eigne meinigar i religiøse spørsmål? Lesingane vil undersøke kva haldningar ein finn til spørsmål som desse i dei utvalte essaya.<sup>9</sup>

### 1.1. Utval av essay, framgangsmåte for lesingane og oppbygging av avhandlinga

Sigurd Høst åtvarar i boka *Om Holbergs historiske skrifter* (1913) mot å lese Holberg sin essayistikk utan sjangeromsyn og kritiske vurderingar:

Jeg har i det foregaaende jevnlig henvist til epistlene for at kaste lys over ett og andet, og understreke Holbergs opfatning paa forskjellige punkter. Netop derfor vil jeg gjøre opmerksom paa at én maa være meget varsom med at bruke epistlene paa denne maate. Holbergs epistler rummer en rigdom av idéer og indfald, av synsmaater og paradokser. Det gaar i det hele tatt ikke altid an at ta Holberg paa ordet, og allermindest i epistlene. Her har han alle essayistens særrettigheter, han er fritalende og spøkende, ofte med paatat alvor. (Høst 1913:182-183).

Dette er ei åtvaring som ein gjer klokt i å tenkje over, men eg vil ikkje la ho verte for styrande for mine lesingar. Ein må ta omsyn til at Holberg skriv innanfor essayjangeren, tydande at han somme stader er ironisk og unndrar seg å formulere synspunkt ope og beint fram. Samstundes tykkjer eg at Holberg sine essay også må verte tekne alvorleg med omsyn til innhald og budskap. Eg meiner vi ikkje kan plassere Holberg i ein så privilegert posisjon at ein resignerer overfor tekstane hans av di ironiane stikk så djupt. Ein må kunne tillate seg å meine at det Holberg skriv, er noko han faktisk står for. Særleg er spørsmåla eg undersøker av ein så alvorleg grad at ein gjennomgripande ironi vert halden på avstand. Det er viktig å presisere at eg tek omsyn til kva sjanger Holberg nyttar seg av, men at sjangerfokuset ikkje tek overhand slik at det heile lukkar seg i leik med ulike masker. Dette tyder ikkje at eg hevdar å ha funne Holberg si *eigentlege* meining, ho vil alltid vere open for diskusjon. Eg tykkjer likevel det er viktigare å få fram at essayistikken er ei kjelde til å forstå Holberg som tenkjar. Det eg freistar å gjere, er å undersøke korleis essaya hans argumenterer kring toleranse- og samvitsfridomproblematikken, og følgjande at dei som essayistiske tekstar er

<sup>9</sup> I avhandlinga kjem eg til å nytte nemningar som «menneske» eller «einskildmenneske», nemningar som krev ei nærare presisering. Holberg sine tekstar retta seg mot lesarar som i all sannsynlegheit var menn frå mellomklassen, og det er i denne tydinga «einskildmenneske» må verte forstått. I *Flesh in the Age of Reason* samanfatar Roy Porter kritikken mot «oppdaginga av sjølvvet» på følgjande vis: "The telling of the "discovery of the self" has been mystificatory, these [feminist critiques] contend, because it has taken the male sex for granted as normative." (Porter 2004:16). I høve spørsmål om kvinner og toleranse skriv Madelyn Gutwirth i artikkelen «The Intolerable Other»: "Since the Enlightenment's concern for tolerance was preoccupied above all with issues of freedom of religion and of conscience, and secondarily with a growing (but still rudimentary) scepticism concerning "naturalness" of national and ethnic differences, it seems scarcely necessary to press the point that the *philosophes* rarely discussed women as a class deserving of tolerance. And yet women were, par excellence, the largest tolerated class of them all, allowed existence, necessarily; but an existence relative to an enunciated absolute male standard." (Gutwirth 2009:171). Kvinna var så godt som fråverande i toleransediskursen, noko også Holberg sine tekstar ber preg av. Dette er med på å forklare avhandlinga sitt «tradisjonelle» fokus på spørsmål om religiøs toleranse og samvitsfridom.

meir opptekne av å framsyne resonnement enn å slå fast eintydige slutningar. Eg legg difor også til grunn at Holberg ikkje utarbeidde ein konsekvent og systematisk filosofi som tok stilling til alle spørsmål, sjølv om han til dømes omtaler *Moralske Tanker* som «[...] et heelt moralsk Systema [...]» (Holberg [1744] 1992:9)<sup>10</sup>.

Eg kjem attende til nokre av desse spørsmåla i neste kapittel. Når det kjem til utvalet av Holberg sine essay, tek eg føre fire av dei i avhandlinga<sup>11</sup>. Eg les to som hovudsakleg drøftar toleranse og to som drøftar samvitsfridom. Tre av essaya er frå *Epistler* (1748-1754, heretter *Ep*) og eitt frå *Moralske Tanker* (1744, heretter *MT*). Årsaka til dette avgrensa utvalet er for det fyrste at det er i desse fire essaya Holberg, etter mitt syn, gir utførleg handsaming av toleranse- og samvitsfridomsproblematikkar<sup>12</sup>. Argumentasjonen og drøftingane som vert presentert i desse, finn ein igjen i meir konsentrert form andre stader i forfattarskapen. For det andre har eg valt å lese essaya i sin heilskap, og ikkje berre trekkje inn lause sitat frå mange ulike essay. Eg vil argumentere for at ein ved heilskaplege lesingar får ei betre forståing for samanhengen Holberg presenterer ideane sine i, samt betre innsyn i uklårleikar og spenningar i teksten. Det er diverre ein tendens til å berre nytte lause sitat frå essaya til å syne at Holberg meinte dette eller hint. Med ein slik framgangsmåte er det nok større sjanse for å gjere det mistaket Sigurd Høst åtvare mot. Ein misser fort samanhengen sitata står i, og går glipp av nyansane i teksten. Det er òg ein fare for at for mykje lausrivne sitat vil forme Holberg inn mot det standpunktet ein ynskjer han bør ha. Eg kjem likevel til å trekkje inn sitat frå andre epistlar eller andre stader i forfattarskapen for å utdjupe og støtte opp under mine eigne lesingar. Slik freistar eg å syne breidda spørsmåla om toleranse og samvitsfridom har i Holberg sin forfattarskap, og tydeleggjere moment i lesingane. Særleg i utvalet av epistlar har Billeskov Jansen sitt stikkordsregister, og titlane han har satt på kvar epistel, vore til stor hjelp. Det same gjeld kommentarane hans til essaya i *MT* og *Ep*, sjølv om eg har vore svært medviten om at Billeskov Jansen sine tolkingar ikkje skal verte for styrande for lesingane

<sup>10</sup> Eiliv Vinje har i doktorgradsavhandlinga *Eit språk som ikkje passar* (2000) ein svært interessant refleksjon kring problem ved innhaldsorienterte lesingar av Holberg sin essayistikk (Vinje 2000:1-13).

<sup>11</sup> Dei fire er følgjande: *Libr. II. Epigramm. 85. «Enhver har ret og pligt til at ransage sin tro»*, frå *MT* og epistlane 78 «Den religiøse Tolerances Framskridt», 363 «Collins' bog om Tankefrihed» og 450 «Den prøjsiske Forordning om Trosfrihed». Essaya vert nærare presentert før kvar lesing.

<sup>12</sup> Eit av dei større essaya eg ikkje les i sin heilskap, men der Holberg drøftar spørsmål om toleranse, er *Libr. I. Epigramm. 81. «Religiøse fanatikere og aktive ateister er uønskede»*. Årsaka er at essayet har vorte kommentert ein del tidlegare, mellom anna av Billeskov Jansen (1939:175f). Plassomsyn har gjort at eg heller har valt ut tekstar som ikkje er vortne like mykje undersøkte. Eg trekkjer inn sitat frå dette essayet der det høver seg relevant. Romanen *Nils Klims reise til den underjordiske verden* (1741) vert ofte nytta som kjelde til Holberg sine synspunkt på toleranse. Sidan avhandlinga avgrensar seg til den essayistiske delen av forfattarskapen, fell romanen i hovudsak utanfor rammene. *Nils Klim* har for øvrig vorte diskutert i høve toleranseproblematikken av Bredsdorff (2004) og Kjeldgaard (2004). Ein tredje tekst er *Betænkning om Conventicler* (1733), som inneheld kritiske merknader om religiøse samlingar utanfor staten sin kontroll (Takk til Eiliv Vinje som gjorde meg merksam på denne teksten). Desse tekstane vil eg syne sporadisk til der dei høver til å utdjupe poeng.

mine. Naturleg nok er det ikkje alt Billeskov Jansen har kommentert, og det er heller ikkje alt ved Billeskov Jansen sitt bilete av Holberg eg er samd i<sup>13</sup>. Det har også vore eit poeng for meg å velje ut tekstar frå ulike delar av den essayistiske forfattarskapen. Følgjande er dei fire essaya eg diskuterer frå 1744, 1748, 1750 og 1754. Slik får eg grovt sett moglegheit til å undersøke om det er utvikling i tekstane.

Avhandlinga er bygd opp slik at eg nyttar ein del plass på å etablere kontekstar for lesingane av Holberg-essaya. I kapittel 2. vert spørsmålet om omgrept «kontekst», og kva som ligg i ei kontekstuell tilnærming diskutert. Avhandlinga argumenterer for ein lesestrategi forankra i den litteraturteoretiske retninga nyhistorisme. Eg meiner nyhistorismen kjem med nyttige tilskot til korleis ein kan forstå essayistiske tekstar som åstad for forhandlingar mellom ulike idear og omsyn. Dette tekstsynet vert lagt til grunn for kapittel 3, der kontekstane kring Holberg vert drøfta. Kapittelet vil tydelegjere kva idétradisjon Holberg fører diskusjonane sine innanfor. Her freistar eg å knyte Holberg til eit moderat og protestantisk opplysningsomgrep, med Locke som sentral formidlar av grunntankar. Denne opplysningsretninga har sterk innverknad på korleis Holberg utformar si forståing av toleranse og samvitsfridom. Pierre Bayle representerer ei utfordring for denne tradisjonen og hans idear vert også diskutert, både som ei mogleg kjelde for Holberg, men også for å illustrere kva som skil Holberg frå han. Kapittel 4 er ein gjennomgang av forskingsresepsjonen kring Holberg og toleranseproblematikken, samt ei posisjonering av mitt eige prosjekt i høve tidlegare forskningstilskot. Kapittel 5 er lesingar av høvesvis essay om toleranse og samvitsfridom. I lesingane om toleranse freistar eg å syne korleis Holberg sine tekstar vert brotne mellom Bayle og Locke sine idear, og at Holberg gjennom desse brytingane utformar eit toleranseomgrep som ligg nærast Locke. Lesingane som fokuserer på samvitsfridom, diskuterer fyrst eit essay om retten til å ransake trua, og plasserer dette i høve samtida sin debatt kring naturleg og openberra religion. Holberg drøftar si haldning til samvitsfridom, og knyter ho tett til sin identitet som protestant. I neste essay vert Holberg sine standpunkt utfordra av den engelske deisten Anthony Collins med boka *A Discourse of Free-Thinking* (1713). Dette kapittelet undersøker korleis Holberg og Collins stiller seg ulikt til om retten til samvitsfridom gjeld alle menneske. Under eitt kan ein rekne Bayle og Collins som døme på radikale standpunkt som Holberg sine tekstar både direkte og indirekte held seg til, og som er med på å drive refleksjonane hans framover. Kapittel 6 vil plassere lesingane i eit større perspektiv, i høve Holberg sitt menneskesyn og overordna moraliseringsprosjekt.

---

<sup>13</sup> Meir om dette i kapittel 4.

## 2. Lesestrategi: nyhistoriske blikk på Holberg sin reflekterande prosa

Tekstane til Holberg oppstod ikkje i eit tomrom, og vart heller ikkje skrivne utan eit føremål. Dei er mellom fleire ting utspel i ordskifte med andre røyster i Holberg si samtid, eller i diskusjonar som gjekk føre seg på tvers av tiår. Dette byr på utfordringar når ein skal etablere ein mogleg kontekst for Holberg sin essayistikk. At eg har valt essayistikk, gjer det også naudsynt å ta omsyn til sjangeren ytringane står i. Ein kan seie at det slik vert ein «ytre» kontekst som er den kulturelle og historiske situasjonen Holberg skriv under, medan det Holberg faktisk skriv også vert forma av essayjangeren sin «indre» kontekst. Dette kapittelet vil argumentere for ein nyhistorisk lesestrategi som vil sameine desse kontekstane. Denne strategien vil syne korleis den reflekterande prosaen til Holberg eignar seg godt til å syne fram «*brytingar*» og «*forhandlingar*» mellom ulike idear. Eg understrekar at dette ikkje er ei avhandling hovudsakleg retta inn mot å lese Holberg nyhistorisk, men at eit slikt tekstsyn, ein nyhistorisk lesestrategi, ligg til grunn for mine innfallsvinklar og måten eg forstår kontekstane kring Holberg og hans tekstar. Fyrst nokre atterhald kring «kontekst», som er eit vanskeleg omgrep å bruke. Martin Jay peikar i artikkelen «Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization»<sup>14</sup> (2011) på nokre av utfordringane som ligg i ein kontekstuell framgangsmåte. For det fyrste synleggjer Jay det problematiske i

[...] an inevitable circularity between texts and contexts that prevents the latter from becoming the prior determining factor. In other words, we may not be able to understand a text or document without contextualizing it, but contexts are themselves preserved only in textual or documentary residues, even if we expand the latter to include nonlinguistic traces of the past. And those texts need to be interpreted in the present to establish the putative past context that will then be available to explain still other texts. (Jay 2011:559).

Det å nytte andre tekstar for å plassere ein tekst i ein historisk kontekst inneber endå ei utfordring "[b]ecause the interpretation of these texts and documents [...] has to take place in the present, it will be necessary to employ theoretical tools or at least hermeneutic insights brought to the table by the contemporary historian" (Jay 2011:559). Når ein tolkar tekstar og freistar avgjere kva som er relevant kontekst, må ein samstundes vere medviten om at ein sjølv er påverka av sin eigen historiske kontekst<sup>15</sup>. I forlenginga av dette er det også grunn til å stille spørsmål ved kva relevant kontekst er "[...] if we acknowledge the impossibility of

<sup>14</sup> Artikkelen er henta frå *New Literary History*, Volume 42, Number 4, Autumn 2011, eit temanummer via diskusjonar om kontekst. Temanummer som dette syner at tydinga av kontekstomgrepet framleis er aktuelt og omstridt.

<sup>15</sup> Det kan til dømes verte hevda at delar av Holberg-resepsjonen har vore for lite merksame på dette. Det vil syne seg i kap. 4.

positing a single, homogeneous discursive whole in which texts might be situated.” (Jay 2011:560). Dette er naudsynte innsikter som ein ikkje kan sjå bort ifrå når ein freistar rekonstruere ein relevant kontekst. Det er likevel ikkje slik at ein kontekstuell framgangsmåte ikkje lar seg gjere. Jay skriv til dømes at ”[...] it might be more plausible to acknowledge competing and nonhierarchially ranged contexts of varying size and gravitational force, which produced an overdetermined effect irreducible to any one dominant contextual influence.” (Jay 2011:560). Ifølgje Jay vil desse ikkje-hierarkiske og konkurrerande kontekstane løyse opp tanken om teksten som ein monolittisk storleik ein kan føre attende til eitt særskild utspring. Med ei slik tekstoppfatning til grunn vert det mogleg å nærme seg ein tekst frå fleire kontekstuelle vinklingar ved å peike på innverknad frå ulike kjelder. Dette er like fullt inga enkel sak fordi ein framleis står overfor ei overveldande mengde av moglege kjelder<sup>16</sup>.

Dette kan ein likevel freiste å sjå som moglegheiter, heller enn problem. Dette tykkjer eg Bruce Holsinger får fram når han i artikkelen «Historical Context» in *Historical Context: Surface, Depth and the Making of the Text* (2011) hevdar:

The notion of historical context has been a central and acknowledged part of the hermeneutical enterprise for at least two thousand years. Though its parameters have changed and will undoubtedly continue to do so, the concept is unlikely to go away any time soon. Rather than critiquing historical contextualism in its objectionable singularities, we might do better to embrace the plurality of interpretative stances and practices it has long enabled. (Holsinger 2011:611).

Det er fåfengd å søkje *ein* forklaringsmåte så vel som å tru at kontekstuelle lesingar er utan problematiske sider. Når dette er sagt, ser eg heller ikkje nytten av å lamme seg sjølv med teoretiske atterhald kring slike framgangsmåtar. Dette føreset at ein vedgår at det er høgst reelle utfordringar som følgjer med utveljing av representativ kontekst, tolking av tekstar, samt kva historisk nivå ein skal arbeide med. Dette vil variere alt etter kva tekstar ein freistar å lese kontekstuellt. Eg er samd med Holsinger i å rette fokus mot tolkingsmangfaldet dette opnar opp for. Sjølv om det er ei allereie akseptert og vidkjend haldning, er det også sentralt å understreke Jay sitt poeng om tekstar som åstad for fleire konkurrerande kontekstuelle kjelder. Det er i samband med dette at ein nyhistorisk lesemane syner seg føremålstenleg for å etablere ei forståing av «historisk kontekst» som får med både dei kulturelle og historiske hendingane kring forfattarsakpen, samt sjangeren ytringane er skrivne i.

---

<sup>16</sup> Jay skildrar utfordringane på følgjande måte: ”Issues of scale are also hard to ignore. That is, is the most potent context something as global as an historical epoch or chronotope? Or is the proper level that of language, a religion, a class or a national-state? Or do we have to look at more proximate contexts, say the precise social, political, or educational institutions in which the historical actor was embedded, the generation to which he or she belonged, or the family out of which he or she emerged?” (Jay 2011:560).

Stephen Greenblatt si essayamling *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (1988) inneheld refleksjonar kring tilhøva mellom litteratur og historie som har vore med å danne grunnlaget for nyhistoriske lesingar. I eit av essaya frå boka, «The Circulation of Social Energy», skriv Greenblatt om det nyhistoriske tekstsynet: ”Even those texts that sought most ardently to speak for a monolithic power could be shown to be the sites of institutional and ideological contestation.” (Greenblatt 1988:3). Kort fortalt hevdar Greenblatt at i alle tekstar finst det avtrykk, eller representasjonar frå tevlingar mellom ulike ideologiar som søker herredøme og definisjonsmakt. Tekstar er slik kulturprodukt i ei brei tyding av ordet<sup>17</sup>, og framgangsmåten for å undersøke tilhøva mellom litteratur og historie, forklarar Greenblatt som ”[...] study of the collective making of distinct cultural practices and inquiry into the relations among these practices – a poetics of culture.” (Greenblatt 1988:5). Ifølgje Greenblatt kan ein nytte nemninga «social energies»<sup>18</sup> om dei kollektive og kulturelle påverknadskreftene som er med på å skape tekstar, og følgjande gjer teksten fleirtydig. Ein tekst kan til dømes gi uttrykk for å tale på vegne av ei offisiell makt, men det vil etter Greenblatt sitt syn alltid vere «sprekker» i teksten, som undergrev den maktvenlege budskapen. I *Practicing New Historicism* (2000) diskuterer Greenblatt og Catherine Gallagher moglegheitene ved eit nyhistorisk tekstsyn: ”If an entire culture is regarded as a text, then everything is at potentially in play both at the level of representation and at the level of event.” (Gallagher og Greenblatt 2000:15). Tekstar er forma av historie og kultur, men samstundes vert historie og kultur rekna som tekstar. Dette tekstsynet fører i retning av at

[...] works of art are brought into relation with works judged as minor, but also with texts that are not by anyone’s standard literary. [...] It can suggest hidden links between high cultural texts, apparantly detached from any direct engagement with their immediate surroundings, and texts very much in and of their world, such as documents of social control or political subversion. (Gallagher og Greenblatt 2000:10).

<sup>17</sup> Synet på at litterære tekstar står i ein samanheng med historiske tilhøve vert summert opp av Greenblatt med ”[...] there is no escape from contingency.” Greenblatt 1988:3).

<sup>18</sup> I nemnte artikkel skildrar Greenblatt «social energies» i høve Shakespeare sine skodespel som følgjande: ”For the circulation of social energy by and through the stage was not part of a single coherent, totalizing system. Rather it was partial, fragmentary, conflictual; elements were crossed, torn apart, recombined, set against each other; particular social practises were magnified by the stage, others diminished, exalted, evacuated. What then is the social energy that is being circulated? Power, charisma, sexual excitement, collective dreams, wonder, desire, anxiety, religious awe, free-floating intensities of experience [...]” (Greenblatt 1988:19). Som Christian Refsum skriv i Litteraturvitenskapelig leksikon: ”Litteraturen blir betraktet som et sosialt produsert og konsumert fenomen, og det litterære verket blir ikke oppfattet som helhetlig og sluttet i seg selv” (Lothe mfl. 2007:155). Ei vidare drøfting av dette omgrepet er utanfor rammene av avhandlinga.

Dette perspektivet ser eg som føremålstenleg, og eg meiner Holberg sin essayistikk, nett av di han er essayistisk,<sup>19</sup> kan verte knytt til eit slikt tekstsyn. Essayet kan verte lese som ein tekst der ulike idear, tankar og inntrykk strøymer gjennom det skrivande subjektet, og som sjanger inviterer til å prøve ut ulike standpunkt. Det er ikkje slik at eg meiner essaya til Holberg eintydig syner tankane hans, eller at dei berre inneheld utprøving. Snarare vil eg seie at essaya syner brytingar mellom idear som kappast om innverknad på Holberg. Det er uavklåra stader i essaya der ein slik kappestrid særleg gjer seg gjeldande, og slik syner «forhandlingar» mellom ulike idear. Til dømes i spørsmålet om samvitsfridom kan ein sjå korleis spenningar mellom ideologiske standpunkt gjer det mest umogleg for Holberg å samanfatte teksten til ein heilskap med ein konsistent budskap. Han må stadig «forhandle», til dømes mellom omsyn til einskildmenneske og til fellesskapen. Spørsmål melder seg om dette er ein medviten uklårleik, eller om det er essayet som syner Holberg sine uferdige refleksjonar. I begge tilfella er det noko uavslutta over tekstane<sup>20</sup>. Brytingane i teksten og det uavslutta preget kan verte forklart ved å syne til essayet si prosessuelle form. Gerhard Haas skildrar i «Essayets særmerke og topoi» korleis «*prosessualitet*» er eit kjenneteikn ved essayistikken:

Slik essayisten ser det, er aldri erkjennings situasjonen slik at den gjer det mogleg å kome fram til eintydige mål. Den framgangsmåten som høver, er difor å krinse om det sannsynleg sanne med gissingar, aningar og vurderingar. Sanning framstår alltid berre prosessuelt og ved handling, aldri som avslutta og endeleg erkjening. (Haas 1982:232).

Det er med utgangspunkt i dette essaykjenneteiknet, i samspel med eit nyhistoriske tekstsyn eg vil lese Holberg sine tekstar<sup>21</sup>. I ljøs av ei slik lesing syner tekstane innverkand frå fleire idear og diskursar, der ein ved nøye lesingar vil kunne spore nokre av desse attende til kjeldene eg har valt ut. Mange av diskusjonane essaya til Holberg tek opp i seg, tok ikkje omsyn til nasjonale grenser. Idear vart raskt spreidde gjennom bokmarknader, tidsskrift og liknande. Ein kan difor tale om ein europeisk kontekst for opplysningsdebatten, noko eg kjem attende til i neste kapittel. Ved å sjå Holberg i samanheng med europeisk opplysningsdebatt, peikar det seg ut nokre openberre forfattarskap, verk og idear som har funne vegen inn i Holberg sine egne tekstar, samt vore med på å gi han eit språk å uttrykkje ideane sine med.

<sup>19</sup> Eg legg til grunn for denne avhandlinga at *MT* og *Ep.* kan verte rekna som høyrande til sjangeren essay, sjå for øvrig Billeskov Jansen *Essayisten* 1939:35-37. Eg presiserer at det ikkje er essayjangeren i seg sjølv som er emne for avhandlinga, men nett dei kjenneteikna som knyter essayet til eit nyhistorisk tekstsyn.

<sup>20</sup> Det uavslutta syner seg til dømes i *Ep.*, der resonnementa ofte vert noko brått avbrote med «Jeg forbliver etc.»

<sup>21</sup> At Holberg sine essay er dynamiske, prosessuelle eller utprøvande har vorte peika på tidlegare, til dømes av Billeskov Jansen ved å framheve «Resonnemæntet» som styrande for essaytilen og omtale av essaya som «dialektisk argumenterende Prosa» (Billeskov Jansen 1939: 67 og 69). Eg finn omgrepet *prosessualitet* dekkande.

Ei viktig presisering står att, nemleg at det er grunn til å vere kritisk mot nokre nyhistoriske lesepraksisar. Dette står i forlenginga av korleis ein oppfattar maktomgrepet og «maktrelasjonane» nyhistorismen freistar å synleggjere. John Brannigan skriv i *New Historicism and Cultural Materialism* (1998) følgjande om korleis mange innan nyhistorismen reknar

[...] their practice as one of exposition, of revealing the systems and operations of power so that we are more readily equipped to recognise the interests and stakes of power when reading culture. Moreover it is important to recognise that for new historicists the nature of power may remain the same but the form that it takes does not. Again borrowing from Foucault, new historicists often seeks to identify what form power takes as it changes from one period to another [...] (Brannigan 1998:8).

Dette trekket ved nyhistorisme finn eg problematisk, mellom anna av di det verkar reduserande. Ved å hevde at alt handlar om maktrelasjonar, risikerer ein at både historiske prosessar og tekstar vert reduserte til for eintydige framsyningar av tilhøvet mellom makt og makt som vert «undergraven». Som Brannigan peikar på "[o]ne of the most problematic aspects of new historicism for historians, however, is its insistence on the pervasiveness and ineluctability of an overarching power, which pays scant attention as a result to the specificities and complexities of history." (Brannigan 1998:9). Det er heller ikkje berre historikarar som har motforestillingar overfor ei slik forståing av historia. Brannigan syner til ein av kritikarane, Carolyn Porter som

[...] argues that new historicism has succeeded in displacing the grand narrative of progress which dominated the old historicism, and indeed which shaped the development of empirical history, only to replace it with another grand narrative, that of power. Moreover, she suggests that the effect of this model of power relations in new historicism is to consider all events the subject of an elusive, but generalised and universal condition of power. (Brannigan 1998:205).

Dersom det heile kan verte ført attende til «an overarching power» uavhengig av historiske tilhøve, står nokre nyhistoriske lesingar i fare for å ikkje verte så kontekstuelle som dei sjølv freistar å vere<sup>22</sup>. Av desse årsakene ser eg ikkje lesingar av det slaget som føremålstenleg i denne avhandlinga, og eg fokuserer heller på vekselverknaden mellom ideologiske standpunkt. Eg vil likevel understreke at nyhistorisme inneheld verdifulle tilskot til synet på litteratur og historie, men at lesingar som legg til grunn ei enkel todeling mellom makt og undergraving eller opprør, ikkje vil gagne mine lesingar. Eg ynskjer heller å få fram det

<sup>22</sup> Det må i denne samanhengen verte nemnt at nyhistorisme ikkje kan verte rekna som ein einskapleg «skule», men meir som eit felt, eller paradigme med til dels ulike teoretiske innfallsvinklar. Ikkje alle nyhistoristar vert like hardt råka av kritikken presentert av Brannigan. I essayet «Towards a Poetics of Culture» kallar Greenblatt til dømes nyhistorisme for "[...] a practice rather than a doctrine, since as far as I can tell (and I should be the one to know) it's no doctrine at all." (Greenblatt 1990:197).



produktive som ligg i brytingar og forhandlingar, slik Theodor B. Leinwand peikar på i artikkelen «Negotiation and New Historicism»:

In particular I want to attribute change to something other than subversion. While it may be argued that forces of containment perceive all changes, in the last instance, as subversive, change has, I think, been effected through the efforts of ostensibly antagonistic parties negotiating toward settlement, adjustment, even alteration. It is a thorough falsification of historical processes to argue that subversion offers the only alternative to status quo. (Leinwand 1990:479)

«*Endring*» er ikkje berre resultat av revolusjonær aktivitet eller undergravande meiningar, men oppstår også gjennom forhandlingar og innordning etter lokale tilhøve, som produktive brytingar mellom standpunkt. I forlenging av dette, forsvarar Marilyn Butler nyhistoriske framgangsmåtar med vekt på vekselverknaden mellom tekstar på dette viset:

Because writers represent groups and attitudes within the community, they come dynamically into contention with one another. They accordingly lose much of their vitality, their strongest, most urgent meanings, when read without the antagonists with whom they contend – the writers found formidable in their own generation, even if excised in ours” (Butler, sitert i Zammito 1993:790)<sup>23</sup>

I dette sitatet ligg mykje av grunngevinga for min eigen måte å arbeide med dei utvalte essaya til Holberg på, og for utvalet av kontekstuelle tekstar. Holberg sin heimlege kontekst som borgar i einevaldsstaten Danmark, er av avgjerande vekt. Likevel meiner eg at dei ideane som vert utprøvd og diskutert i essaya, i større grad knyter an til fleire felleseuropeiske opplysningsdebattar. Locke og Bayle er valde ut av di dei kan seiast å konkretisere ei argumentasjonsform som syner seg i mange av dei seinare opplysningsdiskusjonane om toleranse og samvitsfridom. Dei kan slik tydeleggjere korleis Holberg sine essay vert brotne mellom ulike måtar å forstå og grunngi eit konsept som religiøs toleranse. For å føregripe lesingane noko, vil ikkje ep. 363, der Holberg kritiserer fenomenet «Free-Thinking» slik det vert argumentert for av Collins, verte forstått på ein tilstrekkeleg måte utan å lese Collins si bok saman med Holberg sin epistel. Slik vert uklårleikar, selektive siteringar og liknande frå Holberg si side synlege, og dette gjer det igjen mogleg å stille spørsmål ved kvifor Holberg les Collins slik? Dette er eit perspektiv som ikkje er synleg dersom ein ikkje les epistelen saman med sin «antagonist». Bayle og Locke fungerer også som tekstar som «løftar» Holberg sine resonnement inn i opplysningsdebatten ved å gi essaya standpunkt dei kan verte brotne mot, eller syne at deira språk er del av særskilde idétradisjonar. I neste kapittel vil eg etablere det eg meiner er denne europeiske konteksten kring Holberg.

---

<sup>23</sup> Artikkelen «Are We Being Theoretical Yet? The New Historicism, the New Philosophy of History, and «Practicing Historians» av John H. Zammito i *The Journal of Modern History*, Vol. 65, No. 4 (Dec., 1993) er eit grundig og kritisk oversyn over ulike retningar innanfor det nyhistoriske paradigme.

### 3. Moderate opplysningsidear, protestantisk «mellomveg» og brytingar om toleranse

I førre kapittel vart det etablert ein lesestrategi for å arbeide med Holberg sin essayistikk i historisk kontekst. I dette kapittelet vil eg argumentere for det eg held for å utgjere denne konteksten, og om mogleg gi Holberg sin forfattarskap ei meir presis idéhistorisk tolking. Eg vil fyrst diskutere sjølve fenomenet «opplysing» av di det har vorte reist innvendingar mot korleis dette har vorte handsama som ein eintydig storleik, til dømes ved bestemte nemningar som «opplysingstida» eller «Opplysinga». Innan forskning på 1700-talet har store delar av den seinaste litteraturen problematisert ideen om at ein kan tale om ei eintydig «Opplysing». Det har heller vorte hevda at ein treng nye tolkingar for å fange opp mangfaldet i opplysningsdebatten, og at ei eintydig forståing av perioden ekskluderer ei rekkje retningar som forstod seg sjølv som ei form for opplysing. Ein berande påstand i denne avhandlinga er at Holberg som opplysingstenkjar må verte lesen innanfor ei av desse, nemleg ei moderat opplysningsretning, der mellom anna sjølvforståinga som protestantisk kristen spelar ei rolle. Støtte for slike synspunkt finn eg hjå historikarane Jonathan Israel og David Sorkin. I framstillinga av opplysningsdebatten som utgjort av ei «radikal» og ei «moderat» opplysningsretning, synleggjer Israel korleis dei moderate opplysningsretningar reagerte med skepsis overfor storparten av dei radikale ideane, og difor utforma ei opplysing som ikkje tok sikte på for store brot med etablerte tradisjonar. Sorkin argumenterer for at det også eksisterte «religiøse» opplysningsretningar, delvis overlappende med den moderate opplysningsretninga. Ifølgje Sorkin var religiøse opplysingstenkjarar sentrale i å gi ei teologisk grunngeving for toleranse, samt å argumentere for religionen sin fundamentale plass i menneskelege samfunn. Den moderate opplysningsretninga til Israel og Sorkin si religiøse opplysing, vil saman utgjere det eg vil kalle eit moderat opplysningsomgrep. Avhandlinga vil argumentere for at det er føremålstenleg å forstå Holberg i konteksten av eit slik opplysningsomgrep.

For det andre vil filosofane John Locke og Pierre Bayle sine idear om toleranse verte drøfta. Locke innehar ein særskild plass både hjå den moderate og den religiøse opplysningsretninga si forståing av toleranse, medan Bayle representerer ei utfordring av den rådande tankegangen kring slike problemstillingar. I denne avhandlinga freistar eg å syne korleis særleg Locke med *A Letter Concerning Toleration* (1689) har hatt innverknad på Holberg sine eigne idear om toleranse og samvitsfridom. Eg vil presentere ein måte å forstå Locke sitt toleranseomgrep, og vidare knyte innhaldet til haldepunkt innan eit moderat opplysningsomgrep. Bayle sine synspunkt om toleranse finn ein i *A Philosophical Commentary on These Words of The*

*Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, og eg vil diskutere dette verket opp mot Locke for å syne korleis dei skil lag på avgjerande punkt. I dette oversynet støttar eg meg ein del på sekundærlitteratur. Eg vil gå nærare inn i originaltekstane sin argumentasjon i kapittel 5.

### 3.1. Israel: moderat opplysing

I store delar av den nyare litteraturen om 1700-talet si idéhistorie vert det presentert ein kritikk av korleis ideen om ei «Opplysing» har vore ein dominerande tradisjon i historieskrivinga i det 20. hundreåret. Til dømes har historikaren J. G. A. Pocock hevda følgjande i introduksjonen til fyrste bind av *Barbarism and Religion*:

If there is a single target of my criticism it is the concept of 'The Enlightenment', as a unified phenomenon with a single history and definition, but the criticism is directed more against the article than against the noun. I have no quarrel with the concept of Enlightenment; I merely contend that it occurred in too many forms to be comprised within a single definition and history, and that we do better to think of a family of Enlightenments, displaying both family resemblances and family quarrels (some of them bitter and even bloody). To insist on bringing them all within a single formula – which excludes those it cannot be made to fit – is, I think more the expression of one's loyalties than of one's historical insight. (Pocock 1999:9).

Pocock argumenterer for at ein må ta omsyn til at opplysningsidear fekk ulike uttrykk og målsettingar etter kva samanheng dei vart utarbeidd i. Særeigne nasjonale tilhøve innan til dømes politikk og religion gjorde at opplysningsidear tok forskjellige retningar, der dei velkjende franske *philosophes* berre var ein variant innanfor ein større europeisk debatt. Dei ulike opplysningsuttrykka har, ifølgje Pocock somme fellesstrekk som gjer at ein kan tale om «familielikskap», men ikkje eitt bestemd kriterium for kva som var den *verkelege* «Opplysinga». Historikaren Roy Porter uttrykkjer liknande meiningar i *The Enlightenment in National Context* (1981), sjølv om han ikkje går like langt som Pocock i å bryte opp den eintydige opplysningsforståinga:

In one important respect at least our grasp of the Enlightenment is still badly lacking. Comparatively little has been written about its geographical, social and political location as a cultural movement. Much of the historiography still treats the Enlightenment as systems of socially disembodied ideas. Because the philosophes proclaimed themselves cosmopolitans some historians have felt free to study them in isolation from their precise social and political milieu, while others have blithely presupposed that the Enlightenment was quintessentially a French bloom, cultivated at Les Délices and Paris. (Porter 1981:vii).

Porter peikar på at det er eit element av sanning i ei slik framstilling av opplysingstida, men at ho samstundes sørgjer for at sentrale aktørar og idear fell utanfor. Går ein nærare inn i

debattane på 1700-talet, vil ein ifølgje Porter oppdage korleis det eksisterte mange fleire opplysningsretningar enn den politisk radikale og religionskritiske franske opplysningsfilosofien<sup>24</sup>. Holberg vil ikkje passe inn i ei slik forståing, og tidlegare freistnader på å presse han inn i eit politisk radikalt og eintydig opplysningsprosjekt verkar i dag upresise og karikerte<sup>25</sup>. Slike freistnader kan seiast å verte ramma av Pocock sitt utsegn om at dei seier meir om forfattaren sine lojaliteter enn om hans historiske innsikter<sup>26</sup>. Ved å gjere bruk av omgrepet familielikskap har Pocock gjort det mogleg å undersøke svært ulike aktørar sine handlingar som uttrykk for forskjellige former for opplysing. Det vert difor meir presist å tale om dette i fleirtal, i motsetnad til den bestemte nemninga «Opplysinga». I artikkelen «Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment» (1997) hevdar Pocock at eit slikt perspektiv på europeisk opplysingstid gjer det mogleg å studere «opplysing» som eit utal av diskursar forma av kvar sine særeigne kontekstar:

[...] a family of discourses arising about the same time in a number of European cultures, Protestant as well as Catholic, insular as well as peninsular, and certainly not all occasioned by the Parisian intellectual hegemony that sought to establish itself among them. (Pocock 1997:7).

Pocock talar om «opplysningsdiskursar» som skildrande for korleis ulike kontekstar forma det intellektuelle livet på 1700-talet. Lange tradisjonar innan politikk og religion gjorde sitt for å forme diskursar, og all opplysningsfilosofi var ikkje einstyddande med radikale brot med det etablerte. Utfordringa med denne definisjonen er at han lett vert for brei og ein vert sitjande med utallege ulike «opplysningsdiskursar», utan moglegheiter til å kome med overordna generaliseringar. Det er i samband med dette at Israel og Sorkin sine tolkingar syner seg meir tenlege.

Israel sin trilogi *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) og *Democratic Enlightenment* (2011) og Sorkin si bok *The Religious Enlightenment* (2008) presenterer nytolkingar av den europeiske opplysningsdebatten. Israel og Sorkin har på kvar sin måte kome med framlegg til korleis nye forståingar av omgrepet «Opplysing» gjer det

<sup>24</sup> Det må verte merka at den franske opplysinga alltid har vorte omtala i fleirtal som «les Lumières».

<sup>25</sup> For døme på slike utgivingar i Holbergglitteraturen sjå mellom anna Georg Brandes *Ludvig Holberg* (1884) og Viljam Olsvig *Holberg og England* (1913). Lars Roar Langslet har i *Den store ensomme. En biografi om Ludvig Holberg* (2001) kritisert den radikale slagsida og mytebyggjande verknaden til store delar av den tidlegare litteraturen om Holberg: «Det man derimot bør demaskere, eller iallfall holde seg på avstand fra, er de mange mytene som er blitt spunnet om Holberg. Det gjaldt åpenbart å innrullere ham som *kampfelle* for det til enhver tid politisk korrekte. De som skapte myter om ham, ville gjøre ham til et speilbilde av seg selv, for å fremme kampsakens og sin egen fortrefelighet.» (Langslet 2001:22).

<sup>26</sup> Ei vidare handsaming av den omfattande Holbergglitteraturen fell utanfor rammene for denne avhandlinga. Eg held meg til å kommentere utvalte delar av resepsjonen der det synast relevant, samt gi eit oversyn over hovudpåstandane som er vorte fremja om Holberg og toleranse. Dette vert gjort i kap. 4.

mogleg å rekonstruere nye kontekstar for perioden. Eg vil gi eit oversyn over hovudpåstandane til fyrst Israel, dinest Sorkin. Som nemnt ovanfor, er det i desse framstillingane at ein finn haldepunkt som knyter Holberg sin forfattarskap til del av ein større europeisk debatt.

Israel kritiserer tidlegare forsøk på å kome med eintydige forklaringar på «Opplysinga» som fenomen, men avviser Pocock sin tanke om «familielikskap» som utydeleg og lite brukbar:

This seems to me far too vague and diffuse to be useful. There was a wide range of opinion, certainly, but it was not a spectrum but rather a set of rifts between closely interactive competitors readily classifiable as a single narrative. Indeed, with its two main contending streams – moderate and radical – the Enlightenment can only be understood as a single narrative. (Israel 2011:6).

Israel argumenterer for at ein kan gjere ei grunnleggande todeling av opplysningsdebatten i ei «*moderat*» og ei «*radikal*» retning. Desse to retningane konkurrerte om hegemoni for sine idear, og det var særleg den moderate opplysningsretninga som vart akseptert av europeiske styresmakter og involvert i reformarbeid. Israel omtalar ho difor også som «the moderate mainstream». Den radikale opplysningsretninga fungerte store delar av perioden som ei undergrunnsrørsle, og ideane deira fekk ikkje overhand før tida kring den franske revolusjonen. Ein styrke i Israel si tolking er at han har eit overordna «narrativ», noko som gjer opplysningsdebatten han framstiller meir konkret, og får fram det felleseuropeiske ved han. Samstundes unngår han å verte for lukka, slik tidlegare oppfatningar har vore. Ved å dele opplysningsdebatten inn i ei moderat og ei radikal retning, kan Israel i noko mindre grad skuldast for å freiste å presse 1700-talsaktørar inn i ein streng og ekskluderande definisjon av kva som var den sanne «Opplysinga». Somme vil ha innvendingar lydande at ei slik todeling er problematisk i seg sjølv. Dette er ein kritikk eg delvis kan slutte meg til, og som eg kjem attende til under. Israel presenterer følgjande målsetting med framstillinga si i føreordet til *Radical Enlightenment*:

My first goal then is to try to convey, however imperfectly and tentatively, a sense of the European Enlightenment as a single highly integrated intellectual and cultural movement, displaying differences in timing, no doubt, but for the most part preoccupied not only with the same intellectual problems but often even the very same books and insights everywhere from Portugal to Russia and from Ireland to Sicily. (Israel 2001:v).

Eg er samd i at det er sentralt å handsame opplysningsdebatten som nettopp ein debatt som gjekk på tvers av landegrensene, og der deltakarar ofte var opptekne av dei same bøkene og ideane. Dette er eit perspektiv som brått kan falle bort dersom ein legg for mykje vekt på

nasjonale kontekstar. Israel vektlegg i staden «filosofien»<sup>27</sup> si rolle i endringar av idear som vidare fekk innverknad på samfunna. Motivasjonen for alle opplysingstenkjarar vert ifølgje Israel å betre menneske sin situasjon i verda. Kva dette faktisk inneber, vart ei hovudemne for stridigheiter mellom ulike tenkjarar<sup>28</sup> og desse stridigheitene gjekk føre seg over store delar av Europa utan for sterke omsyn til nasjonalstatlege grenser. Storparten av stridigheitene skuldast konflikten som oppstod mellom ynsket om kontinuitet eller brot med tradisjonar og autoritetar. Dette kjem eg attende til nedanfor.

Når dette er nemnt, er Israel vel krass når han i etterordet til *Enlightenment Contested* kritiserer Pocock og andre som ynskjer å ta meir omsyn til familielikskapen mellom fleire ulike «opplysingsdiskursar». Israel kjem med sterk kritikk av desse oppfatningane ved å hevde at dei ikkje berre er for avsporingar å rekne, men også direkte farlege:

Ultimatley, the view that there was not one Enlightenment but rather a ‘family of enlightenments’ leads to distractions from the core issues, and even a meaningless relativism contributing to the loss of basic values needed by modern society, and hence also to the advance of Counter-Enlightenment and Postmodernism. (Israel 2006: 863).

Her og andre stader,<sup>29</sup> tykkjer eg Israel går for langt i kritikken sin. Eg meiner det kan vere tenleg i somme høve å ta omsyn til at opplysningsdebatten fekk ulike uttrykk som følgje av kontekstuelle tilhøve. Det er heller ikkje riktig at å undersøke ulike opplysningsdiskursar innanfor eit lausare familielikskapsperspektiv, treng å føre til meiningslaus relativisme. Ei anna innvending mot Israel er at det har lett for å verte unyansert, og i somme høve mindre interessant å plassere ein aktør som «moderat» eller «radikal» utan å gå inn i konteksten som gjer at ideane hans høyrer til den eine eller andre retninga. I forlenging av dette vil eg innvende mot Israel at framstillinga hans fort legg for sterke føringar for kvar lesaren sin sympati skal liggje. Todelinga kan også føre til komprimeringar av aktørane sine idear, i og

---

<sup>27</sup> “[...]”philosophy”, that is, what we would term philosophy, science, and political and social science including the new science of economics lumped together [...]” (Israel 2011:7).

<sup>28</sup> I *Democratic Enlightenment* argumenterer Israel for følgjande definisjon av sjølv fenomenet «opplysing»: ”Enlightenment, then, is defined here as partly a unitary phenomenon operative on both sides of the Atlantic, and eventually everywhere, consciously committed to the notion of bettering humanity in this world through a fundamental, revolutionary transformation discarding the ideas, habits, and traditions of the past either wholly or partially, this last point being bitterly contested among enlighteners; Enlightenment operated usually by revolutionizing ideas and constitutional principles, first, and society afterwards, but sometimes by proceeding in reverse order, uncovering and making better known the principles of a great ”revolution” that had already happened. All Enlightenment is by definition closely linked to revolution.” (Israel 2011:7).

<sup>29</sup> Eit anna døme er frå oversynsverket *A Revolution of the Mind* (2010), der Israel hevdar opplysningsdebatten i det heile kan reduserast til nokre enten/eller-spørsmål: ”For all these were essentially either/or questions. Either history is infused by divine providence or it is not, either one endorses a society of ranks or embraces equality, one approves representative democracy or opposes it. On these questions it was the polarization, the division of opinion, that shaped developments.

By a certain level there were and could be only two Enlightenments [...]” (Israel 2010:18-19).

med at ein etter Israel sitt syn anten er «moderat» eller «radikal». Sjølv med atterhalda han tek, syner Israel klårt at spørsmålet om ein er radikal eller moderat i siste instans også fort vert eit spørsmål om ein på lang sikt er på det «vinnande» laget. At den moderate opplysingsretninga vert sitjande att som blokker i vegen for den *eigentlege* opplysinga, den radikale, er eit narrativ eg ikkje vil slutte meg til. At dette er tilfelle for Israel, vert tydeleg i følgjande sitat frå *Democratic Enlightenment*:

The principal reason for the partial successes of radical thought in the 1780s and 1790s was the almost total failure of the moderate Enlightenment to deliver reforms that much of enlightened society had for decades been pressing for. (Israel 2011:14).

Ein fare med dette er at Israel i for stor grad dømmer aktørane etter vår tid sine verdistandardar og særleg handsamar «moderate» aktørar som eit eintydig kollektiv som står i vegen for utviklinga. Eg er samd med kritikken som er reist mot dette og liknande moment hjå israel<sup>30</sup>, men det gjer ikkje at eg forkastar tolkingsframlegget hans i sin heilskap. Eg ser heller tilhøvet mellom den moderate og den radikale opplysingsretninga som ei vekselverking, og ikkje berre som fiendskap. Det er brytingane mellom idear og praksisar som er interessante<sup>31</sup>. Det fører til at ein må lese Israel med varsemd, og opne opp for andre tolkingar der dette synast nyttig. Israel si todeling har langt på veg stor verdi i lesingar av tekstar frå perioden, og for å skape eit oversyn over opplysingsdebattane. Følgjande vil eg gå nærare inn på kva som utgjorde skilnaden mellom den radikale og den moderate opplysingsretninga, og særleg tydeleggjere kva som kjenneteikna moderate opplysingstenkjarar. Med dette vil eg syne korleis Holberg deler mange av haldepunktene som Israel reknar for å høyre til denne retninga.

Israel teiknar opp ei rekkje haldepunkt for korleis ein kan skilje den radikal retninga frå den moderate. Allereie nemnt er spørsmålet om kontinuitet eller brot med tradisjonar, der den radikale opplysingsretninga i hovudsak gjekk inn for å bryte med alle tradisjonelle autoritetar som kyrkjelege verdsforståingar og hierarkiske samfunnsorganiseringar. Innanfor den moderate opplysingsretninga var det varierende grad av skepsis overfor slike radikale brot, og difor større vilje til kompromiss. Israel gir følgjande skildring av skilnaden i introduksjonen i *Democratic Enlightenment*:

<sup>30</sup> »[H]is [Israel] modus operandi is fundamentally unhistorical, and the result is a presentist interpretation with an oversimplified classification of thinkers into 'radical' and 'moderate' camps.» (La Vopa 2009:717) For ein grundig kritikk av Israel sin framgangsmåte sjå Anthony J. La Vopa si bokmelding av *Enlightenment Contested* i *The Historical Journal*, 52, 3 (2009), pp. 717-738. Cambridge University Press.

<sup>31</sup> Jf. nyhistorismen si vekt på «forhandlingar» skissert i 2.

But where moderate Enlightenment demonstrated its practical good sense by being able to compromise with the existing order, by disavowing reason's applicability in some areas and justifying existing constraints and circumstances in part, the radical wing claimed to be, and was, the more realistic in offering comprehensive solutions to increasingly urgent unsolved social, legal, and political problems that the moderate Enlightenment proved unable to cope with. (Israel 2011:7-8).

Det er særleg utsegnet "by disavowing reason's applicability in some areas and justifying existing constraints and circumstances in part" som vil synast å vere sentralt i lesingane av Holberg sine tekstar. Den moderate opplysingsretninga syntet motvilje mot å overlate alle spørsmål til menneske si fornuft, og slik lausrive det einskilde mennesket frå eksisterande sosiale rammer. Difor enda mange moderate opplysingstenkjarar opp med å forsvare tradisjonar og etablerte autoritetar mot åtak frå dei radikale. Israel understrekar også den pragmatiske tankegangen som låg bak eit slikt forsvar. Ein annan måte å seie dette på, er at den moderate opplysingsretninga var meir sensitiv for lokale kontekstar, og mindre universell enn den radikale. Eit stykke lengre ute i teksten utdjupar Israel denne problematikken:

[...] many felt that reason should not be the only guide and that a balanced compromise between reason and tradition, or reason and religious authority, is necessary. Some leading proponents of moderate enlightenment such as Voltaire and Hume accorded little or no validity to religious authority as such but nevertheless remained anxious to restrict the scope of reason and retain tradition and ecclesiastical authority, duly clipped, as the primary guide for most people. There was a marked tendency for the moderate Enlightenment to shy away from the idea that the whole of society needs enlightening [...] (Israel 2011:11).

Som det kjem fram av sitatet, fanst det hjå moderate opplysingstenkjarar ynske om kompromiss med dei gjeldande samfunnsordenane av praktiske omsyn til tradisjon eller stabilitet<sup>32</sup>. Det er viktig å nemne at det var varierende synspunkt mellom moderate opplysingstenkjarar om kva av religiøse autoritetar og tradisjonar som var ynskjeleg å halde på. Som ein ser av sitatet, inkluderer til dømes Israel den svært kyrkjeskeptiske Voltaire som innanfor ei moderat opplysingsretning. Ikkje alle moderate var like kritiske til etablert religion som Voltaire. Eg kjem attende til slike spørsmål om religion og opplysing i avsnittet om Sorkin. Avhandlinga freistar å syne at det er grunnlag for å plassere Holberg innanfor ei moderat opplysingsretning som var skeptisk til brot med tradisjon og ikkje fullt så religionskritisk som Voltaire. Til dømes i konfrontasjon med spørsmål om samvitsfridom for einskildmennesket eller ein fullstendig toleranse for annleistruande, viker Holberg anten unna, eller byggjer argumentasjonen sin kring tillit til det eg vil omtale som tradisjonelle autoritetar. Den danske kyrkja er eit døme på ein slik autoritet. Holberg fremjar samstundes eit syn på

---

<sup>32</sup> David Hume som elles vart rekna for ein skeptikar i religionsspørsmål argumenterte for ei statskyrkje av omsyn til stabilitet og samfunnsnytte. Sjå Frederic G. Whelan (1990) "Church Establishments, Liberty & Competition in Religion".



dygder som verkar sosialt stabiliserande, i motsetnad til den radikale opplysningsretninga sine ynsker om brot med det gjeldande og omforming av samfunnet. Holberg er, for å setje det på spissen, meir oppteken av å gjere menneska «ansvarlege» enn å gjere dei «frie». Menneska kan også berre verte ansvarlege innanfor den allereie eksisterande fellesskapen, ikkje i opposisjon til han. Religionen si rolle som oppsedar for fellesskapen kjem slik i forgrunnen, noko Sorkin sitt arbeid vil utdjupe.

### 3.2. Sorkin: religiøs opplysning

Israel etablerer ein nyttig kontekst for å forstå forfattarskap frå 1700-talet, men som eg var inne på, er det grunnlag for å kritisere den todelte framstillinga hans. Ho krev ei nyansering for at ikkje viktige standpunkt fell ut av historia om opplysningsdebattane. Eg tenkjer då særleg på standpunkt med utgangspunkt i religiøs fundert argumentasjon. I denne samanhengen vil eg trekkje fram David Sorkin som argumenterer for at det eksisterte ei «*religiøs*» opplysningsretning sterkt knyt til etablerte statlege og kyrkjelege insitusjonar. Sorkin hevdar at opplysningsdebatten ikkje var eit grunnleggjande sekulært fenomen, men at mange av dei nye ideane også vart diskuterte innanfor ein teologisk kontekst. Opplysning kan difor også langt på veg verte forstått som eit produkt av religiøs debatt, og ikkje berre kritikk eller skepsis mot etablerte religiøse praksisar (Sorkin 2008:3). Å rekne Sorkin som eit supplement til Israel si radikale og moderate opplysningsretning, er ikkje meint som ei nedvurdering av hans viktige tilskot. Det er heller som ei tiltrengt nyansering av Israel si framstilling. Sorkin legg også opp til ei slik forståing av den religiøse opplysningsretninga ved å slutte seg til Israel sitt grunnsyn om den moderate opplysningsretninga som eit «sentrum»:

The moderate Enlightenment was flanked on one side, Israel further contends, by a "radical" enlightenment that was materialist, democratic, egalitarian, anti theological, and favored absolute freedom of thought; its three principal architects were Spinoza, Bayle, and Diderot. [...] If we follow this argument, then flanking the moderate Enlightenment on the other side, and significantly overlapping with it, was the religious Enlightenment. It consisted of multiple movements across Europe that found institutional expression and state patronage. (Sorkin 2008:19-20).

Med dette perspektivet opnar Sorkin opp for å undersøke teologisk funderte diskursar som del av ein breiare europeisk opplysningsdebatt, og slik utvidar han den moderate opplysningsretninga til å gjelde tenkjarar både på innsida og utsida av statlege institusjonar som arbeidde innanfor ei religiøs forståingsramme. Som det kjem fram av sitatet, var religiøse opplysningsformer delvis overlappande med Israel si moderate opplysning, men ho fangar også

opp teologiske aktørar som fell utanfor Israel si analyse. Ifølgje Sorkin kan kjenneteikna på religiøse opplysingstenkjarar samanfattast som følgjande:

First, religious enlighteners searched for the middle way of reasonable belief grounded in the idea of "natural religion" and the exegetical principle of accommodation. Second, they embraced toleration based on the idea of natural law. Third, the public sphere was central: the religious Enlightenment was an important component of it, while religious enlighteners engaged in multiple pursuits in it. Fourth, the religious Enlightenment gained the sponsorship of states and, using natural law theory, advocated a state church. (Sorkin 2008:11).<sup>33</sup>

Slik det kjem fram av sitatet, var diskusjonar kring toleranse ein sentral del av religiøs opplysingstenking. Dette må verte forstått i forlenginga av synet på religiøs tru, som Sorkin omtalar som «reasonable»:

To religious enlighteners, unreasonable meant an exclusive embrace of either reason or faith. Faith untempered by knowledge, or combined with excessively partisan forms, produced intolerant, dogmatic or enthusiastic religion. [...] At the same time, religious enlighteners thought that unaided reason engendered immoral skepticism and unbelief. They were certain that morality without belief was neither desirable nor possible. [...] Reasonable, in contrast, signified a balance between reason and faith. (Sorkin 2008:12).

Ein «rimeleg» balanse mellom tru og fornuft ville tryggje mot dei to øydeleggjande konsekvensane av anten blind religiøs tru, eller ukritisk tillit til den menneskelege fornufta<sup>34</sup>. Som følge av dette aksepterte religiøse opplysingstenkjarar ideen om at naturleg religion var eit sameinande utgangspunkt for menneska, men ikkje åleine nok til å tryggje moralske ansvarskjensler (Sorkin 2008:13). Idear om toleranse mellom dei ulike konfesjonane vart avleidde frå eit slikt syn på religiøs tru, og frå naturrettslege argument som understreka menneske sitt frie samvit og moglegheiter for bruk av eiga fornuft. Koplinga mellom naturrett og toleranse er interessant for Holberg sin del, av di han som kjent forfatta ei eiga utgåve, *Naturens og Folke-Rettens Kundskab* (1716)<sup>35</sup>. Sorkin hevdar det var mykje takka vere religiøs opplysningsdebatt at varierende gradar av prinsipielle forsvar for toleranse vart ein naturleg del av dei etablerte religionane (Sorkin 2008:14). Ifølgje Sorkin var målsettinga for

<sup>33</sup> «Naturleg religion» er, ifølgje Sorkin "The basic beliefs (usually God, providence, and immortality of the soul) available to man through reason without revelation." (Sorkin 2008:316). Eg kjem attende til dette i 5.3.

<sup>34</sup> I ep. 371 «Fornuftens Brug i Trossager» presiserer Holberg tilhøvet mellom tru og fornuft slik: «Jeg haver ved adskillige Leyligheder viset, at vi bør forkaste all Lærdom, som strider imod GUDs hellige Egenskaber, og som giver Troens Fiender ligesom Sverdet udi Haanden til at anefgte *Religionen*. Jeg haver derimod ogsaa paa den anden Side viset, at det er en Formastelse at ville kige ind udi alle Hemmeligheder, og gjøre os til GUDs *Assesores* og *Colleger*; thi der ere visse Ting som overgaae all menneskelig Forstand, og, naar saadanne møde, som ere over Fornuftens *Sphæra*, udfordres af os en blind Troes Lydighed, saa at det er os tilladt at sige: Dette begribe vi ikke, eller, for dette kand vi efter Fornuften intet Reede gjøre.» (Holberg [1750] 1949:199).

<sup>35</sup> Eg kjem attende til Holberg sitt naturrettslege menneskesyn og tilhøvet til toleranse og samvitsfridom i kap. 6. Det er likevel viktig å presisere at naturrettslege idear ikkje er hovudemne for denne avhandlinga, og at dette forklarar kvifor ei vidare handsaming av Holberg sin naturrett fell utanfor rammene.

deltakarane innanfor den religiøse opplysingstradisjonen ”[...] to renew and articulate their faith, using the new science and philosophy to promote a tolerant, irenic understanding of belief that could serve a shared morality and politics.” (Sorkin 2008:6). Sorkin presiserer at eit sentralt særtrekk ved religiøs opplysing, var at ideane utspelte seg innanfor rammer lagt av gjeldande institusjonar, som til dømes statlege kyrkjer og universitet. Følgjande opprettheldt aktørane tette band til staten dei var borgarar av. Dette gjer at tenkjarane Sorkin skildrar, kan knytast til ei moderat, reformvenleg opplysningsretning, som samstundes var kritisk til mennesket som sjølvtilstrekkeleg utan trong til rettleiing frå religion. Eg vil argumentere for at Holberg deler desse kjennemerkene. Sorkin si analyse tydeleggjer at ein religiøs fundert moral kunne spele ei stor rolle i legitimeringa av opplysningsidear som til dømes toleranse. Denne moderate haldninga må samstundes reknast som ei av årsakene til at toleransen som vart fremja, hadde sine grenser. Grensene varierte frå tenkjar til tenkjar, slik Sorkin peikar på: ”This toleration was decidedly selective: every thinker and denomination had their respective limits. Such selectivity was characteristic of virtually all theories of toleration at the time.” (Sorkin 2008:15). Kontekstuelle tilhøve og religiøse standpunkt la grenser for korleis ein utforma toleranseomgrep. Som tidlegare nemnt, vart det fremja liknande reservasjonar mot den radikale opplysningsretninga si tru på menneskeleg fornuft og brot med tradisjonelle autoritetar. Av desse grunnane eignar idear om toleranse og samvitsfridom seg godt som inngang til ein diskusjon kring Holberg si plassering innanfor denne sida ved europeisk opplysningsdebatt, samt til å undersøkje korleis slike idear vart mottekne i ein dansk kontekst. Holberg kan slik verte forstått som ei dansk utgåve av moderasjonsideane til den engelske teologen William Warburton (1698-1779) eller «mellomvegen» til geneveren Jakob Vernet (1698-1789). Begge desse teologane freista å utforme ein «rimeleg» protestantisk kristendom med front mot både fanatisk ortodoksi og deistisk vantru<sup>36</sup>. Sorkin gir til dømes følgjande karakteristikk av Vernet:

Vernet articulated his theology through the idea of the “middle way” (*juste milieu*) which he defined with two categories, the ”reasonable” (*raisonnable*) and ”enlightened” (*éclairé*), and the principle of accomodation. [...] As much of a status quo apologist as Warburton, Vernet understood practice, rather than correct doctrine, as a Christian’s primary concern. (Sorkin 2008:76).

---

<sup>36</sup> For eit oversyn over opplysingsteologien til Warburton og Vernet, sjå høvesvis Sorkin 2008:25-65 og 69-85. Den prøysiske teologen Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) var også sentral i å reformere luthersk kristendom: ”Drawing on the Lutheran heritage and Pietism, the Early Enlightenment and English Moderation, Baumgarten advocated natural law and natural religion, toleration and freedom of conscience, while also staunchly defending revelation and scripture. He called his alternative to an orthodoxy born of confessional strife “the true middle way” (Sorkin 2006:115).

Fokuset på kristen praksis gjorde at kristne dygder vart sentralt, og ikkje teologiske særproblem. Å gjere kristendommen synonym med «mellomvegen» gjorde at Vernet kunne kritisere "[...] such threatening extremes as deism and Catholicism, indifference, and enthusiasm, yet also Calvinist dogmatism." (Sorkin 2008:70). Om Warburton skriv Sorkin følgjande:

Drawing inspiration from Anglo-Dutch Arminianism, Locke and Newton, he provided an important rearticulation of Protestant belief that included an enduring defense of church-state relations and a historical interpretation of Christianity. [...] Warburton devised a potent renewal of English Protestantism that belonged to the first full-fledged instance of the religious Enlightenment. (Sorkin 2008:25-26).

Karakteristisk for religiøse opplysingstenkjarar var både Warburton og Vernet opptekne av spørsmål om toleranse, til dømes i kva grad ein kan tolerere annleistruande utan å risikere å øydeleggje det kristne samfunnsgrunnlaget. Moderasjonsideane til Warburton hadde innverknad på den anglikanske kyrkja kring samstundes med tida Holberg forfatta *MT* og *Ep*. Det er difor ikkje usannsynleg at det er denne forma for moderasjon Holberg syner til som førebiletleg, til dømes i ep. 7 «De engelske deister og Kampen mod dem»: «Det er i den Henseende, at nogle store *Theologi* udi værende Tvistigheder mod Deister betiene sig af saadan *Moderation*, og det med den *Succes*, som bekiendt er.» (Holberg [1748] 1944:34)<sup>37</sup>. Holberg syner også ei forståing av den ideelle kristendommen som ein «mellomveg», til dømes i ep. 17 «Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring»:

Thi jeg gaaer en Middel-Vey imellem Mæhriske Brødre og *Naturalister*, imellem dem der gandske forkaste Fornuften, og dem der ofre for megen Røgelse paa dens Altar. Der er nu omstunder tvende tallrige *Secter*, hvilke begge føre lige skadelig Lærdom, efterdi de begge henfalde til fordervelige *Extermiteter*. (Holberg [1748] 1944:70).<sup>38</sup>

Eg vil argumentere for at Holberg kan verte knytt til ei moderat og protestantisk opplysningsretning som strukturete argumentasjonen sin kring ulike uttrykk for «mellomvegen». Slik freista dei å fremje ei tolking av kristendom i samsvar med naturrettslege rettar, oppdatert på nyvinningar innan filosofi og vitenskap og med eit fokus på respekt for menneska sitt samvit<sup>39</sup>. Ein gjekk bort ifrå krav til religiøs uniformering, men ein gav ikkje opp kristendommen som eit naudsynt moralsk grunnlag for samfunnet. Saman med

<sup>37</sup> Eg kjem attende til Holberg og tilhøvet til engelsk moderasjon i lesinga av *MT* 85, i kapittel 5.4.

<sup>38</sup> I same epistel syner Holberg til John Locke si bok *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Holberg siterer Locke på at «[...] hvo som skiller sig ved Fornuften, for at give Plads til *Revelationen*, udslukker begge Lys paa eengang [...]» (Holberg [1748] 1944:71). Sjå for øvrig Billeskov Jansen 1951:47. Locke sitt essay synast å liggje under delar av Holberg sine egne refleksjonar kring erkjenningssteori, utan at det er grunnlag for å hevde at dette er systematisk gjennomført frå Holberg si side.

<sup>39</sup> Spørsmål om samvitsfridom gjeld for alle menneske, og i kva grad alle kan «tenkje fritt», vert ei utfordring for Holberg. Dette vil syne seg i 5.5. om epistel 363, der Holberg freistar å argumentere mot Collins sine idear om «Free-thinking», samstundes som han vil forsvare kvar einskild sin rett og plikt til å undersøke sin eigen religion.

den moderate opplysningsretninga slik ho vert skildra av Israel, vert dette ramma Holberg uttrykkjer seg i. Det moderate opplysningsomgrepet samanfattar både dei sekulære og religiøse grunngevingane for å avfeie den radikale opplysningsretninga sin endringsiver, og «halde att» menneske innanfor rammer lagt av tradisjonelle autoritetar. Sorkin fører store delar av inspirasjonen for Warburton og Vernet attende til filosofen John Locke sine skrifter frå slutten av 1600-talet. Locke var sentral for å skape eit omgrepsapparat og ei verdsforståing høvande for eit moderat opplysningsomgrep.

### 3.3. Locke som «moderat» opplysningsfilosof

Holberg fekk sterke impulsar frå den samtidige opplysningsdebatten under skrivinga av *MT* og *Ep*. Likevel er påfallande mange av problemstillingane han tek opp, nært knytte til tenkjarar frå slutten av 1600-talet, sjølv om det også er mange inspirasjonskjelder lengre attende i tid. Av tenkjarane frå seint på 1600-talet er det mellom anna John Locke sine synspunkt som er med på å forme ramma kring Holberg sine idear. Avhandlinga vil syne at Locke har hatt sterk innverknad på Holberg sin argumentasjon i spørsmål om toleranse og forståing av samvitsfridom. Koplinga mellom Locke og Holberg er ikkje ny i seg sjølv, men tilhøvet har ikkje vorte undersøkt forbi openberre samanhengar. Det er også omdiskutert kor gjennomgåande innverknad Locke har hatt i Holberg sin forfattarskap, men nok av stader der Holberg uttaler seg positivt om filosofen.<sup>40</sup> Det er difor ikkje unaturleg å undersøkje innverknaden frå Locke i høve problematikken om toleranse, og ikkje minst Locke si forståing av kva toleranse inneber. Følgjande vil dette underkapittelet syne korleis Locke sine toleranseidear vert lesne av Israel og av historikaren Ethan H. Shagan, som eg meiner tydeleggjer dei «moderate» kjennemerka ved Locke sine idear. Eg avgrensar meg til Locke sitt fyrste toleransebrev, *A Letter Concerning Toleration*<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Lars Roar Langslet skriv følgjande om Holberg sitt tilhøve til Locke: «John Locke leste og siterte han med erklært sympati, men det er få tegn å finne på den dyptgripende innflytelse fra Locke som flere har villet tilskrive ham, og de senere britiske empirister lå naturligvis utenfor Holbergs horisont.» (Langslet 2001:428). Ludvig Selmer (1914) har drøfta tilhøvet mellom Holberg og Locke (særleg side 122-125): «Sammenligner vi nu dette Lockes standpunkt med Holbergs utvikling av forholdet mellom fornuft og aabenbaring, er det utvilsomt, at der er en stor likhet.» (Selmer 1914:124). Holberg har sjølv uttrykt støtte til Locke sine idear i *MT* Libr. I. Epigramm. 81.: «Til en grundig Tolerance, som beforder Fred udi et Land, hvor adskillige Secter ere, kand tiene til Modele den Constitution, som *Mr. Locke* forfattede for Colonien udi *Carolina*.» (Holberg 1992 [1744]:52).

<sup>41</sup> For eit oversyn over innhaldet i toleransebrevet, og tilvisingar til vidare lesing om Locke, sjå Vernon (2010). Litteraturen om Locke er svært omfattande og omfattar ulike tolkingar. Eg har difor avgrensa meg til eit perspektiv som er relevant for denne avhandlinga, medan ein kan finne tilvising til andre tolkingar i bibliografien til Vernon. Eg er også medviten om kritikken retta mot «the Locke obsession» som har prega historiske studiar av toleranse (sjå Laursen og Nederman (red.) 1998:1-10 og Murphy 2001:Preface). Dette er ein svært interessant kritikk som minner om at idear om toleranse går lengre attende i tid enn Locke sine skrifter, og har fleire former enn den forståinga av toleranse vi i dag reknar som naturleg del av liberale, demokratiske verdiar. Dette freista eg også å understreke innelliingsvis.

Kjernen i *A Letter Concerning Toleration* er, ifølgje Israel at "[...] each individual Christian is not just directly responsible for seeking the salvation of his or her soul but is required [...] to perform openly that form of worship, and live by that moral code, by which, in their view, redemption is to be sought." (Israel 2006:139). Følgjande argumenterer Locke for eit prinsipielt skilje mellom ansvarområdet til staten og til kyrkjene. Staten skal verne om sivile rettar som liv, fridom og eigedom, medan kyrkjene har ansvar for vegen til frelse for kvart menneske: "All right and authority of the civil power is confined and restricted to the protection and promotion of these civil goods and these alone. It should not, and cannot, be extended to the salvation of souls." (Locke [1689] 2010:7). Statsmakta har difor ikkje nokon rett til å nytte makt i spørsmål om religion, der må menneska finne sin eigen veg til frelse: "[...] no one is bound by nature to any church or tied to any sect. Of his own accord he joins the association in which he believes he has found true religion and a form of worship pleasing to God." (Locke [1689] 2010:9). Retten til å velje si tru utan innblanding frå verdslege myndigheiter vart Locke sitt hovudargument for toleranse og fredeleg sameksistens mellom konfesjonane. Av di kvart menneske er pliktig til å følgje overtendinga si og praktisere den religionen ein sjølv vel, vert religionsutøving ei forlenging av kvar einskild sin samvitsfridom. Følgjande vert Locke si forståing av toleranse ein *religiøs* toleranse i klåraste tydinga av uttrykket. Det er trusfridom som i hovudsak er Locke sitt målemne, noko som ikkje treng å føre til toleranse for ulike haldningar i andre spørsmål om moral eller levevis. Israel peikar på at Locke si toleranseforståing difor hadde eit innhald som høva til eit moderat opplysningsomgrep, mellom anna av di Locke held seg innanfor ein teologisk kontekst:

Locke's theory of toleration, then, is overwhelmingly concerned with freedom of worship, theological debate, and religious practice, insofar as these are an extension of freedom of conscience, rather than with freedom of thought, debate, and of the press more broadly, or indeed for that matter freedom of lifestyle; indeed, Lockean toleration expressly denies liberty of thought to those who reject divine revelation – and, still more, freedom of behaviour to those who embrace a moral code divergent from that decreed for men by revelation. (Israel 2006:139).

Menneska må halde seg innanfor ei religiøs moralforståing for å kunne verte tolererte. Dette ville i hovudsak seie at ein kristen moral vart lagt til grunn for tilveret. For Locke er det til dømes ikkje mogleg å tolerere «ateistar» av di deira mangel på «moral» er eit klårt trugsmål mot alle menneskelege samfunn<sup>42</sup> (Locke [1689] 2010:37). Styresmakter bør heller ikkje,

---

<sup>42</sup> Det er også fagleg diskusjon kring i kva grad Locke ekskluderer katolikkar frå toleranse. Israel hevdar Locke "[...] leaves toleration of Catholics under something of a question mark." (Israel 2006:140). Locke var skeptisk til katolikkane sin lojalitet, ein skepsis også Holberg syner. I tillegg vert katolikkar stadig karakterisert som «intolerante» av Holberg, og difor heller ikkje moglege å tolerere. Eg kjem attende til dette i 5. Sjå for øvrig Israel 2006:140-141 for ei vidare drøfting av Locke sin «intoleranse». For ein freistnad på å nylese Locke, sjå Alex Tuckness (2002) "Rethinking the Intolerant Locke".

ifølgje Locke tolerere “[...] any doctrines which are detrimental to human society and prejudicial to the good morals which are essential for the preservation of civil society.” (Locke [1689] 2010:35). Eg kjem attende til desse unntaka, samt Holberg si liknande haldning i kapittel 5.

Skiftet frå å leggje vekt på moral framfor å følgje opp teologiske dogme, har vorte undersøkt i ein engelsk kontekst av historikaren Ethan H. Shagan. I boka *The Rule of Moderation* (2011) skildrar Shagan korleis religiøs toleranse endra seg frå å verte sett på som eit ytterleggående standpunkt til å verte eit uttrykk for «moderasjon»<sup>43</sup>, og følgjande ein naturleg del av etablerte religionar. Shagan skriv:

These arguments were crucial to the growth and success of liberty of conscience, and they take us quickly into the dark underbelly of toleration, for if toleration was to be a middle way – between, in the most generic terms, intolerance of the tolerable and tolerance of the intolerable – then it had to foreground its restraint of intolerable excesses. Arguments for toleration as moderation thus distanced themselves from mere permissiveness or anarchy by emphasising *active* moderation, attacking genuinely intolerable beliefs and practices – often conveniently relocated outside the sphere of ‘religion’ or ‘conscience’ in order to render ‘liberty of conscience’ universal – and demanding their restraint as an essential element of virtuous society. (Shagan 2011:289).

Sentralt i Shagan sitt resonnement er at argumentasjonen for toleranse vart bygd kring ei rekkje «umoralske» gjerningar som ikkje burde tolererast, men verte hindra gjennom ytre sperrer<sup>44</sup>. Ved å definere all umoral som noko utanfor «religion» eller «samvit», vart dette ikkje famna om av argument for religiøs toleranse. Kva som vart lagt i tydinga av «umoralsk» vart likevel langt på veg styrt av eit kristent moralomgrep. Shagan peikar på at eit slikt selektivt toleranseomgrep ikkje må verte forstått som manglar, men som ein sentral del av sjølve tenkinga kring toleranse<sup>45</sup>. Toleranse vert ein måte å kjempe mot laster og oppsede til dygder ved å trekkje opp grenser for kva som er innanfor og kva som absolutt *ikkje* kan verte tolerert. Denne ideologien om «avgrensingar» vart bygd inn i prinsippet om toleranse:

<sup>43</sup> Shagan sin analyse er meint å vere eit framlegg til ei breiare fortolking av engelsk modernitet.

<sup>44</sup> Det sterke fokuset på ytre sperrer som karakteriserer den engelske tradisjonen for moderasjon, fører Shagan mellom anna attende til det lutherske menneskesynet: ”In a Protestant religious context, where original sin cast such a long shadow upon human morality, ethical moderation was seen as virtually impossible to achieve, so moderation was constantly externalised: human beings naturally tended to sinful excesses, hence the *via media* required the coercive power of ministers and magistrates.” (Shagan 2011:8).

<sup>45</sup> Shagan kritiserer tendensar til teleologisk tenking hjå tidlegare forskarar på feltet: “The traditional approach to the history of religious toleration was to admit that virtually all arguments for toleration in the seventeenth century ‘fell short’ of modern beliefs, but to suggest that thinkers like William Walwyn, William Penn and John Locke came as close as they could within the limits of their society. In other words, historians argued (and some continue to argue) that modern liberalism was the natural endpoint of seventeenth-century tolerationist thought, even if seventeenth-century thinkers did not themselves reach that *telos*.” (Shagan 2011:290).

Toleration was constituted precisely by normalising and naturalising its limitations: the coercive restraint of excess was not the opposite of moderation but fundamental to its operation. [...] Exceptions were the building blocks out of which toleration was constructed, moderating an otherwise extreme position and constructing it as a middle way. (Shagan 2011:291).

Shagan syner til at tilhengarane av moderasjon vart forstått, og forstod seg sjølv som «mellomvegen» balanserande mellom to ekstreme alternativ. Målsettinga deira vart slik ein freistnad på å rasjonalisere ein ideologi, som ifølgje Shagan i hovudsak dreidde seg om å avgrense laster på begge sider:

Within the framework of the *via media*, then, moderate toleration required not only the construction of an extreme, persecuting ‘right’ but also the construction of an extreme permissive ‘left’ in need of moderation, in order of redefine even the most abstract and universal religious toleration as an instrument of restraint. (Shagan 2011:299).

På bakgrunn av dette hevdar Shagan at det var ein samanheng mellom ”[...] arguments for the toleration of religion and arguments for the prosecution of vice.” (Shagan 2011:299). Dette førte til at skrifter som argumenterte for religiøs toleranse, samstundes kritiserte styresmaktene for å vere slepphendte med å nedkjempe synd og laster (Shagan 2011:300). Shagan argumenterer for at det i andre halvdel av 1600-talet gjekk føre seg ei endring av fokus frå tvang i trusspørsmål til ei form for tvang i spørsmål om moralsk levevis. Ifølgje Shagan er Locke sin argumentasjon i fyrste og andre toleransebrev eit døme på eit slikt skifte. I si lesing av Locke peikar han på at det fyrste toleransebrevet “[...] while ostensibly devoted to the liberation of religion from the shackles of civil coercion, in fact spent much of its energy displacing coercion from doctrine to morality.” (Shagan 2011:305). Mellom anna peikar Locke på det han held for å vere hykleriet med religiøse forfølgingar, av di ein ikkje samstundes slår like hardt ned på ei rekkje andre synder i samfunnet. Shagan hevdar at Locke i *A Second Letter Concerning Toleration* (1690) “[...] was somewhat more explicit that proper religious toleration predicated upon intolerance of debauchery [...]” (Shagan 2011:306).

I lesingane av Holberg sine essay om toleranse vil det verte argumentert for at Holberg fremjar eit liknande skifte av fokus frå å vektlegge dogme til å vektlegge moral. Dette er det praktiske synet på kristendom som, ifølgje Sorkin, var førande for mange religiøse opplysingstenkjarar. Følgjande vert det synt ein mangel på aksept for korrumperande «laster», mykje til liks med synspunkta Shagan og Israel syner hjå Locke. Ulikskapar mellom religionar i dogme og ritual vert famna om av toleransen, men ikkje menneske sine laster og



moralske avvik. Shagan siterer til dømes Locke på at styresmaktene bør tvinge menneska til å leve «gode» liv (Shagan 2011:306). Israel hevdar ei liknande tolking av Locke:

Locke's was in essence an ungenerous, defective, and potentially menacing theory. For it is a doctrine which entirely fails to address scepticism, agnosticism, indifferentism, and Socinianism while fiercely targeting and outlawing 'atheism' and privileging Christian conceptions of proper lifestyle and sexual conduct, in such a way as to promote a particular theological conception of man. By empowering the magistrate to legislate against and suppress such vice and licentiousness as the churches deem diametral to the work of salvation, an authority potentially affecting everyone's lifestyle, Locke cleared a wide space for sexual, dress and moral intolerance. (Israel 2006:141-142).

Til liks med Shagan hevdar Israel at “[i]n his *Second and Third Letter on Toleration*, Locke repeatedly endorses the suppression by the sovereign of what Christians consider debauchery, licentiousness, adultery and sodomy [...]” (Israel 2006:142). Dette skifte av fokus til eit “[...] moral crusade through the rhetoric of toleration [...]” (Shagan 2011:306) som Shagan kallar det, vert ein avgjerande bakgrunn for å forstå Holberg sin argumentasjon for toleranse.

Diskusjonen kring Holberg sitt toleranseomgrep vil freiste å syne korleis Holberg i same høve går til åtak på det han reknar som laster, om det så er urimelege religionsfølgingar eller umoralsk livsførsel. Det er viktig å merke seg at bak merkelappar som umoralsk livsførsel, ligg det intolerante haldningar mot religiøse retningar eller meiningar som ikkje bør verte anerkjende som «religion»<sup>46</sup>. Nettopp slik vert toleranseomgrepet konstituert i tilhøve til fenomenet det ikkje vil femne om. Det er difor ikkje riktig å slutte at uvilje mot å tolerere ateistar må vere «manglar» eller «blinde flekkar» frå Locke si side. Som Shagan hevdar, er slike restriksjonar sentralt for å forstå tida sin tankegang kring utforminga av toleranse som prinsipp<sup>47</sup>. Eg vil i det følgjande freiste å syne samanfallande strategiar og idear i toleranseforståinga hjå Locke og Holberg, for å syne korleis også Holberg sitt toleranseomgrep mellom anna let seg forme av omsynet til ein felles kristen moral i samfunnet. Det same omsynet finn ein ikkje hjå Pierre Bayle.

<sup>46</sup> Mogens Lærke (2009) diskuterer Locke sitt toleranseomgrep i tilhøve til sensur av ytringar. Lærke hevdar at ved å forstå toleransen sin funksjon som i hovudsak å tryggje trusfridom og fredeleg sameksistens, vert det ikkje noko intolerant ved det å undertrykkje meiningar som kan skake denne sameksistensen: ”Viewed in this way, intolerance is not the equivalent to limiting the liberty to philosophize, but corresponds to all opinions liable to threaten the peaceful co-existence of people within the State, to the extent that tolerance is conceived as an instrument of *conservatio tranquillitatis*.” (Lærke 2009:5). Denne «veikskapen» i Locke sin argumentasjon vert også peika på av McKinnon (2010).

<sup>47</sup> Analysen til Shagan tek ikkje føre seg perioden etter om lag 1700. Likevel levde ideane vidare, delvis i den anglikanske kyrkja og i politisk tenking kring tilhøvet mellom undersått og lov. Shagan hevdar moderasjonsidear særleg gjorde seg gjeldande i verka til teologen Richard Hooker (1553-1600). Hooker var, ifølgje Sorkin ein sentral inspirasjonskjelde for William Warburton.

### 3.4. «Bayleansk liberalisme»

Holberg sine tekstar ber også preg av kjennskap til andre skrifter, både frå Locke si samtid og seinare. I denne samanhengen vil eg trekkje fram filosofen Pierre Bayle og boka *A Philosophical Commentary on These Words of The Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686-1688, eng. omsetjing 1708, heretter omtala som *PC*)<sup>48</sup>. Spørsmål om toleranse er eit gjennomgåande emne i Bayle sin forfattarskap, men det er i *PC* at dette får si mest heilskaplege handsaming. Bayle tek utgangspunkt i eit bibelsitat frå Evangeliet etter Lukas som i dagens bibelomsetjing seier «Då sa herren til tenaren: «Gå ut på vegane og stigane og nøyd folk til å koma inn, så huset mitt blir fullt.»» (Lukas 14:23, *Bibelen* 2011:1183). Frå Augustin og framover vart likninga nytta til å legitimere religiøs forfølging og tvangskonversjon, av di ho vart underlagt ei bokstaveleg tolking. I *PC* freistar Bayle å tilbakevise at ei slik tolking er einleg med ein kristen bodskap, og følgjande syne det urimelege grunnlaget forfølgingstankar kvila på. I introduksjonen til den engelske omsetjinga av *PC* skriv John Kilcullen og Chandran Kukathas at "Bayle's *Commentary* is a critique of *all* coercion in religious matters, as being inconsistent with reason. To the extent that the *Commentary* is further intended to demonstrate that persecution is incompatible with Christianity [...]" (Kilcullen og Kukathas 2005:xvi). Bayle spør til dømes korleis religionsforføljarane kan forsvare handlingane sine andsynes kristendommen sin bodskap om tilgiving:

Can they have the face to say this, when we may so justly reproach'em, that by constraining Conscience, which they believe a Christian Duty, they are under a necessity of pillaging, smiting, imprisoning, kindapping, and putting to death a world of People, who do no prejudice to the State, nor to their Neighbor; and who are guilty of no other Crime, than that of not believing, from a sense of their Duty to God, what others do believe from a sense likewise of their Duty to God? (Bayle [1686-1688] 2005:64).

Bayle forsvarer retten for kvar einskild til å følgje sitt eige samvit i trusspørsmål, for det er berre slik ein kan søkje etter sanning og tene Gud på ein sannferdig måte. Dette gjer det umoralsk å tvinge andre menneske til å tru som ein gjer sjølv. Sentralt i Bayle sitt forsvar for ålmenn religiøs toleranse, låg samstundes ein føresetnad om ei «*ikkje-tolerant*» haldning overfor det han rekna som trugande overtru og fanatisme. Bayle var viss på at fanatisme og

---

<sup>48</sup> Originaltittelen er *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, "Contrains-les d'entrer"*. Ifølgje Chr. Bruun i *Fortegnelse over en del af Ludvig Holbergs Bibliothek* (1869) skal Holberg ha eigd ei utgåve av denne boka (Bruun 1869:6-7). Billeskov Jansen (1938/1939) har påvist Holberg sine mange opne og skjulte tilvisingar til Bayle, særleg lån frå oppslagsverket *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697). *PC* derimot er ikkje i stor grad vorte nytta som mogleg kjelde til Holberg sin forfattarskap. Grunna omfanget på *PC* er det ikkje på noko vis ei uttømmende handsaming av verket i denne avhandlinga. Det er difor grunn til å håpe at fleire vil undersøke ho som kjelde.

overtru ville øydeleggje den gjensidige toleransen mellom religionar. Dette tilhøvet mellom toleranse og «ikkje-toleranse» omtalar John Christian Laursen som ein «bayleansk liberalisme» i artikkelen «Baylean Liberalism: Tolerance requires nontolerance» (1998). Den «bayleanske liberalismen» kjenneteiknast, ifølgje Laursen ved “[i]t defended religious toleration by what Bayle described as “nontolerance” of what he considered superstition and enthusiasm when their effect carried over into politics.” (Laursen 1998:197). Bayle var viss på at somme menneske, dersom dei fekk makt, ville starte religiøse forfølgingar av annleistruande. Same skepsis syner Bayle mot religiøse fanatikarar sin innverknad på politiske avgjerder<sup>49</sup>. For Bayle er det eit skilje mellom å vere «intolerant» og å vere «ikkje-tolerant» («nontolerance»). Der intoleranse inneber forfølging og tvang, er ei ikkje-tolerant haldning avgrensa til å stoppe menneske og grupper som med valdsbruk trugar sameksistens og gjensidig toleranse innan ein stat (Laursen 1998:207-208). Laursen forklarar desse «ikkje-tolerante» sidene ved Bayle sitt toleranseomgrep slik:

Bayle’s view of toleration is complex, subtle, and balanced. While he does not positively recommend violence against fanatics, he does applaud it when it happens with the thinnest veneer of public security justification. The upshot is that Bayle justifies toleration of religions when they are politically quietist, but not when they allow their religious enthusiasm to break out into political action. [...] threats to a tolerant society must be responded to with firmness if that tolerant society is to be protected. (Laursen 1998:213).

Sjølv med desse avgrensingane syner Bayle eit toleranseomgrep som skil seg merkbar frå Locke og tendensane innan den moderate opplysningsretninga. Skilnaden har likevel ikkje alltid vorte understreka tydeleg nok. Israel kritiserer til dømes i *Enlightenment Contested* det han hevdar er freistnader på å harmonisere tilhøvet mellom ideane til Locke og Bayle:

[...] it is fundamentally incorrect to discern, as some scholars have, a ‘surprising convergence’ between Bayle’s and Locke’s theories of toleration; for the two theories are actually totally different and incompatible, the first (sic) Protestant, theological, and limited, the latter entirely non-theological and universal. For Bayle, the chief priority in toleration theory, as elsewhere in his system, is to detach morality from faith, which leads him to approach the whole question of toleration quite differently from Locke [...] (Israel 2006:146).

Bayle sitt toleranseomgrep strekkjer seg utanfor Locke sitt av di Bayle ikkje argumenterer for at nokon, heller ikkje kristne kyrkjer, har moralske privilegium som gir dei ein plass framfor andre trussamfunn (Israel 2006:147). Moral er ikkje avhengig av å verte bygd på eit kristent fundament, menneske har moglegheit til å få slike innsikter på anna vis. Israel hevdar difor at Bayle sine idear var “[...] less a theory of toleration – given that he recognized no established or public church in his schema – than a universal freedom of conscience [...]” (Israel

<sup>49</sup> Sjø nemnte artikkel av Laursen, side 206-213 for ei breiare drøfting av grensene for Bayle sin toleranse.

2006:151). Det er dette skiftet frå kyrkjetilhøyrse til den einskilde sitt samvit som kan seiast å vere hovudprinsippet bak den «bayleanske liberalismen». Idéhistorikaren Sally L. Jenkinson er av dei som lenge har argumentert for at eit skilje mellom Bayle og Locke for det fyrste er naudsynt, og for det andre illustrerande for to ulike tradisjonar for å tenkje kring toleransespørsmål. I artikkelen «Two Concepts of Tolerance: or why Bayle is not Locke» (1996) hevdar ho:

[...] that Locke's toleration is about reintroducing into England a limited pluralism of the sort with which Europe had long been familiar and which had also been known under the Commonwealth. The new tolerance which in Bayle's thought arises out of a reflection upon the limitations of the existing experience would imply a full freedom of critical teaching, entailing a revised criterion of citizenship supported by a correspondingly revised conception of civil government. (Jenkinson 1996:304).

Jenkinson hevdar at der Locke sitt toleranseomgrep tek utgangspunkt i det gjeldande, erastianske<sup>50</sup> synet på staten, fornya Bayle toleranseomgrepet til noko som nærmar seg eit moderne, liberalt innhald. Dette forklarar Jenkinson med ein tydingsskilnad mellom dei to toleranseomgrepa. Locke fremjar eit toleranseomgrep der dei tolererte vert forståtte som *unntak*:

[...] an exceptional arrangement within the ideal of a single-faith society, whereby the ruling authority exempts members of certain sects, on grounds of conscience, from general obligation binding on others to conform to the official religion [...] (Jenkinson 1996:303).

Motsett nyttar Bayle sitt toleranseomgrep i tydinga *ålmenn*:

[...] a general and constitutionally guaranteed freedom of thought, teaching, movement and association, and entailing logically a plurality of institutions within society among which there is (or ought to be) reciprocal tolerance. (Jenkinson 1996:303).

Denne tydingsforskjellen får store konsekvensar for forståinga av toleranse. Ifølgje Jenkinson vert Bayle sitt standpunkt kjenneteikna ved at han "[...] rejected his contemporaries' vision of the society of true believers, since [...] their goal cannot ultimately be sustained without violence, without outrage to principles of natural morality and without damage to future generations." (Jenkinson 1996:317)<sup>51</sup>. Med dette utgangspunktet gjekk Bayle bort frå at ein måtte ivareta ein religiøst fundert moral i samfunnet. Bayle sitt standpunkt tek difor ikkje utgangspunkt i at somme kan verte tolererte som unntak frå eit påstått «fundament» i fellesskapen sitt syn, men at det i staden er eit mangfald av syn som utgjer fellesskapen.

<sup>50</sup> Etter Thomas Erastus (1524-1583). Erastus talte for ei kyrkjerettsleg utforming som tok frå kyrkja sjølvstende innanfor den suverene staten, ei haldning som vert omtala som erastianisme. (Store norske leksikon: [snl.no/Thomas\\_Erastus](http://snl.no/Thomas_Erastus)).

<sup>51</sup> Eg kjem attende til Bayle sitt samfunnssyn i 5.2.

Følgjande er det frå Bayle si side eit mål om å anerkjenne samvitsfridomen til kvar einskild, snarare enn å avgjere kva overtvingingar som kan verte tolerert. Jenkinson summerer opp hovudskilnaden mellom Locke og Bayle i følgjande sitat:

Locke's civic beliefs spring from the conviction of the age that a reformed, rational Christianity is the foundation of a civilising education. Bayle's spring from a commitment, both moral and academic, to a psychology still to be charted which will explain the natural capacity of humanity, with or without religion, to acquire values, to address problems and to develop and modify its own behaviour. (Jenkinson 1996:321).

Som ein ser, er det ikkje til å unngå at dei to toleranseomgrepa kjem i konflikt med kvarandre. Locke si vektlegging av kristent moralsk levevis, og den moderate opplysningsretninga sin uvilje til brot med tradisjonar, er ikkje einleg med Bayle sin «liberalisme». Det er for stor usemje om korleis menneske kan få kjennskapar til moral. Det er difor uunngåelege brytingar mellom desse to forståingane av toleranse, noko lesingane av Holberg sine essay vil syne.

Diskusjonen ovanfor har freista å tydeleggjere kva ei moderat og protestantisk opplysningsretning innebar, og korleis dette opplysningsomgrepet er relevant for lesingar av Holberg. Både Israel og Sorkin syner korleis moderate og religiøse opplysingstenkjarar problematiserte bruken av fornuft, og i kva grad ein kan overlata religiøse spørsmål til kvar einskild. Ei løysing på denne problematikken var å utarbeide ei prakisk retta kristendomsforståing som samfunnet sin moralske grunnmur. Omsyn til dette vart konkret synleg i korleis ein stilte seg i spørsmål om toleranse og samvitsfridom av di ein ville unngå trugsmål mot moralen, og at menneske vart ståande utan klår rettleiing frå religiøse autoritetar. Dette ville igjen føre til ustabilitet for samfunnet. Shagan si lesing av Locke syner korleis det var mogleg å ynskje forsoning mellom konfesjonar, samstundes som ein slo ned på avvik og «umoralske» haldningar, inkludert religiøse oppfatningar som ikkje samsvara nok med fellesskapen. Locke sine idear vart ein av berebjelkane innanfor den moderate opplysningsretninga<sup>52</sup>, medan Bayle syner ein måte å reflektere kring toleranse sterkare knytt til den einskilde sitt samvit enn til kyrkjetilhørsel og lokale fellesskap. Saman rammar dei inn Holberg sine egne resonnement, og tener til å illustrere korleis han gjennom brytingar utformar ei eiga forståing av toleranse og samvitsfridom. Neste kapittel drøftar korleis slike emne har vorte handsama i Holberg-resepsjonen.

---

<sup>52</sup> Israel omtalar til dømes ein av hovudtendensane innanfor den moderate opplysningsretninga som «Lockean-Newtonian» (Israel 2001:515-527).

## 4. Resepsjon og forskningstradisjon

I dette kapittelet vil eg diskutere forskingsresepsjonen sine synspunkt på Holberg si haldning til toleranse og samvitsfridom. Eg vil undersøkje kva grunngevingar ein har nytta for å forklare toleranseomgrepet til Holberg. Av di resepsjonen er så stor som han er, er det naudsynt at eg gjer eit utval. I ei handsaming av Holberg kjem ein ikkje utanom F.J. Billeskov Jansen si innverknadsrike doktorgradsavhandling *Holberg som epigrammatiker og essayist*, utgjort av dei to banda *Epigrammatikeren* (1938) og *Essayisten* (1939). Eg vil også kommentere Ludvig Selmers *Ludvig Holberg og religionen* (1914), Thomas Bredsdorffs *Den radikale Holberg* (1984) og artikkelen «Holberg i opplysningen – opplysningen i Holberg» (2004) og til sist Lars Roar Langslets *Den store ensomme. En biografi om Ludvig Holberg* (2001). Eg grunngir dette med at alle nemnte har lengre diskusjonar om Holberg og toleransespørsmål<sup>53</sup>.

### 4.1. Selmer og Billeskov Jansen: toleranse innanfor eit absolutistisk statssyn

Ludvig Selmer har eit eige kapittel om Holberg og toleransen. Selmer syner til at Holberg gjennomgåande fremjar ein religiøs toleranse med utgangspunkt i eit udogmatisk syn på religion, typisk for samtida:

En religion maatte man altsaa ha; Gudstroen maatte man ialfald ikke fornegte. Men naar disse betingelser var opfyldt, stillet Holberg ikke saa strenge fordringer. Det vilde være klart allerede ut fra Holbergs almindelige religiøse syn. Vi har set, hvor liten rolle de fleste av de enkelte dogmer spillet for ham personlig, og han kunde da naturligvis heller ikke fordre dem av sine medmennesker. Her maatte han derfor komme i sterk opposition til ortodoksien, og derfor blir toleransespørsmålet en sak, han stadig kommer tilbake til i sine skrifter. (Selmer 1914:174).

Selmer hevdar denne udogmatiske overtydinga gjorde at Holberg retta kritikk mot den katolske kyrkja og teologisk ortodokse delar av den danske prestestanden. Desse vart kritiserte for å vere intolerante. Det kan nok verte diskutert om Holberg verkeleg uttrykkjer seg så udogmatisk som Selmer hevdar. Selmer er forsiktig med å problematisere kva toleranseomgrep Holberg fremjar, men det kjem klårt fram at Holberg føreset kristendom og den danske kyrkja som avgjerande for samfunnet. Selmer ber elles preg av eit velvillig og forståingsfullt blikk på Holberg. Dette vert forsterka av ein utstrakt bruk av parafraser frå

---

<sup>53</sup> Paludan (1878) diskuterer også Holberg og toleranse, men hovudsakleg i høve *Nils Klims reise til den underjordiske verden*. Kommentaran hans som går meir generelt på Holberg sin forfatterskap, finn eg også representert i delane av resepsjonen eg har valt ut her. Børtnes (2005) støttar seg i stor grad på Selmer, Billeskov Jansen og Langslet.

Holberg sine egne tekstar, utan at desse vert drøfta forbi det openberre. Eit døme på dette er følgjande avsnitt:

Al sand overbevisning bør respekteres; men alle 'praktiske' ateister, der av egen interesse fornægter Gud og evig dom, bør forsvarlig tugtes, og alle frivole spottere av det hellige maa uten skaansel forvises. Heller ikke de teoretiske ateister kan taales, naar de begynder at drive propaganda for sine meninger og 'agere convertisseurs'; ti dermed undermineres selve samfundets grundvold. Likeledes maa der gives alle dem, der ikke betingelsesløst vil rette sig efter landets love, consilium abeundi, det gjælder saavel sværmere som munkes og jesuiter. Ialfald bør man vogte sig for at gjøre anabaptister til dommere og sætte kvækere til krigerhaandverket. Som man ser, er det samfundets vel, det for Holberg gjælder. (Selmer 1914:179).

I avsnittet ovanfor vert det synt til ei rekkje tilhøve der individ eller grupper ikkje kan verte tolererte. Selmer drøftar ikkje denne problemstillinga vidare enn at det er omsynet til «samfundets vel» som forklarar uviljen mot å tolerere dei. Det er likevel interessant at til grunn for Selmer sitt resonnement, ligg Holberg si overtyding om at ein kristen moral og ein statleg kyrkjeinstitusjon, er avgjerande for samfunnet. Difor er det ikkje berre katolikkar og fanatikarar, men også «ateistar» og «spottarar» som «underminerer selve samfundets grundvold», og må bortvisast. Oppslutnaden om den etablerte religionen vert tydelegare i følgjande sitat:

Holberg hadde nemlig aapent blik for, at den individuelle religiøse frihet, som hadde brutt igjennom ved reformationen, men som senere var trængt tilbake, var en livsbetingelse for den evangeliske kirke, som den i længden ikke kunde undvære. Og Holberg representerte netop individets frigjørelse fra traditionens og autoriteternes tryk. Men skulde dette ske, maatte den frie overbevisnings ret hævdes. (Selmer 1914:176).

Selmer peiker her på eit viktig moment. Holberg si «frigjering» og forsvar for ei personleg overtyding, var eit ledd i å styrke den etablerte kyrkjeinstitusjonen og følgjande føre han attende til arva frå reformasjonen. På eit vis vert dette overraskande tona ned av Selmer når han skriv at «[...] Holberg representerte netop individets frigjørelse fra traditionens og autoriteternes tryk.», som om det likevel ikkje var noko ynske om kontinuitet med det etablerte. Slike formuleringar burde vore utdjupa, noko Selmer diverre ikkje gjer. Han vektelgg likevel at det er Holberg sitt overordna samfunnsyn som styrer innskrenkingar i toleranseprinsippet. Ifølgje Selmer innehar staten:

[...] en utvilsom ret til at sikre sig mot alle samfundsfarlige individer. Naar Holberg derfor hævder visse undtagelser fra toleranceprincippet, saa behøver det ikke ha sin grund i opportunistiske hensyn, men hænger sammen med hans samfunnsyn. (Selmer 1914:179).

Selmer vel vekk ei nærare drøfting av dette ved å byrje neste avsnittet med «Dog i sin almindelighed gjælder det, at alle religiøse anskuelser maa tolereres.» (Selmer 1914:179). Det

er her noko velvillig over Selmer si lesing av Holberg. Det synest som han hevdar at Holberg fremjar ein ålmenn toleranse. Dette vil seie fleirreligiøs fellesskap, der det er nokre trugande unntak som *ikkje* kan verte tolererte. I lesingane vil eg tvert om hevde at Holberg legg til grunn *ein* religiøs fellesskap, der avvikande syn er unntak som *kan* verte tolererte<sup>54</sup> så fram dei rettar seg etter visse krav. I avslutninga av kapitlet modererer Selmer seg med å peike på Holberg si varsame haldning til menneskeleg fridom:

[...] Holbergs stilling til toleransen svarer til hans holdning i de religiøse spørsmål ellers. Han forsvarer opplysningstidens friere tanker likeoverfor den snævre ortodoksstatskirkelige betragtning; men han gjør det som altid paa en forsiktig maate. Han nærer selv en viss frygt for de radikale samfundsomvæltende aander, og det er ham derfor ikke imot at sætte visse grænser for friheten. (Selmer 1914:181).

I avslutningskapitlet peikar Selmer på at grensene for fridomen særleg må trekkjast opp overfor «sværmere og ateister» (Selmer 1914:184). For Selmer er det Locke og naturretsfilosofen Christian Thomasius (1655-1728) som vert inspiratorar for ein religiøs toleranse som samstundes ikkje i for stor grad utfordra eksisterande autoritetar i samfunnet. Det motsetnadsfylte tilhøvet til frigjeringa av mennesket, og vernet om tradisjonelle autoritetar vert ikkje drøfta nærare. Det kjem likevel klårt fram hjå Selmer at Holberg i tillegg til å verne staten, også er skeptisk til alt som kan svekke kyrkjeinstitusjonen og det kristne moralgrunnlaget i samfunnet.

Billeskov Jansen syner i *Epigrammatikeren* til at «*Toleranceidéen* har hos Holberg en lang og kompliseret historie [...]» (Billeskov Jansen 1938:214). Han legg vekt på Holberg si lesing av reiseskildringar, mellom anna frå Nederland<sup>55</sup> som avgjerande for «[...] at indprente den unge Holberg Princippet om Respekt for anderledes Troende» (Billeskov Jansen 1938:214). Ifølgje Billeskov Jansen har Holberg sitt toleranseomgrep utvikla seg

[...] under Strid til to Sider: mod dem, der vilde lægge Baand paa hans private Tænkefrihed, eller hvad der for denne arbejdende Skribent var det samme, Trykkefrihed; altsaa mod de hjemlige Pietister [...] paa den anden Side mod alle Slags Separatister, hvis eksistens er en Fornærmelse mod Fornuften og Staten. (Billeskov Jansen 1938:214).

I sitatet nemner ikkje Billeskov Jansen noko om kyrkja og religionen som samfunnsberande verdiar. Han framhevar heller ynske om trykkjefridom og avsky overfor separatistar som dei avgjerande årsakene for utviklinga av Holberg sitt toleranseomgrep. Det er med andre ord reint sekulære grunnar Billeskov Jansen legg vekt på, særleg tryggleiken til staten. At

<sup>54</sup> Jf. Jenkinson om skilnaden mellom Locke og Bayle i 3.4.

<sup>55</sup> William Temple *Remarques sur l'Etat des Provinces Unies des Pays-bas* (1685) (Billeskov Jansen 1938:214).



Billeskov Jansen hevdar tankefridom og trykkjefridom går ut på det same, er også problematisk. Som denne avhandlinga vil syne, er det ikkje mogleg å setje likskapsteikn mellom kva ein tenkjer, som ein held for seg sjølv, og kva ein set på trykk eller seier høgt. *Det* er ei handling som får verknader for fleire enn ein sjølv, og det er ikkje grunnlag for å oppheve denne forskjellen for Holberg sin del. Vidare forklarar Billeskov Jansen Holberg sine avgrensingar av toleransen med omsynet til staten. Han skil seg likevel frå Selmer ved å ikkje gjere ynske om å verne kyrkjeinstitusjonen som ein sentral faktor. Det er det statsrettslege som styrer Holberg sine val. Ifølgje Billeskov Jansen er det difor i Holberg sitt arbeid med naturretsfilosofi ein kan spore det ideologiske utgangspunktet for kor langt toleransen skal strekkje seg, og kva han ikkje skal femne om:

Forestillingen om Statens altafgørende Magt over Individet overtog, som man véd, det 18. Aarhundredes absolutistiske Statsteoretikere fra det 17. Aarhundredes. Tanken hører til dem, Holberg har troet paa før han begyndte at tænke selv, og som han aldrig siden har draget i tvil. (Billeskov Jansen 1938:214).

Billeskov Jansen peikar på at det er med eit slikt statssyn at Holberg kan argumentere for å innskrenke fridomen til fanatikarar og ateistar. Det gjer også at Holberg endrar syn i vurderingar av statars forfølgingar: «[i] Introd.<sup>56</sup> er han som sine Forbilleder og Kilder oprørt over de romerske Kejseres Kristendomsfølgelse og ynkes over Huguenotternes Skæbne i Frankrig.» (Billeskov Jansen 1938:215), medan i epistlane syner Holberg forståing for at staten av tryggingsårsaker gjekk til handling overfor det ein måtte rekne som ein trugsel: «Holberg anerkender Richelieus og Ludvig XIV's Maal, det er blot Midlerne han fordømmer [...]» (Billeskov Jansen 1938:215). Med denne forklaringa kan det verke noko merkeleg at Billeskov Jansen i byrjinga hevda at Holberg sin toleranseidé hadde ei lang og komplisert historie. Det synest heller som det ligg ei tilnærma enkel forklaring i Holberg sitt naturretslege statssyn.

I *Essayisten* er Billeskov Jansen si omtale av toleranseideen ei analyse av *MT Libr. I. Epigramm. 81*. «Religiøse fanatikere og aktive ateister er uønskede», som vert kalla «[...] fra et etisk Synspunkt en Afhandling om Tolerancespørgsmaalet [...]» (Billeskov Jansen 1939:175). Billeskov Jansen gjer greie for Holberg sine føreskrivne omvendingsmetodar for høvesvis «teoretiske ateistar» som ein bør overtyde til religiøs tru, «fanatikarar» som må handsamast som sjuke og til sist «praktiske ateistar» som ikkje kan verte tolererte i det heile (Billeskov Jansen 1939:175-176). Omvendingsføremåla er, ifølgje Billeskov Jansen, igjen omsynet til samfunnet: «[d]er tales slet ikke i Kapitlet om et egentlig religiøs Formaal.

---

<sup>56</sup> *Introduction til de europæiske Rigers Historie* (1711).

Synspunktet ses intetsteds at være Menneskesjælens Frelse. Derimod bryder Samfundshensynet igennem paa alle Punkter [...]» (Billeskov Jansen 1939:176). Følgjande ser Holberg det berre føremålstenleg å freiste omvende andre menneske når ideane deira trugar stabiliteten i samfunnet. Som ei form for konklusjon slår Billeskov Jansen fast at Holberg filosofisk representerer ein «avgrensa individualisme» som berre kan verte forstått i forlenginga av hans politiske grunnsyn (Billeskov Jansen 1939:178). Forutan tilvisingane til naturrettstilfilosofien og det absolutistiske statssynet freistar ikkje Billeskov Jansen å drøfte nærare dei kontekstuelle tilhøva kring Holberg sine toleranseidear. Motsett av Selmer reknar han ikkje kyrkja og ein kristen samfunnsmoral som avgjerande for utforminga av toleranseomgrepet til Holberg.

#### 4.2. Bredsdorff: Holberg som radikalismen sin Weltgeist

Av seinare resepsjon er Thomas Bredsdorff av dei som går lengst i å argumentere for ein grunnleggjande radikalisme i Holberg sin forfattarskap. Der Selmer kan seiast å syne Holberg-resepsjonen sitt uavklarte bilete av Holberg som både representant for frigjerande individualisme og autoritetstro absolutisme, er det siste valt bort eller gitt ei «progressiv» forståing i framstillinga til Bredsdorff. Han hevdar Holberg føregrip den danske kulturradikalismen, og kan difor seiast å vere far til denne tradisjonen<sup>57</sup>. I antologien *Den radikale Holberg* (1984) utdjupar han denne radikalismen som:

[...] en radikalisme, der ikke har hjemme i en bestemt retning eller i noget bestemt parti. Den dukker op, snart her, snart der. Den flytter sig hele tiden, det hører til dens væsen. Hver gang nogen tror, de besidder den en gang for alle, opdager de – eller deres omgivelser opdager det i hvert fald – at de er blevet til enten stenstøtter eller sæbestykker. Den har – som al radikalisme – i sit væsen en tiltro til, at det kan nytte at bruge sin fornuft på alt. Den sukker ikke opgivende: hvad kand det nytte? men spørger kritisk: hvad skal det nytte? det vil sige: nøjagtig hvilket formål skal dette tjene til? (Bredsdorff 1984:8).

Eg stiller meg tvilande til ein slik «tidlaus» radikalisme som forklaring på Holberg sin forfattarskap. Det fører fort inn i ei form for Weltgeist-tolking som ikkje tek naudsynte omsyn til kontekstuelle presiseringar. Antologien ber preg av å vere Bredsdorff sin freistnad på å gjere Holberg til ein moderne kulturradikalar, ein freistnad det er grunnlag for å stille spørsmål ved. I artikkelen «Holberg i Oplysningen – Oplysningen i Holberg» diskuterer Bredsdorff Holberg sitt synspunkt på toleransen. Han presenterer mellom anna ei kort lesing

<sup>57</sup> Bredsdorff si framstilling av Holberg som radikalar har hatt eit viss nedslag i dansk Holberg-resepsjon. Eit døme er Marianne Stidsen som i artikkelen «Samtale eller enetale – opplysningen i det 21. århundrede» (2004) nyttar Holberg si påståtte «radikale opplysning» til eit åtak på politiske motstandarar i den danske samtidsdebatten.

av epistel nummer 78 og 450 der Holberg drøftar toleranseproblematikken. Det er særleg lesinga av epistel 78 som ber preg av svært selektiv bruk av sitat, og utelating av epistelen sine sentrale avsluttande avsnitt<sup>58</sup>. Det er samstundes problematisk at Bredsdorff ikkje ser ut til å meine at det er noko særskild skilje mellom Pierre Bayle og John Locke si forståing av toleranse, som han skisserer kort i byrjinga av artikkelen. Bredsdorff verkar å sjå dei begge som ledd i ei nærast avgjort utvikling fram mot vår moderne forståing av toleranse:

Hvad jeg her har præsenteret, er to grundskrifter i tolerancens – og dermed i den europæiske oplysnings – historie. For det er den alt for ofte oversete kendsgerning: at forestillingen om tolerance, kampen for tolerance, er et af oplysningens viktigste kendetegn. Fra Locke og Bayle over Swift og Holberg til Voltaires afhandling om tolerance fra 1763, er tolerancen i forgrunden [...] (Bredsdorff 2004:45).

Eg er samd i at toleranse var eit sentralt emne for ei kvar opplysningsretning, men eg tykkjer Bredsdorff teiknar opp eit for enkelt bilete. Det verkar som om det vert om å gjere å lokalisere den «tidlause radikalismen» og syntetisere historia ut frå han, framfor å vedkjenne kontekstuelle tilhøve, sentrale idényansar og lese Holberg sine tekstar heilskapleg. Desse svake sidene ved Bredsdorff si lesing kjem tydeleg fram i følgjande panegyriske karakteristikk av Holberg:

Alle hans instinkter var i og med opplysningen. Og central i hele hans projekt, som i opplysningen i det hele taget, var tolerancen – ikke som en doven undskyldning for at lade fem være lige, men som en overbevisning om den civilisatoriske kraft der ligger i tolerancen, og med en forvisning om at kun ved afskaffelse af censur, indførelse af ubegrænset samvittighedsfrihed og med vilje til at læse de forbudte bøger og tvile om *alt*, kan vi nå noget der ligner sandhed. (Bredsdorff 2004:56).

Her trekkjer Bredsdorff vidfemnande slutningar utan å grunnkje dei nærare. Det er til dømes svært problematisk å hevde at Holberg ynskte ein «ubegrænset samvittighedsfrihed» og oppmoda til å «tvile om *alt*» berre fordi ein finn varierende argument for religiøs toleranse i tekstane hans. Tvert om vil denne avhandlinga freiste å syne at Bredsdorff sin «radikale Holberg» langt på veg er ettertida sin konstruksjon<sup>59</sup>.

### 4.3. Langslet: Holberg som tolerant religionsfølgjar

Lars Roar Langslet kritiserer også Bredsdorff i samband med ein generell kritikk av kulturradikal mytebygging kring Holberg sin forfattarskap:

<sup>58</sup> Sjå kapittel 5 om toleranse for mi lesing av epistelen. Der vil eg også kommentere Bredsdorff si lesing nærare.

<sup>59</sup> Det skal seiast at Bredsdorff tek noko atterhald med omsyn til Holberg sin radikalisme: «Det er meget andet i hans værk end den radikale tanke. Der er både violinen og mørket. Men fornøften er der. Og den skinner længe efter, når bare lampeglasset bliver holdt rent. Den tid, Holberg indledte, hedder ikke for ingenting Oplysningen.» (Bredsdorff 1984:26). Eg er likevel usamd i Bredsdorff sine hovudslutningar, sjølv med slike atterhald.

Thomas Bredsdorff har siden laget en hel antologi om ‘den radikale Holberg’, med utvalgte tekstprøver som sammenlagt kan gi bildet av en opplysningsmann på rett bane mot vår tids politiske demokrati. Flere andre eksempler kunne nevnes. I kulturradikalismens anegalleri har Holberg lenge hatt heltestatus. (Langslet 2001:23).

Langslet presiserer at Holberg på somme område nok har vore radikal for si tid, men legg samstundes vekt på at ein ikkje kan bortforklare at Holberg

[...] var en svoren tilhenger av (det opplyste) enevelde som den eneste ideelle styreform – og at han ofte bekjente sin tro på den kristne åpenbaringen i luthersk utlegning, advarte mot de vantro deistene, ville straffe gudsbespottere, gikk til alters osv. (Langslet 2001:24).

I Langslet si eiga utgreiing kring Holberg si forståing av toleranse, vert ho forklart som resultat av erfaringane med religionskrigar og forfølgingar: «Holberg levde i en tid hvor religionsforfølgelser, kjetterbål og kriger i kristendommens navn var brutale erfaringer som de fleste hadde friskt i minne.» (Langslet 2001:369). At konfesjonane gjekk bort frå prinsipp om religiøs tvang, og over til å verdsetje toleranse og religiøs fridom var mykje grunna innsatsen til opplysningsfilosofar. Langslet hevdar at «Ludvig Holberg hadde en betydningsfull plass i denne prosessen.» (Langslet 2001:370), og gjer merksam på at Holberg sine «[...] argumenter for toleranse virker idag så selvsagte at vi lett glemmer det personlige mot det dengang krevde å stå for slike meninger.» (Langslet 2001:370). Interessant nok hevdar Langslet at: «Holberg strekker utvilsomt kravet om toleranse lenger enn det var vanlig i hans samtid. I det store og hele virker det som han ønsker at alle bekjennende som er i «god tro», og ikke utgjør noen fare for staten, bør omfattes av toleranse.» (Langslet 2001:371). Eg er usikker på om det eigentleg er så utvilsamt at Holberg strekker kravet om toleranse lenger enn vanleg for samtida. Langslet syner ikkje til kva standpunkt «hans samtid» elles tok i høve idear om toleranse. I staden vender han seg mot korleis ein kan forklare dei mange unntaka frå Holberg sin toleranse ved å syne til staten han var borgar i: «Men han levde under eneveldet, der statens lutherske konfesjonalitet og kongens suverenitet, også over kirken, var bærebjelker i systemet.» (Langslet 2001:371). Den vidare drøftinga hjå Langslet syner i stor grad til Billeskov Jansen si avhandling, med eitt sentralt unntak. Langslet skriv utførlig om Holberg sin motstand mot deisme<sup>60</sup>: «Men ett er å fare vill i god tro, noe ganske annet å drive spott med religionen. Det må myndighetene straffe.» (Langslet 2001:372). Langslet presiserer at «[d]et er særlig de engelske deister som her leder an og vekker Holbergs dype bekymring – forfattere som Collins, Tindal og Toland [...]» (Langslet 2001:372). Vidare kritiserer Langslet den tidlegare Holberg-resepsjonen sine freistnader på å gjere Holberg til deist:

<sup>60</sup> Ei årsak til at Billeskov Jansen unngår denne tematikken, er nok at han sjølv hevdar Holberg innehar «[...] deistisk-agnosticistiske Standpunkt.» (Billeskov Jansen 1939:196).

Holberg er ofte blitt karakterisert som deist, fordi han går så langt i å hevde fornuftens plass også i troslivet (mange som nesten ingenting vet om teologiens historie, tror jo at det er et ufeilbarlig tegn på ikke-kristen tankegang.) (Langslet 2001:373).

Dette er ein kritikk eg vil seie meg samd i av di han syner til ei sentral feilslutning i lesingar av Holberg. Ved å ta Holberg si vektlegging av fornuft som eit uttrykk for deisme eller til og med som «irreligiøsitet», har ein oversett dei mange stadene der Holberg vedkjenner ei protestantisk, men «rasjonalisert» kristentru<sup>61</sup>. Langslet omtalar til dømes Holberg sitt standpunkt som «[den] moderate teologiske rasjonalisme [...]» (Langslet 2001:364). Dette grunnsynet vert også viktig for å forstå Holberg sin uvilje mot å akseptere deistar. Eg er samd i Langslet si kopling mellom «religionsspottarar» og deistar, og at det er slik dei må verte forstått frå Holberg sitt synspunkt.

Langslet drøftar elles Holberg sitt toleranseomgrep i ljøs av den ideologiske ramma lagt av einevaldsstaten, slik Billeskov Jansen tidlegare har synt. Han ramsar opp rekkja av «religiøse avvikere» som Holberg ikkje vil godta, det vere seg fanatikarar, svermarar, gudsspottarar, ateistar, kvekarar eller katolikkar: «Det blir ikke uttrykkelig sagt at de alle bør forvises fra evangelisk-lutherske stater, men det er iallfall ikke ulogisk å tolke det slik.», skriv Langslet (Langslet 2001:374). Langslet understrekar også at Holberg syner ein «[...] påtagelig forståelse for religionsforfølgelser, når de er iscenesatt av statens rettmessige herskere – selv om han ikke fullt ut vil forsvare dem.» (Langslet 2001:374). Til sist peikar Langslet på at sjølv med desse unntaka, er hovudbodskapen hjå Holberg at religionstvang og forfølging er i grunnleggande strid med kristendom og humanitet (Langslet 2001:375). Det kan til tider synest noko påtatt når det i resepsjonen stadig vert tala om Holberg si avgjerande rolle i utforminga av toleransen, for så å verte presentert den lange lista av «avvikere» som ikkje skal verte tolerert. Eg tvilar ikkje på at Holberg har spela ei viktig rolle i å formidle idear om toleranse til den dansk-norske offentlegheita, og at han er sentral i å formidle *ein* form for toleranse. Det er likevel ikkje sagt at dette toleranseomgrepet kan verte forstått som leiande beint fram mot seinare liberale verdiar, slik mellom anna Nils Gilje gir hint om når han i artikkelen «Ludvig Holbergs politiske tenkning – suverenitet og enevelde» skriv

---

<sup>61</sup> Eit døme på opplysningsfilosofar sine freistnader på å «rasjonalisere» kristendommen, er *The Reasonableness of Christianity* (1695) av John Locke. Eg kjem attende til denne i kapittelet om samvitsfridom. Holberg uttalar seg fleire stader om tilhøvet mellom fornuft og kristen openbering, mellom anna i Ep. 16 «Arvesyndens Teologi»: «Jeg vil slutte mit Brev med et Ønske, at lærde *Theologi* maatte tilholdes ved grundige Skrifter at vise *Revelationens* Overeensstemmelse med den sunde Fornuft, og derefter at indrette deres *Commentarier* saaledes, at saa ofte et Sted udi Skriften forekommer, som synes vanskeligt, da heller at vige fra Bogstaven og fra de almindeligen antagne Meninger, end at beraabe sig paa Fornuftens Ufuldkommenhed og GUds u-ransagelige Veye, hvorved alle *Religioner* kand *autoriseres*, og et Skiold gives for visse Mænds Dovenhed, der ikke vil bryde deres Hoveder med at *conferere* et Skriftens Sted med et andet, for deraf at udleede de grundigste Meeninger.» (Holberg [1748] 1944:69). Sjå også Ep. 17 «Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring».

[r]eligjøs toleranse og samvittighetsfrihet måtte komme ”von oben” – men argumentasjonen for slike prinsipper kunne utvikles på den offentlige arena som åpnet seg innenfor det opplyste eneveldet. I så måte fungerte Holbergs forsvar for trykkefrihet og religiøs toleranse som en trojansk hest som skulle komme til å oppløse eneveldet innenfra. (Gilje 2005:384).

Dette er ein vel dramatisk måte å seie det på. Det eg etterlyser hjå Holberg-resepsjonen, er ei nærare drøfting av Holberg sitt toleranseomgrep, av di det er tydeleg meir enn einevaldsstaten som har hatt innverknad på utforminga av det. Selmer knyter Holberg til Locke, men går ikkje særleg vidare på det sporet. Både Selmer, Billeskov Jansen og Langslet støttar seg på einevaldsstaten sine rammer som forklaring. Det er eit sentralt moment, men eg meiner at det ikkje er presist nok. Bredsdorff syner til både Locke og Bayle, men som eg har argumentert for ovanfor, er eg usamd i både slutningane han trekkjer, og framgangsmåten han nyttar overfor tekstane. Resepsjonen ber også preg av i stor grad å støtte seg på forgjengarane, på kostnad av å kome med nye lesingar.

Det er eit sprik i resepsjonen mellom ynskje om å framheve dei «moderne» sidene ved Holberg sin toleranse, og den intoleransen som Holberg syner overfor somme menneske. Dette er særleg synleg hjå Selmer, men også til stades i Langslet sin biografi. Det er svært viktig å nemne at eg ikkje hevdar at Holberg korkje syner moderne idear eller eit oppriktig engasjementet for å fremje toleranse. Det eg vil freiste å gjere, er å supplere den eksisterande forskinga ved å presisere kva *form* for toleranse og samvitsfridom Holberg fremjar. Det er i denne samanhengen særleg Langslet sitt tilskot som er sentralt, av di han synleggjer den protestantiske identiteten hjå Holberg<sup>62</sup>. Samstundes syner han at denne legg sterke føringar for kva Holberg reknar som moralske dygder. I forlenginga av dette vil eg hevde at ideane om toleranse og samvitsfridom må knytast til noko djupare hjå Holberg enn eineveldet sine institusjonar. Det vert ofte til at ein syner korleis Holberg slutta opp om eineveldet, men eg saknar vilje til å undersøke grundigare dei ideane som gjer at Holberg ser dette som føremålstenleg. Det blir for enkelt å seie at Holberg meiner så av di han var fødd i einevaldsstaten.

I neste kapittel, som er lesingar av Holberg sine essay, vil eg diskutere spørsmåla som har vorte reist i dette kapittelet, samt tidlegare i avhandlinga.

---

<sup>62</sup> Protestantisk identitet vert også understreka av Gilje (2005).

## 5. Lesingar i Holberg sin essayistikk

Som nemnt har eg valt å dele opp lesingane tematiske i høvesvis toleranse og samvitsfridom. Følgjande tek dei to fyrste lesingane (5.1. og 5.2.) føre seg to essay som hovudsakleg drøftar toleranseproblematikk. Dei to essaya er epistel 78 og epistel 450. Det er i desse to tekstane brytningane mellom Locke og Bayle sine toleranseomgrep syner seg tydelegast. Eg vil argumentere for at Holberg gjennom *resonnementa* sine, nærmar seg ei «lockeansk» haldning i spørsmål om toleranse og grensene for han. Holberg argumenterer slik innanfor ei forståingsramme tilsvarande det moderate opplysningsomgrepet skissert i kapittel 3. Dei to neste lesingane (5.4. og 5.5.) diskuterer spørsmål om samvitsfridom. Essaya som vert lesne her, er *Libr. II. Epigramm. 85* frå *MT* og epistel 363. Desse lesningane vert innleia med eit oversyn (5.3.) over konflikten mellom samvit og religiøs autoritet som dannar noko av bakgrunnen for Holberg sine essay. Dei «lockeanske» tendensane merkbare i spørsmål om toleranse, vert mindre klare når det kjem til samvitsfridom. Essaya inneheld større spenningar og syner utfordringar med å forhandle fram eit standpunkt som kan sameine omsyn til det individuelle samvitet med omsynet til fellesskapen. Dette syner seg særleg i møte med Collins sine påstandar om «Free-Thinking», som tvingar Holberg til å reforhandle sine standpunkt. Sett under eitt, kan ein seie at dei to bolkanane høvesvis syner fram Holberg sine refleksjonar kring toleranse i eit samfunnspersepektiv, og toleranse overfor einskildindividet sitt samvit.

### 5.1. Epistel 78 «Den religiøse Tolerances Fremskridt»

Lesinga av epistel 78 vil argumentere for at innverknad frå Locke og Bayle følgjer Holberg om lag jambyrdig inntil eit punkt der Holberg ser den felles kristne moralen som truga. Holberg oppmodar alle kristne konfesjonar til å stoppe konflikter og forfølgingar av di desse ikkje berre er i strid med den kristne budskapet, men har utgangspunktet sitt i «Indifferente ting». Kristne bør heller fokusere på dei moralske kjerneverdiane dei alle har felles gjennom Bibelen, og tolerere at ein utøver religionen ulikt. I teksten syner Holberg at toleranseomgrepet hans er sterkt knytt til ei kristen forståing av moral, og at ei slik forståing har forrang og må forsvarast mot «åtak» frå annleistenkjande. Lesinga argumenterer for at dette også gjeld «morske» trugslar og ikkje berre grupper som utgjer ein fysisk trugsel. Dette kjem fram når Holberg argumenterer for at ein «sann kristen» er tolerant og ikkje held nokon for kjettar med mindre han «fører et u-christeligt Levnet». Epistelen syner korleis Holberg freistar å gjere si forståing av toleranse til den rimelege tolkinga, ein «mellomveg»,

medan religionsfølgjarar og deistar vert på kvar sin måte uttrykk for ekstreme ytterpunkt ein ikkje kan akseptere.

### 5.1.1. Det relative kjettaromgrepet – og utpeiking av nye kjettarar

Holberg opnar epistelen med å forsvare seg mot skuldingar om at han for ofte taler om toleranse:

Det synes, at min Herre legger mig til Last, at jeg prædiker saa ofte om *Tolerance*. Jeg meener at man kand ikke for ofte slaae paa den Stræng. Man seer hvilken fortreffelig Virkning de Bøger have haft, som mod Enden af forrige og udi Begyndelsen af dette *Seculo* ere skrevne udi den *Materie*. Man seer, at de *Roman-Catholske* selv skiemme sig ved deres Forfædres Nidkierhed, og er det troelig, at, vis de herlige Skrifter om *Tolerance* vare *Spanier* og *Portugiser* bekiendte, samme *Nationer* vilde blive ligesaa tamme som visse andre Folk af den Romerske Kirke. (Holberg [1748] 1944:323).<sup>63</sup>

Holberg prisar utbreinga av idear og skrifter om toleranse frå slutten av 1600- og byrjinga av 1700-talet. Dateringa gjer det nærliggjande å tenkje på John Locke sine toleransebrev, samt skriftene til Pierre Bayle, sjølv om Holberg let vere å utdjupe dette. Holberg utdjupar heller ikkje kvar han har det frå at «de *Roman-Catholske*» skjemmest over sine tidlegare gjerningar. Bruken av ordet «Nidkierhed» om dei tidlegare handlingane, gjer at katolikkane verkar fanatiske og ustyrlege, eit inntrykk som vert styrka når Holberg hevdar toleranseskriftene ville kunne «temme» spanjolane og portugisarane. Det katolske Sør-Europa vert slik knytt til noko uberekneleg og irrasjonelt, som ville dyr ein må temme. Toleranseskriftene er liknande ei siviliserande makt som Sør-Europa enno ikkje har kjennskap til. Holberg meiner dei burde verte kjend med desse skriftene for å verte meir like fredsamlege «visse andre Folk af den Romerske Kirke.», moglegvis tydande nordeuropeiske katolikkar. I dette sitatet har toleranseidear vorte kopla til det «siviliserte», protestantiske Europa. Etter Holberg sitt syn skjemmest europeiske katolikkar «ved deres Forfædres Nidkierhed», eller så lever dei som «uopplyste» fanatikarar på den Iberiske halvøya. Dette er typisk antikatolsk retorikk som

---

<sup>63</sup> Lasse Horne Kjældgaard hevdar i «Tolerance og autoritet hos Locke, Voltaire og Holberg» at Holberg her er sjølvvironisk: «I hans [Nils Klim] situation, der i øvrigt også er vores, er tolerance ikke noget, man kan råbe på, ikke noget der kan prædikes, ikke uden at det lyder skingret. Det vidste Holberg udmærket godt, for i en af hans epistler – nummer 78 for at være helt præcis – kommenterer han selvironisk, hvorledes han selv «prædiker saa ofte om *Tolerance*».» (Kjældgaard 2004:74). Eg er ikkje samd i at Holberg er sjølvvironisk, og meiner det kjem klårt fram av samanhengen sitatet står i at Holberg er oppriktig når han vektlegg at ein må fremje toleranse gjennom å tale om han. Eg les difor ikkje epistelen slik at han problematiserer talesituasjonen for toleransediskusjonar.



Holberg ofte grip til når han treng ein motpol til eigne standpunkt<sup>64</sup>. Holberg er likevel ikkje ukritisk til eigne tilhøve:

Udi vor Norden ere saadanne Skrifter endnu høyt nødvendige: Thi man seer, at Kiettermagerie haver for faa Aar siden været regnet for en høy-christelig Dyd, og at det Mundheld, *malus Christianus potest esse bonus Theologus*, haver været agtet som et grundigt *Axioma*. Aarsagen dertil er i mine Tanker, at de omtalte gode Bøger her ere sildere bleven læsede end udi visse andre Lande. (Holberg [1748] 1944:323).

Det latinske ordspråket tyder «[e]n daarlig Kristen kan være en god Teolog» (Billeskov Jansen 1946:148). Holberg syner at teologar som ivrar for å spore opp og forfølgje kjettarar, ikkje er gode kristne og at desse har fått halde på fritt inntil nyleg. Det er interessant at forklaringa på dette er mangelen på litteratur, altså kunnskapar om toleranse. Ei større utbreiing av skriftene, ein kan seie opplysing i si mest konkrete form, er løysinga for å gjere Norden meir tolerant og få slutt på kjettarjakta. «Kiettermagerie» er altså eit resultat av mangel på kunnskap om både nye idear og kva det vil seie å vere ein «god kristen». Dette er, ifølgje Holberg, mogleg å betre ved hjelp av opplysende skrifter. Trua på ei endring av praksisen hjå menneska vert endå synlegare når han teiknar opp eit tankeeksperiment. Det syner også korleis Holberg meiner kjettarjegeren er styrt av affekter som ikkje er gjennomtenkte:

En ivrig Kiettermager, naar han angribes af den største *Enthusiasmo*, eller Nidkiærhed i at forfølge Kiettere, haver kun at forestille sig dette: End om jeg blev Borger udi et andet Land, hvor min *Orthodoxie* blev holdet for Kietterie, og hvor jeg saae mig forfuld for det, som jeg nu forfølger andre for, mon jeg da ikke vilde fordømme det *Principium Intolerantiæ*, som jeg hidtil saa meget haver forelsket mig udi? Det *Axioma, quod tibi non vis fieri etc.* vilde strax *moderere*, om ikke gandske stille, hans *Enthusiasmum*, og giøre ham til et andet Menneske. (Holberg [1748] 1944:323).

Det latinske aksiomet som skal erstatte kjettarjegeren sitt «intoleranseprinsipp», er det ein kjenner som den gylne regel: ein skal ikkje gjere mot andre det ein ikkje vil andre skal gjere mot ein sjølv. Holberg omtalar dette ved fleire høve som naturens bod<sup>65</sup>. Ved å gjere merksam på det relative i kjettaromgrepet, vil ein få slutt på dei religiøse forfølgjingane. Det er også interessant korleis Holberg teiknar biletet av kjettarjegeren som handlande affektstyrt og irrasjonelt. Dette gjer Holberg til dømes ved å nytte formuleringar som «angribes af den største *Enthusiasmo*»<sup>66</sup>, noko som signaliserer at handlingane er resultat av sjukdomsliknande

<sup>64</sup> Sjå til dømes epistel 37 «Katolsk afgudsdyrkelse» og epistel 148 «Distinktion mellem religiøs og anden Intolerance» for Holberg sine antikatolske haldningar. Katolisismen vert gjennomgåande skildra som intolerant og irrasjonell.

<sup>65</sup> Mellom anna har Holberg skrive ein eigen epistel om bodet, Ep. 144 «Gør ikke mod andre hvad de ikke maa gøre mod dig» (Holberg [1748] 1945:203).

<sup>66</sup> Holberg-ordbog opplyser at «*enthusiasme*» vert nytta om «(*eksalteret, stærkt affektpræget tilstand der ytrer sig i stærk iver, inderlig optagethed af noget el. stærk begejstring for det, fanatisme o.l.*)».

åtak av irrasjonalitet. Å verte «forelsket» i prinsippet, tyder også på at ein ikkje har kome fram til det gjennom argument, men er kjenslestyrt. Når Holberg hevder det relative i kjettar- og ortodoksiomgrepet, følgjer han ein liknande argumentasjon som Pierre Bayle nyttar. Bayle skriv i *PC* følgjande om retten til å forfølgje:

It's plain, that if JESUS CHRIST had meant Persecution in a strict sense, and the constraining Men to sign a Formulary, when he exprest the words, Compel 'em to come in; the Orthodox Party wou'd have a Right of forcing the Erroneous as much as they judg'd convenient: There's no doubt of this. But as each Party believes it self the Orthodox, it's plain, if JESUS CHRIST had commanded Persecution, that each Sect wou'd think itself oblig'd to obey him by persecuting all the rest with utmost rigor [...] (Bayle [1686-1688] 2005:133).

Dersom Kristus verkeleg ynskja det, ville han gitt dei «ortodokse» rett til å forfølgje dei «uortodokse». Bayle påpeikar, til liks med Holberg, det relative i ortodoksien, alle reknar seg sjølv som ortodokse. Difor vil ei slik haldning kaste verda ut i kaos der alle konfesjonar forfølgjer alle for kjetteri. Liknande synspunkt finn ein hjå John Locke. Han slår allereie fast i opninga av *A Letter Concerning Toleration* det relative i ei ortodoks sjølvforståing:

You ask me for my opinion of mutual toleration among Christians. I reply in a word that it seems to me to be the principal mark of the true church. Antiquity of titles and places of worship which some people boast of, the reformation of doctrines that others stress, the orthodoxy of one's faith that everyone claims (for everyone is orthodox in their own eyes) – these things are likely to be signs of competition for power and dominion rather than marks of Christ's church. (Locke [1689] 2010:3).

Ein kvar er ortodoks i egne auge, og kan like fort ende opp som kjettar var han borgar ein annan stad, eller underlagt ein annan konfesjon. Som Holberg vektlegg Locke verdjar tilsvarande den gyldne regelen som kjennemerket for ein «sann kristen». Locke gjer utan diskusjon prinsippet om gjensidig toleranse til hovudkjenneteiknet på den sanne kyrkja, medan andre ytre symbol vert mistenkjeleggjort som teikn på verdslege maktynskje. Eit menneske er ikkje ein «sann kristen» om det manglar «[...] charity, gentleness, and goodwill toward all human beings and toward those who profess the Christian faith in particular.» (Locke [1689] 2010:3). Følgjande må ein syne toleranse og forståing overfor annleistruande, særleg om dei høyrer til andre kristne konfesjonar. At det alltid vil vere ein grad av usemje i religiøse spørsmål, vert ein grunnpåstand som Holberg, Locke og Bayle byggjer argumentasjonen sin ut frå. Eit stykke ut i brevet utdjupar Locke dette poenget:

If, however, one of these churches does have authority to savage the other, which one is it, I ask, and by what right? The reply will undoubtedly be: the orthodox church has this right against the erroneous or heretical church. This is to use big, plausible words to say nothing. Every church is orthodox in its own eyes, and in the eyes of others it is erroneous or heretical, since it believes its own beliefs to be true and condemns other beliefs as wrong. (Locke [1689] 2010:14).

Det er difor umogleg å gi ei side rett til å undertrykkje den andre. I epistelen hevdar Holberg at å erkjenne eit slikt perspektiv, vil endre eit menneske frå å jakte på kjettarar til å tolerere usemje og personar som fer vill: «Han vilde udi store Vildfarelser blive *tolerant*, og udi smaa *syncretist*, ja holde dem alleene for Kiettere, som føre et u-christeligt Levnet.» (Holberg [1748] 1944:323-324). Det er sentralt å merke at her syner teksten argument for nettopp eit skifte frå dogme til moral. Holberg ynskjer at ein skal verte tolerant overfor religiøse forskjellar, og akseptere at det eksisterer usemje om trusartiklar. Kjettarane er dei som bryt med krava til eit kristent moralsk levevis. Holberg vedgår at det diverre er få som møter andre med den tolerante innstillinga ein «sann kristen» skal ha. Det er framleis eit fleirtal som reknar teologiske dogme som viktigare enn om ein faktisk lever moralsk. Holberg peikar på det inkonsistente i livsførsel til desse: «[...] man seer mange, som ikke tage Betænkning at leve i *Communion* med en Tyv, en Bedrager, en Horkarl, at *separere* sig fra dem, der ikke begribe en Ting paa samme Maade, som dem selv» (Holberg [1748] 1944:324). Om lag same inkonsistens vert påpeika av Locke i høve teologane sitt fokus på avvik frå dogme, medan andre synder vert oversett:

I shall believe it myself when I see these fanatics inflicting the same chastisement on those of their friends and associates who openly sin against the precepts of the Gospel, and when I see them attacking with fire and sword those of their own partisans who are stained and corrupted by vice [...] (Locke [1689] 2010:4).

Ifølgje Locke er det påfallande at mindre usemje i teologiske spørsmål vert halde for ei større last enn drap og tjuveri. Det er tydeleg at Holberg også deler denne haldninga. Dei nye kjettarane som han peika ut, er nettopp alle dei som bryt med eit kristeleg moralsk levevis, og ikkje av di dei skil seg ut med teologiske særmeiningar. Holberg sine resonnement følgjer Locke, som går langt i å oppmode til å kjempe mot alle moralske laster og argumenterer for at det er slike handlingar som kjenneteiknar kristne:

Anyone who is sincerely concerned for the kingdom of God and seriously committed to working for its extension, needs to put as much care and effort into eliminating these vices [adultery, fornication, uncleanness, lasciviousness, idolatry] as into eliminating sects. If he acts otherwise, if he is ruthless and implacable against people of different beliefs, but indulgent towards sins and immoralities unworthy of the name of Christian, he plainly shows that for all his talk about the church, it is some kingdom other than God's that he is building. (Locke [1689] 2010:5).

Å trygge ein felles moral for samfunnet syner seg som ei så sentral sak for Locke at han seinare i brevet presiserer

[...] that a ruler should not tolerate any doctrines which are detrimental to human society and prejudicial to the good morals which are essential for the preservation of civil society. But examples of these are rare in any church. No sect normally reaches

such a level of insanity that it feels entitled to put forward as religious dogmas any doctrine that plainly undermine the foundations of society and that are therefore condemned by the whole humane race; for by such doctrines their own property, peace, and reputation will be put at risk (Locke [1689] 2010:35).

Locke ynskjer ikkje å tolerere religiøse grupperingar som utfordrar «den gode moralen», tydande protestantisk kristendom i hans høve, som er fundamentet for samfunnet. Her ser ein døme på korleis Locke skriv med ei klår oppfatning av kva som er fellesskapen sine haldningar, og kvar grensa går for å verte eit tolerert unntak frå dei. Holberg har resonnert på liknande vis når han ovanfor peika ut dei nye kjettarane som personar med eit «u-christeligt Levnet». Dette markerer at Holberg følgjer Locke i ei forståing av toleranse som legg vekt på felles kristen moral framfor teologiske dogme. Ortodoksi i dogmespørsmål er ei relativ sak, medan moralsk livsførsel gjeld alle menneske. Dette vert styrande for kva som ikkje kan verte tolerert.

### 5.1.2. «Indifferente Ting»

Holberg oppmodar til semje mellom kristne ved å hevde det felles verdigrunnlaget alle kristne vedkjenner seg: «Vi haver alle en Daab, og underskrevet en Bog.» (Holberg [1748] 1944:324). Etter Holberg sitt syn har konflikhtar mellom kristne konfesjonar heller ikkje ei slik fundamental usemje som årsak. Grunnlaget for konflikhtar og forfølging kan først attende til usemje i det Holberg kallar «indifferente Ting»:

Det forunderligste er, at saadant skeer ofte udi *indifferente* Ting: Ligesom det kunde være høyiligen Magtpaaliggende, enten man communicerer paa Knæ, eller siddende, enten man forretter Tienesten udi hvide eller sorte Klæder, enten Kirken forestaaes af Biskopper, eller af *simple* Præster alleene. Om een troede, at *Arius* var lærdere *Theologus* end den *Alexandrinske* Biskop, skulde jeg derfor *separere* mig fra ham? Og om een troer, at de Romerske Paver nedstamme lige fra St. Peder, skulde jeg derfor alleene hade ham? Skulde jeg skye at leve i *Communion* med ham, alleene fordi han ikke var eenig med mig udi en *Successions-Orden* eller et Slegte-Register? Deslige Ting seer man dog at have foraarsaget *Separationer* udi Christne Meenigheder. (Holberg [1748] 1944:324).

Om same emne skriv Locke i avslutninga av fyrste toleransebrev:

At home may we kneel, stand, sit, make various gestures, wear white or black clothes, and wear them short or ankle-length? It should not be wrong to eat bread in church or to drink wine or wash in water. And all the other things that are legally free in ordinary life should remain legally free for any church in its sacred worship. No one's life or health should be ruined for these things, no one's home or property destroyed. (Locke [1689] 2010:40).

Ideen om «*indifferente Ting*» er sentral for å forstå Holberg si tilnærming til religiøs toleranse. Locke omtalar dette som «indifferent matters», eller «*adiafora*»<sup>67</sup>. Det er religiøse praksisar som ikkje er påbode i bibeltekstane, og difor kan verte underlagt statleg kontroll eller regulert innbyrdes mellom konfesjonar (Sorkin 2008:315). Locke skriv at slike «indifferent matters» er underlagte den verdslege makta, men at "[...] things that are completely indifferent in their own nature are put beyond the jurisdiction of the ruler when they are introduced into a church and made an element of divine worship." (Locke [1689] 2010:22). Desse tinga er då ikkje lenger likesæle, men del av eit heilag ritual. Det er berre Gud som kan avgjere kva som skal ha ei slik heilag rolle. Locke kritiserer difor dei som ynskjer å gi «indifferent matters» ei sentral rolle i utøving av religion:

In divine worship the only ground of the legitimacy of indifferent things is their institution by God. By his certain command he has given them the dignity to be part of the worship which the majesty of the supreme Deity will deign to approve and accept from poor sinful men. And it will not be enough to answer God's indignant question, "Who required this?" by asserting that it was the ruler who ordered it. (Locke [1689] 2010:24).

Døme på ting den guddommelege vilja ikkje har gitt retningslinjer for, er ifølgje Locke "[...] the time and place of worship, the worshipper's clothing, and his physical posture." (Locke [1689] 2010:25). *Adiafora* er sentralt i forståinga av religiøs toleranse av di det kunne nyttast i å nøytralisere ei rekkje kjelder til konflikt mellom konfesjonane. Locke hevdar ovanfor at desse likesæle tinga ikkje kan ha innverknad på om ei kyrkje er lovleg eller ikkje. På same vis kritiserer Holberg vekta *adiafora* vert tillagt, av di ei slik haldning hindrar ein kristen fellesskap. Det er ikkje grunnlag for å hate eller ikkje å tolerere andre menneske av di deira tru og praksis er ulik i slike spørsmål. Det er interessant at Holberg i denne samanhengen strekker ut ei forsonande hand til katolikkar. Når han skriv at ein ikkje kan hate eit menneske som held pavane for å stå i ei direkte linje frå Sankt Peter, må dette verte tolka i venleg retning mot den einskilde katolikk. Retorikken til Holberg gjer også sitt for å trivialisere utgangspunktet for religionskonfliktene, til dømes med å syne til usemje om fargane på prestekleda, eit poeng som mogleg er tatt rett ut av Locke sitt brev. Holberg taler med ei samlande røyst som ynskjer fred og stabilitet mellom dei kristne kyrkjene. Han argumenterer

---

<sup>67</sup> Holberg nyttar ofte nemninga «*Indifferente Ting*» for å syne det han meiner er urimelege grunnlag for religionsstrid. Til dømes i ep. 348: «Nogle Religions-Forfølgere ere dog meere lastværdige end andre, saadanne ere de, som hade og forfølge andre for ligegyldige Meeninger, og for Ting af liden eller ingen Betydelse. Jeg laster *Roman-Catholske*, efterdi de forfølge *Protestanter*, som udi Hoved-Poster med dem ere u-eeenige. Jeg laster end meere visse *Protestanter*, der have forfuldt hinanden for *indifferente Ting*.» (Holberg [1750] 1947:127). For ei drøfting av Locke og *adiafora*, samt ei skisse av *adiafora*-debatten i England, sjå Jaqueline Rose «John Locke, 'Matters Indifferent', and the Restoration of the Church of England» (2005), *The Historical Journal*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 2005). Holberg og Locke skriv seg inn i debattar med røter attende til reformasjonen, debattar Kolb 2004 gir eit samanfattande bilete av. For eit breiare oversyn over reformasjonsteologi, inkludert debattane om *adiafora*, sjå Lindberg (red.) 2002.

for å flytte fokuset over på det han reknar som den moralske kjernen i kristendommen. Slik freistar han å skape ein fellesskap der ein berre er kjettar om ein «føre et u-christeligt Levnet». Det er påfallande samsvar i argumntasjonen mellom Locke og Holberg, medan Bayle ikkje engasjerer seg i spørsmål om adiafora. Denne fellesskapen mellom kristne vert også ein markør som tydeleggjer kven som ikkje kan verte tolerert, nemleg avvik som strekker seg lengre enn «indifferente Ting». Locke ekskluderte som nemnt ateistar frå retten til toleranse:

[...] those who deny that there is a Deity are not to be tolerated at all. Neither the faith of the atheist nor his agreement nor his oath can be firm and sacrosanct. These are the bonds of human society, and all these bonds are completely dissolved, once God or the belief in God is removed. (Locke [1689] 2010:37).

Av di ateisten ikkje har nokon religion, fryktar han heller ikkje å verte straffa av Gud for vonde gjerningar og umoralsk livsførsel. Ein slik borgar kan ikkje tolererast sidan han bryt dei fundamentale banda som held saman menneskelege samfunn. Holberg har uttrykt eit liknande syn på ateistar i essayet *Libr. I Epigramm. 81* «Religiøse fanatikere og aktive ateister er uønskede» frå *MT*:

[...] jeg forstaar her ved Atheister de practiske, det er saadanne, som føre et ryggesløst og ugudeligt Levnet, og derfor finde deres Regning ved, at der er ingen GUD til, og at der er ingen Straf og Belønning at vente. Mod deslige Folk hjælper verken Ord eller Urter, saa at man for dem maa alleene catechisere med Riis og Svøbe [...] (Holberg [1744] 1992:55).

Og seinare i same essay: «En Atheist, som søger at forplante sin Vantro, og derved stræber at underminere *civile* Societeters Grundvold, kand efter mine Tanker forviises en Stad [...]» (Holberg [1744] 1992:57). Som ein ser av sitata frå *MT*, går Holberg hardt ut mot dei han reknar som ateistar. «Atheister», ein kategori som kan femne om meir enn dagens bruk av uttrykket<sup>68</sup>, kan ikkje under noko omstende verte tolererte, av di dei er i seg sjølv øydeleggjande og umoralske. Til liks med Locke, kjem det tydeleg fram hjå Holberg at toleranse føreset oppslutnad om ein kristen samfunnsmoral, og at ingen trugslar mot han kan verte tolt<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Israel 2006:164.

<sup>69</sup> Holberg diskuterer «ateisme» mellom anna i epistlane 210, 335 og 477. Epistlane er reaksjonar på Pierre Bayle si utsegn om at eit samfunn av «vantru», altså ateistar, kan vere meir dygdig enn eit samfunn av «overtruiske». Holberg er kritisk til at menneske kan øve dygd utan frykt for straff frå Gud. Han uttrykkjer dette i ep. 335 «Bayle og de epikuræiske Samfund»: «Historien kand derpaa vise mange Exempler, og den sunde Fornuft lærer, at faa Mennesker skye Synder, som de holde for at blive ustraffede, eller ey at høre under verdslig Øvrigheds *Jurisdiction*: Erfarenhed viser og, at det er ikkun en prægtig Talemaade at øve Dyder alleene af Kierlighed til Dyder, og at skye Laster alleene fordi de ere Laster.» (Holberg [1750] 1949:95-96). Sjå Jenkinson 2000, side 311-320 for utdrag der Bayle diskuterer si utsegn om ateisme.

### 5.1.3. Toleranse som kristeleg dygd – ein kritikk av den nordiske prestestanden

Holberg vender fokus mot tilhøva i Norden for å kritisere prestestanden: «At *Intolerance* haver regieret lige saa stærkt blant vor Nordiske Geistlighed, som udi noget andet Land, kan vises af adskillige Historiske Exempler.» (Holberg [1748] 1944:324). Holberg namngjer ei rekkje teologar som av ulike årsaker har vorte stempla som kjettarar: Holger Rosenkrands, Johan Paul Resen, Georgius Dibvadius, Conradus Aslacus. Fellesnemnaren for desse er at dei, ifølgje Holberg, ikkje har brote med sentrale kristne trusartiklar, men har vorte offer for intoleranse og dogmatisk haldningar i spørsmål om «indifferente Ting» (Holberg [1748] 1944:324-325). Holberg hevdar difor at prestestanden i Norden til tider har drive like aggressiv forfølging som den katolske kyrkja:

Af hvilke og andre Exempler vises, at den Nordiske Geistligheds Hidsighed haver fast været lige saa stor, som paa de Stæder, hvor *Inquisitionen* er indført. Saadan Iver haver ogsaa været her længer, end udi adskillige andre *Protestantiske* Lande, hvor man seer, at Engelske og Franske Skrifter om *Tolerance* efterhaanden meer og meer have utrøddet det gamle Surdey, og haft saadan Virkning, at det som forhen haver været holdet for en Christelig Dyd, nu bliver anseet som en Vederstyggelighed. (Holberg [1748] 1944:325).

Holberg nyttar seg av Inkvisisjonen som bilete for ei mest vilkårlig og omsynslaus forfølging av annleistenkjande<sup>70</sup>. «Hidsighed» er igjen eit ord som syner til det ukontrollerte, kjenslestyrte og i siste instans irrasjonelle som styrande for forfølgingane. Holberg si oppfatning er at dette kan endrast dersom nye idear vert utbreidde og lesne, også i Norden. Opphavet til skriftene om toleranse vert ført attende til England og Frankrike. Det er rimeleg å anta at skriftene til Locke og Bayle er blant desse.

Dette sitatet syner også korleis Holberg har tru på at ved å fremje dei riktige ideane kan ein endre menneska sine verdiar nærare ein sann kristen moral. Prestestanden har som følgje av den strenge teologiske ortodoksien, vore intolerant og handla irrasjonelt. Dei treng difor oppseding i dei «moderne» ideane for å bytte ut dei gamle, intolerante prinsippa med nye, sannferdige kristne dygder. Holberg framstiller dette som ein lang og utfordrande prosess:

Saavidt jeg haver kunne mærke, ere endnu hos os Levninger tilbage af den gamle Surdey; Hvorudover jeg holder for, at de Prædikener om Christelig *Tolerance* og Sagtmodighed ikke kand for ofte igientages. GUD give, at det vilde blive en Hovet-Troens-Artikel hos os, at de fornemmeligen, maatte blive anseet for Kiettere, hos vilke var ingen *Conformitet* med andre GUDs Børn udi Sæder og Christelige Dyder, og at

<sup>70</sup> Å syne til Inkvisisjonen var, ifølgje Laursen og Nederman (1998:4) eit mykje brukt retorisk verkemiddel for å framstille Den katolske kyrkja som ein eintydig maktstruktur som *berre* nytta seg av forfølgingar overfor annleistenkjande. Holberg spelar mykje på denne «Inkvisisjonsmyten», til dømes i ep. 148. «Distinktion mellem religiøs og anden Intolerance».

man vilde dømme mildere om visse brave Mænd, der have søgt at opmuntre Christne til Fred og Samdretighed, og viset, hvor forargeligt det er at *separere* sig fra hinanden for visse smaa stridige og undertiden lige gyldige Meeninger. (Holberg [1748] 1944:325).

Bodskapen til Holberg er fred og forsoning mellom kristne, og vegen mot dette er å unngå konflikthar med utgangspunkt i «indifferente Ting». Dei som fortener stempel som kjettarar er menneske som ikkje ynskjer å leve i samsvar med kristne skikkar og dygder. Dette råkar to frontar som begge på kvar sin kant bryt med kristelege dygder og levevis: kjettarjegarar på eine sida og «ateistar» på den andre. Det er tydeleg at Holberg si forståing av toleranse er sterkt knytt til at han vert rekna som ei kristen dygd. Holberg understreker den kristne forankringa til toleransen i tankar om saktmodigheit og semje<sup>71</sup>. Som tidlegare nemnt er det utbreiing av nye idear som vil nedkjempe «den gamle Surdey», og slik gjere prestestanden tolerant. Sanne kristne dygder som toleranse og saktmodigheit vil slik ta plassen til forfølgingstankar og fanatisme. Holberg teiknar opp ein posisjon der den saktmodige og tolerante kristne må kjempe mot irrasjonell og kjenslestyrt ortodoksi på den eine sida, og «u-christelig levnet» på den andre. Det er sentralt for Holberg å syne korleis dei tidlegare ugjerningane ikkje er utslag av sann kristen dygd. På liknande vis nyttar Bayle Kristus si lære i Det nye testamentet som argument for at forfølgingstankar ikkje er einlege med kristendom:

[...] the principal Character of JESUS CHRIST, and, if I may say it, the reigning Qualitys of his Soul, were Humility, Meekness and Patience: Learn of me, says he to his Disciples, for I am meek and lowly in heart. [...] He'l have us bless those who curse us, and pray for those who persecute us; and far from commanding his Followers to persecute Infidels, he won't allow'em to oppose their Persecutions, otherwise than by Flight [...] (Bayle [1686-1688] 2005:83).

Holberg har også ei rekkje føredøme. Han orsakar seg mellom anna over at menn som «[e]n *Melanchton*, en *Grotius*, en *Clericus* [...]» er vortne sverta og skulda for synkretisme av di dei har oppmoda til fred og samling mellom kristne (Holberg [1748] 1944:325). Desse vert i passasjen nedanfor gjort til dygdsetiske føredøme, ikkje berre i samband med toleranse, men også som «sanne kristne»<sup>72</sup>. Holberg vender seg til mottakaren av epistelen for å be om forståing for synspunkta sine og håp om ei betre framtid:

Jeg tvivler ikke paa, at jo min Herre med mange andre vilde holde disse mine Erindringer ilde grundede, og maaskee forargelige. Men den Tiid kand komme, at de vilde ansee dem med gandske andre Øyen, og dømme at adskillige brave Mænd, som

<sup>71</sup> Dette er også tydeleg i Heltinde-Historier, der Holberg i omtala av protestanten Maria II av England hevdar «[...] at Medlidenhed og *Tolerance* var en hoved-Dyd, og en ret Christens kiendemærke.» (Holberg [1745] 1861:76).

<sup>72</sup> Marshall (2006) skriv om korleis tidlege opplysingstenkjarar nytta førestellingar om “the gentleness of Christianity” som eit argument for toleranse: “[...] the duties of equity and charity in imitation of Christ and the apostles required the toleration of others” (651).



ere sværtede med forhadte Navne, bør ansees som Troens Støtter og Pillere, efterdi de have viset, hvorudi den sande Christendom bestaar [...] (Holberg [1748] 1944:325-326).

Toleranse vert plassert i sentrum når Holberg utdjupar korleis desse personane syner kva sann kristendom er. Dei har «[...] lært os ikke alleene at troe, men end og leve som Cristne, det er, at have Medlidenhed med dem, som udi got Forsæt virkeligen vildfare, og at leve udi *Communion* med dem, som ikke ere eenige med os udi *indifferent* Meeninger.» (Holberg [1748] 1944:326). Holberg går til åtak på oppfatningar om at toleranse overfor andre sin samvitsfridom og ulike haldningar i religionsspørsmål skapar uro i samfunnet. Ifølgje Holberg er det heller forfølgning og kjettarjakt som trugar freden:

Thi intet zirer et *Societet* meere end Eenighed og broderlig Kierlighed; og intet er falskere *Principium* end dette, at saadan Fred og Eenighed ikke kand have Sted udi de Lande, hvor Samvittigheds Frihed tillades: Thi det er klart, at U-roeligheder og indbyrdes Krige reyse sig lige saa lidt af *different* Meeninger i Religion, som af *different* Smag udi Mad og Drikke; men de reyse sig alleene af forfølgelser [...] (Holberg [1748] 1944:326).

Bayle nyttar same resonnement som eit argument for gjensidig toleranse mellom konfesjonar:

There is not, say they, a more dangerous Pest in any Government than Multiplicity of Religions; as it sets Neighbor at variance with Neighbor, Father against Son, Husbands against their Wives, and Princes against his Subjects. I answer, that this, far from making against me, is truly the strongest Argument for Toleration; for if the Multiplicity of Religions prejudices the State, it proceeds purely from their not bearing with one another, but on the contrary endeavoring each to crush and destroy the other by methods of Persecution. (Bayle [1686-1688] 2005:199-200).

”[...] in a word, all the Mischief arises not from Toleration, but from the want of it.” hevder Bayle same stad, noko som summerer opp både hans, så vel som Holberg sin bodskap. Holberg grunngrunngir toleransen i retten kvar einskild har til å følgje si fornuft og at ein ikkje kan overtystast til å tru på noko som strid mot ho. Uro i samfunnet oppstår når dette ikkje vert tillete: «[...] den eene Borger vil tvinge den anden, til at finde Smag udi det, hvori han haver naturlig Afsmag, det er, at nægte sit eget Lys og sine egne Sandser» (Holberg [1748] 1944:326). Holberg presiserer her at det er *naturlege* skilnader som gjer at menneska held ulike meiningar i desse spørsmåla. Ein «naturlig Afsmag» vil vere umogleg for nokon å verte tvungen til å gi slepp på. Det er også rimeleg å seie at ulikskapane mellom kvart menneske sine sansar, si fornuft og sitt samvit her får si naturrettslege grunngeving. Gjensidig toleranse vert soleis eit middel for å skape stabilitet i samfunnet, samt resultat av ein kristen si plikt til å møte andre med saktmodigheit og aksept for deira individuelle samvit. Av omsyn til staten er det sentralt for Holberg å syne korleis religiøs toleranse ikkje er kjelde til krig og innbyrdes uro, men at dette kjem av religiøse forfølgingar. Fredeleg sameksistens gjennom

gjensidig toleranse vert løysinga for å tryggje stabilitet, medan det er religionsforfølgjarane og kjettarjegarane som vert gjort til årsaka for ufred. Holberg legg denne fredsbodskapen fram som ei personleg hovudsak i avslutninga av epistelen, samstundes som han peikar ut ein ny fiende.

#### 5.1.4. Ein «halvtolerant» Holberg?

Holberg gir følgjande tilstandsrapport:

Jeg haver ofte givet tilkiende, at udi dette farlige *Seculo* er fornødent at sette *curieuse* Spørmaal til Side, og at arbejde paa Christelige *Sectors* Forening: thi det heeder nu: *Cananiterne* ere udi Landet, *Hanibal* eller *Deismus* ere ved Porterne, hvorudover indbyrdes Tvistighed og Borgerlige Krige maa ophøre. (Holberg [1748] 1944:326).

Holberg rører seg brått frå å tale om forsoning og fred på grunnlag av kristne dygder, for så å syne ein annan motivasjon for samarbeid og gjensidig toleranse. Ved å tolerere kvarandre vil dei kristne kyrkjene vere betre budde til å kjempe mot deira felles fiende, deismen.

Retorikken til Holberg vert i dette høve krigersk og hentar bilete frå Det gamle testamentet og romersk militærhistorie. På eit vis gir dette epistelen ei uventa avslutning av di det synest som om Holberg oppmodar til ei form for religiøs forfølgning av deistar. Ordbruken hans er meint for å skape frykt for ein trugsel som overgår alle tidlegare konflikter mellom konfesjonane. Difor må han reknast som ein felles fiende for heile kristendomen. For å styrkje dette inntrykket, legg Holberg til grunn at det er eit *farleg* hundreår, allereie i byrjinga av sitatet. Holberg hevdar han ofte har åtvare mot farane<sup>73</sup>, og difor også oppmoda til å ende konfesjonsstridar. «Curieuse Spørmaal» er ein variant av «indifferente Ting» som skapar unødig konflikt. Holberg har tidlegare i epistelen grunnlagt religiøs toleranse i kristne dygder og med å understreke det felles grunnlaget alle kristne kyrkjer byggjer på. I dette sitatet er det ei tredje grunngeving, nemleg å stå saman mot ein felles framstormande fiende<sup>74</sup>. Bileta Holberg nyttar om deismen, understrekar den krigsliknande situasjonen. «Cananiterne» syner til innbyggjarane i Kanaan som isrealittane måtte stå saman mot og erobre landet frå. Holberg maksimerer trugselnivået når han nyttar Hannibal ved portane<sup>75</sup> for å illustrere korleis deismen kan liknast med ei framand invasjonsmakt ein må slå attende. Av di trugselen er så

<sup>73</sup> Til dømes i epistel 63 om spreinga av religionskritiske bøker og oversvømminga av bokmarknaden, som vart kommentert innleiingsvis. Allereie i epistel 2 «Mit Forhold til de engelske Deister» oppmodar Holberg til å kjempe mot trugselen frå deistane: «[...] saa haver intet glædet mig meer, end at udfinde retskafne Prøver og Beviisligheder, hvormed Munden kunde stoppes til paa dem, der søge at betage Mennesken den Trøst, som de have af *Revelationen*, og det Haab om det andet Liv, som styrker dem udi dette Livs Gienvordighed.» (Holberg [1748] 1944:10). Det er merkbart at Holberg si uro aukar medan han forfattar *Ep.*

<sup>74</sup> Ifølgje Holbergordbog nyttar Holberg «Cananiterne» i tydinga: «[...] brugt som en opfordring til enighed mod en fælles fjende [...]».

<sup>75</sup> Jf. det latinske ordspråket *Hannibal ad portas*

stor, må dei innbyrdes konfliktane leggjast til side, og alle krefter må settast inn mot utbreiing av deistiske idear.

Det er interessant at Holberg går så sterkt ut mot det som, iallfall tilsynelatande, berre er menneske med «*differente* Meninger i Religion». Det er ei brå vending Holberg gjer etter å ha skrive om toleranse og saktmodigheit overfor annleistruande som kjennemerket på sanne kristne. Eit sentralt spørsmål er korleis Holberg definerer deismen. Han synest å skilje deismen ut frå kristendom, og mogleg «religion» i det heile. Deismen vert berre halden fram som ei fiendtleg makt på lik linje med kanaanearene og Hannibal sine invasjonstyrkar. Det er difor grunnlag for å seie at for Holberg fortener ikkje tilhengarar av deisme å verte synte same toleranse som det bør vere mellom kristne. Epistelen synte korleis Holberg ynskte ei form for forsoning med den katolske kyrkja, i alle høve la vere å hate den einskilde katolikk for trua hans. I skildringa av den deistiske trugselen verkar Holberg uforsonleg og militant i retorikken. Deistar går langt utanfor usemje i spørsmål om «indifferente Ting». Her skil Holberg seg frå Bayle i synet på kva religiøse retningar som fortener toleranse og kva som berre er destruktive rørsler. Bayle er klår på at i spørsmål om å tolerere ulike religionar, er det ikkje nokon mellomveg: "[...] either we must allow all or none; there can be no solid Reason for tolerating any one Sect, which does not equally hold for every other." (Bayle 1686-1688:211). Dei som ynskjer ein selektiv toleransepraksis vert av Bayle omtala som «Half-Toleration Men»:

These Gentlemen, either to enjoy the Comforts of Toleration without losing the Pleasure of Persecution, or from some other honest Reason, wou'd fain split the Difference, and say, there are some Sects which may be tolerated, but that there are others which deserve to be extirpated, if not by Fire and Sword, at least by Banishment and Confiscation. (Bayle [1686-1688] 2005:215).

Dei «halvtolerante» vil til dømes ikkje tolerere religiøse retningar som øydelegg det dei held for fundamenta i religionen. Bayle problematiserer dette standpunktet ved å peike på relativiteten som ligg bak omgrep som «fundament»:

Our Men of Half-Toleration say likewise, That we ought to tolerate Sects which destroy not the Fundamentals of Christianity, but not those which do. But here's the very same Illusion again. For we may ask them what they mean by destroying the Foundation? Is it denying a Point, which really and in it self is a fundamental Article, or only denying a thing which is believ'd such by the Accuser, but not by the Accused? (Bayle [1686-1688] 2005:217-218).

For å tale om at nokon øydelegg fundamentale delar av kristendommen, må ein avklare om delane er fundamentale i seg sjølv, eller berre haldne for å vere det av den eine parten. Bayle synast å hevde at det er nærast umogleg å vite, og i alle høve å prove med vissheit kva som er

det objektive fundamentet i ein religion. Difor er det også problematisk å forfølgje andre fordi ein meiner dei undergrev religionen. Ein kan ikkje argumentere ut frå anna enn si eiga overttyding. Bayle hevder dei «halvtolerante» nyttar enthymemet<sup>76</sup> "[s]uch a thing appears to me a fundamental Article: Therefore it is such." (Bayle [1686-1687] 2005:218). Dette er ikkje eit gyldig resonnement, ifølgje Bayle. I samband med diskusjonen om «halvtolerante» nemner Bayle korleis somme hevdar at etablerte religionar kan tolererast, medan nye religiøse retningar ikkje bør verte tolerert:

There are some too who distinguish between Sects which are but beginning to shew their head, and have never yet obtain'd any Edicts of Toleration, and Sects settled and establish'd either by Prescription, or Concessions duly obtain'd; and they pretend that this latter sort deserves all kind of Toleration, but not always the former. For my part, I freely allow that the second kind of Sect has incomparably a juster title to Toleration than the first [...] But I insist that the first sort are worthy too: for if they were not, what pretence cou'd we have for condemning the first Persecutions of the Christians, and the Executions of the People call'd *Lutherans* in the Reign of Francis I and Henry II? (Bayle [1686-1688] 2005:218-219).

Er deismen ei av desse nye «sektene» som freistar å etablere seg? Det sentrale her er i kva grad Holberg si oppfatning av toleranse er knytt til organiserte kyrkjesamfunn. Forstår ein deismen som naturleg religion, med ei svært antiklerikal haldning, vert det samstundes vanskeleg å tale om ei deistisk «kyrkje». Det vert igjen problematisk for Holberg som tidlegare har synt at han har krav til ein kristen moral som kriterium for å verte synt toleranse. Mellom anna dette svarar til det Bayle omtalar som «fundamentals». Det er rimeleg å lese Holberg slik at deistane ikkje innehar ei slik moralsk overttyding, og difor er til skade for menneskeslekta. Slik fell deisme utanfor «religion» i den tydinga Holberg nyttar han, og har difor ikkje krav på å verte møtt med toleranse<sup>77</sup>. Dette er ein avgjerande skilnad mellom Holberg og Bayle, og som knyter Holberg tettare til Locke sitt toleranseomgrep. Som nemnt føresat «bayleansk liberalisme» eit element av «ikkje-toleranse» overfor dei intolerante som eit legitimt forsvar av den ålmenne toleransen. Dette er noko Holberg også hevdar, men i høve deismen er det heile annleis. Holberg nemner ikkje nokon plass at deistar utgjer ein fare fordi dei er potensielle forfølgjarar. Kvifor deismen vert, utan nærare drøfting, oppnemnt til fiende kan berre verte forstått innanfor eit toleranseomgrep tilsvarande Locke sitt. Det er det moralsk skadelege og normoppløysande ved deismen som gjer at han må nedkjempast, ikkje at utbreiinga hans er ei fysisk fare for liv og eigedom for annleistenkjande. Eg vil hevde at Holberg konstruerer ein «mellomveg» med irrasjonell kjettarforfølgjing på eine sida, og «u-christelig Levnet» som deisme på den andre. På dette viset vert Holberg si avgrensing av

<sup>76</sup> I *Retorisk Leksikon* vert enthymemet definert som «[...] en forkortet syllogisme, dvs. en syllogisme hvor en av premissene eller konklusjonen ikke er uttrykt.» (Eide 2004:118).

<sup>77</sup> Eg kjem attende til spørsmål om deismen og Holberg i 5.3.

toleransen i samsvar med kristelege dygder som sakmodigheit og semje, samstundes som det er rom for å kjempe mot nedbrytande element. Nedbrytarane er ikkje berre fysiske trugslar som til dømes valdelege fanatikarar, men også deistar som med si overttyding øydelegg grunnlaget for samfunnet. Dei vert definerte som utanfor «religion» og difor ikkje omfatta av Holberg sin «religiøse toleranse». I dette kan ein sjå korleis Holberg sitt toleranseomgrep trekkjer opp klåre moralske grenser, i tillegg til statsrettslege. Den neste lesinga vil undersøke dette nærare, samt undersøke kva Holberg faktisk reknar som «toleranse».

## 5.2. Epistel 450 «Den prøjsiske Forordning om Trosfrihed»

### 5.2.1. Bayle og «haldepunktet for sann fridom»

Epistel 450 er Holberg sine refleksjonar kring Kongeriket Prøysen sitt nye lovbod om trusfridom. Lovbodet vart innført av Fredrik II som i samtida vart rekna for å vere føredøme for ein såkalla «opplyst einevaldsherskar»<sup>78</sup>. Epistelen er frå det siste bindet som vart publisert etter Holberg sin død i 1754. Han er særleg interessant av to grunnar. For det fyrste gir essayet moglegheit til å undersøke korleis Holberg sine toleranseidear har utvikla seg sidan epistel 78. For det andre seier epistelen noko om korleis Holberg ser føre seg at idear om toleranse kan regulere og setje grenser i eit fleirreligiøst samfunn. Holberg sine refleksjonar vektar målsettinga om å tolerere borgarane si religiøse overttyding med omsyn til kva som held saman og tryggjar fellesskapen i staten. Lesinga vil tene til å konkretisere Holberg si forståing av kva toleranse er, og tydeleggjere kva som er innanfor og utanfor hans toleranseomgrep. Slik står epistelen i ei naturleg forlenging av diskusjonen frå epistel 78. Lesinga vil også poengtere sentrale skilnader mellom Holberg og Bayle sitt samfunnssyn når det kjem til kva som er trugslar mot fellesskapen, og forståing av religiøs fridom. På ei anna side inneheld Holberg sitt essay uklåre punkt som kan peike i retning av ein annan bodskap.

Før eg går til sjølve epistelen, vil eg utdjupe eit argument frå Jenkinson sin artikkel om skilnaden mellom Locke og Bayle sine toleranseomgrep. Jenkinson gjer greie for eit sentralt moment i Bayle sine idear om toleranse, som det er interessant å lese Holberg sitt essay på bakgrunn av. Ho hevdar at

[p]erhaps Bayle's most outstanding difference from other philosophic minds of the seventeenth century, especially Grotius, Spinoza and Leibniz, lies in his bold rejection

<sup>78</sup> Sjå til dømes John W. Yolton (red.) *The Blackwell Companion to the Enlightenment* 1991:174, oppslagsord FRIEDRICH II. Holberg har ei svært positiv omtale av Fredrik II i epistel 533 «Store Regenter i nyeste Tid».

of the irenical vision of "comprehension" and its replacement with a "fixed point" of "true liberty". Through his critical account of three possible types of regime which depart from his "fixed point", Bayle demonstrates that the single-faith aspiration, even when it accords a limited toleration, will in the long term be incapable of protecting truth-as-criticism. (Jenkinson 1996:320).<sup>79</sup>

Kjernen i det såkalla «fixed point of true liberty», eller «*haldepunktet for sann fridom*» var for Bayle ikkje religiøs einskap, men uavbroten læring som resultat av moglegheiter for kritikk (Jenkinson 1996:317). I Bayle sine eigne ord frå *PC*, er følgjande samfunnsordning i tråd med haldepunktet:

*That it is the Duty of Superiors to use their utmost endeavors, by lively and solid Remonstrances, to undeceive those who are in error; yet to leave 'em the full liberty of declaring for their own Opinions, and serving God according to the Dictates of their Conscience, if they have not the good fortune to convince 'em: neither laying before 'em any Snare or Temptation of wordly Punishment in case they persist, nor reward if they abjure.* (Bayle [1686-1688] 2005:196).

Det er interessant å merke at Bayle understrekar det naudsynte i å kunne uttrykkje meiningar fritt, og ikkje berre ha fridom til å utøve religionen sin. Bayle er klår på at "[h]ere we find the fixt indivisible Point of true Liberty of Conscience; and so far as any one swerves more or less from this Point, so far he more or less reduces Tolerance." (Bayle [1686-1688] 2005:196).

Det er tre gradar av avvik frå «haldepunktet», ifølgje Bayle. Den fyrste graden av avvik er dersom

[...] the People of any Country, perfectly united in the Profession of one and the same Religion, enact this as a fundamental law, That no Person of a different Religion shou'd ever be suffer'd to come in or sojourn among 'em, or vend his Opinions within their borders. (Bayle [1686-1688] 2005:196).

Bayle peikar på at ei slik lov kan verke "[...] very reasonable and innocent at first sight [...]", men at ho inneber store ulemper: "[s]uch a Law excludes the Preachers of Truth, as well as those of false Doctrines [...]" (Bayle [1686-1688] 2005:196). Var ei slik lov i kraft når til dømes Jesu læresveinar ynskte å spreie kristendommen, ville dei alle verte fengsla som oppviglarar. Følgjande meiner Bayle "[...] that a true Liberty of Conscience is inconsistent with such a Law, especially when put into execution against those who shou'd run the hazard, and come into a Country, in spite of such a Prohibition, with a design to convert it." (Bayle [1686-1688] 2005:196).

<sup>79</sup> "the irenical vision of "comprehension" syner til "[...]those meditations or discussions aiming to reunite a divided Christendom within states or across states in the context of a rational Christianity" (Jenkinson 1996:308). I "Toleration and the Enlightenment Movement" skildrar Martin Fitzpatrick irenismen som del av renessansehumanismen: "It sought to reduce religion to essentials, to emphasize the core of common truths in Christianity in whatever organizational form it existed, and to direct attention away from theological disputatiousness to Christian moral virtue. [...] It was fortified by the natural law tradition which sought to create a new moral order [...]" (Fitzpatrick 2000:27). Mange av Holberg sine argument for toleranse verkar å støtte seg på ein slik tradisjon.

Den andre graden av avvik er "[...] if, together with the above-mention'd Prohibition, another Law shou'd be enacted, forbidding any Inmate or Native of the Country to innovate in matters of Religion, on pain of Banishment." (Bayle [1686-1688] 2005:196-197). Altså eit lovforbod mot å føreslå nyordningar og endringar i den offisielle religionen:

It's evident, the enacting such a Law is forging Chains for Conscience; because, shou'd a Man, upon examining his Religion, find, or fancy he finds something amiss in it; shou'd he be convinc'd in his Judgement, that it were fit to teach so and so, to reform such and such Abuses, he shall be restrain'd by the fear of Banishment, and his Conscience undergo a conflict between the Love of his Country and that of Truth; and if bound to the former by prevailing Considerations, he's in a fair way of playing the Hypocrite. (Bayle [1686-1688] 2005:197).

Bayle fryktar at ei slik lov vil hindre betring av det menneskelege tilveret og høve til å endre urettvise religiøse praksisar. Dei mange døma på at slike endringar er naudsynte gjer at "[...] all Laws restraining any further Inquiry or Progress in Knowledg, human and divine, are violent." (Bayle [1686-1688] 2005:197). Den tredje og mest alvorlege graden av avvik skjer dersom

[...] a Law is enacted, ordaining, that whatever Person, whether a Stranger or born in the Land, teaches any thing contrary to the establish'd Religion of the State, shall be oblig'd to retract, and declare publicly, that he believes as the rest of the Country do, upon pain of Fire, Wheel, digging in the Mines, Galley, dark and noisom Dungeon, etc. Here we find the last and highest degree of Violence [...] (Bayle [1686-1688] 2005:197-198).

Den tredje graden av avvik er mest alvorleg nettopp fordi han inneber grove og valdelege overgrep mot annleistruande. Ein kan likevel ikkje verte orsaka om ein berre syner fyrste graden av avvik. Som Bayle hevda ovanfor, er eit kvart avvik frå «haldepunktet» i strid med toleranse, og ein trugsel mot samvitsfridom. Med Jenkinson sine ord: "Bayle's point, nevertheless is that even the first position, notwithstanding that it initially reflects the wishes of a whole society, has potential violent consequences." (Jenkinson 1996:318). Ved å understreke dette hevdar Jenkinson at Bayle fornyar toleranseprinsippet til å verte "[...] less about the *methods* or the cruelty of the punishments involved than about the *goal* which those methods served." (Jenkinson 1996:318). Målsettinga med det fyrste avviket er å hindre fri kritikk og refleksjon, noko Bayle ser på som uakseptabelt, sjølv om metodane er milde samanlikna med tredje graden av avvik. Bayle sin toleranse er slik *prinsipielt* forankra, og ikkje styrt av omsyn til å forsvare fellesskapen sine religiøse og moralske overtvingingar. Det er særleg på dette punktet Jenkinson hevdar Bayle rører seg frå den tidlege nytida sitt samfunnssyn og over til noko som minner om eit «liberalt» syn på samfunnet. «Haldepunktet

for sann fridom» vil tene til å illustrere og synleggjere Holberg sine eigne tankar om korleis ein tryggjar religiøs fridom og toleranse når eg no tek føre meg epistel 450.

### 5.2.2. «om saadanne Folk misbruge den forundte *Tolerance*»

Holberg opnar epistelen med å reflektere over reaksjonane lovbodet til Fredrik II har fått frå ulikt teologisk hald:

Over den Kongel. Preusiske Forordning angaaende almindelig Religions Frihed til alle, ere giorte adskillige Betænkninger. Hidsige og skarpe *Theologi* ere dermed ikke fornøyede, saasom de holde for at Forvirrelse, Splid og U-enighed derved opvækkes udi *Societeter*, skiønt Erfarenhed viiser, at saadant reyser sig ikke af Religionens adskillige Secter, men alleene af Forfølgelser. (Holberg [1754] 1951:29).

Holberg er rask med å avvise kritikken frå «hidsige og skarpe *Theologi*» ved å syne til argumentet om at ustabilitet kjem av forfølgning, og ikkje av toleranse for religiøst mangfald. Som synt ovanfor, vart dette argumentet nytta mykje i epistel 78. Dei kritiske teologane vert karakteriserte med adjektiv som syner irrasjonelle og ureflekterte kjensler, liknande som kjettarjegerane frå epistelen ovanfor. Holberg slår fast utan vidare diskusjon at deira skepsis ikkje byggjer på faktagrunnlag, men på irrasjonelle kjensler. Han resonnerer vidare:

*Modererede Theologi* derimod prise Forordningen: Nogle alleene meene, at den er noget for *ample*, og spørger om *Socinianer*, *Naturalister* og Sværmere derunder ogsaa befattes; Det er ingen Tvivl om, at de samme derunder ere begrebne, ligesaa vel som Jøder og *Mahomedaner* [...] (Holberg [1754] 1951:30).

Moderate teologar tykkjer godt om lovbodet, medan nokre få er redde det er for vidtgåande. Dette fordi eit slikt lovbod kan opne opp for å tolerere medlemmer av det radikale, protestantiske kyrkjesamfunnet socinianerene<sup>80</sup>, samt «naturalistar» og «svermarar». Holberg meiner det kjem klårt fram av lovbodet at desse, i tillegg til jødar og muslimar, også må verte tolererte. Dette grunngir Holberg med følgjande:

[...] Sigtet af Forordningen synes alleene dette, at ingen, hvad Meening hand haver udi Religionen, maa holdes for et u-værdigt Lem udi et *Societet*, naar hand opfører sig som en redelig Undersaat, og som en duelig Borger, saasom verken Regieringen eller hans Medborgere lide noget derved, at han ikke begribe en Ting paa samme Maade som en anden [...] (Holberg [1754] 1951:30).

Grunngivinga er interessant av di ho kviler på ei klår oppfatning av kva plikter ein undersått og borgar har i høve si eiga overtyding, og kva mogleg innverknad overtydinga har på fellesskapen. Det er tydeleg at Holberg meiner det er tale om plikter som ikkje kan verte

---

<sup>80</sup> Socinianerene var kontroversielle av di dei mellom anna nekta for den kristne læra om treeininga, og dimed Jesu guddom (Sorkin 2008:316).



forhandla om. Held ein seg til desse pliktene, er ein jambyrdig med ein kvar annan, og ingen lir noka skade av at ein borgar forstår noko annleis enn ein annan. Det er, ifølgje Holberg «Ja, ikke mer, end en Borger lider derved, at hans Medborger haver et Meen paa Øyet, eller at hand haver ikke skarpt Syn.» (Holberg [1754] 1951:30). Forstyrningar i synet, eller i trua, er eins eiga sak og ikkje til plage for andre enn ein sjølv<sup>81</sup>. Holberg har førebels forsvara toleranse for ei rekkje religiøse grupperingar som avvik frå hans eige syn, men det er sentralt å merke at alt kviler på premissen at deira framferd er i tråd med ein «redelig Undersaat» og «duelig Borger». Det må verte nemnt at dette kravet ikkje er noko særskild i seg sjølv, men det er sentralt å diskutere kva Holberg legg i ein borgar si plikt. Dette er særleg interessant når det vert lese på bakgrunn av Balye sitt «haldepunkt», noko eg kjem attende til. Ein må også merke at i sjølve metaforbruken til Holberg, ligg det ei underforstått rangering av overtydingar. Ei synsforstyrning er ikkje positivt, og til ulempe for vedkommande. Ei overtyding som vert likna med ei synsforstyrning er like mykje ei *forstyrning*, ei feilslutning, sjølv om ho berre vedkjem ein sjølv. Holberg sin metaforbruk illustrerer slik korleis vedkommande er eit avvik frå fleirtalet og ikkje del av fellesskapen. Eit tolerert avvik frå fellesskapen vel og merke.

Holberg går vidare med resonnementet sitt: «End om saadanne Folk misbruge den forundte *Tolerance* og søge at *catechisere*, og at forplante deres Meeninger blant andre, mon et *Societet* derved ikke u-roeliges? Saadant kand ikke næktes.» (Holberg [1754] 1951:30). Her hevdar han at uro oppstår i samfunnet dersom ulike religionar byrjar å *tale* om deira lære, og slik spreier ho vidare i samfunnet. I sitatet ovanfor omtalar han dette som å «misbruge *Tolerance*», noko som tydeleggjer at det er ei vond vilje som ligg bak aktiviteten, og ikkje villfaringar som kan orsakast. Det er interessant at Holberg ikkje har det å finne proselyttar som grense for toleransen, men å undervise og tale om deira religiøse overtyding i det heile. Det synest som om Holberg ikkje ser slike aktivitetar som einelege med å vere ein god borgar, og ein har difor heller ikkje krav på å verte synt toleranse: «Det ere og derfor, at deslige Mennisker ikke kand befattes under Forordningen, hvis Sigte er, at handhæve Fred og Rolighed, hvilket de som u-roelige Borgere søge at bryde.» (Holberg [1754] 1951:30). Igjen vert det synt til eit aktivt ynskje om å skape uorden, då dei urolege borgarane «søge at bryde» freden i samfunnet. Når Holberg spesifiserer kven det er som utgjer ein slik trugsel, er det ikkje socinianerar og «naturalistar» han framhevar, men:

---

<sup>81</sup> Dette vert også poengtert av Bredsdorff (2004): «Hvad man *ser*, vedrører en selv. Har man synsforstyrrelser, generer det ingen andre, og man bør altså have lov at have sine afvigenede synsoplevelser i fred.» (Bredsdorff 2004:50).

Man holder vel for, at de *Roman-Catholske* der efter deres *Principia* i Religionen ere forbundne, til at paatrykke andre deres Meninger ikke kan entholde sig derfra, og man citerer til Beviis derpaa deres Opførsel, sær udi Engelland [...] (Holberg [1754] 1951:30).

Holberg hevdar at katolikkar av religiøse grunnar pliktar å spreie trua si, og at dei difor ikkje vil kunne rette seg etter føresetnadane for gode borgarar. Frasen «at paatrykke andre deres Meninger» kan verte tolka som ein måte å seie at katolisismen har ein grunnleggande vilje til tvangsbruk og ein intoleranse overfor annleistenkjande<sup>82</sup>. Prova på dette hentar «man» frå framferda deira i England. Holberg resonnerer vidare om denne problemstillinga:

[...] Men man kand derimod sige, at *Tolerancen* ikke haver været saa fuldkommen udi samme Rige, som i de foreenede *Provincer*, hvorudover og *Virkningen* paa begge *Stæder* haver været u-lige. (Holberg [1754] 1951:30).

I dette sitatet synest det som Holberg går mot sitt tidlegare uttalte syn på grensa for toleranse, og freistar å utvide ho<sup>83</sup>. Han syner til at i Nederland har toleransen for katolikkar vore større, og følgjeleg har dei fredelege tilhøva vore meir stabile. Holberg uttrykkjer seg derimot svært forsiktig, mellom anna ved å nytte «man kand derimod sige». Ei meir sikker haldning ville vorte uttrykt med til dømes *bør* eller *må*, ikkje *kan*. Han lar også resultatet av samanlikninga hengje i lufta ved å berre seie at verknadane har vore ulike i England og Nederland, og ikkje kva desse verknadane utgjer. Eg meiner likevel at det Holberg hevdar her, er i tråd med prinsippet som vart gjort greie for i byrjinga av epistelen, og som også vart diskutert i epistel 78; nemleg at uro i samfunnet «reyser sig ikke af Religionens adskillige *Secter*, men alleene af Forfølgelser». Ut frå dette vil eg hevde at det ikkje er tale frå Holberg si side om å utvide toleransen, men heller ein kritikk av tendensar til religionsforfølgingar av engelske katolikkar. Det er sentralt å merke at når Holberg skriv om ein «fuldkommen» toleranse må det verte forstått som fullkomen i høve hans eige toleranseomgrep. Det må verte tolka slik at katolikkar kan verte tolererte så lenge dei rettar seg etter krava til ein «duelig Borger». Om dette er mogleg i praksis, er ei annan sak. Holberg kjem så med ei ekstra åtvaring, som også inkluderer svermarar:

<sup>82</sup> Holberg hevdar han har prova dette i Ep. 148 «Distinktionen mellem religiøs og anden Intolerance»: «De Roman-Catholske ere derfor de eeneste blant alle Mennesker, der ansee *Religions*-Tvang som en Hoved-Artikul udi deres Lærdom, saaledes, at de holde sig forbundne, om gode Ord og Penge ikke kand hielpe, med Sværd, Ild og Piinsler at bringe andre paa deres Meeninger; ja de holde det ikke nok at forfølge dem, som offentlig tilkiendegive egne Meeninger, og veigre sig ved at underskrive deres Kirkes Lærdom, men end ogsaa dem, som de have *suspecte* at tænke anderledes, skjønt de dermed ikke lade sig mærke.» (Holberg [1748] 1944:222).

<sup>83</sup> Bredsdorff (2004) hevdar Holberg gjer dette: «Ja, men hvad er det ikke Holberg her siger! Dårlig nok har han draget grænsen for tolerance ved hjælp af billedet med talen og synet, før han åbner den og drøfter hvordan de der blev sat uden for grænsen, alligevel kand flyttes inden for den. Og svaret er forbløffende: ved hjælp af mere tolerance. Beviset er empirisk. Katolikkerne har lavet ballade i England, hvor de knapt er blevet tålt, men ikke i Holland, hvor de haver været genstand for fuldkommen tolerance.» (Bredsdorff 2004:50).

Ellers tilstaar jeg gjerne, at udi et hvert Land, hvor Samvittigheds Frihed gives til alle *Secter*, maa man have Øye paa Roman-Catholske og Sværmere. Paa de første af ovenmeldte Aarsag, og paa de sidste, efterdi de drives alleene af deres *Affecter*, som de kalde Guddommelige Indskydelser, og ikke ville underkaste sig Landets Love, som efter deres Tanker stride derimod. (Holberg [1754] 1951:30-31).

«Svermarane», altså fanatikanane vert møtt med skepsis frå Holberg si side av di dei følgjer sitt eige samvit framfor verdslege lover<sup>84</sup>. Holberg peiker på at det er ei åtferd som skuldast affekter, og ho er difor ikkje rasjonelt grunngrunnigitt. Både «svermarane» og katolikkane er upålitelege borgarar, og ein må vere vaksam mot deira påfunn. Samstundes syner Holberg ettertankar overfor si eiga haldning, og trekkjer inn att Nederland som døme: «Dog seer man, at verken den eene eller den andre *Sect* foraarsager nogen Uroelighed udi Holland, hvilket er Øvrighedens fornuftige Anstalter at tilskrive.» (Holberg [1754] 1951:31). Denne refleksjonen vert ståande slik, utan at Holberg utdjupar han. Er det essayet som leiar Holberg sine resonnement i ei uventa retning? Spørsmålet er om dette er kritikk av tilhøva i Danmark-Noreg og kven kritikken då er retta mot. Eg tykkjer ikkje det er grunn for å hevde at det ligg noko undergravande i denne utsegna. Kritikken er rimeleg å tolke som eit stikk til delar av den danske prestestanden som framleis held på ei teologisk ortodoks lære, og følgjande syner skepsis mot *all* form for toleranse og brot med streng religiøs uniformering. Desse vert bedne om å sjå til Nederland som eit levande døme på at ulike religionar kan sameksistere fredeleg. Det synest difor som Holberg held fast på at ein må tolerere at borgarar høyrer til ulike religionar innanfor same stat, men berre dersom vedkommande held overtvinginga si for seg sjølv.

I resonnementa ovanfor kjem det tydeleg fram at Holberg skil mellom tankefridom og handlefridom. Ein kan ha tankane sine fritt frå inngrep frå andre, men ikkje dersom ein set dei om til handlingar. Korkje undervisning, debatt eller misjonering vert fanna om av Holberg sitt toleranseomgrep, av di desse aktivitetane etter hans syn kan verte kjelder til uro i samfunnet. Sett i høve til Bayle sitt «haldepunkt» ser ein at dei to skribentane skil lag tidleg. Bayle hevda som del av «haldepunktet» at ein må tillate at menneske praktiserer religionen sin og ytrar meiningane sine: «[...] the ends of Religion are sufficiently answer'd, if they be allow'd to assemble to perform divine Service, and to argue modestly in behalf of their own Persuasion, and against the opposite Doctrine, as occasion requires.» (Bayle [1686-1688]

<sup>84</sup> Skepsisen mot borgardugleiken hjå «Sværmere», «Fanatici» eller «illuminerende Folk» er noko Holberg ofte nemner, til dømes i MT Libr. I. Epigramm. 81. «Religiøse fanatikere og aktive ateister er uønskede»: «Thi illuminerende Folk kand være gode Mennesker, men blive aldrig gode Borgere. Det Mundheld, som de betiene sig af, nemlig, at man maa mere adlyde Gud end Mennesker, er i sig selv got, naar det tages i den rette Meening. Men saasom Fanatici ofte confundere GUDs Villie med deres egen Villie, Samvittighed med Sindets Svaghed, guddommelig Inspiration med Vapeurs, Bestandighed med Haardnakkenhed, Guds frygt med Melancholie, saa er Mundheldet ilde grundet og farligt.» (Holberg [1744] 1992:53).

2005:196). Ut frå det Holberg skriv, er det rimeleg å tolke han slik at forslag til nyvinningar i religionen også er uynskte av di dette vil føre med seg uroskapande ordskifte. Holberg sitt standpunkt synest å vere ein stad mellom fyrste og andre graden av avvik frå «haldepunktet» til Bayle. Kjernen i fyrste graden av avvik var forbod mot annleistruande si meiningsytring og misjonering, og i andre graden forbod mot religiøse nyvinningar. Dette vil ikkje verte famna om av Holberg sitt toleranseomgrep. Lese opp mot Bayle, er det slik sett ei spak form for toleranse Holberg fremjar. Spissformulert kan det synast som om Holberg ikkje ynskjer religiøse forfølgingar av di dei skapar uro, men han ynskjer heller ikkje å syne avvikande religiøse grupperingar meir enn eit minstemål av toleranse av frykt for at meir vidtgåande lovbod også vil skape uro. Følgjande kan ein seie at Holberg vektar omsyn til fellesskapen sitt religiøse samhald større enn å sikre toleranse for einsildmenneske si overtyding. Dette er eit prinsipielt skilje som syner avstanden mellom Holberg og Bayle, eit poeng som vil syne seg tydelegare under. Nokon vil hevde dette syner at Holberg eine og aleine lar sekulære og statsrettslege omsyn utforme si fortsåing av toleransen. Dette vil likevel vere ei feilslutning. Både denne epistelen, samt epistel 78 syner at Holberg legg vekt på ein kristen moral som fundament i samfunnet, og eg meiner dette ligg innebygd i oppfatninga av ein «duelig Borger». Difor kan ein verte tolerert som katolikk, «svermar» eller til og med «naturalist», så lenge ein held det for seg sjølv og lar seg overtyde til ei korrekt tru etter kvart. Ved å tale om den avvikande overtydinga si, startar ein å bryte ned noko av det moralske fundamentet som samfunnet sine institusjonar byggjer på og ein kan difor ikkje lenger verte tolerert<sup>85</sup>. Eg meiner det kjem tydeleg fram at epistelen er skriven med eit protestantisk kristent utgangspunkt som nullpunkt, medan alle dei andre «*Secter*» er unntak frå dette standpunktet.

Til sist ynskjer Holberg å «[...] til Brevets Slutning anføre en Engelsk *Orthodox Theologi*<sup>86</sup> Betænkning om *Tolerance*.» (Holberg [1754] 1951:31). Den engelske teologen skriv at katolisismen må verte rekna for «[...] en Samling af U-rimeligheder, der stride mod den Hellige Skrift [...]», men at ein likevel må ha miskunn med katolikkar i staden for å ville dei

<sup>85</sup> På eit vis er skildringa av potuanerfolket sin religion i *Nils Klims reise til den underjordiske verden* ein parallell til refleksjonane synt ovanfor. I Potu vert dei som freistar å fortolke den offisielle religionen landsforvist, og dersom ein disputerer om metafysiske emne, vert ein tvangsinnlagt på sinnssjukehus: «Likevel er alle enige om at det skal dyrkes et høyeste vesen som har skapt alt ved sin allmakt og ved sitt forsyn. Bortsett fra dette står det enhver fritt å dyrke Gud som en selv vil, og ingen lider noen overlast av den grunn. Bare rene fiender av statsreligionen blir straffet som krigshissere.» (Holberg [1741] 2004:59). Denne siste setninga er særleg interessant. Biletet vert meir komplisert dersom ein les skildringa av landet Iochtana (s. 128-130), der det er trusfridom og fri konkurranse mellom ulike religiøse samfunn, ikkje ulikt Adam Smith sine idear. Dette er det diverre ikkje høve til å gå nærare inn på her. For Smith sitt syn, sjå Whelan 1990.

<sup>86</sup> Korkje Holberg eller Billeskov Jansen opplyser kven denne engelske teologen er. Eg har heller ikkje klart å finne det ut.

vondt: «[...] Thi man bør *tractere* dem der vildfare udi Meeningen ligesom man *tractere* dem der have en Skrue løs i Hovedet.» (Holberg [1754] 1951:31). Dei som villfer, må verte handsama meir som sjuke eller sinnsforstyrta, enn som ein trugsel. Eit slikt syn vert tilsvarande det Holberg uttrykkjer om «svermarar» som er styrt av affektar og innfall. Den engelske teologen minner om at ein må vere saktmodig overfor desse, så fram dei ikkje vert valdelege: «Man maa ikke fængsle og binde dem, førend de begynde at øve Vold og beskadige andre [...]» [Holberg [1754] 1951:31]. Eg gir att resten av sitatet i sin heilskap:

En Roman-Catholsk kand troe, at det indviede Brød er en Samling af Kiød og Blod, dersom han tillader mig ikke at troe det samme; Hvis han af Overtroe tilbeder det som han æder, vil jeg have en større Afsky for saadan Lærdom, Ikke desmindre, hvis han tilader mig, at bevise GUD en meere fornuftig Dyrkelse, vil jeg vel ansee ham, som en Afgudsdyrker, og hvis jeg ey kand omvende ham, vil jeg lade mig nøye, at bede GUD for ham; Men naar et Menneske som fører saadan selsom Lærdom, eller lader, som hand saadant troer, *tracterer* mig som en Kætter, og søger at bevæbne Geistlig og Verdslig Magt mod mig for at skille mig fra min Frihed, mit Gods og mit Liv, saa bør jeg ogsaa bevæbne mig mod ham eftersom hand vil tvinge mig til Afguderie, og ikke tillade mig at leve udi Sikkerhed og Fred. Naar man *excommunicerer*, da, hvis *Excommunicationen* alleene er aandelig, kand jeg foragte den; Men dersom den geleydes af Godes *Confiscation*, Fængsel og Død, da kand jeg ikke andet end erklære Krig mod en Kirke der arbejder paa min aandelige og ævige Død. (Holberg [1754] 1951:31-32).

I sitatet ovanfor illustrerer den engelske teologen kvar grensa går for kva framferd ein skal tolerere. Ein kan syne avsky og freiste å omvende katolikkar, men ein må framleis tolerere deira tru. Det er fyrst når framferda til andre vert valdeleg at ein når grensa for toleransen. Dersom ein vert stempla som kjettar og utsatt for valdelege åtak frå katolikkar, har ein rett til å forsvare fridom, liv og eigedom<sup>87</sup> med dei same midlane som vert nytta mot ein. Dette minner om Bayle sin «ikkje-toleranse» mot valdelege fanatikarar. I høve sitatet hevdar Holberg

Man seer heraf, hvad en *modereret Theologus* dømmer og bør dømme om *Tolerance*, hvorvidt den maa strekke sig, og at man ikke bør bruge Magt uden mod dem, som trække Sværdet først, og mod dem, der sørge, at for-uroelige det *Societet*, hvor udi Samvittigheds Frihed dem er forundet. (Holberg [1754] 1951:32).

Avslutningsvis skriv Holberg at det ikkje kan vere noko tvil om at det prøyssiske lovbodet siktar til det same. Det interessante er at han trekk slutningar frå sitatet som det ikkje er grunnlag for. Den engelske teologen understrekar retten til sjølvforsvar som årsak til å bryte med toleranseprinsippet. Holberg seier seg samd i at ein kan nytte makt mot dei som «trække Sværdet først», men inkluderer også rett til maktbruk mot «[...] dem, der sørge, at for-uroelige det *Societet*, hvor udi Samvittigheds Frihed dem er forundet.». Denne siste setninga er svært

<sup>87</sup> Merk dei «lockeanske» rettane fridom, eigedom og liv som vert understreka, noko som syner Locke sin innverknad på diskursen hjå moderate opplysingstenkjarar.

sentral av di han ikkje avgrensar seg til å tale om vald som grensa for toleranse, men alt som «for-uroelige» samfunnet. Ei slik formulering siktar nemleg ikkje berre til vald. Ho famnar om all den framferda som ikkje er einleg med ein «duelig Borger», inkludert å ytre seg om og å kunne diskutere religiøse spørsmål som er avvikande. På dette viset strammar Holberg inn att toleransen der den engelske teologen opna opp. For Holberg skal ein tolerere samvitsfridomen hjå einskildmenneske til å velje tru, men berre dersom dei held overtydinga hjå seg sjølv, nett som ei forstyrning i synet. Byrjar ein å tale om forstyrninga si, er det fare for at idear som ikkje bør flyte fritt, byrjar å gjere det.

Dette er eit standpunkt som er eit godt stykkje frå Bayle sitt «haldepunkt for sann fridom». Det er til dømes knapt noko rom for religiøse ytringar. Det er også tydeleg frå Holberg si side at toleranseomgrepet han utformar, er retta mot unntaka frå fellesskapen, slik Jenkinson hevdar Locke sitt også var. Menneske med avvikande haldningar bør prise seg lukkelege for toleransen dei er unna, men vakte seg så dei ikkje «misbruger» han. At Holberg talar om misbruk av toleranse, tyder på at det er ei gåve som kan verte trekt attende like fullt som ho vart delt ut. Det er ikkje ein ålmenn toleranse der alle har like stor rett til å følgje si eiga overtyding, men ein toleranse ein gjer seg fortent til gjennom framferda si.

Lesingane ovanfor har freista å syne korleis Holberg gjennom å vekke ulike omsyn, utformar eit toleranseomgrep som syner sterk innverknad frå Locke. På dette viset tek refleksjonane til Holberg opp mange av dei problemstillingane som den moderate og religiøse opplysingsretninga var oppteken av. Dette gjeld særleg spørsmålet om reformer av religiøse praksisar, mellom anna synleg i ynske om semje og saktmod mellom kristne konfesjonar, og kritikk av religionsforfølgingar av annleistruande. Holberg syner også at samfunnet framleis må vere forankra i ein kristen moral. Toleranse vert ei av dei kristne dygdene borgarane bør ha, men det er ein toleranse for ulikskap i mindre trusartiklar og «indifferente Ting». For å tryggje det kristne samhaldet, krevst det at menneske oppfører seg som ein «duelig Borger», og held eventuelle omfattande avvikande overtydingar for seg sjølv. Slik byggjer Holberg eit toleranseomgrep som ved å skilje strengt mellom tanke- og handlefridom, kan halde destruktiv «umoral» utanfor fellesskapen. Samstundes har Holberg krinsa innom tematikken om kvar einskild sitt samvit, og at samvitet er unikt frå naturen si side. I forlenginga av dette oppstår spørsmål om alle menneske faktisk har rett til å tenkje sjølv, dinest om dei er ansvarlege nok til det. Kvar skal ein i så fall plassere autoritet når ein vert brote mellom samvit og ein ytre fellesskap? Avhandlinga vil i neste delkapittel undersøke korleis Holberg reflekterer kring einskildmenneske sin rett og fridom til å følgje samvitet i trusspørsmål.

### 5.3. Samvitsfridom, fornuft og religiøs autoritet

Historikaren Ståle Dyrvik hevdar det eksisterte eit særskild ideologisk band mellom den dansk-norske einevaldskongen og den luthersk-evangeliske statskyrkja (Dyrvik 1998:284). Kyrkja spela mellom anna ei sentral rolle i å legitimere den eineveldige kongemakta. Einevaldsstaten var slik ein konfesjonsstat med strenge krav mot religiøse avvik<sup>88</sup>. Det er difor interessant å undersøke korleis Holberg reflekterer over spørsmål om samvitsfridom, og i kva grad menneske skal kunne gjere opp egne tankar i trusspørsmål. I lesingane ovanfor har Holberg synt skepsis mot å tolerere ei rekkje religiøse grupperingar, men samstundes understreka at samfunn ikkje vert ustabile av ulike meiningar i nokre religiøse spørsmål. Om dette faktisk berre gjeld adiafora, eller om det også inkluderer usemje som stikk djupare, er spørsmål som skal verte undersøkte i dette kapitlet. Samvitsfridom og grensene for han, var også eit av dei store diskusjonsemna innan dei europeiske opplysningsdebattane. Dette kjem av at problematikken kring å ha fridom til å følgje sitt eige samvit, brått vert eit omfattande spørsmål om i kva grad menneske bør stå fritt til å undersøke alt etter egne «fornuftskriterier», og slik utsetje overleverte tradisjonar og gjeldande autoritetar for radikal kritikk. På den andre kanten kan dette prinsippet gjere at menneske misser rettleiande autoritetar og på sikt leie samfunnet ut i kaotiske tilhøve. Slik Israel hevda ovanfor, var mange innanfor den moderate opplysningsretninga kritisk til fristilling av menneske frå religiøse tradisjonar og frykta kva som kunne hende dersom storparten av menneskeslekta skulle byrje å «tenkje sjølv». I det følgjande vil eg fyrst freiste å konkretisere delar av denne debatten, nemleg med diskusjonen kring deistiske religionsforståingar. Diskusjonen grip inn i kjernen av denne problematikken av di han problematiserer nytten av etablerte religiøse institusjonar, tradisjonell teologi og rolla til prestestanden. Samvitsfridomen vert også sett i fokus ved at deismen hevda menneske si fornuft til grunn for si religionsforståing, og slik oppmoda til å «fri» seg frå tradisjonelle overtendingar. For dei som var kritiske til deisme og følgjande forsvara den kristne openberinga, Jesu mirakel og etablerte religiøse institusjonar, var John Locke ein sentral kjelde til inspirasjon med boka *The Reasonableness of Christianity* (1695). Eg kjem attende til Locke sine idear under.

Deretter følgjer lesingar av essaya Libr. II. Epigramm. 85. «Enhver har ret og pligt til at ransage sin tro» frå *MT* og Epistel 363 «Collins' Bog om Tankefrihed» frå bind IV av *Ep*. Eg vil med desse to tekstane freiste å syne spenningar i Holberg sitt syn på samvitsfridom, og

---

<sup>88</sup> Sjå Dyrvik 1998:284-289 for ei drøfting av kor einsrettande det religiøse livet eigentleg var, og i kva grad det føregjekk brytingar innanfor statskyrkja.

korleis han utfordrar tilhøvet mellom einskildmenneske sin fridom og makta til religiøse autoritetar. På dette viset vert han ein problematisk storleik å handtere for Holberg.

### 5.3.1. Deisme og naturleg religion

Religiøse tolkingar la sterke føringar for dei fleste menneskelege samhandlingar på 1700-talet. Ein kan difor seie at alle opplysningsretningar var involverte i ulike former for religiøs debatt av di ein støyte på skiljevegane det var umogleg å unngå. I hovudsak utgjorde debattane anten kritikk av dogmatiske haldningar, korrupsjon og maktmisbruk frå kyrkjeinstitusjonar si side, eller ynske om å rasjonalisere det ein heldt for å vere «irrasjonelle» innslag. I praksis gjekk dette ofte føre seg som debatt om tilhøvet mellom *naturleg religion* og *openberra religion*<sup>89</sup>. Naturleg religion vart nemninga på eit knippe prinsipp ein meinte alle menneske kunne einast om, og erfare gjennom bruk av fornuft åleine. Naturlege religion gjorde krav på å vere *universell*, til liks med naturrett (Langslet 2001:260)<sup>90</sup>. Eit døme på kva som kunne utgjere desse prinsippa, finn ein i naturretskompendiet til juristen Samuel Pufendorf (1632-1694), *On The Duty of Man and Citizen* (1673). I kapittelet om naturleg religion skriv han

Of all the notions that everyone must hold about God, the first is a settled conviction that God exists, that there really is a supreme and first being whom the universe depends. [...] The second notion is that God is the Creator of this universe. [...] The third notion is that God exercises direction over the world as a whole and over the humane race. [...] The fourth notion is that no attribute which involves any imperfection is compatible with God.  
(Pufendorf [1673] 1991:39-40).

Ifølgje Pufendorf er dette det minstemålet av prinsipp alle menneske kan erkjenne gjennom fornuftsbruk åleine. Samstundes er dei også universelle, og ikkje spesifikt knytt til kristendommen. Ideen om naturleg religion fekk innverknad på opplysningsdebatten av di somme byrja å stille spørsmål ved truverdet til den kristne openberra religionen, slik han hadde vore tolka og praktisert av kyrkjene. Tenkjarane som sat spørjeteikn ved sentrale

---

<sup>89</sup> Eg understrekar at dette er ei forenkling, og at eg av plassomsyn ikkje kan ta føre meg mangfaldet av standpunkt som vart utforma på 1600- og 1700-talet. Spørsmål om samvitsfridom, fornuft og openberra religion vart problematisert eller forsvart frå fleire hald, utan at ein beint fram kan slutte at tilhengjarar av naturleg religion fremja samvitsfridom medan tilhengjarar av openberra religion fremja uniformering. Skepsistiske haldningar er eit høveleg døme som illustrerer korleis skepsis til sanning og godt/vondt kunne ende opp både som eit forsvar for toleranse og, til dømes i Thomas Hobbes sitt tilfelle, som eit forsvar for absolutistisk uniformering. Sjå Popkin (1998) “Skepticism About Religion and Millenarian Dogmatism: Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century” og Murphy *Conscience and Community* (2001:233-239) om Hobbes.

<sup>90</sup> Om naturrett faktisk var universell, er eit anna spørsmål det ikkje er høve til å diskutere i denne avhandlinga. Til dømes hevdar Haakonssen (2012) at naturrett bør verte sett på som ein open tenkemåte, med spenningar mellom det universelle og det lokale/pragmatiske.



kristne dogme og fremja ei naturleg religionsforståing som tilstrekkeleg, vert kalla *deistar*<sup>91</sup>. Engelskmannen Matthew Tindal (1657-1733) si bok *Christianity as old as the Creation* (1730) er eit velkjend døme på eit deistisk forsvar for det tilstrekkelege ved naturleg religion<sup>92</sup>. Tindal skriv:

I desire no more than to be allow'd, that there's a Religion of Nature & Reason written in the hearts of every one of us from the first Creation, by which all Mankind must judge of the truth of any instituted Religion whatever: and if it varies from the Religion of Nature & Reason in any particular, nay, in the minutest circumstance, that alone is an argument, which makes all things else that can be said for its support totally ineffectual. (Tindal 1730:52).

Sitatet syner noko av kjernen i ei naturleg religionsforståing, nemleg at han er «skriven i hjarta» til alle menneske frå skapinga av. Difor er religionserkjenning ikkje avhengig av at Gud openberrar sanninga<sup>93</sup>. Ifølgje Tindal har ho alltid vore tilgjengeleg for menneska gjennom bruk av fornuft. Naturleg religion skal difor vere einleg med fornuft, og det er etter dette kriteriet alle andre etablerte religionar skal vurderast. Her syner han ei svært kritisk haldning til kyrkjeinstitusjonane si forkynning. Tindal hevdar at fornufta i siste instans skal avgjere kva sann religion er, medan det som går mot fornufta må forkastast:

[...] Reason, human Reason, must then be that Means: for as God has made us rational Creatures, & Reason tells us, that 'tis his Will, that we act up to the dignity of our natures; so 'tis Reason must tell when we do so. What God requires us to know, believe, profess, and practise, must be in itself a reasonable service; but whether what is offer'd to us as such, be really so, 'tis Reason alone which must judge; as the eye is the sole judge of what is visible, the ear of what is audible, so Reason of what is reasonable. (Tindal 1730:5-6).

Sentralt i Tindal sin deisme er argumentet at alt som bryt med naturleg religion, og difor med fornuft, er ulike former for «overtru» (*Superstition*). Gjennom kristendomen si historie har ei rekkje oppfatningar vorte lagt til den naturlege religionen, og slik vorte kristne dogme. Tanken om ei openbering, og måten ho har vorte forkynna av dei kristne kyrkjene er noko av det som Tindal hevdar har vore med å undergrave naturleg religion. Han går til åtak på dei religiøse institusjonane, ikkje berre fordi dei fremja ein religion som strid med fornuft, men også fordi forfall og maktynske frå kyrkjene si side har leia menneska inn i eit utal katastrofar:

<sup>91</sup> Den deistiske religionsforståinga vert ofte ført attende til Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) sine idear. Sjå til dømes *The Blackwell Companion to the Enlightenment* side 118-119, oppslagsord DEISTS for eit oversyn og litteraturlistingar.

<sup>92</sup> I epistel 9 «Tindals Deisme og Fosters Refutation» omtalar Holberg Tindal si bok som «[...] et af de skadeligste, som jeg nogen Tiid haver seet: Thi man seer derudi en af de *habileste* Skribenter udi Engeland at have anvendte alle sine Kræfter paa at vise *Revelationens* Unødvendighed, og at gjøre den Hellige Skrift latterlig.» (Holberg [1748] 1944:39).

<sup>93</sup> Eg avgrensar meg til kritikk reist mot kristendom og kristne kyrkjer.

If we take a general view of those mischiefs Mankind at all times practis'd on a religious account, either upon themselves and others, we shall find them owing to their entertaining such notions of God, as are intirely inconsistent with his nature, and contrary to what their Reason, if attended to, wou'd inform them of the Design & End of the Laws of God. (Tindal 1730:77).

Menneska har, ifølgje Tindal handla fullstendig mot si eiga fornuft, og difor også i strid med ei naturleg religionsforståing. Tindal si oppmoding om å vere kritisk til etablert religion og prestestanden vart ein farleg kritikk av di han gjekk til åtak på det mange held for å vere berande samfunnsinstitusjonar. Makt til å definere kva som er korrekt tru vert freista flytta frå kyrkjeinstitusjonen og over til kvar einskild sitt samvit. Appellen til å nytte fornuft åleine når ein dømmer i religiøse spørsmål, gjer Tindal til eit godt døme på korleis opplysingstenkjarar ynskte å «*rasjonalisere*» religion. Kva dette innebar var ikkje eintydig og det eksisterte svært ulike oppfatningar om tilhøvet mellom tru og fornuft. Mellom anna vart det av somme religiøse opplysingstenkjarar skild mellom fenomen som gjekk *mot* menneskeleg fornuft og fenomen som stod *over* menneskeleg fornuft. Locke si kristendomstolking er eit døme på dette<sup>94</sup>. Det som er over fornufta måtte verte godteke som utanfor menneskeleg fatteevne, og difor sikre teikn frå Gud<sup>95</sup>. Slik ein kan sjå hjå Tindal vart ikkje ei openberring frå Gud sett på som ein del av menneske si naturleg religionserkjenning. Locke på si side var ein av dei som forsvara openberringa og var kritisk til å overlate menneske til fornufta åleine. Fornuft, utan hjelp frå ei kristen openberring vil ikkje vere nok til å få kjennskap til korrekt moral. Openberringa vert slik ein garantist for moralsk innsikt.

### 5.3.2. Locke og *The Reasonableness of Christianity*

Israel samanfattar dei kyrkjelege reformplanane til den moderate opplysningsretninga som "[t]olerance, purification, and rationalization [...]" (Israel 2006:94). Som tidlegare synt hevdar Sorkin at religiøse opplysingstenkjarar la vekt på det dei kalla «*rimeleg*» tru («*reasonable*»). Locke er sentral i denne samanhengen som føregangsmann og inspirator for ei slik «*rasjonalisert*» kristendomsforståing<sup>96</sup>. Han hevdar i boka *The Reasonableness of Christianity* (1695) følgjande om utfordringane ved menneska si bruk av fornuft åleine i trussaker:

But natural religion, in its full extent, was nowhere, that I know, taken care of by the force of natural reason. It should seem, by the little that has hitherto been done in it,

<sup>94</sup> Sjå *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) der Locke gjer greie for "[...] the distinction of Things, into those that are according to, above, and contrary to Reason." (445). Sjå for øvrig Sorkin 2008:13.

<sup>95</sup> Sorkin 2008:52.

that tis' too hard a task for unassisted reason to establish morality, in all its parts, upon its true foundations, with a clear and convincing light. And 'tis at least a surer and shorter way, to the apprehensions of the vulgar, and mass of mankind, that one manifestly sent from God, and coming with visible authority from him, should, as a King and law-maker, tell them their duties, and require their obedience, than leave it to the long, and sometimes intricate deductions of reason, to be made out to them: such strains of reasonings the greatest part of mankind have neither leisure to weigh, nor, for want of education and use, skill to judge of. (Locke [1695] 1958:60-61).

Locke avviser at fornuft åleine er nok til å etablere ei sann kristen moralforståing hjå menneska, særleg med tanke på at fleirtalet korkje har evne eller høve til å nytte fornuft til å resonnerer seg fram til sanningar. Dette er ein måte å argumentere på som Holberg også nyttar seg av, noko eg kjem attende til i 5.5., der Holberg og Collins stridast om retten til «Free-Thinking». Ifølgje Locke er det ei kjensgjerning at den fyrste kunnskapen om sanning som dei kristne filosofane kunne føye til dei førkristne "[...] are owing to revelation [...]" (Locke [1695] 1958:61). Locke argumenterer for openberringa som garantist for kjennskap til ein moralsk livsførsel på følgjande vis:

Experience shews that the knowledge of morality, by mere natural light (how agreeable soever it be to it), makes but a slow progress, and little advance in the world. And the reason of it is not hard to be found in men's necessities, passions, vices, mistaken interests, which turn their thoughts another way. And the designing leaders, as well as the following herd, find it not to their purpose to employ much of their meditations this way. Or whatever else was the cause, 'tis plain in fact, that human reason unassisted, failed men in its great and proper business of morality. It never, from unquestionable principles, by clear deductions, made out an entire body of the law of Nature. And he that shall collect all the moral rules of the philosophers, and compare them with those contained in the new testament, will find them come short of the morality delivered by Our Saviour, and taught by his apostles; a college made up, for the most part, of ignorant, but inspired fishermen. (Locke [1695] 1958:61).

Ved å nytte seg av uttrykket «human reason unassisted» syner Locke at han ikkje er fiendtleg innstilt til fornuft, men at ho også treng støtte i openberringa. Dette kjem av at menneske er svakt, og let seg distrahere av laster og kjensler. Ein kan ikkje utelukkande stole på bruk av fornuft og filosofiske system for å oppnå innsikt i moralske dygder<sup>97</sup>. Kristendommen sin lovnad om frelse og fortaping, vert for Locke det avgjerande fundamentet som motiverer menneska til å velje dygd i livet: "The view of heaven and hell will cast a slight upon the short pleasures and pains of this present state, and give attractions and encouragements to virtue [...] Upon this foundation, and upon this only, morality stands firm, and may defy all competition." (Locke [1695] 1958:70). Slik Locke forsvarar openberringa og ein «rimeleg»

<sup>97</sup> Liknande resonnement finn ein uttrykt i skildringa av potuanerfolket sin religion i *Nils Klims reise til den underjordiske verden*: «Forferdrene deres levde i gammel tid tilfredse med en ren fornuftsreligion, men erfaringer har vist at fornuften ikke er nok. Fornuftslæresetningen ble ikke etterlevd som følge av enkeltes slapphet og likegyldighet. Alt gikk for øvrig i oppløsning på grunn av andres subtile filosofi. Ingenting kunne begrense fritenkeriet og holde det innenfor rimelige grenser. Derfor ga Gud dem en skreven lov. Av dette burde det fremgå hvor feil de tar som benekter at en åpenbaringsreligion er nødvendig.» (Holberg [1741] 2004:64).

kristendom, vert det samstundes eit forsvar for å halde på etablerte oppfatningar av moral og eit teologisk menneskesyn, men med eit «sikrere» grunnlag enn å berre appellere til «tradisjon». Dette var einleg med den moderate opplysningsretninga sitt ynske om institusjonelle reformer og rasjonalisering av kristendommen. Samstundes tek ein også omsyn til at mange var engstelege for å overlate menneske til si eiga fornuft, utan rettleiing frå kyrkjelege autoritetar. Denne problemstillinga ligg på eit vis også innebygd i protestantiske kristendomsretningar av di dei legg vekt på den einkilde si tru som vegen til frelse, men samstundes ikkje i tydinga at det er likesælt kva trusartiklar ein vedkjenner seg til. Det er difor ikkje overraskande at samvitsfridom vart eit brennbart tema som krevde ei form for balansegang, også for Holberg. Kva form for samvitsfridom vert uttrykt frå Holberg si side, og kva inneber det å meine at menneske sitt samvit er fritt? Dette vil dei neste lesingane undersøke.

#### **5.4. Libr. II Epigramm. 85 «Enhver har ret og pligt til at ransage sin tro»**

I dette essayet argumenterer Holberg for samvitsfridom som ein grunnleggande kristen rett og for at einskildmenneske er pliktige til å ha eit medvite forhold til si eiga tru. Essayet syner korleis Holberg knyter det sjølvmedvitne og opplyste individet til ei protestantisk kristentru. Reformasjonen vert i denne samanhengen det avgjerande vendepunktet i historia, noko Holberg understrekar ved å omtale ideane om fridom til å tenkje over og følgje samvitet sitt i religiøse spørsmål som «Reformationens Grundvold». Alle former for religiøs tvang er i det heile avvik frå denne læra. Teksten kan delast i fire hovuddelar. I fyrste del av essayet gir Holberg ei kort historisk framstilling av reformasjonen<sup>98</sup> og den konfesjonelle utviklinga etterpå. Reformasjonsideala dannar grunnlag for diskusjonen om tilhøvet mellom einskildmenneske sitt samvit og kyrkja sin autoritet, der Holberg gjer seg sjølv til talsmann for utvida samvitsfridom. Andre del av essayet presenterer nokre merknader om religiøs toleranse, der Holberg åtvarar mot det farlege og undergravande potensialet i mindretalet sine religiøse grupperingar. Tredje del inneheld ei personleg vending, der Holberg kjem med synspunkt på kva religiøse prinsipp han reknar for å vere i samsvar med fornuft og følgjande vil utgjere hans eiga religiøse grunnhaldning. Siste del avsluttar essayet med eit forsvar for det å fare vill i trussaker, noko Holberg reknar for å vere i forlenging av prinsippa frå

<sup>98</sup> Holberg har eit einskapleg syn på kva som var «reformasjonen» og omtalar difor dette som ei hending i bestemt form. Oppfatninga av «reformasjonen» som ein eintydig storleik, har vorte problematisert av historikarar og mange argumenterer for at det var fleire «reformasjonar». For å unngå å gjere dette for komplisert, har eg valt å skrive «reformasjonen» på same vis som Holberg. For ein interessant refleksjon kring omgrepsbruken i reformasjonsstudier, sjå kapittel 1 i Lindberg (2010).

reformasjonen. Holberg argumenterer for at det å oppriktig søkje etter sanning(ar) vert eit mål i seg sjølv, også dersom ein farer vill i freistnaden. Gjennomgåande i essayet er Holberg si kritiske haldning til den katolske kyrkja, men også til reformasjonsskyrkjene sine feiltrinn. Den katolske kyrkja vert særleg nytta som motsetnad til dei fridomsprinsippa Holberg ynskjer å vedkjenne seg til, og som han hevdar er kjernen i protestantismen. Samstundes understrekar Holberg at reformasjonsskyrkjene har svikta prinsippa sine på fleire punkt gjennom historia. Essayet syner korleis Holberg konstruerer sitt standpunkt som den rimelege «mellomvegen» alle opplyste protestantar bør velje når dei nyttar det Holberg kallar «sunn fornuft». Likevel er det ein grunnleggjande spenning i teksten som kjem av det uavklårte tilhøvet mellom det frie samvitet og ytre religiøse autoritetar.

#### 5.4.1. Attende til «Reformationens Grundvold»

Holberg byrjar essayet med å skildre tida før reformasjonen som prega av fåkunne og intoleranse:

For et par hundrede Aar siden var Christendommens Tilstand saaledes, at det største Kiendetegn paa en ret Troende var intet at troe, det er, at stoppe sine Øren og lukke sine Øjen til alt, hvad som sagdes og visedes mod det Romerske sæde fant for got at paabyde. Saadant kaldtes alleene Troe, og alt Examen blev henført til Vantro og Kietterie. (Holberg [1744] 1992:193).

Desse tilhøva omtalar Holberg som «Tyrannie» som etter kvart nokre «kiekke og modige Helte» reiste seg mot «og søgte at kuldaste et herredom, som med Vold og List var Verden paakasted» (Holberg [1744] 1992:193). Det er interessant korleis Holberg nyttar omgrepet «tyranni», altså eit illegitimt einevaldsstyre for å skildre den katolske kyrkja. Han understrekar dette med å hevde at kyrkja sin innverknad bygde på illegitime midlar som *vald* og *list*. Ein ser her korleis konfesjonelle omsyn legg føringar for korleis Holberg vurderer utbreiinga av katolisismen historisk. Holberg unngår også å opne opp for rett til motstand mot ein kvar urimeleg herskar, nettopp fordi han peikar på dei illegitime metodane den katolske kyrkja nytta seg av. Ifølgje Holberg var reformasjonsteologane sine innvendingar for det fyrste «[...] et Menneskes Pligt i at examinere, førend man troer, og at høre førend man dømmer.» og for det andre «[...] at ingen havde Ret til at decidere for en anden, over det som Skriften byder ham at troe; thi han sætter sig ellers udi Skriftens sted [...]» (Holberg [1744]1992:193). Her introduserer Holberg to prinsipp som han hevdar er kjernen i reformasjonen, nemleg plikta og retten kvar einskild har til å undersøke si eiga tru. Dette

svarer til det som vert kalla dei protestantiske fridomsprinsippa eller reformasjonsideala<sup>99</sup>. Samvitsfridomen til den einskilde vert det sentrale prinsippet for Holberg si framstilling av protestantismen.

Holberg syner vidare til at usemja hjå dei lærde vart nytta til å forsterke argumenta om at det var naudsynt å få undersøke trua sjølv. Trugselen om at dette ville skape «[...] adskillige vildfarende Sectar [...]» vart møtt med påstanden om «at det var bedre, at have en vildfarende Troe, end ingen.» (Holberg [1744] 1992:193). Å berre tru det som kyrkja fortel ein, vert det same som å ikkje ha ei tru. Dette er eit poeng Holberg stadig kjem attende til i essayet. Som ei følgje av dette syner Holberg her, samt i andre delar av forfattarskapen,<sup>100</sup> ei forståing for såkalla «vildfarende». Desse er personar «som har el. beror på afvigende, fejlaktige meninger mht. den gængse tro, religion» (*Holbergordbog*). Sjølv om haldningane deira er avvikande frå ålmenne truasartiklar, kan dei likevel verte orsaka fordi dei tek ideala frå reformasjonen på alvor.

Etter denne korte skildringa av gangen i reformasjonen og ideane om samvitsfridom, byrjar Holberg på forteljinga om korleis dei same reformasjonskreftene undertrykte sine egne prinsipp; «[...] de havde saa snart ikke stiftet egne Kirker, og bestyrket sig saaledes, at de fryktede for ingen Overmagt, førend man saae dem at vige fra deres egne Principiis [...]» (Holberg [1744] 1992:194). Holberg hevdar at dei protestantiske kyrkjene heldt fram med å nytte seg av retorikken frå Reformasjonen, medan dei i praksis ikkje opna opp for kvar einskild sin rett til å undersøke trua. Holberg samanfattar haldninga deira slik: «*Du maa troe, hvad du finder at være ret, men intet er ret, uden hvad vi troe [...]*» (Holberg [1744] 1992:194). Holberg sitt vidare bilete er ei forfallshistorie som fører inn i streng teologisk ortodoksi utan rom for sjølvstendig tenking;

*Randsag og læs dog saaledes, at du intet seer, uden hvad vi see, og at din Troe i alle Maader retter sig efter vor Troe. Dertil søgte man først at oppmuntre med Formaninger, men, saasom alle ikke vilde bequemme sig dertil, gav man dem Confessioner, som de med Svøben over Hovedet maatte underskrive.* (Holberg [1744] 1992:194-195).

<sup>99</sup> Sjå Richard Ashcraft «Locke and the Problem of Toleration» (2009) "What Locke claimed as the individual's "supreme and absolute authority of judging for himself" in matters of religion, Tindal characterizes as "the protestant principle" or the essence of Protestantism." (66). Retten ein kvar kristen hadde til å undersøke trua grunn gav Martin Luther i tanken om «the priesthood of all believers» (Hendrix 2004:46-47), med støtte i *Paulus første brev til korintarane* 2:15: «Men det mennesket som har Anden, kan dømma om alt, og sjølv kan det ikkje dømmast av nokon.». Luther var likevel skeptisk til å overlata all fortolking til privatpersonar, og hevda ansvaret låg i den kristne fellesskapen som heilskap, noko som forsvara det å framleis ha ein presteskap (Hendrix 2004:46-47).

<sup>100</sup> Til dømes i *Moralske Tanker* Libr. I Epigramm. 81 «Religiøse fanatikere og aktive ateister er uønskede».

Det er ikkje klart kven «man» er. Er det prestestanden eller verdslege fyrstar som i hovudsak står for forfallet og undertrykkinga av reformasjonsideala? Ovanfor vart det synt til Tindal som legg skulda på prestane sitt ynske om maktutøving for at kristendomen vart fjerna frå sin naturlege form. Dei vidare korruperingane av kyrkjene er det også prestestanden som får skulda for. William Warburton på si side legg, ifølgje Sorkin skulda på politikarar:

he [Warburton] held that politicians, rather than priests, created political tyranny and corrupted religion. Pharaoh, and not the priests, decided to keep the invention of writing secret from the people. Moreover, the greatest imposters in history – ”Mahomet, Ignatius Loyola and Oliver Cromwell” – although they began as religious fanatics, became politicians [...] (Sorkin 2008:49).

I Holberg si framstilling av utviklinga etter reformasjonen, er det ikkje tydeleg kven som har skulda for at ein gjekk vekk frå fridomsprinsippa og nærja seg liknande tilhøve som under den katolske kyrkja. Han nemner til dømes ikkje om dette starta allereie med Martin Luther og Jean Calvin, eller om det er seinare teologar som står bak. Heller ikkje om det skuldast reformatorane si innblanding i verdsleg politikk. Kritikken til Holberg artar seg som meir generell refsing av det han reknar som reformasjonskyrkjene sitt svik mot egne kjernepriinsipp, utan at han peikar ut spesifikke drivkrefter bak krava til religiøs uniformering. Holberg er mest oppteken av å løfte fram dei positive konsekvensane av reformasjonen; «de bortdreve den Taage, som Christendommen var nedsiunket udi. De gav os Skriften i Hænderne, som var forbuden at læse. De rensede Lærdommen fra menneskelige Paafund; saa at Kirken fik i alting en bedre Skikkelse.» (Holberg [1744] 1992:195). Merk særleg utsegna om at kristendomen vart reinsa for menneskelege påfunn, tydande at etter reformasjonen vart religionen ført attende til si sanne kjerne. Den openberra religionsforståinga som reformasjonskyrkjene heldt på, er for Holberg del av denne kjernen.

Det Holberg verkar mest oppteken av er korleis reformasjonskyrkjene gjekk bort frå «[...] Reformationens Grundvold [...] den Christelige Frihed i at randsage, førend man troer, og naar Grundvolden svækkes, falder den heele Bygning.» (Holberg [1744]1992:195). Holberg hevdar årsaka til at reformasjonskristendom ikkje spreidde seg over heile Europa, ikkje låg i «Secternes Mængde», men i «ovenmeldte Forandring udi egne *Principiis*.» (Holberg [1744] 1992:195). Kritikken til Holberg syner seg her som ei moralsk refsing av utviklinga, men på eit ålment nivå. Holberg skuldar ikkje på nokon særmerkt, men det er nærliggjande å tenkje seg at det implisitt vart lese som kritikk av ortodoksien i Danmark-Noreg spesielt, i tillegg til å vere ein ålmenn ortodoksikritikk. Reformasjonen sine fridomsprinsipp er for Holberg det «rimelege» standpunktet, medan den katolske kyrkja og den protstantiske, teologiske

ortodoksien er døme på uheldige ekstremitetar. Det er sentralt å merke seg at alt som Holberg held fram som svik frå reformasjonskyrkjene si side, vert illustrert med tilvisingar til den katolske kyrkja. Det er tydande at denne kyrkja er kronedøme på ein korrumpert maktinstitusjon:

Det maatte da heede, at Reformatores søgte at give os mange Paver i steden for een, og i steden for en infallibel Kirke stiftede adskillige andre med samme Myndighed; saa at Reformationen bestoed udi at forflytte et Herredom fra Rom til Tydskland, Engelland og Holland. (Holberg [1744] 1992:195).

Det er også interessant at Holberg ikkje reknar mange protestantiske retningar som eit problem, men heller at reformasjonskyrkjene ikkje strekte prinsippa om samvitsfridom lengre, og slik mista truverdnet. Likevel tek han atterhald om at nokre av retningane som oppstod var «[...] Selsomme og u-rimelige Secter [...]», slik at ordna konfesjonar var naudsynte. Dette må tolkast som at det finnes grenser for Holberg sitt forsvar for kva samvitsfridom kan føre til i religionsspørsmål, men han vel å ikkje utdjupe dette. I staden kjem han med eit langt resonnement der han på prinsipielt grunnlag kritiserer *tvang*:

Saadant kunde ikke dadles, hvis Confessionerne havde alleene været offereret til Underskrivelse og ikke paabudne; thi Tvangen fordervede alting, underminerede Reformationens Grundvold, og gjorde Lærdommen stridig mod sig selv. Men vil man sige: skal da gives alle Meeninger fri Cours, og tillades, at der bliver lige saa mange Religioner, som hoveder? Dertil svares, at man herudi ikke kan betiene sig uden af Lærdom og Persvasioner [...] (Holberg [1744] 1992:195-196).

Holberg følgjer same resonnement som Locke i *A Letter Concerning Toleration*, når han understrekar frivillig tilslutning til ein konfesjon som det einaste rimelege. Locke definerer ei kyrkje som "[...] a free association of people coming together of their own accord to offer public worship to God in a manner which they believe will be acceptable to the Deity for the salvation of their souls" (Locke [1689] 2010:9). Dette inneber at ein kvar kan bryte med kyrkjesamfunnet sitt dersom det ikkje lenger samsvarar med eins samvit:

And if he finds anything wrong with its doctrine or unseemly in its ritual, he must have the same liberty to leave as he had to enter; no bonds can be indissoluble but those attached to the certain expectation of eternal life. It is from members so united, of their own accord and for this purpose, that a church is formed. (Locke [1689] 2010:9).

Til grunn for dette ligg Locke sitt skilje mellom verdsleg myndigheit («the civil magistrate», «the Commonwealth») og kvar einskild sin rett til å finne den riktige vegen til frelse av sjela si. Makta til den verdslege myndigheita "[...] should not, and cannot, be extended to the salvation of souls." (Locke [1689] 2010:7). Den verdslege myndigheita har med andre ord ikkje makt eller ansvar for å frelse eit menneske si sjel eller å avgjere kva som er riktig måte å



oppnå frelse på. Kyrkjesamfunn skal også verte skipa med frivillig samtykkje, og har difor heller ikkje myndigheit til å tvinge menneske til å slutte seg til ein konfesjon. Som følgje av dette står Holberg overfor problemstillinga om ein skal tillate alle religiøse retningar å kome til uttrykk. Dette går ikkje Holberg nærare inn på enn å oppmode til «Lærdom og Persvasjoner», altså argument for å overtyde andre menneske om kva som er den rette trua. Holberg er, som det syner seg i utdraget nedanfor, meir oppteken av å kritisere tvang og valdsbruk. Locke tilrår også å bruke argumenter for å overtale villfarande:

It is open to anyone to advise, exhort, convict of error, and bring a person to their way of thinking by rational argument; but to command by edicts, to compel by the sword are exclusively the tools of the ruler. This then I say: the civil power should not use the civil law to prescribe articles of faith (or doctrines) or the manner in which one should worship God. (Locke [1689] 2010:8).

Ein kvar kristen har rett til å freiste å korrigere andre si tru, så lenge det skjer med argument og ikkje vald. Holberg fremjar liknande resonnement, men utan å vere like spesifikk som Locke. Holberg held seg meir ålmenn og unngår til dømes ein prinsippdiskusjon om alle meiningar og tolkingar i religionsspørsmål skal ha «Fri Cours». Kan ein risikere å ende opp med like mange religionar som innbyggjarar? Her syner Holberg til at ein må møte andre med argument, og held så fram med å kritisere tvang og valdsbruk som både urimeleg og unyttig:

[...] thi Tvang og voldsomme Midler ere baade unyttige og ubillige: unyttige, efterdi Troen ikke kand inddrives ved Hammerslag, og efterdi Erfarenhed viser, at Kietterier ved Tvang heller forfremmes end hæves. Mand kan derforuden vel tvinge Mennesker til at gjøre men ikke til at tænke; og naar mand ikke kand tvinge dem til at tænke, saa udvirkes ved Tvangen alleene, at Mennesker drives til at sige andet end de meene, hvilket er at gjøre dem af vildfarende Folk til Øyenskalke. (Holberg [1744] 1992:195-196).

Det er interessant å merke seg korleis både Holberg og Locke vektlegg at ved å tvinge andre menneske til ei tru, gjer ein dei samstundes til hyklarar. «Øyenskalke» er nemninga Holberg nyttar for dette (Billeskov Jansen 1992:412). Locke skriv at "[...] true and saving religion consits in an inward conviction of the mind; without it, nothing has value in the eyes of God. Such is the nature of the human understanding that it cannot be compelled by any external force." (Locke [1689] 2010:8). Difor må ein kvar tru oppriktig på at den religiøse praksisen ein utøver, er sann og blidgjer Gud. Dersom ein ikkje er overtydd om dette, vert følgjene av religionsutøvinga:

[...] it not only does not assist your salvation, it positively hinders it. For in addition to the other sins which your religion must expiate, you are adding a pretence of religion itself and a contempt of the Deity, for you are offering the great and good God a form of worship which you believe is displeasing him. (Locke [1689] 2010:7).

Hovudpoenget for Holberg ovanfor er at ein ikkje kan tvinge andre menneske til å tenkje som ein gjer. Med tvang kan ein berre styre handlingar, ikkje tankar. Når ein ikkje kan styre tankane til andre menneske vert dei heller ikkje oppriktige truande, men opptrer i staden hylersk. Holberg sin kritikk stikk likevel djupare enn berre å peike på det unyttige i tvangsbruken. Tvang er også urimeleg sett frå ein moralsk ståstad. Difor tek Holberg også avstand frå bruk av valdsmiddel for å halde menneske innanfor konfesjonar: «Voldsomme midler ere ubillige: thi intet kand være meere uforsvarligt end at tvinge Mennesker til at see hvad de ikke kand see, og begribe hvad de ikke kand begribe.» (Holberg [1744] 1992:196). Menneska har frå naturen si side ulike oppfatningar, og difor er det umoralsk å *tvinge* eit menneske til å tru noko han ikkje ser mogleg å tru på. Ein må halde seg til overtyding gjennom argumentasjon. Liknande oppfatningar av menneskeleg erkjenning finn ein også hjå Locke. I *An Essay concerning Human Understanding* (1690) skriv Locke i bok IV, kapittel XX, «Of wrong Assent and Errour»:

§16. As Knowledge, is no more arbitrary than Perception: so, I think, Assent is no more in our Power than Knowledge. When the Agreement of any two *Ideas* appears to our Mindes, whether immediately, or by the Assistance of Reason, I can no more refuse to percieve, no more avoid knowing it, than I can avoid seeing those Objects, which I turn my Eyes to, and look on in day-light: And what upon full Examination I find the most probable, I cannot deny my Assent to. (Locke [1690] 2008:460).

Til grunn for desse oppfatningane ligg respekten for kvar einskild sin fridom til å følgje ei overtyding i samsvar med sitt eige samvit. I *PC* går Bayle langt i å påvise det urimelege ved lover sikta inn på å styre menneske sitt samvit. Han argumenterer for at kvar einskild sitt samvit er "[...] the Voice and Law of God in him [...]", og følgjande vert

[...] to violate this Conscience is essentially believing, that he violates the Law of God. Now to do any thing we esteem an Act of Disobedience to the Law of God, is essentially, either an Act of Hatred, or Contempt Against God; and such an Act is essentially wicked, as all Mankind acknowledg. Commanding therefore to act against Conscience, and commanding to hate or contemn God, is one and the same thing [...]. (Bayle [1686-1688] 2005:113).

Ifølgje Bayle ville Gud aldri gitt somme menneske retten til å tvinge andre til å gjere hatefulle handlingar mot Gud sjølv. Difor kan ein heller ikkje legitimere inngrep i samvitsfridomen hjå kvar einskild. Holberg ordlegg seg ikkje like sterkt, men ideen om «Reformationens Grundvold» er nettopp eit slikt forsvar for samvitet. Sviket mot det prinsippet vert soleis eit svik mot protestantismen. Det forstandige menneske som nyttar seg av si eiga fornuft i å granske trua, vert for Holberg den som lever opp til reformasjonsideala og difor ein «sann» kristen. Dette set Holberg konsekvent opp mot den katolske kyrkja: «[d]et er jo en selsom Begiering, at byde Folk sige sig af med Forstanden hvilket man fornemmeligen seer at

paastaas udi Pavedømmet» (Holberg [1744] 1992:196), for så å kome med eit italiensk ordtak<sup>101</sup> om at ein trur av høflegheit overfor lærarane sine. Fleire stadar i essayet vert den katolske kyrkja nytta som ein kontrast til den sjølvransakande og opplyste protestanten som respekterer samvitsfridom og ankerkjenner evna til å bruke fornuft hjå menneska.

Holberg syner ein tillit til menneske sine gode intensjonar ved å hevde at «[...] det er ikke troeligt, at Mennesker af frie Villie antage fordømmelige Meeninger» (Holberg [1744] 1992:196). Dette tyder på at det er fåkunne eller mangel på oppseding som er skuld i «vonde» meiningar<sup>102</sup>. Til støtte for dette siterer Holberg «En anseelig Roman-Catholsk Skribent, nemlig l'Abbé de St. Pierre» som har «dristet sig til» å argumentere for at ein kan orsake villfarande av di ein ikkje fer vill med vilje, medan forfølgingar ikkje kan verte orsaka fordi ingen kan med eit uhell forfølge andre.<sup>103</sup> Gjennom å bruke formuleringa «dristet sig til» og påpeike Saint-Pierre sin katolisisme, får Holberg igjen understreka det repressive ved den katolske kyrkja, samstundes som Saint-Pierre vert ein fryktlaus opposisjonell som taler mot religiøs forfølging. Holberg synleggjer også at samvitsfridom er ein fridom som er ynska på tvers av konfesjonane. I forlenginga av dette kjem Holberg med ei åtvaring om konsekvensane av å nekte einskildmenneske å ransake trua og dei etablerte konfesjonane si lære. Nektar ein menneske dette «[...] saa indvikler man sig udi u-endelige Labyrinthher.» (Holberg [1744] 1992:196). Ikkje berre bryt ein med prinsippa frå Reformasjonen, men

[d]erved autoriseres alle ved Love stiftede Religioner. Ja derved fordømmes endeligen vore egne Missionariers Foretagende i at omvende Hændinger og Mahomedaner, eftersom de derved opmuntres til at randsage, om de Religioner, som de ere opdragne udi, og som ved Love ere stiftede, ere vel eller ilde grundede. (Holberg [1744] 1992:196).

Holberg hevdar at dersom ein ikkje gir lov til å undersøke truverdet i konfesjonane, vil ein også måtte godta alle former for etablert religion. Det synest som om han her fryktar ei form for «rettspositivistisk» haldning, der religiøs sanning er lik det som vert loveleg vedteke. Ein slik relativisme vil også undergrave misjonsverksemd<sup>104</sup> fordi misjonærar oppmodar til

<sup>101</sup> Ordtaket er følgjande: *il credere é di cortesia*.

<sup>102</sup> Sjå *Naturens- og Folke-Rettens Kundskab* (1751), kap. «Om Menneskets Gierning»: «[...] saasom Forstanden ligesom bærer et Lys for vore Gierninger, saa at vi uden samme ikke kand andet en fare vild, saa maa man forvist slutte, at derudi er en naturlig Rethed, det er, at den ret kand begribe og dømme hvad som Ondt og Godt er, i fald den ikke besynderlig bliver fordervet af en ond Optugtelse eller Vane [...]» (Holberg 1751:60).

<sup>103</sup> I sin heilskap er sitatet: «*Vor næstes Vildfarelser, siger han, ere Fejl, men som flyde ikke af Villien: thi ingen vildfarer frivilligen. Herudover kand Vildfarelse undskyldes, naar de ikke stride mod Retfærdighed eller andre Hoved-pligte. Da Forfølgelser derimod ere altid frivillige: thi den som forfølger, vil og forfølge; hvorudover de ogsaa paa ingen Maade kand undskyldes.*» (Holberg [1744] 1992:196). Holberg har for øvrig parodiert Saint-Pierre sine idear i Ep. 150 «Abbed de Saint-Pierres Fredsprosjekt».

<sup>104</sup> Interessant nok nyttar Anthony Collins same døme i *A Discourse of Free-Thinking* (1713): "For how can the *Society for propagating the Gospel in foreign Parts* hope to have any effect on Infidel Nations, without first

nettopp den type handlingar som vert slått ned på; «[...] det samme, som vi paa et Sted kalde en Pligt, kalde vi på et andet Sted en synd.» (Holberg [1744] 1992:196). Holberg drar konsekvensane til det ytste for å få fram paradokset i kyrkjeleg praksis. Heile denne fyrste essaydelen kan verte samanfatta som variasjonar over det same emnet, nemleg samvitsfridom som den viktigaste arva frå reformasjonen og kritikk av kyrkjene si prinsippløse haldning.

Fyrste del vert avslutta med at Holberg hevdar «[j]eg veed at jeg skal blive salig ved min egen og ikke ved min Sogne-Præstes Troe [...]». Slik understrekar han si tru på eit personleg og oppriktige forhold til Gud, som «[...] grunde sig paa Examen.». Han påpeikar til sist: «Og saasom der er hver Christens Pligt at randsage før man troer, saa er jeg forsikret, at naar en med Fliid leder efter Sandhed, at GUD tager Villien for Verket, endskiønt han ikke finder den.» (Holberg [1744] 1992:197). Ifølgje Holberg er altså det å søkje etter sanning positivt i seg sjølv. Han vektlegg dermed prosessen fram mot kjennskap til seg sjølv og medvit om si eiga tru, framfor å kome fram til ei bestemt sanning. Slik det kjem fram av sitatet, vil Gud sjå det gode i å ville, og å freiste å finne sanninga, sjølv om ein ikkje når fram til ho. Dette er eit sentralt poeng i religionsforståinga til Holberg. Samstundes knyter det an til ein ålmenn kritikk av absolutte sannigar som i fortolka form skal tvingast på andre<sup>105</sup>. Holberg er oppteken av å skape vilkår for å søkje sanningar ved å leggje vekt på fridomsprinsippa frå reformasjonen. I denne fyrste delen har Holberg teikna opp biletet av ein opplyst protestant som eit ideal for kristne. Etter Holberg sitt syn, er dette eit ideal mellom den katolske kyrkja og nokre av reformkyrkjene sine undertrykkjande praksisar. På eit vis står Holberg hardt på ein nær uavgrensa samvitsfridom. Samstundes er det ei varsemnd i teksten, som om han vik unna og ikkje vil trekkje konsekvensane av sine eigne prinsipp.

#### **5.4.2. «en Palmegreen udi den eene, og en Stridsbasune udi den anden Haand» – intoleranse i tolerant kledning**

I andre del av essayet kjem Holberg med «en særdeles Anmærkning over Tolerance [...]». Han skriv at «[...] der findes visse Mennesker, der mest raabe paa Tolerance og dog allermindst selv øve den.» (Holberg [1744] 1992:198). Holberg hevdar dette er mest synleg hjå «de fleste Separatister». Billeskov Jansen opplyser at Holberg nyttar «Separatister»

---

acquainting them that it is their duty to *think freely* both on the Notions of God and Religion, which they have receiv'd from their Ancestors, or which are *establish'd by Law* among them, and on those new Notions of God and Religion brought to them by the *Missionarys* of the *Church of England?*» (Collins 1713:41).

<sup>105</sup> I *Reclaiming the Enlightenment* argumenterer Stephen Eric Bronner for at "[t]he Enlightenment was a movement in which the striving for truth was more important than its acquisition: its major representatives understood reality as an experiment and sought to foster conditions in which the new might glimmer." (Bronner 2004:167).

tydande «*sektarere*», altså personar som er medlem av sekter utanfor staten sin kontroll (Billeskov Jansen 1992:198). Holberg kjem med ei åtvaring om at somme religiøse retningar skjuler seg bak prinsippet om toleranse, medan budskapet deira er ynske om forfølgning og splid:

Naar man fordømmer deres Lærdom, tale de hæftig mod Tvang, men paa samme Tiid igiennemheigle alle Nationale og ved Love stiftede Religioner, fra hvilke de separere sig, og derved tilstrekkeligen give tilkiende, at de selv ville blive Forfølgere, hvis deres Evne svarede til deres Villie. (Holberg [1744] 1992:198).

Her presenterer Holberg ei velkjend problemstilling, nemleg om ein skal tolerere den intolerante. Skal ein tru Holberg er det likskapstrekk mellom vilje til å øve tvang, og det å «igiennemheigle», altså kritisere lovleg etablerte religionar. Ved å skilje seg frå og gå til åtak på den etablerte religionen, har ein, ifølgje Holberg, gitt tilstrekkeleg prov på at ein vil forfølgje annleistruande dersom ein fyrst fekk makt til det. Med slike synspunkt har dei plassert seg sjølv utanfor den religiøse fellesskapen i staten. Står dette i motsetnad til prinsippet om samvitsfridom? Holberg tok atterhald tidlegare i essayet ved å hevde at somme religiøse retningar som oppstod i kjølvatnet av reformasjonen, var urimelege. Det urimelege ved dei synest å vere deira kritikk av, og uvilje mot å verte ein del av den etablerte fellesskapen. Å isolere seg frå samfunnet vert av Holberg tolka som intoleranse og ein intensjon om å nekte andre deira samvitsfridom<sup>106</sup>. Her resonnerer Holberg liknande Bayle, som nettopp argumenterte for «ikkje-toleranse» mot dei intolerante som ein føresetnad for toleranse. Den intolerante vert ut frå dette synet ein trugsel mot fellesskapen. Locke er også motstandar av å tolerere grupper som ikkje sluttar opp om og lærer bort prinsipp om gjensidig toleranse:

Nor should the ruler extend toleration to those who refuse to teach that people who differ from them in religion must be tolerated. For what else are such people actually saying but that, given the opportunity, they will attack the laws of the commonwealth and the property and liberty of the citizens? And that the one thing they seek from the ruler is to be given immunity and liberty until they have sufficient strength and resources to make the attempt? (Locke [1689] 2010:36).

Som døme på denne trugselen syner Holberg til den tyske pietistiske teologen Gottfried Arnold. Holberg omtaler Arnold si verksemd slik:

<sup>106</sup> Sjå til dømes *Betænkning om Conventicler* (1733) for Holberg sine refleksjonar kring religiøse samfunn utanfor staten sin kontroll og farane for fanatisme desse fører med seg: «Erfarenhed har derforuden viiset, at af hemmelige Forsamlinger avles adskillige andre *monstra* og vanskabte fostre; ti naar En faaer først i hovedet, at Guds tjenesten kand skee beqvemmere udi sin egen stue end udi kirkerne, og at en skrædders og skomagers *haranqve* kand opbygge mer end Præsternes prædikener, *tracterer* han ikke allene den offentlige Guds tjeneste med foragt og koldsindighed, men omsider og fatter mistanke til lærdommen selv.» (Holberg 1733:223-224).

[...] ideligen at declamere mod Tvang og tillige med at sværte alle nationale Religioner, og at igiennemheigle indtil indifferente Ting og Geistlighedens Klædedragt: saa at denne Freds-Herold fører en Palmegreen udi den eene, og en Stridsbasune udi den anden Haand. (Holberg [1744] 1992:198).

Ifølgje Holberg vert Arnold ein trugsel fordi han er ein fanatkar. Holberg lar klesdrakta til prestestanden tene som døme for ting som korkje er gode eller vonde, men likesæle for religionsutøving. Igjen dukkar adiafora opp som ein sentral del av Holberg sin diskusjon om toleranse. Arnold er ein trugsel fordi han tillegg slike «indifferente Ting» ei religiøs tyding, og følgjande gjer dei til eit grunnlag for konflikt. Som nemnt tidlegare, har Holberg hevda at grunnlaget for religiøse forfølgingar ofte har sitt utspring i for mykje vekt på adiafora. Holberg fryktar Arnold av di han vil kome til å trekkje inn slike «indifferent Ting» i religionsdebatten att, og byrje å forfølgje alle som har andre oppfatningar. Det er med andre ord ei «politisering» av alle sider ved religionsutøving som er uynskt frå Holberg si side. Presten sine klede kan ikkje verte årsak til konflikt mellom kristne<sup>107</sup>. Arnold var forfattar av kyrkjehistoria *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699-1700). Ifølgje Sorkin vart Arnold si kyrkjehistorie eit symbol på pietistisk separatisme av di han [...] identified the bearers of true Christianity with the reborn and mystical believers who, as the heretics of every age, constituted the invisible church.” (Sorkin 2008:145). Denne «usynlege kyrkja» stod i prinsipiell opposisjon til den korruperte og forfalle «synlege», altså etablerte kyrkja. Å løfte fram kjettaren som den sanne kristne, var eit kontroversielt standpunkt. Holberg kritiserer Arnold si kyrkjehistorie i fortala til *Almindelig Kirkehistorie*:

Nogle have holdet for, at den bekiendte Gottfried Arnold herudi har signaliseret sig ved sin saa kaldede unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, men det er gaaet ham, som adskillige andre, der have konstlet saa meget paa Reformation, at de ere faldne fra een Extremitet til en anden langt værre. [...] hans heele Historie gaar ud paa at sværte Fædrene og at forsvare Kiettere [...] (Holberg 1738:2).

Holberg understrekar vidare korleis kyrkjehistoria kunne hatt ein god verknad dersom Arnold «[...] hadde holdet Middel-Veyen.» (Holberg 1738:2). Han oppfattar synspunkta til Arnold som ein verre ekstremitet enn einsidig apologi for kyrkjefedrane. Difor ender Arnold opp for Holberg som ein trugande fanatkar som vil øydeleggje dei lovlege religionane. Idealet for Holberg er også her å syne moderasjon i skildringane ved å ta «mellomvegen». Det er rimeleg

<sup>107</sup> I ep. 228 «Pietismens Begyndelse og Udvikling» skriv Holberg om korleis han uroar seg over delar av pietistrørsla som «[...] udi lidt eller intet have differeret fra *Fanaticis* eller Qvækere [...]». Dette kjem av at «[...] mange av disse *outrerede* Pietister syntes ikke at villet lade sig nøje med *simpel* Samvittigheds Frihed, som Engelske og Hollandske *Fanatici*, hvilke man derfor ynker end forfølger, men at de ved *Cabaler* og indbyrdes hemmelige *Alliancer* have søgt at *dominere*.» (Holberg [1750] 1947:169). Interessant nok skuldar Holberg samstundes pietistrørsla for å vere for tolerant: «Den *Moderation* og *Tolerance* i Henseende til andre *Secter*, som udi sig selv er christelig, er med Tiden dreven saa vidt, at den haver strakt sig til *Socinianer* og Qvækere [...]» (Holberg [1750] 1947:167).

å tolke kritikken av Arnold som eit forsvar for etablert religion, av di denne vert rekna for å vere ein garantist for toleranse. Han har tilslutning frå fleirtalet, og hindrar mindretalsgrupperingar i å utøve tvang overfor andre. Noko av den same forståinga av statskyrkjeleg religion finn ein hjå Warburton og den anglikanske tradisjonen for moderasjonstenking<sup>108</sup>. Det er interessant å merke korleis det tolerante og dei etablerte kyrkjeinstitusjonane vert så å seie likestilte. Det at Arnold sitt historiesyn vert rekna for ein verre ekstremitet enn det einsidig kyrkjefedrevenlege, er med på å syne Holberg sin skepsis til grupperingar som plasserer seg utanfor «Nationale og ved Love stiftede Religioner». I lesingane av epistlane om toleranse var det gjerne frykta for deisme og at den kristne moralen vart svekka som uroa Holberg. I denne samanhegen er det religiøse fanatikarar som utgjer ein fare frå den andre sida, ved å fremje ei forståing av kristendom som gjer adiafora til kjernesaker og stridsspørsmål.

### 5.4.3. «Min Confession»

«Men for at komme til Mig Selv igien [...]», skriv Holberg etter refleksjonen kring toleranse. Holberg peikar på at han er svak og ofte vert truga av døden. Dette gjer at han tenkjer «[...] oftere paa det tilkommende, end mangan ung *Convertisseur*.» (Holberg [1744] 1992:198). Interessant nok gjer Holberg seg audmjuk ved å seie at han ikkje gir seg ut for å vere teolog, og at meiningane han har er opne for «Correction». Samstundes hevdar han sjølv å ha lagt mykje arbeid i å undersøke innhaldet i kristendommen og slik utarbeidd «mit Systema». For å kunne gjennomføre ei slik ransaking, vedgår Holberg at ein også må lese bøker som vert rekna som vonde. Dette fyrste avsnittet om Holberg sin eigen konfesjon fungerer som eit forsvar for å lese farlege bøker som utfordrar ein i trua. Dette grunngir Holberg med at han held det for ei menneskeleg plikt å leite etter sanning «[...] og saadan Kundskab kand ikke erhverves, uden ved at høre hvad som kan siges pro og contra [...]» (Holberg [1744] 1992:198). Difor kritiserer han dei som ser det å halde seg unna slike «heterodoxe Bøger»<sup>109</sup> som prov på deira kristentru. Det er heller det same som å seie: «*jeg vil aldeles ikke bekymre mig med nogen Examen, som kand sette mit Sind udi U-roelighed, men jevnt troe alt hvad de fleste got Folk udi Staden troe, og hvad mine kiære Forældre eller Amme haver troet.*» (Holberg [1744] 1992:198). Holberg framstiller den «ureflekterte» truande for det fyrste som lat, han ynskjer ikkje å setje seg inn i noko som kan gjere sinnet hans uroleg. Vidare er han naiv og trur på alt som det gode byborgarskapet trur på. Samstundes infantiliserer Holberg

<sup>108</sup> Sorkin 2008:37.

<sup>109</sup> Eit døme på ei slik heterodoks bok kan vere Benedict de Spinoza si *Tractatus theologico-politicus* (1670) som Holberg skal ha eigd ei utgåve av (Langslet 2001:428).

slike personar ved å trekkje inn foreldra, og særleg amma hans som retningsgivande for trua. Slik gjer Holberg den «ureflekterte» truande til eit barn som berre reproduserer alt han har lært av gamle autoritetar som foreldre og ammer. Han er likevel varsam med å fullstendig avvise slik «ureflektert» tru: «Om det kand regnes for en merite hos Skaberen, der haver givet oss en fornuftig Siæl, og befalet os at bruge den, drister jeg mig ikke til at sige.» (Holberg [1744] 1992:199). Formuleringa til Holberg er i alle høve slik at lesaren forstår at å bruke fornuft i religiøs ransaking, er ei positiv handling av di Gud har utstryrt menneska med denne dugleiken.

Følgjande kjem Holberg med eit åtak på den låge verdien samtida gir sjølvstendig religiøs undersøking:

Vel er sant, at onde Bøgers Læsning giver ofte Nysgierighed tilkiende, men den viser tillige med en slags Bekymring for det tilkommende. Vi berømme dem, som underkaster sig Sveed og Arbeide for at opfinde et ubekient Land; men vi laste og fordømme dem, som af Bekymring for det tilkommende ransage alting. Den Berømmelse, som gives de første, maa være alleene i Henseende til deres Magelighed. Thi de, som i dette Livs Korthed ikke finde det Umagen værd at efterforske den Vej, som leder til Salighed, synes lidet at differere fra umælende Creature. (Holberg [1744] 1992:199).

Det er sentralt for Holberg å syne at religiøs undersøking ikkje treng å vere motivert av eit ynskje om å undergrave trua. Ifølgje Holberg vert ein mest skulda for kjettar dersom ein stiller spørsmål ved religionen. Dette freistar han å snu om på ved å argumentere for at det er dei som ransakar og spør, som faktisk tek trua på alvor. Dei er difor ikkje undergravande, men søkjer sanning og vil verte visse på kva religionen deira inneber. Arbeidet som vert lagt ned i ein slik prosess, er like beundringsverdig som oppdagingsreiser til nye land. Det er nok ikkje tilfeldig at Holberg nyttar oppdagingsreiser som eit bilete på beundringsverdige handlingar. Framleis har biletet av oppdagarar som gjennom hard fysisk slit og under stor fare finn nye landområde, mest eit udelt positivt syn. Holberg taler for å anerkjenne det tunge arbeidet bak ei intellektuell oppdaging av eigne haldningar til innhaldet i si religiøse lære. Sentralt å merke seg her, er at han argumenterer for at det er av uro for det tilkomande ein les alt ein kjem over av litteratur, også dei «vonde» bøkene. Slik blir ein som ransakar trua ein god kristen, medan Holberg går så langt som å seie at dei som ikkje ofrar dette ein tanke er for «umælende Creature» å rekne. Ein «ureflektert» truande er ikkje lenger berre naiv og barnsleg, men vert likna med dyr. Med bakgrunn i dette vedgår Holberg at «[...] jeg undskylder meer Vildfarelse efter giort Examen, end Orthodoxie unden Examen.» (Holberg [1744] 1992:199). Å tru blindt utan å undersøke fyrst, er for Holberg verre enn å fare vill av for mykje ransaking. Dette må sest i samanheng med Holberg sitt forsvar for reformasjonsideala. Utsegna illustrerer korleis



den opplyste og sjølvmedvitne protestanten i hans auge, er den sanne kristne. Holberg hevdar i samband med dette at ein ikkje kan verte støtt av det ein «vis *Philosophus*» har sagt «[...] nemlig, at det er ved Brug af Naturens Lys og den sunde Fornuft vi blive salige.» (Holberg [1744] 1992:199). Billeskov Jansen opplyser at denne filosofen er Locke, sitert frå *An Essay Concerning Human Understanding* (Billeskov Jansen 1992:413). Locke si utsegn er ifølgje Holberg i tråd med ortodoksien, berre ho vert forklart godt nok. Denne tilvisinga knyter Holberg sine resonnement tettare til Locke sin erkjeningsteori. Samstundes syner sitatet at Holberg ser på bruken av «sunn fornuft» i trussaker som trygt innanfor ei ortodoks forståing av kristendommen<sup>110</sup>.

Holberg skriv at han sjølv held seg til tre grunnleggande prinsipp: «1.) Intet at troe, som strider imod de almindelige Sandser. 2.) Intet at antage, som svækker Grundvolden af den Lærdom, som jeg profiterer. 3.) At forkaste alt det, som strider imod GUDs *Attributa*.» (Holberg [1744] 1992:199). Konsekvensen av det fyrste prinsippet er at Holberg seier han aldri vil kunne overtalast til å godta den katolske læra om transsubstansiasjon; «[...] efterdi jeg verken kand eller bør nægte, hvad jeg seer og føler; thi at troe noget som er mod de almindelige Sandser, er at gjøre alting u-vist og vaklende.» (Holberg [1744] 1992:199). Transsubstansiasjonslæra bryt med dei ålmenne sanseintrykk av di læra inneber tru på at brødet og vinen vert metafysisk omskapt til Jesu lekam og blod. Holberg fryktar at å følgje ei slik lære, vil gjere det umogleg å stole på sine eigne sansar. I avvisinga av transsubstansiasjonslæra ligg også ei oppfatning av katolisismen som bygd på grunnleggjande irrasjonelle idear. Noko så sentralt som den katolske nattverden vert berar av ei lære som ikkje berre er irrasjonell, men også farleg fordi ho bryt ned alle faste haldepunkt i verda:

Naar een kand overtale mig til at troe, at Brød, som jeg seer og smager for Brød, er Kiød, og at Lys er mørkt, at Skygge er Legeme, saa kand han og formaa mig til at sige, at en Cirkel er Triangul, en Linie en Cirkel, ja at forkaste Historier, u-imodsigelige Vidnesbyrd og *Demonstrationer*, hvorpaa Religionen er grundet. (Holberg [1744] 1992:199).

Kan ein ikkje lenger stole på sansane sine, er døra open for ei farleg oppløysing av visser om tilværet. Det er interessant å merke at Holberg set transsubstansiasjonslæra opp mot «*Demonstrationer*, hvorpaa Religionen er grundet». Prova for det sanne ved religion, og her siktar Holberg til protestantisk kristendom, er avhengig av at læra ikkje bryt med ålmenne

<sup>110</sup> At Holberg gjer seg til talsmann for «sunn fornuft», ser ein også mellom anna i epistel 50 «Beviser for Guds Tilværelse», der han kritiserer forfattarar av metafysiske og teologiske verk for å skrive abstrakt og vanskeleg. Holberg ynskjer ei meir commonsenseisk tilnærming: «Jeg for min Part driver fornemmeligen paa tvende Beviisligheder, hvilke alle, end og den groveste Almue kand fatte. Det første tages af de skabte Ting, som vi see for Øyene; Det andet af alle Nationers Samtykke og Tilstaaelse.» (Holberg [1748] 1944:219).

sansar. Dette er både ein kritikk av katolisismen fordi han er irrasjonell, samt fordi han undergraver pålitelegheita til sansane ein må nytte for å erkjenne religiøse sanningar. Samstundes rasjonaliserer Holberg sin eigen religiøse ståstad. Han må implisitt vere i tråd med «sunn fornuft». Eit pessimistisk drag kjem til syne når Holberg hevdar same stad at dei fleste menneske held seg til ei tru som strid imot sansar, og difor mot fornuft. Holberg uroar seg over at vilja til alltid å forsvare meiningar ein er oppseda til å ha, er som ein feber på sinnet: «Den Begierlighed man haver i at forsvare Fæderne Troe, hvilket er Sindets Feber, forsaarsager iligemaade, at det som er hvidt, synes sort, og det som er ret, synes kroget.» (Holberg [1744] 1992:199-200). Holberg sjukeleggjer det å berre gjenta gamle dogme utan vilje til å prøve det haldbare i argumentasjonen. Sjukeleggjeringa har samanheng med det Holberg nemnte overfor, nemleg at menneske ikkje av fri vilje «antage fordømmelige Meeninger.» (Holberg [1744] 1992:196). Med andre ord er det noko «irrasjonelt» og «sjukeleg» som ifølgje Holberg trekkjer menneska mot til dømes katolisismen.

Konsekvensen av det andre prinsippet er at Holberg endå ein gang tek avstand frå tvang og valdsbruk overfor annleistruande: «[...] saasom jeg intet kand troe, som strider imod Fundamenterne af den Lærdom, som jeg bekiender, saa kand jeg ikke bifalde dem, der er for Tvang og *Intolerance* [...]» (Holberg [1744] 1992:200). Deretter følgjer resonnement mot tvangsbruk tilsvarande som i fyrste delen av essayet. Det tredje prinsippet gjer at Holberg ikkje kan godta noko som strid mot «GUDs *Attributa*». Difor skriv han «[...] kand jeg aldrig bevægtes til at antage den Lærdom om Skiebnen eller *absoluto Decreto*, efterdi det synes at giøre GUD Aarsag til Synden.» (Holberg [1744] 1992:200). Dette syner til kalvinismen si lære om predestinasjon (Billeskov Jansen 1992:413).

Predestinasjonslæra har Holberg kritisert fleire stader, mellom anna i epistel 35. I epistel 47 hevder Holberg at predestinasjonslæra gjer Gud til ein «[...] umild og arbitraire Dommer.», og gjentek korleis læra også gir Gud ansvar for synda i verda (Holberg [1748] 1944:152). Dette blir for Holberg imot «GUDs *Attributa*». Ifølgje Holberg kan ikkje Gud vere årsak til noko vondt av di han er allgod og rettferdig, og ikkje ein vilkårleg straffande dommar<sup>111</sup>: «Jeg troer paa en GUD, som er god og det menneskelige Kiøns Ven, overladende andre til at dyrke en haard og umild Dommer.» (Holberg [1744] 1992:200). Holberg er merkbart rolegare og

<sup>111</sup> Nils Gilje (2005) drøftar korleis Holberg i dansk samanheng, er med på å skape dette Gudsiletet. Tilhøvet mellom ein allmechtig, allvitande og allgod Gud, og eksistensen av synd og ondskap i verda, vert kalla «det vondes problem». Dette er eit tema som Holberg sjølv er svært oppteken av, til dømes allereie i epistel I og i Libr. II. Epigramm. 94. i *MT*. Sjå for øvrig Børtnes (2005) for ein diskusjon kring Holberg og denne problematikken.

knappare når han omtalar kalvinismen, sjølv om han ikkje er samd i læra. Det står i kontrast til dei krassare utfalla mot katolisismen tidlegare i essayet. Holberg skriv at han ikkje vil vike frå desse tre prinsippa, sjølv om det også måtte vere passasjar i bibeltekstar som går imot dei: «[...] hvis nogle Expressioner udi Skriften forekommer, som syntes stride herimod, holder jeg for, at man maa vige fraa Bogstaven.» (Holberg [1744] 1992:200). Han ynskjer ikkje at ei bokstaveleg bibeltolking skal vere styrande for trua, og følgjande avgjere kristen morallære.

Holberg skriv vidare om Gud som god og rettferdig, og samanliknar Gud med ein «Huus-Fader»: «En god Huus-Fader misunder sine Børn og Tiunde ingen uskyldig Lyst [...]» (Holberg [1744] 1992:200). Tvert imot vil det vere farleg å forkynne eit bilete av Gud som berre streng og straffande:

Det Barn er ilde opdragen, som skielper, naar det seer sin Fader; det bliver ved saadan Education ikke meer et Barn, men en Slave, der sukker efter Frihed. At være Børns Fader er at overtale dem til at elske sig, hvilket skeer, naar de blive forsikred om Faderens Kierlighed. (Holberg [1744] 1992:200-201).

I dette sitatet er det ei åtvaring mot å forkynne ein for streng kristendomslære fordi dette vil gjere menneska til slavar. Tilhøvet Gud-menneske vert ikkje som far-barn, men som herre-slave. Holberg peikar på at slavar vil «sukke efter Frihed», eit tydeleg bilete på opprørslengsel. Det ideale er ein gjensidig kjærleik mellom menneske og Gud. Det er nærliggande å tenkje at Holberg siktar til pietismen når han kritiserer den strenge forkynninga og skepsisen til «uskyldig Lyst». Han omtalar at ein finn den strenge gudsfrykta uttrykt i «Pietets Beskrivelse». Desse haldningane kan i verste fall gjere innbyggjarane fiendtlege til trua:

Jeg holder for, at GUD maa dyrkes med en sønlig Kierlighed og ikke med en slavisk Frygt. Videre syntes mig deres Strenghed at være utidig, som søge at gjøre det Christelige Aag tyngere, just paa en Tiid da saa mange Fiender reise sig op mod Religionen, og søge at gjøre Geisteligheden forhadet. (Holberg [1744] 1992:201).

Læra om gudsfrykt på kostnad av kjærleik vil gjere religionen farleg upopulær nettopp i ei tid då han vert utfordra av «mange Fiender». Fiendane som ifølgje Holberg freistar å gjere «Geisteligheden forhadet», er deistar, som til dømes Tindal. Det er interessant å merke korleis Holberg ikkje berre uroar seg for at deismen reiser seg i opprør mot religionen, forstått som den etablerte religion, men at han også er negativ til at dei vil gjere prestestanden upopulær. Dette syner at Holberg ikkje er negativ til prestestanden i seg sjølv, men tvert om forsvarar han mot kritikken frå deismen. Holberg sitt alternativ til pietistane sitt strenge gudsbilete er, ikkje uventa, moderasjon:

En saadan slibrig Tilstand udfordrer heller Moderation end Strænghed, og er det ved saadan Moderation den Engelske Geistelighed bevæbner sig mod de Naturalister, som i vor Tiid tordne mod Præsternes myndighed, og under den Prætext søge at giøre Religionen forhadet. (Holberg [1744] 1992:201).

Her gir Holberg eksplisitt støtte til anglikanske idear om moderasjon, som mellom anna Warburton representerte. Moderasjonsidear vert føredømeleg framfor pietistisk disiplin, og vil gjere det enklare å kjempe mot naturalistar og deistar<sup>112</sup>. Desse undergraver religionen under påskot av å kritisere makta til prestestanden. Det er sentralt å merke seg korleis deismen ikkje vert rekna som eit legitimt uttrykk for religiøs overttyding, men eine og aleine som ein trugsel. Det er samstundes sentralt at sjølv om Holberg uttrykker seg kritisk mot tendensar innanfor religionspraksisen til kyrkjene, forsvarar han likevel prestane mot deismen. Eit forsvar for prestane er også eit klårt forsvar for den etablerte religionen, noko som vert tydeleggjort gjennom støtta til anglikansk moderasjon. Det er ein av dei stadene der Holberg gir ein tydeleg peikepinn på kva standpunkt han sluttar seg til av samtida sine religionsdiskusjonar. Det understrekar også korleis Holberg sin kritikk av ortodoksi og religiøse drøftingar ikkje tyder på skepsis til etablerte kyrkjeinstitusjonar, men må verte forstått som refsing av ytterpunkt. Som tidlegare synt, vert deisme eit destruktivt ytterpunkt på den andre kanten.

Etter å ha teikna opp konfliktlinjene mellom pietistisk disiplin og deistiske trugslar, og slik synt sin eigen posisjon, kommenterer Holberg at han sjølv ber korte bønner av di han vektlegg «[...] Lydighed og Levnets Forbedrelse [...]» som viktigast i si Gudsyrding. Holberg illusterer sitt praktiske syn på kristendom ved å påstå at «[...] een Times alvorlige Meditation paa Levnets Forbedrelse er viktigere end et heelt Aars reglerede Lovsange.» (Holberg [1744] 1992:201). Ein bør vektleggje betring av leveviset og ta dei praktiske følgjene av kristendommen på alvor, og ikkje tru at det er nok med kyrkjesang og andre ytre truskjenneteikn<sup>113</sup>. Tredje del vert avslutta med ei tilslutning til den danske lutherske kyrkja, men med ein kritisk merknad: «Jeg underskriver villigen alle fundamentale Troens Artikler, som findes udi vor Confession, skjønt jeg heller indskrænker, end med nogle forøger deres Tal. Thi jeg holder for, at det er visse ting, som bestaa allene udi Theorie og Speculationer [...]» (Holberg [1744] 1992:201). Desse spekulasjonane kan utan fare «bejaes og benægtes» og høver seg betre for ein metafysikar enn ein teolog. Det er uklårt kva trusartiklar Holberg siktar til og ynskjer å redusere. Han har skrivne kritisk om innverknaden til spekulativ

<sup>112</sup> Ifølgje Holbergordbog nyttar Holberg «deisme» og «naturalisme» i om lag same tyding.

<sup>113</sup> At det ofte er stor skilnad på reell religiøsitet og hyppigheita av ytre religiøse handlingar som til dømes bønner, diskuterer Holberg i *MT* Libr. II. Epigramm. 146. «Bed til Gud, men uden bestemt ønske» og Libr. I. Epigramm. 66. «Det er folk som vekselvis beder og synder». Desse tener igjen til å syne Holberg sin «nøkterne» og praktisk orienterte kristendom retta mot personleg moral.

metafysikk i teologi<sup>114</sup>, og eg tolkar difor utsegna som uttrykk for at «sunn fornuft» er einleg med kristen teologi og bør vere grunnlaget. Spekulativ metafysikk er ikkje naudsynt og skapar berre komplikasjonar. Eg vil hevde at dette ikkje er ei løynd støtte til eit deistisk gudssyn, men heller i samsvar med Holberg sin freistnad om å syne ei rasjonell forståing av den lutherske læra. Dei metafysiske spekulasjonane er å kaste vekk tid på problemstillingar menneska aldri vil få klårleik i.

#### 5.4.4. Avslutning: eit forsvar for å fare vill

I siste del av essayet kjem Holberg attende til reformasjonsideala om samvitsfridom og retten til å fare vill. Holberg vender seg til lesaren med budskapet om at ein kvar skal ransake si eiga tru: «[...] jeg beder at randsage i Steden for at troe [...]» og han hevdar vidare at anten så trur ein på noko ein forstår, eller så trur ein rett ut sagt ikkje. Det vil seie at ein «[...] troer galt, endskiønt man troer ret; thi ingen kand siges at troe ret, som troer mod sin egne Sandser.» (Holberg [1744] 1992:201-202). Å ransake og undersøkje kva ein faktisk kan finne sannsynleg, er Holberg si einaste løysing. Han kritiserer dei som berre oppmodar til å tru, utan å undersøke fyrst. Nyttan av undersøking illustrerer Holberg med ein analogi;

En kiøbmand der haver gode Varer, beder ingen at troe, men selv at prøve og smage: thi hvis han det ikke gjør, maa man holde hans heele Kram suspect. Hvad kand være selsommere end at recommendere Synens, Hørelsens og Forstandens brug i alle verdslige Ting, men at fraraade den alleene udi Saligheds Sager. (Holberg [1744] 1992:202).

Med kjøpmann-analogien vidarefører Holberg den «sunn fornuft»-argumentasjonen han tidlegare har fremja. Det vil vere urimeleg å nekte ein å nytte sansar og forstand i trussaker, når det er desse dugleikane ein støttar seg på elles i livet. Holberg understrekar vidare korleis han ikkje vil trykkje meiningane sine på andre, men at dei må gjere opp sine egne. I kva grad haldningane han presenterer er å fare vill, svarar han: «Hvis jeg vildfarer herudi, saa vildfarer jeg *bona fide* imod min Villie og efter nøie Examen, som undskylder en Vildfarelse.» (Holberg [1744] 1992:202). Dette forsvaret for å fare vill i trussaker er i sin budskap liknande det ein kan lese hjå Pierre Bayle, som også legg vekt på at den einskilde må søkje si sanning. I *PC* skriv Bayle mellom anna følgjande om plikta til å følgje sitt eige samvit:

[...] I wou'd here establish, That God in the present Condition of Man exacts no more from him than a sincere and diligent Search after Truth, and the loving and regulating his Life by it, when he thinks he has found it out. Which, as every one sees, is a plain Argument that we are oblig'd to have the same deference for a reputed as for real

---

<sup>114</sup> Sjå til dømes *MT* Libr. I Epigramm. 100 «Guds væsen er uutgrundeligt» og Libr. I Epigramm. 101 «Ingen kan sige, hvad sjælen er».

Truth. Wherupon all the Objections upon the Difficultys of examining the Scriptures vanish like so many vain Fantoms; since every Man living, be he ever so ignorant, has it in his power to give one sense or other to what he reads or hears, and to perceive that such a Sense, is the true; and here's what renders in Truth to him. It's enough if he sincerely and honestly consult the Light which God has afforded him; and, if following its Discoverys, he embraces that Persuasion which to him seems most reasonable, and most comfortable to the Will of God. This renders him Orthodox in the sight of God, tho thro a defect, which he cannot rectify, his Judgments may not be always a faithful Representation of the real natures of Things; just as a Child is Orthodox in taking the Husband of his Mother for his natural Father, when perhaps he is a Neighbor's Child. (Bayle [1686-1688] 2005:264).

Kjernen i budskapet til Holberg, så vel som Bayle, er at den som fer vill i god tru og etter undersøking, kan verte orsaka. Bayle går likevel lenger enn Holberg ved å hevde at «every Man living, be he ever so ignorant» har evne til å undersøke si eiga tru, noko lesinga under vil syne. I hovudsak syner Holberg seg å vere oppteken av å forsvare villfaringar i god tru. For å tydeleggjere dette nyttar han ein ny analogi:

Thi jeg ligner en saadan Vildfarende med en aarvaagen Styrmand, der nøje giver Agt paa Vind, Strøm og Grund, og dog kommer lidet af den rette Cours; en Retroende uden Examen derimod ligner jeg med en doven og søvnagtig Pilot, hvilken ingen Agt giver paa sin Post, og dog af en Hendelse kommer udi Havnen. Hvad Dom man kand fælde over den eene og den anden, er let at begribe. (Holberg [1744] 1992:202).

Igjen vert den som trur utan ransaking framstilt som lat, og ein som berre på slump kjem til den trygge hamna. Det formildande ved å fare vill i god, tru vert understreka ved den årvakne styrmannen som berre kjem litt ut av kurs. Holberg avsluttar med å hevde at «[...] hvis jeg farer vild, saa har det kostet mig meere at vildfare, end det haver kostet mange andre at troe ret.» (Holberg [1744] 1992:202). Holberg får slik igjen presisert at han verdset å søkje etter sanning og ei genuin kristen overtyding, meir enn berre å ureflektert rette seg etter den rådande religiøse læra.

Likevel er det ei grunnleggjande spenning i teksten med omsyn til prinsippet om samvitsfridom. Holberg understrekar gong på gong at samvitsfridom er protestantismen si kjerne, samstundes som han peikar ut fiendar av den etablerte religionen anten dei er radikale pietistar som Gottfried Arnold, eller britiske deistar. Fellesnemnaren for desse er at dei på kvar sine måtar vil bryte ned det kristne samfunnsfundamentet, og, etter Holberg sitt syn, trekkje det heile ut i ekstreme tilhøve. Holberg vekslar også på å syne optimistisk tru på menneske sine evner til ransaking av trua, for så å pessimistisk konstatere at fleirtalet trur på fenomen som går stikk i strid med deira eiga fornuft. Fornuftsomgrepet til Holberg vert også nytta for å gjere katolisismen grunnleggjande irrasjonell, i tillegg til å vere tyrannisk. Sett på spissen kan ein hevde at Holberg rasjonaliserer sin eigen ståstad, som også er i tråd med den

lutherske kyrkja, slik at ståstaden vert ein naturleg konsekvens av «sunn fornuft», ein mellomveg alle bør vere samde i. Standpunktet synest også å vere garantist for eit tolerant samfunn der det er respekt for samvitsfridom og dei religiøse vala til kvar einskild. Dette er føreset at ein held seg innanfor kjernen av etablerte trusartiklar, og korkje freistar å bryte ned rolla til prestestanden eller gjere «indifferente Ting» til utgangspunkt for forfølgingar. Avvisinga av radikal pietisme og deisme vert forståeleg når ein les Holberg som del av eit slikt moderat opplysningsomgrep. Ein må likevel seie at han går langt i å forsvare ein prinsipiell samvitsfridom. I neste lesing vil eg undersøke om det er grenser for bruken av denne fridomen.

## **5.5. Grenser for samvitsfridom? Epistel 363 «Collins' Bog om Tankefrihed»**

I denne epistelen kritiserer Holberg boka *A Discourse of Free-Thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers* (1713) av Anthony Collins for å vere eit uforsvarleg skrift. Det uforsvarlege er fyrst og fremst det deistiske innhaldet, men også ein djupare skepsis frå Holberg si side om å opne opp for uavgrensa fridom til å følge sitt eige samvit i alle spørsmål. Denne lesinga vil synleggjere korleis Holberg trekkjer opp grenser for samvitsfridomen, noko som må lesast i forlenging av eit forsvar for presteskapet sin autoritet og folkeoppsedande funksjon. Samstundes tydeleggjer skepsisen til «Free-Thinking» Holberg si haldning til at ikkje alle menneske kan følge samvitet sitt, og samstundes verte ansvarlege borgarar. Epistelen er skriven i 1750, seks år etter essayet frå *MT*. Den tener difor til å syne ei endring i Holberg sitt syn på samvitsfridomen. Lesinga vil argumentere for at Holberg si opplysing syner å vektleggje det oppsedande framfor det frigjerande, noko som forklarar forsvaret for dei etablerte autoritetane. Lesinga syner også at Holberg gir att innhaldet i Collins si bok på ein selektiv måte, samt unngår å kommentere den mest radikale argumentasjonen i boka. Eg vil også hevde at det er denne argumentasjonen som sterkast støt Collins sitt standpunkt og ville difor bydd på størst utfordringar for Holberg å tilbakevise.

### **5.5.1. Collins som fritenkjar**

Ifølgje Israel tykte Voltaire Collins "[...] represented the best of English deism, a noble-minded blend of Hobbes' Naturalism and Locke's empiricism." (Israel 2001:614). Israel karakteriserer Collins som

[...] a philosophical necessitarian and radical Bible critic who firmly believed great benefit would accrue to society from the new freedom to philosophize. The rapid

receding of belief in magic and satanic power of the Early Enlightenment he attributes specifically to the advance of freethinking. (Israel 2001:618).

Israel peikar også på at Collins i forlenginga av dette var oppteken av å ta frå prestestanden og kyrkjene makt til å ta avgjersler, avgjersler som alltid fekk alvorlege konsekvensar for menneskeslekta. Retten til fritenking spela difor ei stor rolle i Collins sin filosofi. I *A Discourse of Free-Thinking* definerer Collins fritenking slik:

By Free-Thinking then I mean, The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence. (Collins 1713:5).

Dette minner om Holberg sin argumentasjon i essayet frå *MT*. Til liks med han vektlegg Collins at ein må følgje sin eigen forstand og vekte styrken i for- og motargument når ein skal avgjere sanning og truverd. Difor krevst det at ein har fridom til å tenkje over eit kvart framlegg. Collins har ei todelt grunngeving for retten til å tenkje fritt. For det fyrste:

If the Knowledge of some Truths be requir'd of us by God; if the Knowledge of others be useful to Society; if the Knowledge of no Truth be forbidden us by God, or hurtful to us; then we have a right to know, or may lawfully know any Truth. And if we have a *right* to know any Truth, we have then a *right* to *think freely* [...] (Collins 1713:6).

Å få kjennskap til sanningar er ikkje forbode av Gud, ein kvar har difor rett til å kjenne sanninga, og følgjande rett til å tenkje fritt. For det andre: "[a]s in *manual Arts* we do only by *free* Trial, Comparison, and Experience of every thing, come to know what is best and perfect in each Art; so in the *Sciences*, Perfection is only to be attain'd by Free-Thinking." (Collins 1713:6). Dette argumentet vert utgangspunktet for eit lengre resonnement om retten til fri kunst og fri vitenskap. I del to av boka hevder Collins at menneske ikkje berre har rett til å tenkje fritt i ei rekkje spørsmål ein vanlegvis vert nekta denne retten, men også har ei plikt til fritenking: "The Subjects of which Men are deny'd the Right to think by the Enemys of *Free-Thinking*, are of all others those of which Men have not only a *Right to think*, but of which they are oblig'd in duty to think [...]" (Collins 1713:32). Desse emna famnar om "[...] *the Nature and Attributes of the Eternal Being or God, of the Truth and Authority of Books esteem'd Sacred, and of the Sense and Meaning of those Books; or, in one word, of Religious Questions.*" (Collins 1713:32)<sup>115</sup>. Det er i religiøse spørsmål at retten og plikta til å tenkje fritt

<sup>115</sup> Interessant nok nyttar Collins følgjande dømme for å illustrere det absurde i å ville avgrense retten til å tenkje fritt: "BUT to give you the perfect Image I am able, how unavoidable Absurditys are both in Principle and Practice, if Thinking is restrain'd; I will put the Case of *Free-Seeing*, and suppose the same methods made use of to prevent *Free-Seeing* which are to prevent *Free-Thinking*. Suppose the, That certain Men have a fancy in their heads, that it is absolutely necessary either to the Peace of Society or some other great purpose, that all Men should have the same Belief with relation to certain Objects of the Eyes; and in order to obtain that end, will make all Men under their power subscribe the same *Confession of Eye-Sight Faith.*" (Collins 1713:15ff). Dømet



er størst, men samstundes er det i desse spørsmåla dei fleste vert hindra i å utøva rettane sine. Collins hevdar same stad at svara eit menneske kjem fram til i religiøse spørsmål, har så store konsekvensar at ein ikkje kan overlata ansvaret til nokon andre enn ein sjølv. Elles ender ein opp med å "[...] take the Opinions they have imbid'd from their Grandmothers, Mothers or Priests, or owe to such like Accident, for granted." (Collins 1713:32). Om ein då likevel kjem fram til det riktige standpunktet, og slik vert frelst, er det ifølgje Collins berre takka vere slump. Resonnementene følgjer mange av dei same argumenta som Holberg fremja i essayet ovanfor.

Collins sluttar frå sine argument at den einaste trygge vegen for å avgjere sanningar, er å tenkje fritt sjølv. Ved å hevde dette snur Collins om på argumentet om at frelsa er så viktig at ein må overlata ho til prestar og andre autoritetar. Førebels er det likskap mellom Collins og Holberg sin argumentasjon for større grad av samvitsfridom og plikt til å gjere seg opp eigne standpunkt i religionsspørsmål.

### 5.5.2. Holberg sin kritikk av Collins

Holberg opnar epistelen med å poengtere at han nett har lese om att boka<sup>116</sup> til Collins. For om lag tjue år sidan, då Holberg for fyrste gong las boka, heldt han ho for å vere «[...] et af de allerforgiftigste og farligste.», men «[e]fter den anden Læsning dømmes jeg lidt mildere derom [...]» (Holberg [1750] 1949:171). Den noko mildare dommen skuldast «[...] ikke fordi jeg holder Skriftet forsvarligt, men efterdi det er mindre dristigt og ugudeligt end de paafølgende Engelske Skrifter, som ere forfattede siden, saa vel af ham selv som af andre [...]» (Holberg [1750] 1949:171-172). Når Holberg sit i 1750 og skriv epistelen, synest ikkje Collins sine meiningar like radikale og trugande som dei gjorde i 1713. Det kan nok verte diskutert om å peike på at andre er verre, er eit særleg godt argument. Holberg er i alle høve meir uroa over nyare tekstar av engelske deistar:

Thi de Sidste angribe *Religionen* med saadan Ubluehed, at *Hobbeseus*, *Spinoza*, *Herbert*, *Vaninus* og andre synes taalelige og modeste, naar de lignes med de samme. Jeg fordømmer i Almidelighed *Collins* ovenmældte Bog, som handler om Frihed at tænke, men dog ikke i alt; thi jeg haver selv viset, at det er enhver Christens pligt at efterforske alting indtil Grund-Lærdomme [...]" (Holberg [1750] 1949:172).

---

til Collins ber sterk likskap med det Holberg seinare skildrar som Nils Klim si vitjing i landet Mardak. Der vert Klim vitne til at makhaverane tvingar resten av innbyggjarane til å vedkjenne at dei ser ein rektangulær heilagdom som kvadratisk. Sjå *Nils Klims underjordiske reise* side 94-97.

<sup>116</sup> Holberg opplyser at tittelen på boka er *Liberty of Thinking*. I kommentarane til epistelen meiner Billeskov Jansen dette kan skuldast at Holberg les boka i fransk omsetjing (Billeskov Jansen 1953:247-248). Sjå også etterordet til *Moralske Tanker* (Billeskov Jansen 1992:377).

Vidare gjentek Holberg standpunkt presentert i essayet frå *MT* om at å fare vill etter ransaking kan verte orsaka meir, enn å tru utan noko form for sjølvstendig refleksjon. Så langt seier Holberg seg samd med Collins. Usemja syner seg i spørsmålet om alle har evne og høve til å tenkje fritt i religionsspørsmål:

Men jeg haver derhos sagt, at der findes visse Mennesker, som Naturen haver negtet sine Gaver, eller som ere i den Tilstand, at de selv ikke kand *examinere* Troen, og at de samme i den Henseende, ikke alleene gjøre vel i at efterfølge deres Læreres og Siæle-Sørgeres Lærdom, men at de ogsaa ere pligtige dertil. (Holberg [1750] 1949:172).

Holberg hevder at somme menneske anten frå naturen si side eller av andre årsaker, er uskikka til sjølve å undersøke trua. Desse gjer ikkje berre vel i å følgje tolkingane til lærarar og prestar<sup>117</sup>, dei er ifølgje Holberg *pliktige* til det. Det sentrale spørsmålet er kor stor del av menneskeslekta Holberg siktar til når han hevdar dette. At naturen har nekta somme sine gåver, tyder på medfødde evner som hindrar ein i å kunne reflektere over abstrakte spørsmål. Ein *tilstand* peikar meir på ytre tilhøve som gjer at ein ikkje kan ransake trua. Holberg siktar til både medfødde dugleikar og ytre vilkår som set ein stoppar for at alle har høve til å ransake trua, og tenkje fritt om religiøse spørsmål, slik Holberg tilsynelatande ideelt ynskjer. Andre må undersøke for dei<sup>118</sup>. Difor er desse pliktige til å følgje dei to tradisjonelle folkeoppsedande autoritetane: læraren og presten. Atterhaldet om at ikkje alle kan ransake trua var ikkje å sjå i essayet frå *MT*, noko som kan tyde på at Holberg har vorte meir tilbakehalden og forsiktig i trua på fridomsprinsippa frå reformasjonen. Holberg kritiserer Collins fordi han «[...] forkaster all saadan Limitation» (Holberg [1750] 1949:172). Resten av epistelen vert nytta til å skissere opp innvendingane mot Collins sin argumentasjon, Collins sine motsvar og til sist Holberg sine eigne tankar kring påstandane. Innvendingane mot, og svara frå Collins har Holberg teke frå «Sect. III Objections to Free-Thinking answer'd» (100f) i *A Discourse of Free-Thinking*. At Holberg nyttar stor plass på å gje att innhaldet, tyder på at han skriv for lesarar utan kjennskap til Collins si bok. Måten Holberg gir att innhaldet på, tyder også på at han har vore interessert i å *forme* inntrykket av Collins for lesarane sine.

<sup>117</sup> Holbergordbog skriv at *Siæle-sørger* vert nytta i tydinga «*præst; spec. om præst set i forhold til menigheden (som skriftefader osv.)*».

<sup>118</sup> Holberg har tidlegare vore innom dette spørsmålet i Epistel 74 «For tolerant Behandling af Vildfarende»: «Jeg svarer dertil, først at mange Mennesker ere udi de Omstændigheder, at de verken have Ævne eller Leylighed til at efterforske Troens Grundvold, og at GUD hos dem tager Villien for Verket, saa at, endskiønt de vide ikke, hvad de troe, saa bliver efter slige Omstændigheder dem dog en Troe tilregnet [...] Jeg er derfor eeenig med visse *Theologis*, at hine, som Naturen haver satt udi saadanne Omstændigheder, at de ingen Ævne have til Kundskabs Efterforskning maa lade sig leede af andre, og, at hvis de ikke ere paa rette Vey, de dog kand holdes for at vandre derpaa, naar de lade see Villighed, og bede deres Veyleedere at bringe sig paa rette Stie.» (Holberg [1748] 1944:310).

Holberg syner til at den fyrste innvendinga er den allereie nemnte «[...] nemlig, at der findes mange tykhovede Mennesker, som ikke have Evne til at begribe ringe, end sige høje Ting.» (Holberg [1750] 1949:172). Ved å bruke uttrykket «tykhovede» trekkjer Holberg spørsmålet meir i retning av medfødde evner som årsak til at dei ikkje kan få tenkje fritt. Det er også viktig å merke at Holberg skriv at det finst *mange* slike menneske. Han nyttar ikkje lenger det langt svakare uttrykket *visse* menneske. Collins svarar, ifølgje Holberg:

[...] at deslige Mennesker kand undskyldes, om de blindt troe, hvad deres Lærere sige; men at de ere ikke pligtige dertil, eller at de gjøre vel derudi, men uden Forbindelse. (Holberg [1750] 1949:172).

Dette er mest det same som Holberg sjølv hevdar. Skiljet går på at Collins ikkje meiner at ein kvar som er uskikka til fritenking, er pliktig til å følgje lærarane sine. Dei vert orsaka for det, men det er ikkje krav om at dei rettar seg etter andre autoritetar. Holberg kjem så med sin kritikk:

Men dertil kand svares, at, hvis dem er tilladt at følge deres Siæle-Sørgeres Lærdom, og hvis de gjør vel i at følge den, saa ere de og i visse Maader forpligtede dertil, helst om de see, at Lærerne føre et skikkeligt Levnet, og at de lære uden *Interesse*: Thi i saa Maade er det sikkrere at troe, hvad slige Lærere sige, end at være gandske uden Troe. (Holberg [1750] 1949:172).

Holberg hevder at det i praksis ikkje er nokon skilnad mellom det han seier og det Collins opnar opp for. Å understreke at ein ikkje er pliktig, men har høve til, og gjer vel i å følgje lærarar og prestar i religiøse spørsmål, vil for mange verte ein frivillig tvang. Holberg er oppteken av å syne den moralsk oppbyggande gevinsten i slike autoritetar; dei har ein ordentleg livsførsel og lærer frå seg utan eigeninteresse. Holberg si attgiving av Collins svarar til 1. og 3. argument av Collins sine motsvar til den fyrste innvendinga mot fritenking i *A Discourse of Free-Thinking*. Holberg lar vere å nemne Collins sitt 2. argument. Argumentet inneheld følgjande resonnement:

2. TO assert it is all Mens Duty to *think freely* on certain Subjects, engages them only in Enquirys on those Subjects, which they who contend for the Necessity of all Mens assenting to certain Propositions, must allow all Men are qualify'd to do. For the only way to know what Opinion I ought to have in any matter, is to think about that matter; and to suppose that God requires me to believe any Opinion, and has not put into my power the means of knowing what that Opinion is, is absurd. (Collins 1713:100).

Collins argumenterer for at dersom ein arbeider for å fremje prinsipp som alle menneske bør samtykke i, må ein samstundes vere open for at alle menneske også er skikka til å undersøke og tenkje over dei. Den einaste måten å kjenne til kva meining ein skal ha i ei sak, er ifølgje Collins å tenkje over saka. Det sentrale i dette argumentet er at Collins hevdar det ville vere absurd dersom Gud har skapt menneska slik at dei ikkje maktar å forstå nettopp den trua som

Gud ynskjer at menneska skal vedkjenne seg til. Her grip Collins direkte inn i spørsmålet om kjernen av kristendommen kan erkjennast av alle, eller om ein treng pretestanden som fortolkande «mellomledd». Det er nærliggande å slutte at Holberg ser på dette spørsmålet som for kontroversielt og utfordrande å svare på. Kva standpunkt ein tek i høve argumentet til Collins, fortel ein del om kva syn ein har på det einskilde mennesket, samt erkjenning av religiøse sanningar. Det kan også seiast å vere eit monaleg sterkare argument enn dei to som Holberg vel å framheve; for ville det ikkje vere absurd om Gud har skapt menneske slik at ikkje alle kan erkjenne og forstå trua? Sprengkrafta i dette argumentet er stor, noko som høgst sannsynleg er ein av grunnane til at Holberg unngår å nemne det. Dette syner korleis Holberg, ved å gi att Collins sin argumentasjon selektivt, gjer det enklare å fremje sine eigne påstandar. Holberg unngår også å vidareformidle den mest radikale argumentasjonen til Collins. Dette kjem sannsynlegvis av Holberg si frykt for å spreie for kritiske og radikale idear. Han ynskjer heller å framstille deistar som Collins, som personar med svak og urimeleg argumentasjon.

Vidare modererer Holberg argumentet om at det å tru blindt utan sjølvstendig undersøking, ikkje eigentleg er å tru:

[...] men det kand dog blive regnet een til Troe, naar han siger: Jeg er, GUD bedre! ikke i den Tilstand, eller udi de Omstændigheder, at jeg selv kand udforske høje Ting, maa derfor holde mig til dem, som have *examineret Religionen*, og som ere beskikkede til offentlige Lærere. (Holberg [1750] 1949:172-173).

Ei slik sjølvvinnisikt i eigne avgrensa evner, kvalifiserer til reell tru. I dette sitatet verker Holberg oppteken av å framstille det som ei frivillig overføring av autoritet frå eit «tykhovedet» menneske, og over til nokon som veit betre enn han. Det er også interessant å merke korleis det vert formidla i ei dialogform som kan minne om karakterar frå komediane til Holberg. Dialogforma syner seg i utrop som «Gud bedre!» og den munnlege setningsoppbyggnaden. Holberg sørgjer likevel for å få med dei formelle krava til kven ein skal rette seg etter, ved å skrive «*examineret Religionen*» og «beskikkede til offentlige Lærere». Dialogforma gjer det nærliggande å tenkje på fleire av dei enkle sjelene som Holberg skildrar i komediane sine. Samstundes syner ho korleis Holberg ofte tyr til humoristiske verkemiddel for å gjere argumenta sine tydelegare.

Før Holberg går over til neste innvending mot Collins, har han ein kommentar om talet på trusartiklar i religionen. Han gjentek haldninga frå essayet i *MT* om at det ikkje er naudsynt med så mange religiøse trusartiklar. Han syner til sin eigen epistel, nummer 46 «Forslag til en

moralsk Katekismus»<sup>119</sup> som døme på korleis ein kan formidle den sentrale budskapet i trua utan for mange vanskelege artiklar: «Den *moralske Catechismus*, som jeg haver forfattet paa et Blad, er saa kort og saa let, at den af enhver kand fattes paa een Dag, undtagen een er gandske skildt ved Forstanden: Thi, hvis saa er, kommer saadant ikke denne *Materie* ved.» (Holberg [1750] 1949:173). Her kjem den oppsedande opplysningsforma sterkt til syne. Det er rimeleg å hevde at Holberg til tider verkar meir oppteken av å fortelje kva som bør verte resultatet av ransaking av eige samvit, enn at kvar einskild fritt følgjer si eiga overtyding<sup>120</sup>. For å tenkje fritt må ein samstundes vere eit moralsk ansvarleg individ. Dette er eit svært sentralt poeng som syner Holberg si vegring for å bryte med tradisjonelle autoritetar og moralske føredøme. Som nemnt, var ein slik skepsis eit av kjenneteikna ved den moderate opplysningsretninga. Det syner også Holberg sin skepsis til om alle menneske er ansvarlege nok til å kunne verte overlatne til å tenkje fritt, slik Collins hevdar.

Holberg kjem så til den andre innvendinga mot Collins. Ho går ut på at ein ser korleis menneska oppsøker lækjarar og advokatar når dei er sjuke eller treng å føre rettssaker, av di dei korkje kan kurere eller representere seg sjølv: «[...] hvi da et Menneske, som i Henseende til *Religionen* er udi ovenmældte Omstændigheder, ikke ligeledes er forbundet til at forlate sig paa sin Lærer.» (Holberg [1750] 1949:173). Svaret frå Collins er, ifølgje Holberg dette:

Dertil svarer *Autor* blandt andet fornemmeligen dette, at det er stor Forskiel imellem at forlade sig paa de Første og paa de Sidste. Alt hvad jeg vover ved at forlade mig paa en Læge eller *Advocat*, er min Sundhed og mine Midler, det er en Deel af min timelige Velfærd; da derimod, naar jeg uden *Examen* troer blindt hvad en anden byder mig, sætter jeg min ævige Vælfærd i Vove. (Holberg [1750] 1949:173).

Det er interessant å merke korleis Holberg er meir atterhalden i attgivinga av Collins. Han skriv i sitatet ovanfor at Collins «blandt andet» svarer det følgjande. Holberg er kritisk til at ein risikerer si evige velferd ved å følgje lærarane sine i trua:

Men jeg kand ikke see, hvorledes een kand siges at *risiquere* sin ævige Vælfærd ved at underskrive sine Læreres Troe, naar han er udi de Omstændigheder, at han selv ikke kand undersøge Troens *Fundamenter*, og naar han seer mange andre fornuftige Mennesker, som ere beqvemme til saadan Randsagning, have antaget den herskende

<sup>119</sup> I Ep. 46 grunngir Holberg nytten ved ei moralsk katekisme med følgjande argument: «Anlangende den tredie Erindring om *Informationens* Vanskelighed, nemlig, hvor daarligt det er, og hvor vanskeligt det vilde blive, at faae Børn, helst af ringe Stand og Almue et *moralsk og kritisk System* i Hovedet; Da, for at bringe min Herre fra de slette Tanker, som han derover haver fattet, vil jeg forestille ham ikkun 6 korte og tydelige *Regler*, som af alle, end ogsaa af Bønder-Barn, kand læres paa en Dag.» (Holberg [1748] 1944:195).

<sup>120</sup> I Ep. 303 «Fanatikere er baade farlige og ufarlige» hevder Holberg at fanatikaren er farleg fordi han set sitt eige samvit over alt anna; «[...] thi en Svermere [fanatikar] sætter intet til Grundvold uden en *Affect*, som han kalder Samvittighed; det er Hiulet, som alleene driver ham som en *Machine*, saa at den grundigste Lærdom og de klareste *Argumenter*, som man ofte seer at virke hos andre Kiættere, kand ham aldeles ikke bevæge.» (Holberg [1750] 1949:12).

*Religion.* Jeg meener, at han heller vover sin ævige Vælfærd, om han siger: Jeg vil heller leve uden Troe, end troe noget, som jeg ikke haver naturlig Evne til at fatte. (Holberg [1750] 1949:173-174).

Holberg sin argumentasjon ber preg av appellen til «sunn fornuft» som også var tydeleg i essayet frå *MT*. For Holberg verkar det fornuftig å slutte seg til den trua som dei moralsk føredømelege menneska i samfunnet gjer. På eit vis kan ein seie at denne budskapen bryt tvert med budskapen i essayet frå *MT*, der Holberg fremja ein nær uavgrensa samvitsfridom<sup>121</sup>. Igjen ser ein også korleis det er naturen, dei medfødde evnene som hindrar somme i å tenkje fritt og gjer dei pliktige til å følgje dei folkeoppsedande autoritetane. Det er for Holberg ingen risiko i å seie at ein stolar på presten og læraren, medan ein set seg sjølv i fare ved å nekte å tru noko ein ikkje kan forstå frå naturen si side. Holberg modererer fråsegna frå *MT*-essayet, der han mellom anna hevda at «[...] hvis man troer hvad man ikke begriber, troer man, hvad man ikke bør troe, og i saa Maade troer galt, endskiønt man troer ret; thi ingen kand siges at troe ret, som troer mod sin egne Sandser.» (Holberg [1744] 1992:201-202). Han ser ut til å likevel godta at somme pliktar å følgje ei tru dei ikkje forstår, men som ei rekkje oppsedande og moralsk forsvarlege autoritetar går god for. Difor er det eit ansvarleg alternativ og ei praktisk løysing. Det interessante spørsmålet er kor stor del av menneska dette gjeld? Her er Holberg uklår, mellom anna av di han syner til både medfødde evner og ytre omstende som avgjerande vilkår for om ein kan tenkje fritt.

For Collins er å avvise jamføring mellom lækjarar, advokatar og prestar del av eit lengre, prestekritisk resonnement:

(2.) PRIESTS have no interest to lead me to true Opinions, but only to the Opinions they have lifted themselves to profess, and for the most part into mistaken Opinions: For it is manifest that all Priests, except the Orthodox, are hir'd to lead Men into Mistakes. Whereas there are no Lawyers nor Physicians set apart and hir'd to defend mistaken Opinions in those Professions. And the Interest, as to Success, is the same with their Clients and Patients; but the Priests Interest is mostly different from that of the Laity. A Layman wants to know the Truth, and the Priest desires to have him of his opinion. (Collins 1713:109).

Collins framfører ein kritikk av prestestanden tilsvarande Tindal. Det syner Collins sin radikale deisme og sterke mistru til prestane sine intensjonar. For Collins er ikkje prestane moralske føredøme for andre menneske, dei opptrer heller uærleg i møte med lekfolk.

---

<sup>121</sup> Haldninga til Holberg har likskapstrekk med den ambivalensen Greenblatt (1992) hevda Luther og aristokratiet i tidleg nytid synte til dei prinsipielle følgjene av protestantisk kristendom si vekt på individuell fridom: «For as the German peasant rebellion of 1525 suggests, radical protest in the early modern period appealed not to perceptions utterly alien to those expressed in official circles but rather drew unacceptable conclusions from those same perceptions» (Greenblatt 1992:163). Holberg delar i utgangspunktet Collins sine synspunkt om religiøs ransaking og samvitsfridom, men tek avstand frå dei radikale slutningane han dreg.

Holberg delar ikkje denne kritiske haldninga til prestestanden, noko som synest i tilliten han gir prestane som moralske føredøme, og som religiøse læreautoritetar somme menneske pliktar å følgje. I avslutningsresonnement for problematikken kring prestar som tilsvarande lækjarar og advokatar, kjem Collins med eit argument som Holberg ikkje tek med i sin epistel. Dette argumentet utfordrar løysinga til Holberg:

3. BUT thirdly I answer, That supposing the Cases are parallel, no Benefit will follow to any Set of Priests in particular, nor will there be any prevention of Diversity of Opinions, or of any other of those Evils which *Free-Thinking* is suppos'd to produce. For if the Cases are parallel, then Men may chuse their own Priests, as they chuse their own Lawyers and Physicians. And if so, then one Man wil chuse WILLIAM PENN, another DANIEL BURGESS, a third Dr. SWIFT or Dr. ATTERBURY, and so on. And if they may chuse Priests of different Opinions, why may they not as well think for themselves? since it is impossible for Men by thinking for themselves to differ in Opinion more from another, and to hate and persecute one another more thorowly, than they must do upon granting them a liberty to chuse Priests of different sorts. (Collins 1713:110-111).

Om kvar og ein skal nytte seg av presten sin slik ein nyttar lækjaren og advokaten, vert det likevel eit mangfald av tolkingar og haldningar. Collins hevdar at ein difor like godt kan tenkje fritt sjølv. Det vil ikkje skape meir splid og usemje enn det allereie er. Det er ikkje sikkert dette rammar Holberg sitt syn av di han ikkje eksplisitt går god for analogien mellom presten og dei andre profesjonane. Holberg held seg til å peike på at han ikkje ser kvifor ein risikerer si evige velferd ved å følgje presten si lære. Vilråa for dette er at ein korkje har evne eller høve til å undersøke læra sjølv, men det er noko uklårt frå Holberg si side kva dette faktisk inneber, samt kva omfang det er tale om. Holberg problematiserer ikkje vidare den usemja og det mangfaldet av meiningar som måtte vere innan prestestanden.

Den tredje innvendinga mot Collins er: «Naar en seer, at et *Societet* foru-roeliges derved, at man ikke *conformerer* sig efter den offentlige Lærdom, om han da ikke bør rette sig deretfter.» (Holberg [1750] 1949:174). Holberg gir att Collins sitt motsvar slik: «[...] at et Societet ikke for-uroeliges, naar man i agt tager *Moralitet*, og opfører sig som troe Undersaatter.» (Holberg [1750] 1949:173). Holberg avviser dette argumentet i sin heilskap:

Men Spørsmaalet er ikke, om hvad som bør eller ikke bør foru-roelige et *Societet*, men alleene, hvad en Borger skal gjøre, naar han seer Societetet virkeligen ved sin Gienstridighed at foru-roeliges. (Holberg [1750] 1949:174).

Det er likevel ein underleg respons av di Holberg ikkje kommenterer det årsak-verknadtilhøvet som Collins tek opp. Collins hevdar at ein fritenkjar som vel å ha ei anna tru enn den etablerte, *ikkje* skapar uro i eit samfunn dersom han samstundes følgjer moralske standardar og oppfører seg som ein god undersått. Holberg hoppar over dette tilhøvet, og ser ut til å

leggje til grunn at det vert uro i samfunnet av at ein bryt med etablerte religiøse oppfatningar og vel å tenkje annleis. Difor gjer han det heile til eit spørsmål om kva ein borgar pliktar å gjere i ein slik situasjon. Holberg si løysing er dette:

Jeg meener, at han i saa Maade enten bør tie stille eller forlade *Societetet*, især naar den Lærdom, som ham paabydes, er af Vigtighed, og synes farlig at antage, og han efter nøje *Examen* finder den saadan at være: Thi i saadan Fald bør verken hans Gienstridighed eller *Desertion* regnes ham til onde; det heeder da: Man maa adlyde Gud meere end Mennesker; det heeder da, at ingen *Autoritet* er saa stor, at den kand forbinde mig. (Holberg [1750] 1949:174).

Borgarplikta til ein som skapar uro i samfunnet med overtydinga si, er anten å halde synspunkta sine for seg sjølv, eller å reise frå samfunnet. Det er interessant at Holberg ovanfor omtalar dette i ordelag som signaliserer plikt, for så å gjere det til eit samvitsspørsmål. Ifølgje Holberg bør ein for sin eigen del reise i eksil dersom ein ikkje finn den etablerte trua i samsvar med sitt eige samvit. Har ein undersøkt trua og konkludert med at ho er farleg for ein sjølv, kan ein ikkje lastast for fråfallet sitt. Å følgje samvitet står over alt, men samstundes er det plikter ein borgar må følgje overfor fellesskapen. Det er også sentralt at Holberg hevdar at meiningar som avviker frå det etablerte, vil skape sterk uro i samfunnet. Resonnementet til Holberg tyder på at han ikkje ser nokon skilnad mellom religiøs overtyding og moral. Ein kan ikkje vere ein avvikande fritenkjar, og samstundes ha ei akseptabel moralsk framferd. At valet er å reise i eksil eller halde den avvikande overtydinga for seg sjølv, syner at Holberg respekterer samvitsfridom, men ikkje at han tolererer at ein skal kunne omsetje overtydinga si i noka form for *handling*. Å halde på stabiliteten er viktigare enn å tolerere at annleistenkjarar kan ytre meiningane sine, men Holberg går ikkje inn i ein diskusjon om samfunnet *faktisk* vert ustabil av dette. Collins på si side freistar ved hjelp av historiske analogiar å syne at meiningsmangfald ikkje skapar ustabilitet:

2. MERE Diversity of Opinions has no tendency in nature to Confusion in Society. The *Pythagoreans, Stoicks, Scepticks, Academicks, Cynicks, and Stratonicks*, all existed in *Greece* at the same time, and differ'd from one another in the most important Points, *viz.* concerning the Freedom of human Actions, the Immortality and Immateriality of the Soul, the Being and Nature of the Gods and their Government of the World: And yet no Confusion ever arose in *Greece* on account of this Diversity of Opinions. (Collins 1713:101).<sup>122</sup>

Holberg er ikkje interessert i å diskutere dette, men vektlegg heller at ein borgar må ta konsekvensen av si overtyding. Understrekinga av at ein må halde Gud og samvitet sitt som høgste autoritet, freistar Holberg å understøtte med ein analogi: dersom alle verdskjende matematikarar samla seg og vedtok at  $2+2$  er  $5$  ville det likevel ikkje vere sant, sjølv om deira

<sup>122</sup> Om lag same argument finn ein hjå Bayle i *PC* [1686-1688] 2005:57.



autoritet innan matematikk er større enn nokon andre (Holberg [1750] 1949:174). Ifølgje Billeskov Jansen har Holberg analogien frå ei preike teologen John Tillotson<sup>123</sup> forfatta, og preika er attgjeven i Collins si bok (Billeskov Jansen 1953:248). Samvitet vert slik høgste autoritet for eit menneske, men *plikta* overfor fellesskapen veg tyngre.

Holberg avsluttar epistelen i ein nøgd tone:

Man seer ellers heraf, at adskilligt, som findes i dette Skrift, er ikke saa vanskeligt at igiendrive, som de Engelske *Deister* meene. I det øvrige kand jeg ikke andet end bifalde *Autor* derudi, at enhver bør have Frihed at *examinere*, hvad han skal troe, og, at troe uden *Examen*, er ingen Troe, med mindre een er i saadanne Omstændigheder, at han ingen naturlig Evne haver til at efterforske [...] (Holberg [1750] 1949:174-175).

Holberg nemner til sist at dei som har høve til å undersøke trua, men ikkje vel å gjere det knapt kan reknast som truande. Det er interessant at Holberg hevdar epistelen har synt korleis det ikkje er så vanskeleg å drive attende argumentasjonen til Collins. Som synt ovanfor er det grunnlag for å påstå at Holberg unngår å kommentere den mest radikale delen av Collins sin argumentasjon, samt den som er mest krevjande å tilbakevise. Epistelen syner også at Holberg er kritisk til om alle menneske har evne til å undersøke trua, slik som til dømes Collins hevdar. Ut frå dette er det rimeleg å slutte for det fyrste at Holberg ikkje er samd i at alle frå naturen si side har evne til å forstå innhaldet i kristendommen. Holberg sin Gud er ikkje naturreligionen sin Gud, menneske treng framleis teologi, prestar og ei viss oppseding for å forstå dei kristne sanningane. For det andre er forsvaret for plikta til å følgje prestestanden og lærarane sin oppsedande autoritet, del av Holberg sitt forsvar for det etablerte samfunnet. Ein kan ikkje verte moralsk ansvarleg på annan måte enn ved å halde på nokre etablerte autoritetar. Å gjere menneske ansvarlege, går på kostnad av fridomen til å utfordre det gjeldande. For det tredje stadfestar epistelen Holberg sitt syn på samvitsfridom som noko ein bør nytte til å undersøke trua ein vil vedkjenne seg til, men ikkje til kritisk «Free-Thinking» av typen Collins argumenterer for. Retten til samvitsfridom gjeld berre innanfor teologiske samanhengar, og det er til dels uklårt kor langt Holberg faktisk strekkjer seg i å forsvare bruk av denne fridomen. Han vedkjenner at ein må følgje samvitet, men syner på eit vis ikkje stor vilje til å tolerere annleistenkjande og dei som kjem til andre konklusjonar enn han sjølv. For Holberg er det også problematisk dersom personar byrjar å *tale* om overtydingar som ikkje høyrer til fleritalet. Det er ein klår premiss for Holberg at ein må følgje samvitet sitt og kome til sine konklusjonar, men ein risikerer samstundes å verte rekna som ei kjelde til sosial uro og

---

<sup>123</sup> John Tillotson (1630-1694) var erkebiskop av Canterbury (1691-1694), og sentral i å utforme fyrste generasjonen av moderasjonsidear i den anglikanske kyrkja (Sorkin 2008:28).

ein trugsel mot fellesskapen. Det er tydeleg at dette set grenser i alle høve for kva ein kan ytre fritt, men også til dels for kven som kan verte sett på som ansvarlege nok til å få *tenkje* fritt.

## 6. Utgang

### 6.1. Eit «lockeansk» toleranseomgrep

Denne avhandlinga har undersøkt korleis eit utval av Holberg sine essay reflekterer kring idear om toleranse og samvitsfridom. Ho har også argumentert for at Holberg i desse essaya utformar eit «lockeansk» toleranseomgrep med vekt på trusfridom og fredeleg sameksistens mellom etablerte religiøse konfesjonar. Dette toleranseomgrepet vert forhandla fram gjennom essaya sine brytingar mellom ulike omsyn og ståstader. Den «lockeanske» hovudtendensen gjer i så måte argumentasjonen til Holberg typisk for tenkjarar innanfor eit moderat opplysningsomgrep tilsvarande det som vart skissert i kapittel 3. Dei moderate trekka konkretiserer seg i at Holberg sine *raisonnement* syner korleis utfordringane i toleransespørsmålet vert freista løyst ved ikkje berre å lukke ute dei «intolerante», men også dei «umoralske». Lesingane har synt at dette til dømes gjeld deistar, ateistar og andre som med si «umoralske» overtyding er ei fare for «*civile Societeters Grundvold*»; staten, kyrkjeinstitusjonen og det kristne moralgrunnlaget i samfunnet. I motsett ende vert «intolerante» fanatikarar også ekskluderte. Lesinga av epistel 450 synte at Holberg er skeptisk til om slike personar vil skikke seg som ein «duelige Borger», også sjølv om dei ikkje utgjer ein *fysisk* trugsel mot staten. Dette er eit sentralt standpunkt som framhevar det «lockeanske» ved *raisonnementa*. Jamføringa mellom deistar og Hannibal ved portane i epistel 78, illustrerer også ei slik haldning. Dei representerer overtydingar som ikkje er anna enn uroskapande, og Holberg meiner myndigheitene har all rett til å slå ned på slik «misbrug» av toleransen. At toleranse kan verte misbrukt, syner vidare korleis Holberg vurderer han som eit privilegium mindretalet bør setje pris på. Det svarer godt til den tydinga av «toleranse» som Jenkinson argumenterer for at Locke fremjar. Grupper og individ som vert tolererte, er privilegerte *unntak* frå fellesskapen. Dei må med andre ord vakte seg for kva dei seier og kva dei gjer, om ikkje privilegiet skal verte trekt attende. Som Israel og fleire med han peiker på, er ein slik utprega *religiøs* toleranse særmerkt for den moderate opplysningsretninga sin aksept av trusfridom og plikt til å følgje sitt eige samvit i religiøse spørsmål, men samstundes med klåre grenser for å verne om den etablerte religiøse og moralske fellesskapen. Eg vil også seie at lest jamsides Locke og Bayle, er det heller ikkje nye og originale argument Holberg nyttar seg av, men ein argumentasjon for toleranse som har vore i bruk sidan sist på 1600-talet og før den tid.

Det er i det heile påfallande korleis Holberg knyter sjølve omgrepet «toleranse» mest eintydig til ein religiøs kontekst. Slik reflekterer Holberg-essaya samtida sitt fokus på å markere seg som ei anna, meir opplyst tid enn fortidas religionskrigar og –forfølgingar. Essaya er likevel skrivne frå ein utprega protestantisk kristen ståstad, og har denne fellesskapen som utgangspunkt for refleksjonane. Dei vender seg til faktiske og potensielle forføljarar med døme og argument for å illustrere korleis toleranse og saktmod overfor andre, er sanne kristne dygder, ikkje forfølgjingtankar og jakt på kjettarar. Det høyrer fortida til. Som synt, er dette ein struktur som både Locke og Bayle nyttar seg av, og innverknaden frå begge syner seg både direkte og indirekte i essaya til Holberg. Likevel kjem det fram av lesingane korleis Holberg i avgjerande prinsippspørsmål resonnerer nærare Locke enn Bayle. Dette syner seg i epistel 78 i spørsmål om kva som kan verte tolerert av religiøse retningar som ikkje er av etablerte kristne konfesjonar. Bayle argumenterer for at alle, også nyare retningar, har krav på å verte tolererte. I kontrast til dette er det tydeleg frå Holberg si side at personar med ei deistisk overtyding, ikkje er anna enn ein trugsel. På same vis syner epistel 450 sentrale skilnader når ein les Bayle sitt «haldepunkt for sann fridom» opp mot Holberg sine synspunkt på grensene for toleranse i fleirreligiøse samfunn. Holberg argumenterer her for trusfridom som ei forlenging av samvitsfridom, men ikkje for å tolerere *handlingar* og *ytringar* som etter hans syn vil «foru-roelige» samfunnet. Ein kan difor ikkje tolerere at mindretalet talar om religionane sine; å «forplante deres Meeninger blant andre», som Holberg uttrykkjer det. Som ein hovudmotsetnad frå Bayle gjeld ikkje dette berre dersom nokon utgjer ein fysisk trugsel, som til dømes intolerante fanatikarar, men også om ein har ei moralsk skadeleg overtyding.

Det er difor grunn til å presisere og nyansere ei rekkje av påstandane frå Holberg-resepsjonen. Særleg framstillinga til Billeskov Jansen, av di han legg mest eintydige sekulære omsyn til grunn for utforminga av Holberg sitt toleranseomgrep. Som lesingane syner er det for det fyrste ikkje korrekt å seie at trykkjefridom, altså fridom til handlingar, er same sak som tankefridom for Holberg. Det er for det andre upresist å hevde at uvilja mot å tolerere separatistar skuldast at dei er «en Fornærmelse mod Fornuften og Staten.». Billeskov Jansen sekulariserer toleranseomgrepet til Holberg ved å leggje eit reint statsrettsleg syn til grunn. Han har rett i at å tryggje staten er eit viktig omsyn for Holberg og at dette legg naturlege grenser for hans toleranse. Derimot nedvurderer Billeskov Jansen at det også ligg eit protestantisk moralomgrep til grunn for Holberg si haldning til toleranseproblematikken. Holberg syner ikkje teikn til å skilje ut religiøse omsyn frå toleransedebatten, slike omsyn er heller konstituerande for utgangspunktet hans. Som eg skisserte i fyrste kapittel, må Holberg

si tilnærming verte sett i ljøs av uro og frykt for at samfunnet er på veg til å misse si moralske forankring. Dette synleggjer han ved å peike på auken av deistisk religionskritikk som undergrev grunnlaget og moglegheitene for å verte kristne og dygdige menneske.

Argumentasjonen i høve adiafora, dei «indifferente Ting», er i så måte illustrerande for at ikkje berre sekulære, statsrettslege omsyn utformar Holberg sitt toleranseomgrep. Holberg argumenterer for at det er teologisk ortodoksi og krav om at ein skal tvinge og forfølgje avvik frå denne læra, som utgjer eit trugsmål mot sosial stabilitet. Dette er likevel berre *ein* av trugslane, noko Holberg sine vidare resonnement syner. Farleg ustabilitet kjem også av å tolerere religiøse retningar der usemja stikk djupare enn «indifferente Ting». Kvar grensene går, er likevel eit uklårt punkt i tekstane og følgjande meir kontekstavhengig enn prinsipielt. Holberg, og for den del Locke, freistar med si argumentasjonsform å overtyde om at usemje i «indifferente Ting» ikkje bør verte kjelde til noka form for forfølgingar og valdsbruk. Begge vektar dei sameinande elementa ved kristendom, at han er ein moralsk fellesskap som knyter kristne saman på tvers av konfesjonar. Vidare vert det også argumentert for ei kopling mellom toleranse og kristne dygder. Følgjande vert bodskapen deira både eit opprop for toleranse, samstundes som det peikar ut kven som ikkje kan verte tolererte: dei som fører eit «u-christent Levnet» og utfordrar fellesskapen sin religiøse moral, med alt som det inneber. Eg vil difor hevde at Holberg sine argument rettar seg mot ein protestantisk fellesskap i hovudsak for å byggje rom for eit avgrensa mangfald innanfor overordna tilslutningar til lutherske kjerneartiklar. Dei få freistnadane på forsoning med den katolske kyrkja eller omtala av andre religiøse retningar, vitnar om at dei på eit vis kan verte synte toleranse, men som eit skjørt privilegium. Frå Holberg si side er norma konstant mistenkeleggjering av katolikkar sine motiv. Socinianerer, «naturalistar», muslimar og andre religiøse minoritetar kan også verte tolererte av respekt for samvitsfridom. Som epistel 450 syner, er det likevel ikkje mogleg for Holberg å rekne samvitsfridom som universell ved å sjå samfunnet som utgjort av *fleire* fellesskap enn hans eige, slik Bayle freistar å gjere. Difor må minoritetsreligiøse straffast som trugslar dersom dei omset samvitsfridom til handlefridom, og til dømes ytrar seg om overtydinga si. Slik religionsforfølgingar vert i strid med kristendommen, er toleranse for deistar eller ytringar frå katolikkar og socinianerer å gi etter for «misbruk» av toleransen. Holberg kan difor forstå sitt eige toleranseomgrep som ein «mellomveg» som tek avstand frå forfølgingar, men som samstundes tryggjar det felles kristne moralgrunnlaget frå både fysiske og moralske trugslar. På dette viset syner essaya haldepunkt som knyter resonnementa til Israels moderate opplysningsretning og Sorkins religiøse opplysing.

## 6.2. Samvitsfridom som protestantisk identitet – og den problematiske fridomen

Dette fører meg over til spørsmålet om samvitsfridom. Lesingane syner at for Holberg er dette sterkt knytt til identiteten som protestantisk kristen, noko eg meiner er vorte underkommunisert i Holberg-resepsjonen. I essayet frå *MT* understrekar han at ein kvar har både rett og plikt til å ransake trua si. Ifølgje Holberg er dette grunnlæra frå reformasjonen, og noko av kjernen i hans forståing av protestantisk kristendom. Ein kan seie at Holberg syner ei ortodoks søkning, i tydinga av at han freistar å finne att det «opphavlege» innhaldet i kristendommen og skrelle bort alle ytterpunkt og feilslutningar. Gjennom historia har den kristne bodskapen vorte korrumpert, fyrst av katolisismen, så av fanatikarar innan reformasjonsskyrkjene. Idealet Holberg teiknar opp er av ein opplyst protestant, medviten om innhaldet i si eiga tru, og som difor vektlegg praktisk moral i staden for teologiske dogme. I tillegg til dette, er ein kristen saktmodig og ute etter å skape fred og semje mellom trusfeller. Tvang i trusspørsmål er ikkje berre i strid med kristendom, men baserer seg også på feilaktige oppfatningar av menneska sitt samvit. Det kan ikkje verte styrte eller forma gjennom ytre handlingar, ein må la kvar einskild finne sin eigen veg til frelse. Å halde på med «kiettermagerie» vert difor irrasjonelt av di det ikkje vil endre nokon si reelle overtyding. Ein må difor tolerere at nokre fer vill i trusspørsmål, iallfall dersom dei på førehand har undersøkt innhaldet i religionen. Essayet vert på eit vis Holberg sitt tilskot til endring av prestestanden si sjølvforståing og måten ein driv forkyning. Det er ved argument og overtyding at ein skal få personar attende på den rette vegen, ikkje med valdeleg tvang og forfølgingar.

Ved å knyte retten til å følgje eiga overtyding til kjernen i sin protestantisme, står Holberg overfor utfordringar om kvar tyngdepunktet for autoritet skal liggje: hjå einskildmenneske eller hjå ytre autoritetar? Epistel 363, der Holberg imøtegår Collins, kan verte lesen som ein freistnad på å avklare dette spørsmålet, og slik syne grensene for det Holberg held for å vere «bruksområda» for samvitsfridom. For det er ikkje på noko vis ein uavgrensa samvitsfridom Holberg argumenterer for, slik til dømes Bredsdorff beint fram hevdar. Lesinga av epistelen syner at det er ein tekst med sterke spenningar, særleg som følgje av at Holberg freistar å sameine plikt til å følgje samvitet med plikt til å rette seg etter fellesskapen. Måten Holberg argumenterer på og gir att utvalte delar av Collins sine påstandar, vitnar om at dette er ei utfordrande problemstilling for han. Det er for enkelt å slutte at diskusjonen berre handlar om eit fåtal menneske utan føresetnader for å tenkje over abstrakte emne. Det er heller freistnader frå Holberg si side på å stogge radikale slutningar trekte frå prinsipp om samvitsfridom han sjølv tidlegare har argumentert for. Dette må verte forstått i forlenging av Holberg sitt syn på

menneskeleg *fridom* som eit djupt problematisk område<sup>124</sup>. Innleiingsvis vart det synt til epistel 514, der Holberg skildra forfallet i Romarriket grunna for stor grad av fridom, på kostnad av dygder og ansvarskjensle for fellesskapen: «jo meere frihed, jo mindre Dyd». Frykta for fridom, i tydinga fristelling frå ytre autoritetar, framstår som ein grunnidé i essaya denne avhandlinga har diskutert, og mogleg for Holberg sin forfattarskap i det heile. Dette svarar til nokre av hovudtendensene innan den moderate opplysningsretninga. Som Israel hevdar, såg desse ei trong til å fråskrive «fornufta» gyldigheit på ein del område, samt å legitimere etablerte autoritetar sine innstrammingar overfor menneska. Epistelen om Collins er eit døme på korleis Holberg let det å gjere menneske «ansvarleg» gå på kostnad av samvitsfridom. Resonnementa illustrerer ein grunnleggjande tvil til om alle menneske har eit samvit som gjer dei i stand til å bruke fornuft på ein ansvarleg måte. Det vil difor vere tryggare, for ikkje å seie naudsynt å overlate storparten av menneskeslekta til tradisjonelle autoritetar sitt gode moralske føredøme. På dette viset kan ein dyrke fram dygder som skal nyttast til å halde uregjerlege sider ved mennesket i sjakk. For Holberg, til liks moderate opplysningstenkjarar, vert slike som Collins ikkje berre ein trugsel mot den gjeldande samfunnsorden, men i budskapet hans ligg også kimen til eit destruktivt frislepp av einskildmenneske. Å opne opp for ein uavgrensa samvitsfridom og rett til å tenkje fritt utan plikt til å følgje religiøse autoritetar, vil vere å tru at menneske si fornuft og ansvarskjensle er større og meir sjølvtilstrekkeleg enn realitetane tyder på. For målsettingane til moderate opplysningstenkjarar er det difor eit farleg mistak å hevde at ein kvar skal kunne tenkje fritt, og i stor grad sjølv avgjere sanning i religiøse spørsmål. I verste konsekvens vil dette svekkje etablerte religionar og følgjande bryte ned grunnlaget for moral, dygder og lovlydige samfunn i det heile. Difor lukkar Holberg spørsmålet om samvitsfridom inn i ein teologisk kontekst, der ein ikkje skal problematisere «religion» i seg sjølv. Deistane gjer dette, og er difor umoralske spottarar. Følgjande vert ikkje det Holberg fremjar ein «radikal» tankefridom som kan verte overført på andre samfunnsområde. På same vis utformar han eit toleranseomgrep som ikkje er meint for å tolerere noko som kan truge den gjeldande religiøse og moralske fellesskapen. For å gjere menneske ansvarlege, trengst ytre sperrer og autoritetar, ein moralsk fellesskap som sørgjer for at menneske vert danna til å nytte samvitsfridomen på ein forsvarleg måte.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Sjå kapitlet «Om Regjeringen», frå *Dannemarks og Norges Beskrivelse* (1729) for eit døme på Holberg sin kritikk av det antikke, republikanske fridomsomgrepet. Forståinga av fridom i tydinga «sjølvstyrande», er ifølgje Holberg skadeleg for menneske og nasjon av di det leiår til opprør og kaos. Eg vil hevde at ei tilsvarande haldning ligg til grunn for til dømes kritikken mot Collins sine idear om samvitsfridom.

<sup>125</sup> På eit vis har lesingane vore med å avkle det Murphy (2001:11-16) kallar tre myter i litteraturen om religiøs toleranse. For det fyrste at fullstendig religiøs toleranse var eit udelt gode og at difor berre «vonde» og «uvitande» menneske var motstandarar av dette. For det andre at religiøs toleranse vart fremja av personar med

På bakgrunn av dette meiner eg Holberg sine refleksjonar kring toleranse og samvitsfridom syner korleis det er *menneskesynet* hans som i hovudsak former slutningane han trekkjer, ikkje berre omsynet til einevaldsstaten sin tryggleik og pliktkjensla overfor han. Slik vert toleranseproblematikken del av Holberg si overordna moralisering. Lesingane taler for at slutningane korkje er radikale unntak frå Holberg sine standpunkt elles, eller at dei vert utforma i eit «positivistisk» tilhøve til einevaldsstaten. Menneske treng eit kristent moralgrunnlag for å oppretthalde samfunnet, dei treng moralske føredøme for å verte dygdige og dei treng religiøse autoritetar som kan oppsede til desse dygdene. Utan dette vil ein kvar verte sårbar overfor eigne kjensler<sup>126</sup>, og det er desse som leiar til fanatisme, forfølgingar, umoralsk ateisme eller forfall. I forlenginga av eit slikt menneskesyn freistar Holberg å balansere dei ulike omsyna i eit ideal om «moderasjon» og ein protestantisme forstått som den rimelege «mellomvegen»: korkje forfølgning og samvitstvang eller likesæle og frislepp. Bak ein slik merkelapp som «mellomvegen» ligg utfordringar for ettertida i å ikkje ukritisk overta denne sjølvforståinga, men heller undersøkje kva idear som skjuler seg bak ho. For kva Holberg reknar som mellom forfølgingar og frislepp, treng ikkje vere det same som vi i dag vil kalle mellomstandpunkt. Denne avhandlinga har vore ein freistnad på å gå bak slike merkelappar ved å spørje om kva *form* for toleranse er det Holberg sine essay resonnerer seg fram til? Kven sine idear nyttar han, og kvifor? Kven sin samvitsfridom er det han forsvarar? Desse spørsmåla har synt at Holberg sitt tilhøve til desse emna, er langt frå så eintydig som delar av resepsjonen gir inntrykk av. Til liks med resten av Holberg sin forfatterskap, er det eit fleirtydig og samansett emne. Eg håpar difor at seinare undersøkingar anten vil styrke dei slutningane som er gjort her, eller utfordre dei med nye lesingar og kjelder.

### 6.3. Avrunding

Diskusjonen kring Holberg, toleranse og samvitsfridom er difor langt frå avslutta. Spørsmål som reiser seg er kva ein kan finne ut med eit breiare tilfang enn det som er lagt til grunn for

---

ei likesæl eller skeptisk haldning til religion. Og til sist, at religiøs toleranse kan universaliserast til å gjelde toleranse for andre grupper og på andre område. Holberg, derimot, er atterhalden til religiøs toleranse av omsyn til stabiliteten i den samfunnsordenen han ser på som naudsynt for menneska, han argumenterer ut frå ein religiøs ståstad og det er ikkje noko som tyder på at hans toleranseomgrep kan verte utvida til toleranse for politiske meiningar eller minoritetsgrupper. Dette er i alle høve ein interessant diskusjon som eg ikkje kan gå nærare inn på her.

<sup>126</sup> Følgjande sitat frå *Naturens og Folke-Rettens Kundskab*, kap. III «Om Naturens Lov» illustrerer Holberg si uro over kjenslene si makt over menneska: «[...] derforuden ere Mennesket hengivent til mange Begierligheder, som ere Bestærne ubekjendte, nemlig Overdaadighed, Ærgierrighed, Afvind, Efterstræbelse, Vantro, Nysgierrighed og andre, hvoraf Bestærne finde sig intet Fristede, derfor, dersom den Menneskelige Frihed ey var paalagt saadan en Tømme, da vilde de være verre end Løver, Ulve og Bjørner, slides og rives med hinanden; Thi kand saa meget ondt bedrives, nu deres Frihed saaledes indskrenket, hvad vilde da skee, om de havde deres egen Villie.» (Holberg 1751:79).



denne avhandlinga. Det er mange essay som kan vere interessante å undersøke med eit slikt føremål. Elles peikar romanen *Nils Klims reise til den underjordiske verden* seg ut som ein tekst der Holberg utforskar toleranseproblematikkar på anna vis enn i *MT* og *Ep*. Han har vorte lesen med tanke på dette tidlegare, men ei nylesing med blikk på stader som tematiserer toleranse og samvitsfridom, hadde vore på sin plass. Historieverka *Almindelig Kirke-Historie* og *Jødisk Historie* opnar også opp for å undersøke toleranseproblematikkar i ein annan sjanger enn essayistikken, og emna gjer det naturleg å trekkje lengre linjer enn Locke og Bayle. I denne avhandlinga har det til dømes vorte synt til reformasjonen og eldre teologiske debattar som ein viktig kontekst for Holberg. I forlenging av dette ville eit større, komparativt studium av protestantisk identitet i Holberg sin forfattarskap vore på sin plass. Slik kan ein få moglegheit til å utforske linjer i forfattarskapen som diverre har vorte oversett. Ved hjelp av Sorkin sitt arbeid, har avhandlinga fleire stader synt at Holberg reknar engelske teologar som føredøme i religiøse spørsmål. Denne samtidskonteksten er merkeleg fråverande i resepsjonen. Konteksten kring ei sjølvforståing som «mellomvegen», bodskap om «moderasjon» og ei religiøst fundert opplysing, kan verte sett på som konkretiseringar av freistnader på å skape ein ny, opplyst protestantisk identitet. Ein kan, med Sorkin, freiste å attskape denne posisjonen som mest forsvann ut av medvitet med den franske revolusjonen<sup>127</sup>. Eit slikt prosjekt vil også ha problemstillingar om toleranse, samvitsfridom, moral og fornuft som nokre av sine hovudemne.

---

<sup>127</sup> Sorkin 2008:311.

## 7. Litteraturliste

### 7.1. Primærlitteratur:

- Holberg, Ludvig *Almindelig Kirke-Historie fra Christendommens første begyndelse til Lutheri Reformation* Hans Kongel. Majestæts og Universitetets Bogtrykkerie. Kjøbenhavn: 1738. Tilgjengeleg frå <http://gandalf.uib.no/Holberg/tekster/kirkehistorie> . Lasta ned 10.09.2012.
- Holberg, Ludvig *Betænkning om Conventicler*. Kjøbenhavn: 1733. Tilgjengeleg frå <http://gandalf.uib.no/holberg-scholars/view?docId=Conv/Conv.page&toc.depth=1&brand=&chunk.id=start> . Lasta ned 3.10.2012.
- Holberg, Ludvig *Dannemarks og Norges Beskrivelse*. Kjøbenhavn: 1729. Tilgjengeleg frå <http://gandalf.uib.no/Holberg/tekster/danmarks-og-norges-beskrivelse> . Lasta ned 28.10.2012.
- Holberg, Ludvig [1748-1754] *Epistler I-VIII. Udgivne med kommentar af F. J. Billeskov Jansen*. H. Hagerup. København: 1944-1954.
- Holberg, Ludvig [1744] *Moralske Tanker. Efterskrift ved F. J. Billeskov Jansen. Noter og tekstudgivelse i samarbejde med Jørgen Hunosøe*. Det danske Sprog- og Litteraturselskab. Borgen. København: 1992.
- Holberg, Ludvig [1716] *Naturens og Folke-Rettens Kundskab*. Kjøbenhavn: Femte edition 1751. Tilgjengeleg frå [http://www.adl.dk/adl\\_pub/forfatter/e\\_forfatter/e\\_forfatter.xsql?ff\\_id=5&nnoc=adl\\_pub](http://www.adl.dk/adl_pub/forfatter/e_forfatter/e_forfatter.xsql?ff_id=5&nnoc=adl_pub) . Lasta ned 23.10.2012.
- Holberg, Ludvig [1741] *Nils Klims reise til den underjordiske verden*. Forlaget Oktober. Norsk omsetjing av Kjell Heggelund. Oslo: 2004.
- 7.2. Sekundærlitteratur:**
- Ashcraft, Richard "Locke and the Problem of Toleration" i (red.) Hans Erich Bödeker, Clorinda Donato og Petter Hanns Reill *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*. University of California Press. Toronto: 2009.
- Bayle, Pierre, John Kilcullen og Chandran Kukathas (red.) [1686-1688] *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Engelsk omsetjing av ukjend, 1708. Liberty Fund, Inc. Indianapolis: 2005.
- Bibelen*. Det Norske Bibelselskap. Oslo: 2011.
- Billeskov Jansen, F. J. *Holberg som Epigrammatiker og Essayist I-II*. Ejnar Munksgaards Forlag. København: 1938, 1939.
- Brandes, Georg *Ludvig Holberg. Et Festskrift*. Gyldendalske Boghandels Forlag. Kjøbenhavn: 1884.
- Brannigan, John *New Historicism and Cultural Materialism*. Palgrave Macmillan. New York: 1998.

- Bredsdorff, Thomas "Holberg i opplysningen – opplysningen i Holberg" i (red.) Gunnilla Dahlberg mfl. *Holberg i Norden. Om Ludvig Holbergs författarskap och dess kulturhistoriska betydelse*. Makadam Förlag. Stockholm: 2004.
- Bredsdorff, Thomas *Den radikale Holberg. Et brev og et udvalg*. Rosinante. København: 1984.
- Bronner, Stephen Eric *Reclaiming the Enlightenment: Towards a Politics of Radical Engagement*. Columbia University Press. New York: 2004.
- Bruun, Chr. *Fortegnelse over en del af Ludvig Holbergs Bibliothek*. H. H. I. Lynges Forlag. Kjøbenhavn: 1869.
- Børtnes, Jostein "Det ondes problem og toleransebegrepet hos Holberg – noen postmoderne utfordringer" i (red.) Eivind Tjønneland *Den Mangfoldige Holberg*. Aschehoug. Oslo: 2005.
- Collins, Anthony *A Discourse of Free-Thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers*. Lightning Source UK Ltd. London: 1713.
- Dahl, Gina "Much More than Luther: Religious Reading among the Norwegian Clergy, 1650-1800" i (red.) Charlotte Appel og Morten Flink-Jensen *Religious Reading in the Lutheran North. Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne: 2011.
- Dyrvik, Ståle *Truede tvillingriker 1648-1720. Danmark-Norge 1380-1814*. Bind III. Universitetsforlaget. Oslo: 1998.
- Eide, Tormod *Retorisk leksikon* Spartacus. Oslo: 2004.
- Fitzpatrick, Martin "Toleration and the Enlightenment Movement" i (red.) Ole Peter Grell og Roy Porter *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge University Press. Cambridge: 2000.
- Gallagher, Catherine og Stephen Greenblatt *Practicing New Historicism*. The University of Chicago Press. Chicago og London: 2000.
- Greenblatt, Stephen "Murdering Peasants: Status, Genre, and The Representation of Rebellion" i *Learning to Curse. Essay in Early Modern Culture*. Routledge. New York/London: [1990] 1992.
- Greenblatt, Stephen *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Clarendon Press. Oxford: 1988.
- Greenblatt, Stephen "Towards a Poetics of Culture" i *Learning to Curse. Essay in Early Modern Culture*. Routledge. New York/London: [1990] 1992.
- Gutwirth, Madelyn "The Intolerable Other" i (red.) Hans Erich Bödeker, Clorinda Donato og Petter Hanns Reill *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*. University of California Press. Toronto: 2009.
- Haas, Gerhard "Essayets særmerke og topoi". i Ottar Grepstad mfl. *Essayet i Norge. Fjorten riss av en tradisjon*. Det Norske Samlaget. Norsk omsetjing av Ottar Grepstad. Oslo: 1982.

- Hansen, Aage, Sv. Egholm-Pedersen og Christopher Maaløe *Holberg-Ordbog. Ordbog over Ludvig Holbergs Sprog*. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. København og Oslo: 1981-1988. Tilgjengeleg frå <http://holbergordbog.dk/>
- Hendrix, Scott "Luther" i (red.) David Bagchi og David C. Steinmetz *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge University Press. Cambridge: 2004.
- Holsinger, Bruce "Historical Context" in Historical Context: Surface, Depth, and the Making of the Text" i *New Literary History*, Volume 42, Number 4, Autumn 2011. The John Hopkins University Press.
- Høst, Sigurd *Om Holbergs historiske skrifter*. John Griegs Forlag. Bergen: 1913.
- Haakonssen, Knud "Naturrettet, Pufendorf og Holberg – men hvilken naturrett? Hvilken Pufendorf?" i (red.) Eiliv Vinje og Jørgen Magnus Sejersted *Ludvig Holbergs naturrett*. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo: 2012.
- Israel, Jonathan I. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton University Press. Princeton: 2010.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press. New York: 2001.
- Israel, Jonathan I. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford University Press. New York: 2006.
- Israel, Jonathan I. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford University Press. New York: 2011.
- Jay, Martin "Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization" i *New Literary History*, Volume 42, Number 4, Autumn 2011. The John Hopkins University Press.
- Jenkinson, Sally L. (red.) *Bayle. Political Writings*. Cambridge University Press. Cambridge: 2000.
- Jenkinson, Sally L. "Two Concepts of Tolerance: or Why Bayle is not Locke" i *The Journal of Political Philosophy*, Volume 4, Number 4, 1996. Blackwell Publishers, Ltd.: 1996.
- Kjeldgaard, Lasse Horne "Tolerance og autoritet hos Locke, Voltaire og Holberg" i (red.) Gunnilla Dahlberg mfl. *Holberg i Norden. Om Ludvig Holbergs författarskap och dess kulturhistoriska betydelse*. Makadam Förlag. Stockholm: 2004.
- Kolb, Robert "Confessional Lutheran theology" i (red.) David Bagchi og David C. Steinmetz *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge University Press. Cambridge: 2004.
- La Vopa, Anthony J. "A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment" i *The Historical Journal*, 52, 3. Cambridge University Press: 2009. Tilgjengeleg frå <http://journals.cambridge.org> . Lasta ned 02.03.2012.
- Langslet, Lars Roar *Den store ensomme. En biografi om Ludvig Holberg*. Forlaget Press. Oslo: 2001.

- Laursen, John Christian "Baylean Liberalism: Tolerance requires Nontolerance" i (red.) John Christian Laursen og Cary J. Nederman *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia: 1998.
- Leinwand, Theodor B. "Negotiation and New Historicism" i *PMLA*, Vol. 105, No. 3, Special Topic: The Politics of Critical Language (May 1990). Modern Language Association. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/462896> . Lasta ned 18.11.2012.
- Lindberg, Carter (red.) *The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in The Early Modern Period*. Blackwell Publishing. Oxford: 2002.
- Lindberg, Carter [1996] *The European Reformations*. Wiley-Blackwell. Malden – Oxford – Chichester: Second edition 2010.
- Locke, John [1689] "A Letter Concerning Toleration". Engelsk omsetjing av Michael Silverthorne i (red.) Richard Vernon *Locke on Toleration*. Cambridge University Press. Cambridge: 2010.
- Locke, John og Pauline Phemister (red.) [1690] *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press. Oxford: 2008.
- Locke, John og I. T. Ramsey (red.) [1695] *The Reasonableness of Christianity with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration*. Stanford University Press. Stanford: 1958.
- Lothe, Jakob, Christian Refsum og Unni Solberg [1997] *Litteraturvitenskapelig leksikon*. Kunnskapsforlaget. Oslo: 2007.
- Lærke, Mogens (red.) *The Use of Censorship in The Enlightenment*. Brill's Studies in Intellectual History. Leiden – Boston: 2009.
- Marshall, John *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge University Press. Cambridge: 2006.
- McKinnon, Catriona *Toleration. A Critical Introduction*. Routledge. New York: 2006.
- Murphy, Andrew R. *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*. The Pennsylvania State University Press. University Park, Pennsylvania: 2001.
- Olsvig, Viljam *Holberg og England*. H. Aschehoug & Co. Kristiania: 1913.
- Paludan, Julius *Om Holbergs Niels Klim, med særligt hensyn til tidligere Satirer i Form af opdigtede og vidunderlige Reiser*. Wilhelm Priors Hof-Boghandel. Kjøbenhavn: 1878. BiblioLife.
- Pocock, J. G. A. *Barbarism and Religion. Volume One. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge University Press. Cambridge: 1999.
- Pocock, J. G. A. "Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment" i *Huntington Library Quarterly*, Vol. 60, No. 1/2, *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*. University of California Press: 1997. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/3817830> . Lasta ned 14.05.2012.

- Popkin, Richard H. "Skepticism About Religion and Millenarian Dogmatism: Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century" i John Christian Laursen og Cary J. Nederman (red.) *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia: 1998.
- Porter, Roy *Flesh in the Age of Reason. How the Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Soul*. [Allen Lane 2003] Penguin Books. London: 2004.
- Porter, Roy og Mikulás Teich *The Enlightenment in National Context*. Cambridge University Press. Cambridge: 1981.
- Rode, G. *Ludvig Holbergs Heltinde-Historier [1745]. Første og Anden Deel*. K. Schönbergs Forlag. Kjøbenhavn: 1861.
- Rose, Jacqueline "John Locke "Matters Indifferent" and The Restoration of The Church of England" i *The Historical Journal*, Vol. 48, No 3 (Sept. 2005). Cambridge University Press. Cambridge: 2005. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/4091715> . Lasta ned 12.04.2012.
- Shagan, Ethan H. *The Rule of Moderation. Violence, Religion and the Politics of Restraint in Early Modern England*. Cambridge University Press. Cambridge: 2011.
- Sejersted, Jørgen Magnus "Bibel og protestantisme i Holbergs naturrett" i (red.) Eiliv Vinje og Jørgen Magnus Sejersted *Ludvig Holbergs naturrett*. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo: 2012.
- Selmer, Ludvig *Ludvig Holberg og religionen*. Grøndahl og Søns Forlag. Kristiania: 1914.
- Sorkin, David *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton University Press. Princeton: 2008.
- Stidsen, Marianne "Samtale eller enetale – opplysningen i det 21. århundrede" i (red.) Gunnilla Dahlberg mfl. *Holberg i Norden. Om Ludvig Holbergs författarskap och dess kulturhistoriska betydelse*. Makadam Förlag. Stockholm: 2004.
- Tindal, Matthew [1730] *Christianity as old as the Creation: or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*. Elibron Classics. London: 2005.
- Tjønneland, Eivind (red.) *Opplysningens tidsskrifter. Norske og danske periodiske publikasjoner på 1700-tallet*. Fagbokforlaget. LNU. Bergen: 2008.
- Tuckness, Alex "Rethinking the Intolerant Locke" i *American Journal of Political Science*, Vol. 46, No. 2 (Apr., 2002). Midwest Political Science Association. 2002. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/3088377> . Lasta ned 15.10.2012.
- Tully, James (red.) *Pufendorf. On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. [1673] Cambridge University Press. Cambridge: 1991. 6. opplag 2006.
- Vinje, Eiliv *Eit språk som ikkje passar. Epideiktiske element i Holbergs reflekterande prosa*. Doktorgradsavhandling. Nordisk Institutt. UiB. Bergen: 2000.

Whelan, Frederick G. "Church Establishments, Liberty & Competition in Religion" i *Polity*, Vol. 23, No. 2, Winter, 1990. Palgrave Macmillian Journals: 1990. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/10.2307/3235070> . Lasta ned 29.10.2012.

Yolton, John W. mfl. (red.) *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Blackwell Publishers Ltd. Oxford: 1991. 2. utgåve 1995.

Zammito, John H. "Are we being theoretical yet? The New Historicism, the New Philosophy of History, and "Practicing Historians" i *The Journal of Modern History*, Vol. 65, No. 4 (Dec., 1993). The University of Chicago Press: 1993. Tilgjengeleg frå <http://www.jstor.org/stable/2124542> . Lasta ned 31.08.2012.

## Samandrag

Avhandlinga undersøker idear om toleranse og samvitsfridom i eit utval av Ludvig Holberg sin essayistikk. Utvalet er henta frå samlingane *Moralske Tanker* (1744) og *Epistler* (1748-1754). Hovudspørsmåla er kva *form* for toleranse og kva type samvitsfridom som vert fremja i tekstane, og korleis argumentasjonen for dette vert utforma. Til grunn for lesingane ligg eit nyhistorisk tekstsyn som framhevar tekstar som kulturprodukt i brei tyding og følgjande åstad for «brytingar» og «forhandlingar» mellom ulike idear. Essayane vert lesne i samband med to grunntekstar i historia om toleranse, *A Letter Concerning Toleration* (1689) av den engelske filosofen John Locke og *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686-1688) av den franske filosofen Pierre Bayle. Locke og Bayle illustrerer høvesvis to tradisjonar for å forstå konseptet «toleranse». Lesingane syner korleis essayane vert brotne mellom dei to tradisjonane, men ligg nærast Locke i avgjerande spørsmål. Avhandlinga etablerer ein breiare kontekst kring Holberg sine refleksjonar ved å nytte seg av nye historiske arbeid om europeisk opplysingstid. Holberg sin argumentasjon vert forstått i ljøs av Jonathan Israel si «moderate» opplysningsretning og David Sorkin si «religiøse» opplysing. Særleg vert Holberg sin religiøst funderte argumentasjon og protestantiske identitet poengtert. Israel og Sorkin tener til å kontekstualisere samanhengen mellom Holberg og Locke ved å understreke Locke si rolle som inspirator for moderate opplysningsidear og ein «rasjonalisert» protestantisme. Locke sin toleranse lot seg eine med omsyn til etablerte religiøse autoritetar og eit kristent moralgrunnlag for fellesskapen. Samstundes forsvara Locke einskildmenneske sitt frie samvit i religiøse spørsmål. Avhandlinga argumenterer følgjande for at Holberg gjennom forhandlingar mellom slike omsyn, utformar eit «lockeansk» toleranseomgrep. For det fyrste inneber dette at ikkje berre dei «intolerante» fysiske trugslane vert ekskludert, men også dei «umoralske» som med si overtyding skakar opp fellesskapen. For det andre vert toleranse rekna som eit «privilegium», og dei tolererte privilegerte *unntak* frå fellesskapen. Dette står i motsetnad til Bayle som argumenterer for ein *ålmenn* toleranse av omsyn til samvitsfridom, og berre maktbruk mot fysiske trugslar. Samvitsfridom vert for Holberg knytt til identiteten som protestantisk kristen, og slik lukka inne i ein teologisk kontekst. Det er difor ikkje ein «radikal» tankefridom som kan verte overført på andre område. Avhandlinga inneheld også diskusjon av Holberg-resepsjonen. Deira handsaming av toleranseproblematikken vert kritisert mellom anna for å legge mest eintydige sekulære årsaker til grunn for utforminga av Holberg sitt toleranseomgrep, og følgjande oversjå rolla identiteten som protestant og ynsket om å verne ein kristen moralsk fellesskap, spelar i argumentasjonen hans.



## Abstract

This thesis examines ideas concerning toleration and freedom of conscience in a selection of essays by Ludvig Holberg. The selection is comprised of essays from the collections *Moralske Tanker* (1744) and *Epistler* (1748-1754). Primarily, the aim of this study is to determine what *types* of tolerance and what degree of freedom of conscience are championed in these texts and how the argumentation for this stance is developed. The thesis is methodologically grounded in a New Historicist understanding of texts as cultural products that shape and engage with societal questions by being a place of «tensions» and «negotiations» between different ideas. Holberg's essays are read in juxtaposition to two pinnacle works in the history of ideas on toleration; *A Letter Concerning Toleration* (1689) by the English philosopher John Locke and *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686-1688) by the French philosopher Pierre Bayle. Locke and Bayle respectively represent two traditions in understanding the concept of toleration. Through close readings of Holberg's essays, this study argues that the essays subvert these two traditions, but remain more closely aligned with Locke on central issues. Moreover, the present thesis opens up a wider context around Holberg by drawing on new historical research concerning the European Enlightenment. Holberg's line of argument is understood in light of Jonathan Israel's «moderate» enlightenment and David Sorkin's «religious» enlightenment. The analysis highlights the religious foundation of Holberg's argument, as well as his personal commitment to Protestantism. Israel and Sorkin serve to contextualize the connection between Holberg and Locke, by stressing the role Locke played as a source of inspiration for moderate enlightenment ideas and for a «rationalized» Protestantism. Locke's theories on toleration could be fused with traditional religious authorities and the notion of a Christian moral foundation for society. On the other hand, Locke defends the individual's right to freedom of conscience in religious matters. This thesis argues that Holberg, through negotiations between such considerations, establishes a «Lockean» concept of toleration. Chiefly, this does not only entail the exclusion of «intolerant» physical threats, but also of «immoral» ones, which through their convictions thwart the social equilibrium. Moreover, toleration was deemed to be a «privilege», as the tolerated were granted privilege as *exemptions* to society at large. This theory of toleration contrasts Bayle's model, which advocates a *general* tolerance in relation to freedom of conscience, and only accepts the use of force against physical threats. The concept of freedom of conscience is in Holberg's case tied to his identity as a Protestant Christian, and is thereby entrapped in a theological context. Therefore, Holberg's argument cannot be understood as a

«radical» freedom of thought that can be transferred to other contexts. The thesis also engages with a discussion of Holberg scholarship, wherein the treatment of the tolerance question is critiqued for solely focusing on secular causes in accounting for the formation of Holberg's theory of tolerance, thus ignoring the role his identity as a Protestant and wish to protect a Christian moral community played in his argument.