

«En Knude, som ved Menneskelige Raisons og historiske Exempler ikke kand løses»

Hebraisk mytologi og forsvar mot religionskritikk i Ludvig Holbergs *Den jødiske Historie* (1742)

Are Bøe Pedersen

Avhandling for graden philosophiae doctor (ph.d.)
Universitetet i Bergen
2022

UNIVERSITETET I BERGEN



**«En Knude, som ved Menneskelige
Raisons og historiske Exempler ikke
kand løses»**

Hebraisk mytologi og forsvar mot religionskritikk i
Ludvig Holbergs *Den jødiske Historie* (1742)

Are Bøe Pedersen



Avhandling for graden philosophiae doctor (ph.d.)
ved Universitetet i Bergen

Disputasdato: 18.03.2022

© Copyright Are Bøe Pedersen

Materialet i denne publikasjonen er omfattet av åndsverkslovens bestemmelser.

År: 2022

Tittel: «En Knude, som ved Menneskelige Raisons og historiske Exempler ikke kan løses»

Navn: Are Bøe Pedersen

Trykk: Skipnes Kommunikasjon / Universitetet i Bergen

Abstract

Should some works simply be consigned to the dustbin of history – or can insights be gleaned, centuries later, even from unfavorably received publications? This dissertation examines Danish-Norwegian Enlightenment writer Ludvig Holberg's (1684-1754) work *Jewish History* (1742, Danish: *Den jødiske Historie*). *Jewish History* has been criticized for its historical method, for its reliance on a few primary sources, and – perhaps most damningly – for being irredeemably dull. The former two are certainly true. The latter, while perhaps a matter of interpretation, is hardly an unreasonable charge.

Jewish History's 1300 pages of dense writing spans the history of the Jews from Genesis until Holberg's immediate past. Much of the material is translated and compiled from Classical, English, and French sources, such as Flavius Josephus, George Sale, Humphrey Prideaux, and Jacques Basnage. While Holberg's desire to write a comprehensive history of the Jews can be partly explained by Jews emerging as a visible demographic in Copenhagen during the first half of the 18th century, the work's context also encompasses that of an early Enlightenment religious struggle. I argue that the work is defined by a previously overlooked pattern: Holberg's interjected ruminations on the various described in his *Jewish History*, together constitute an ardent defense of the continued role of Revelation within the (Protestant) Christian faith. Furthermore, I argue that this forms a coherent response to the two broad movements of Biblical and religious criticism that emerged from the 1680s and onwards. The brunt of Holberg's criticism is aimed at the central tenets of Deism, as expressed by figures such as Matthew Tindal (1657–1733). Deism emphasized the role of Natural religion over Revealed religion, arguing that the latter was essentially obsolete. This notion was simultaneously intertwined with rationalist and historicist critiques of The Old Testament, which Holberg also seek to dispel.

Employing a framework based principally on Paul Ricoeur's theory of historical time as the mediating agent between human and cosmological time as presented in *Temps*

et Récit (1983-85, eng. *Time and Narrative*, 1984-88), I argue that a central question of the debate in which *Jewish History* takes part, is whether the Sacred History of the Old Testament should be considered historical or mythological. The stakes inherent in this question – myth or history? – becomes evident upon considering Holberg's view of Classical myth: Mirroring the views of thinkers such as his inspiration and interlocutor, Pierre Bayle (1647–1706), Classical myth is perceived as not only ahistorical, but as a collection of poorly-conceived moral fables that serve little purpose for an Enlightened society. Faced with the possibility of a continued erosion of the Bible's historicity, that could potentially see Sacred History reduced to mere «Hebrew mythology», Holberg employs a range of rhetorical devices throughout *Jewish History* to maintain the essential and literal historicity of the Bible.

This dissertation concentrates on a selection of passages from *Jewish History*, determined by the degree to which Holberg offers his own commentary on the events he presents to the reader. This commentary centers on contentious, scriptural passages, thus serving a dual purpose: It functions as a road map to textual controversies and in turn shape the parts of the compilation where Holberg's authorial voice is the most pronounced. Close readings include Holberg's retelling of the Primeval Cycle, parts of the Mosaic history of the patriarchs, his retelling of the Book of Judges, and finally a selection of what I suggest constitute examples of historiographical myth-making firmly within historical time. The use of history as a venue for participating in the learned debate on the nature of religion illustrates another, rarely emphasized aspect of *Jewish History*: Its title belies a distinctly Christian perspective on history, Jews, and Judaism alike. Similarly to its 17th century antecedents in Christian Hebraism, *Jewish History* employs the perspective of a Christian «onlooker», charting the history of the Jews first and foremost as it relates to Christianity, guided by Biblical typology and Divine providence.

Forord

Dette prosjektet ble til i forlengelsen av masteroppgaven min, som i stedet endte opp med å handle om andre Holberg-tekster. I retrospekt burde jeg takke alle som fikk styrt meg bort fra å skrive masteroppgave om *Den jødiske Historie*, for det er ikke godt å vite hvordan det hadde gått. Mange av de samme har vært involvert i prosessen med det som til slutt *ble* arbeidet om Holbergs jødehistorie – denne avhandlingen:

Pål Bjørby, som veiledet begge deler.

Fagmiljøet i nordisk litteratur på Universitetet i Bergen, med innslag fra andre institusjoner, og særlig forskergruppene Nordisk litteratur og 1700, som hver har bidratt med jevnlig tilbakemeldinger og diskusjon.

Eiliv Vinje, både for betimelige påpekninger gjennom årene, og for å ha stilt som opposent på sluttseminaret i peståret 2020.

En stor takk må også rettes til tidligere (og snart nye) kolleger Inga Henriette Undheim og Thomas Slettebø, for å ha tatt seg tid til å lese og kommentere mesteparten av avhandlingen.

Og ikke minst, Rebecca, for å ha holdt ut alle fire årene.

Innholdsfortegnelse

Kapittel	Sidetall
Del I: Forberedelse	
Abstract	3
Forord	5
Innholdsfortegnelse	6
Referanseforklaring og liste over forkortelser	12
<u>Innledning</u>	13
Bakgrunn og utvikling	19
Oversikt over avhandlingen: Premisser og forskningsspørsmål	22
Avhandlingens tekstlige grunnlag og metode	30
Avgrensninger og begrensninger	32
<u>Kapittel 1: «Mer omfangsrik, men mindre verdifull» – Den jødiske Histories plass i resepsjonen og Holbergforskningen</u>	35
1.1. Samtidig resepsjon	37
1.1.1. Lærd resepsjon	38
1.1.2. Resepsjon utover Danmark-Norge	40
1.2. Forskningsresepsjon før år 2000	43
1.2.1. Forskning på Jødehistorien rundt Holberg-året 1913	44
1.2.3. Øvrig forskning på 1900-tallet	48
1.3. Nyere forskning på Den jødiske Historie	54
1.3.1. Skorgen og Sejersteds antologibidrag	55
1.3.2. Forskningsfronten i 2017	61
1.3.3. Mindre resepsjonstrender: Annen forskning, jødisk og antisemittisk	64
1.3.4. Avsluttende tanker om resepsjon	70

Del II: Kontekster rundt *Den jødiske Historie*

Kapittel 2: Opplysning og emansipasjon: Holberg og <i>Den jødiske Historie</i> i kontekst	74
2.0.1. Holberg om <i>Den jødiske Historie</i>	76
2.1. Jøder og jødedom i 1700-tallets Danmark-Norge	81
2.1.1. Jøder i Danmark-Norge etter reformasjonen	81
2.1.2. Jøder og dansk pietisme	83
2.1.3. Antisemittisme og judeofobi på 1700-tallet: En begrepsdiskusjon	86
2.1.4. Holberg om jøder utenfor <i>Den jødiske Historie</i>	88
2.2. Holberg i opplysningstradisjonen	91
2.2.1. Holberg, religion og toleranse	92
2.3. Religionskritikk i den tidlige opplysningen	103
2.3.1. Deisme og naturreligion	105
2.3.2. Spinoza utfordrer kirken	107
2.3.3. Pierre Bayle – en forsvarer av kristendommen?	110
2.3.4. Richard Simon og Jean Le Clercs kritikk av Det gamle testamente	112
2.3.5. Robert Lowth og den bibelske poesien	115
2.4. Historieskriving på 1700-tallet	118
2.4.1. Historie og religion	119
2.4.2. Forsyn og typologi i 1700-tallets historieskriving	122
2.4.3. Holberg som historiker	126
Kapittel 3: Hebraisme og jødehistorier: Jøder sett med kristne øyne	130
3.1. Hebraisme som lærd, kristen disiplin	131
3.1.1. Grunnlaget for og hensikten med hebraisme	132
3.1.2. Hebraismens nedgangstid og videreføring	134
3.2. Fra hellig historie via jødehistorie til religionshistorie	138
3.2.1. Hva er hellig historie?	139
3.2.2. Et blikk på Holbergs kilder, utover Basnage	141
3.2.3. Etableringen av en sjanger: Basnages <i>Histoire des Juifs</i> (1706)	145
3.2.4. Senere jødehistorier: Holberg, Bastholm og veien videre	149

Del III: Historie, fortelling – og myte?

Kapittel 4: Historie og narrasjon	153
4.1. Forbindelser mellom historie og fortelling	157
4.1.1. Historie og fortelling: En gammel debatt	158
4.1.2. Kritikker av Hayden White	163
4.1.3. 1700-tallet: Historie og fortelling uten White	165
4.2. Narrasjon og fokalisering	170
4.2.1. Genettes fokaliseringsbegrep	172
4.2.2. Forteller og fokalisering etter Genette	173
4.3. Fortelling og temporalitet	180
4.3.1. Plot, emplotment og «followability»	182
4.3.2. <i>Time and Narrative</i> : Kosmisk, historisk og menneskelig tid	187
4.3.3. Resepsjon og kritikk av <i>Time and Narrative</i>	193
4.3.4. «Quid est enim tempus?» Mytisk tid hos Holberg og Ricoeur	195
Kapittel 5: Myte og mytologi	205
5.1. Myte: Definisjonen som problem	210
5.1.1. Mytens form og innhold	210
5.1.2. Mytens funksjon og kontekst	213
5.1.3. Myte og mytologi: En arbeidsdefinisjon	215
5.2. Myte på 1700-tallet	217
5.2.1. Evhemerisk tolkning: Myte som forgylt historie	217
5.2.2. Allegorisk lesning: Myte som uttrykk for moralsk visdom	219
5.2.3. Kritisk-rasjonalistisk: Myte som uttrykk for primitiv litteratur	220
5.2.4. Poetisk: Myten som uttrykk for sublim, poetisk vitalitet	222
5.3. Holberg og Herder: Kompliserende perspektiver	225
5.3.1. <i>Introduction</i> : Holberg som evhemerist?	226
5.3.2. Holbergs antikke myteparodier	227
5.3.3. Herders syn på myte	229

Del IV: Lesninger og diskusjon: Fra hebraisk mytologi til kristen historiografi i Ludvig Holbergs *Den jødiske Historie*

<u>Kapittel 6: «En Materie, som forarsager stor Hoved-Bryden» – Bibelsk ur-historie i <i>Den Jødiske Historie</i></u>		239
6.0.1. Holberg og ur-historien		241
6.0.2. <i>Den jødiske Historie</i> som retorisk verk		245
6.1. «Selsomme og u-rimelige Gisninger» – Kains merke og pre-adamisme		248
6.1.1. Arven etter La Peyrère		250
6.1.2. Holbergs syn på menneskets opphav		254
6.2. «Stedet af Edens Hage er kommet i Forglemmelse» – mot Bibelen som allegori		257
6.2.1. Syndefallet: Bokstavelig eller kjønnsallegori?		258
6.2.2. «Adskillige Knuder» om Juda og Tamar		261
6.2.3. Holberg som anti-allegorist		265
6.3. «Nogle Anmerkninger over denne store Flod» – Syndfloden som historisk problem		269
6.3.1. «De Vanskeligheder, som nogle derudi have fundet» - naturvitenskap og Syndfloden		270
6.3.2. «Hedningernes Vidnesbyrd om Syndfloden»		275
6.3.3. Syndfloden som kronologisk terskel		277
6.4. «Over dette Foretagende, ere giorte mange Forklaringer» – Babels tårn og språkernes forvirring		281
6.4.1. Babels tårn og språkernes forvirring som myte		281
6.4.2. Holbergs diskusjon om tårnets bygging		283
6.4.3. Adam <i>Grammaticus</i> – det ikke-guddommelige språket		286
6.4.4. «Vi vide intet uden hvad som Skriften derom taler» - et eksempel på ironisk argumentasjon?		288
<u>Kapittel 7: «Et særdeles Merke paa Guds Forsyn» – Forsynet i <i>Den jødiske historie</i></u>		292
7.1. Holberg og miraklene: Preordinerte eller naturlige?		295
7.2. Forsynet som forklaring og apologi		301
7.2.1. Forsynet som forklaring gjennom ur-historien		301
7.2.2. Patriarkene og forsynets retoriske vekselvirkning		305
7.2.3. Avgudsdyrking og flerkoneri: Forsynet og		

«simplicitet» som apologi	309
7.2.4. <i>Den jødiske Histories</i> historiske argumentasjon	
rundt mirakler	317

Kapittel 8: «Extraordinaire Øvrigheds Personer» – Dommere, helter og demiguder i Den jødiske historie **324**

8.1. «Guds Statholder»: Gideon i <i>Den jødiske Historie</i>	328
8.1.1. Holbergs Gideon-fortelling	329
8.1.2. Suverenitet og moral - refleksjoner om Gideons styre	331
8.1.3. Et farvel til hellig geografi	336
8.1.4. Leksjoner fra den hebraiske republikken	343
8.2. «Store Prøver paa en u-gemeen Styrke og Tapperhed» – Samson som dommer og helt	348
8.2.1. «at aandelige Væsener ingen legemlig Commerce kand have med Mennesker»: Demiguder i hebraisk mytologi?	349
8.2.2. Holbergs betenkning om nasireerne	353
8.2.3. Samsons ekteskap og hevn mot filisterne	355
8.3. «Et blodigt og Hedensk Offer» – kvinnelige helter og ofre	360
8.3.1. Jael som juridisk refleksjon	360
8.3.2. «En rig Materie til Forklaringer og Gisninger»: Ofringen av Jeftas datter	363
8.3.3. Judit og Holofernes	367
8.3.4. Det heroiske paradokset	372

Kapittel 9: «En merkværdig Hændelse udi den Jødiske Historie» – Jødiske og kristne historiografiske myter **376**

9.1. Alexander den store som jødisk legende	378
9.1.1. Alexander – en «ønsket erobrer»?	380
9.2. «Een Tyrans Gierning» – Herodes og barnemordet	382
9.2.1. Barnemordet som historiografisk stridspunkt	382
9.3. Det fiktive jødiske konsilet i Ungarn	389
9.3.1. «Samuel Brett» og fortellingen om konsilet	389
9.3.2. Holbergs fortelling om konsilet	393
9.3.3. Fra myte som historie til historie som myte	396
9.3.4. Forsynet og disputert, kristen historie	398

Del V: Avslutning

Kapittel 10: Om jødene, men ikke for jødene: Drøfting og konklusjoner	402
10.1. Temporalitet: Historisk mot mytisk tid	405
10.1.1. Fortalt tid og historisk tid	405
10.1.2. Kronologier og det temporale rammeverket	406
10.1.3. Inskripsjonshandlingen: Å skape historie med Ricoeurs «temporale verktøy»	408
10.1.4. Temporalitet: Historisk mot mytisk	413
10.1.5. Historieskriving og mytopoeia i nyere tid	416
10.2. Forsyn og narrativ teknikk	421
10.2.1. Forsyn og narratologi	422
10.2.2. Overordnede narrative trekk	423
10.2.3. Holbergs variable fokalisering	426
10.2.4. Forsynet som narrativ drivkraft	429
10.3. «Daarlige gisninger»: Kritikk og forsvar av religion	434
10.3.1. Holbergs metode: Den implisitte kritikken og det eksplisitte forsvaret	438
10.3.2. «Kritikk» av jødenes tro og tradisjon	440
10.3.3. Kritikk og forsvar fra ur-historien	443
10.3.4. Mirakler og «knuter» i Det gamle testamente	448
10.3.5. Varianter av kritikk i nyere tid	451
10.4. Konklusjoner	453
10.4.1. Bildet av <i>Den jødiske Histories</i> resepsjon og forskningstradisjon	454
10.4.2. Holbergs autorale intensjon i et kompilasjonsverk	455
10.4.3. Hvorfor skrev Holberg <i>Den jødiske Historie</i> ?	457
10.4.4. Mytebegrepet i dag og på 1700-tallet	459
10.4.5. Spenningen mellom myte og historie i <i>Den jødiske Historie</i>	461
10.4.6. Spenninger mellom historie og ikke-hebraisk myte	463
10.4.7. Holberg og forsynet	464
10.5. Sluttord	467
11. Appendikser	471
11a. Skjematisk oversikt over <i>Den jødiske Historie</i>	471
11b. Illustrasjoner	474
11c. Litteraturliste	475

Referanseforklaring og liste over forkortelser

Holberg-skrifter

Introduction = *Introduction Til de fornemste Europæiske Rigers Historier*, 1711

NFR = *Natur- og folkeretten*, 1714

DRH = *Dannemarks Riges Historie*, 1732-35

KH = *Almindelig Kirkehistorie*, 1738

JH = *Den jødiske Historie*, 1742

DNB = *Dannemarks og Norges Beskrivelse*, 1729/1749

Epistler anføres enkeltvis.

Alle referanser til Holberg-verk viser til sidetallet slik det angis på Holbergsskrifter.no.

Referanser til *Den jødiske Historie* (som forekommer hyppig) oppgis som JH1 eller JH2 avhengig av hvilket bind det dreier seg om, fulgt av sidetall. Utgaven brukt er også her den som finnes på Holbergsskrifter.no.

Bibelversjoner:

NIV: New International Version

KJV: King James Version

YLT: Young's Literal Translation

NOB: Bibelen på norsk (bokmål), Bibelselskapet 2011 (eldre versjoner anføres enkeltvis)¹

Alle referanser til Bibelen følger standardmønsteret, og viser til bokens forkortede tittel (på norsk eller engelsk), fulgt av kapittel og vers der hvor det er aktuelt.

Dateringsmønstre:

evt.: Etter vår tidsregning (tilsvarende e.kr)

fvt.: Før vår tidsregning (tilsvarende f.kr.)

AM: Anno Mundi (år etter jordens skapelse i kristen doktrine)

¹ Merk at apokryfe tekster ikke ble oversatt på nytt i 2011, men stadig foreligger i 1998-versjon.

Innledning

Ludvig Holbergs (1684-1754) *Den jødiske Historie* (1742) er med sine over 1300 sider et av Holbergs mest omfangsrrike verk. Det er også et av hans minst leste og minst populære verk, og av resepsjonen karakterisert vekselvis som «kjedelig», «mislykket», og «uoriginalt». Det er et «overfladisk hastverksarbeid», som kun kan fenge de spesielt interesserte, og knapt nok dem.² Inntil nylig var det kanskje det av Holbergs vesentlige verk som det hadde blitt forsket minst på.³

Av de mange aspektene ved *Den jødiske Historie* som kritiseres, fungerer særlig avslutningen som den endelige spikeren i kisten for resepsjonens betraktninger om verkets prestisje:

Men alle disse anførte Aarsager havde ikke kunnet udvirke en saa langvarig Adspredelse og Oppression, hvis GUds besluttede Raad og en over Nationen fældet Sententz, som af Propheterne og CHristo er tilkiende givet, ikke saadant havde effectueret. Vil man sige, at alle Christne Regentere have foreenet sig udi Jødernes Undertrykkelse og Adspredelse, for at bestyrke deres egen Religion, og at verificere Spaadomme, saa spørges, hvi man stedse haver seet, og endnu seer Jøder i samme Tilstand under Regentere af anden Religion, som aldeles saadant Sigte ikke kand have dermed? Endeligen, hvis end slige Aarsager og Henseender kand gives til deres elendige Tilstand og bestandige Adspredelse, saa kand aldeles ingen gives til deres bestandige Conservation; Thi, at see et adspredet, forhaanet, og med Sverd og Ild forfuldt Folk endnu at udgiøre et Antall af nogle Million Mennesker, der have conserveret deres gamle Sprog, Love, Sæder, Religion og Ceremonier, er et Paradox, som ikke kand begribes, og en Knude, som ved Menneskelige Raisons og Historiske Exempler ikke kand løses, saa at man ikke kand reede sig ud heraf, uden at erkiende GUds Finger. (JH2, 746)

Etter tusenvis av sider ender Holberg opp med å konkludere dithen at jødernes vedvarende skjebne og fortsatte eksistens ikke kan forstås som noe annet enn et utslag av Guds forsyn («uden at erkiende Guds Finger») – verken fornuft eller

² Jf. Skorgen (2014a) og kap. 1.

³ Særlig forskning de siste ti årene har snudd denne trenden, se Sejersted (2014), Skorgen (2014a; 2014b), Sejersted (2017a; 2017b).

historiske eksempler kan forklare eller løse opp denne knuten. Dette markerer den rasjonelle historikerens totale kapitulering overfor en teologisk-historisk forklaringsmodell, skriver F. J. Billeskov Jansen i *Holberg og hans tid*. (1980, 119) Eller sagt på en annen måte: Et av Holbergs desidert svakeste øyeblikk som kritisk, årsakssøkende historiker.

Billeskov Jansens domfellelse er emblematiske for den alminnelige statusen til *Den jødiske Historie*, og statusen til verket som en del av Holbergs forfatterskap. Med sin blotte eksistens vanskeliggjør verket en del inngrodde forestillinger om Holberg. At verket åpenbart er compilert fra en håndfull hovedkilder, fremtvinger en – potensielt ubehagelig – anerkjennelse av at ikke alt Holberg skrev var «originalt», etter geni-estetikkens målestokk.⁴ *Den jødiske Historie* er metodisk og tematisk bakoverskuende, og understreker Holbergs konservatisme – en rak motsetning til den fremadstormende, Voltaire-foregripende historikeren som forfattet *Dannemarks Riges Historie* (1732-35).⁵ Holbergs forsvar for mirakler som historiske og åpenbaringsaspektet som sentralt for religionen markerer ham som noe ganske annet enn en av datidens sekulariserte radikale – og dermed vanskeligere å forstå i sammenheng med opplysningen.⁶ Kanskje stammer noe av den senere tids berøringsangst i møte med *Den jødiske Historie* fra nettopp bekymringer om hva en seriøs behandling vil kunne tvinge frem av revurderinger om Holberg.

I den følgende avhandlingen vil jeg argumentere for at disse forestillingene stort sett baserer seg på en i overkant overfladisk kjennskap til den lærde konteksten verket skriver seg inn i, og bør byttes ut med en mer presis forståelse både av hva en «jødehistorie» egentlig er, hvilken opplysningskontekst Holberg tenker og skriver innenfor, og hvilke kontinentale diskusjoner det er Holberg trer inn i og ønsker å bringe til et dansk-lesende publikum med denne utgivelsen. En slik re-orientering

⁴ Se for eksempel Bredsdorffs tapre forsøk på å holde Holbergs «originalitet» i hevd i artikkelen «Originalitet og import i Holbergs opplysningstænkning» (2014).

⁵ Se f.eks. Jørgensen (1931).

⁶ Jonathan Israel gjentar for eksempel at sekularisering er et av nøkkeltendensene i opplysningen (Israel 2006, vii-xi).

gjør verket både mer begripelig og åpent for fremtidige lesninger. Jeg mener at det finnes gode grunner til å si at *Den jødiske Historie*, i like stor grad som et historisk oversiktsverk, er en polemikk mot ulike former for religionskritikk som eksisterte i tidsrommet 1670-1750.⁷ Verk fra Baruch Spinozas (1632-1677) *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) til Matthew Tindals (1657-1733) *Christianity as Old as the Creation* (1730) utfordret ulike deler av kristendommens historiske trosfundament gjennom hele Holbergs levetid.

At Holberg fremstår som en forsvarer av kristendommen, og særlig den lutherske protestantismen, er ikke nytt eller overraskende. Han bruker for eksempel hele «Epistel VII» på å raljere mot «Deisterne udi Store-Brittannien», som ifølge Holberg «holde ved at storme mod *Revelationen*, og tiltage meer og meer udi Frækhed.» (1748, 38) «Epistel IX» fra samme bind retter seg direkte mot Tindals verk:

Min Herre skikkede mig for nogle Dage siden Tindals *Christianity as old as the Creation*, tilligemed Fosters Refutation, bedende, at jeg vilde igiennemlæse dem, og derover give min Betænkning. *Min Tanke derom er denne, at Tindals Skrift er et af de skadeligste, som jeg nogen Tiid haver seet ...»* (1748, 50; min utheving)

Deistenes religionskritikk, hvori blant annet Tindal er en sentral skikkelse, gikk ut på at *naturlig religion*, et slags monoteistisk minstefundament, var tilstrekkelig for den kristne troen. Kirkens overleveringer via åpenbaring – deriblant særlig Det gamle testamente – var til syvende og sist overflødige. Holbergs syn på denne holdningen er – som sitatene over indikerer – synlig i flere av epistlene, men gir også en vesentlig indikator på hva som egentlig står på spill i *Den jødiske Historie*: Siden mye av den jødiske historien tross alt overlapper med den gammeltestamentlige historien, kan Holberg bruke historien som en ramme for å diskutere (og helst, tilbakevise) angrepene på omdiskuterte tekststeder og tolkninger. I «Epistel XVI» (1748) skriver han for eksempel at «Jeg meener, at enhver, som foretager sig at bevise *Revelationen* i alle Maader at være eenstemmig med den sunde Fornuft, efterlever en Christens

⁷ Og enkelte eldre verk, som Isaac la Peyrères *Pre-Adamitae* (1655).

Plikt ...» (1748, 88), altså er det for Holberg ingen motsetning mellom fornuften og den religiøse åpenbaringen – tvert imot er det en god kristens plikt å holde dette i hevd, et synspunkt han sannsynligvis lånte fra arminianeren Jean le Clerc (lat. Johannes Clericus; 1657-1736).⁸ Dette er ikke en Holbergsk tilsnikelse. Det er snarere helt i tråd med jødehistoriens funksjon som *sjanger*. At jødehistorier i det hele tatt kan forstås som en sjanger har ikke fått spille en tilstrekkelig stor rolle i den tidligere resepsjonen av Holbergs *Den jødiske Historie*, og å etablere denne rammen er derfor et vesentlig poeng for avhandlingens del. Jødehistorien er likevel en smal sjanger, som i praksis domineres av et av de verkene Holberg kompilerer fra, nemlig Jacques Basnage de Beauvals (1653–1723) *Histoire des Juifs* (1706). Basnage har flere fellestrekk med Holberg: Han var protestant, lærd historiker, og lite begeistret for sin egen samtids religionskritikk. Hans *Histoire des Juifs* kompilerer også fra et utvalg kilder, de fleste av dem forfattet av kristne hebraister på 1600-tallet. *Hebraïsme* kan forstås som en protestantisk respons på deres egen *sola scriptura*-doktrine: Dersom den religiøse sannheten primært finnes i Bibelen, hvor mye av den hadde gått tapt i oversettelsen fra hebraisk og arameisk til gresk og latin? 1600-tallet var en blomstringstid for studiet av jødernes hellige tekster, men målet var aldri ren akademisk nysgjerrighet. Studiene ble gjort for å styrke kristendommen, og subsidiært for å motbevise jødernes egne tolkningstradisjoner.⁹ Denne motivasjonen gjør seg også gjeldende i jødehistoriene, som i praksis er den vesentlige overføringskilden for hebraistenes arbeid inn på 1700-tallet. Det betyr at til tross for at tittelen er «Den jødiske historie», og at det rent faktisk fortelles om jødene, er det ikke jødernes *egen* historie som fortelles. Det dreier seg i aller høyeste grad om jødernes historie *sett gjennom kristne øyne*. Den er likeså myntet på et kristent

⁸ Brian K. Olesen skriver i avhandlingen *Monarchism, Religion, and Moral Philosophy: Ludvig Holberg and the Early Northern Enlightenment* (2016) om den feilslåtte dikotomien fornuft-tro i Holberg-forskningen, og mener at «Holberg construes reason and faith not in terms of binary juxtapositions, but as an interplay ...» (Olesen 2016, 253), en oppfatning jeg deler. Le Clerc mente også at å tro uten å først ha undersøkt trosartiklene, var verre enn å ikke tro i det hele tatt. (Olesen 2016, 262)

⁹ Dette er en nokså samstemt observasjon fra ulike deler av hebraismeforskningen. Se for eksempel Manuel (1992), Sutcliffe (2003) eller Nelson (2010).

publikum. De (få) jødene som faktisk leste *Histoire des Juifs*, var ikke begeistret.¹⁰

Jødenes rolle i den kristne historieforståelsen hadde, særlig siden middelalderen, vært som en vandrende advarsel: De hadde vært Guds utvalgte folk, men fordi de ikke godtok Jesus som messias ble de deretter kontinuerlig straffet med eksil og mistro. Til tross for at først Basnage og deretter Holberg nyanserer dette bildet noe, er det ingen av dem som verken kan fri seg fra hebraistenes ideologiske slagside, eller tre ut av det kristne verdensbildet når status over jødenes historie skal gjøres opp. Jødenes status for både Basnage og Holberg er preget av en vedvarende motsetning: Statusen til jødene som en historisk, abstrakt størrelse («hebreerne»), og statusen til jødene som en samfunnsminoritet og eksisterende religion.

Denne re-orienteringen av Holbergs jødehistorie gjør det i større grad mulig å svare på enkelte spørsmål som resepsjonen ikke synes å ha funnet håndgripelige: Hva var egentlig *formålet* med dette verket? Hva ønsket Holberg å oppnå? Holberg selv skriver at jødenes historie som tema er «nyttig og behagelig» (JH1, 2r), men dette er, som jeg viser i kapittel 2, en hyppig brukt floskel hos Holberg. Det sier lite om de mulige motivasjonene og hensiktene bakved. Hans andre oppgitte årsak – at det ikke finnes noen samlet oversikt på dansk – er mer overbevisende, men fraværet av et slikt verk er ikke alene nok til å forklare hvorfor Holberg tok på seg et så omfattende prosjekt som jødehistorien.

Noe av forklaringen kan finnes i andre deler av Holbergs forfatterskap, uten at det nødvendigvis må utarte til en Holberg-eksegese. At *Den jødiske Historie* deler såpass mange primærkilder med Holbergs noe tidligere verk – *Almindelig Kirkehistorie* (1738) – er i så måte et vesentlig poeng. I neste kapittel skisserer jeg hvordan denne forbindelsen fremstod klart for den tidlige resepsjonen – men så blir gradvis mindre synlig etter hvert som resepsjonen beveger seg gjennom 1900-tallet. Det er, for Holbergs vedkommende, altså ikke snakk om noen plutselig vending mot jødehistorie og dens hebraistiske forelegg, men et gradvis manifestert dypdykk i den

¹⁰ Basnage-forskningen jeg baserer dette på begynner med Yardeni (1977) og fortsetter frem til nokså nylig, med Price (2020). Jf. kap. 2 for en mer utfyllende oversikt.

religiøse historien og alle dens stridsemner, som synes å sammenfalle med en økende interesse for religiøse temaer og tenkning for Holbergs del.¹¹

Derfra kommer min andre, vesentlige påstand: Holbergs helt konkrete motivasjon for hva og hvordan han argumenterer gjennom *Den jødiske Historie*, stammer fra bekymringer utløst av den tiltakende religionskritikken fra ulike hold. I kapittel 4 gjør jeg rede for dette på et teoretisk nivå, ved hjelp av Paul Ricoeurs historiefilosofiske skille mellom tidsdimensjoner, basert i hovedsak på *Time and Narrative* (1990).¹² Kort oppsummert jobber Holberg gjennomgående *mot* at den religiøse historien – en viktig del av kristendommens åpenbaringsaspekt – skal reduseres til myter. Han forsvarer i stedet åpenbaringens iboende, gudommelige karakter og unike posisjon gjennom å insistere på en bokstavelig lesning. Likevel er ikke Holbergs tilnærming myte-rasjonaliserende; for ham er myter først og fremst det hellenske korpuset av gresk-romerske myter – som ikke er sanne. Dersom religionskritikken skulle lykkes i å svekke det historiske fundamentet for kristendommen til den grad at hele den hellige historien kunne erklæres mytisk og dermed usann, ville det åpne en Pandoras eske av kritikk rettet mot kristendommen. Hans mål er å hindre åpenbaringens hellige historie fra å kunne kategoriseres som myte overhodet.

Holbergs posisjon er samtidig trengt opp i et hjørne: Det blir stadig vanskeligere for ham å forsvare den åpenbaringens historisitet som en kritisk-rasjonell historiker. Samtidig representerer det å frita gammeltestamentlige tekststeder for historiserende kritikk gjennom å allegorisere eller poetisere dem en, for Holberg, kapitulasjon overfor myten. Derfor må han argumentere, til dels motvillig, for en bokstavelig tolkning. Selve argumentasjonen og tematikken han dermed berører er omfattende og mangslungen; jeg vil ikke prøve å skissere alt her, foruten å gjøre klart at enkelte av disse har blitt behandlet i tidligere forskning, i

¹¹ Foruten kirke- og jødehistorien og de nevnte epistlene, bør også Holbergs latinske epigrammer nevnes. I “Liber Septimis. Epigrammata Qvædam In Historiam Sacram” (1749) (da. overs. 2018: «Syvende Bog. Et antal epigrammer om bibelhistorien») gjentar Holberg, på vers, flere av de religiøse og moralske poengene fra *Den jødiske Historie*.

¹² Fr. orig. *Temps et récit* (1983-85). Primært volum 1 og 3. Jeg trekker også inn enkelte andre skrifter av Ricoeur, som forløperen «Narrative Time» (1980), foruten resepsjonen til særlig *Time and Narrative*.

hovedsak av Sejersted (2014; 2017) og Skorgen (2014a; 2014b) – men at de aldri har blitt forsøkt sett som deler av en retorisk, narrativ og kontekstuell helhet.

Hvordan jeg har nådd disse konklusjonene blir forhåpentligvis klart i løpet av teksten som følger. Hvorfor de er *viktige* håper jeg alt å ha antydnet, men for å oppsummere før jeg går videre til den øvrige innledningen: Sammen viser poengene ovenfor at Holbergs *Den jødiske Historie* gjennomgående har blitt lest i for stor grad av kontekstuell isolasjon, og at det har gjort verket nærmest påfallende utilgjengelig og vanskelig å tilnærme seg, både som leser og forsker. Holbergs øvrige forfatterskap kaster *noe* lys over *Den jødiske Historie*, men for å forstå både innholdet, hensikten og hva som «står på spill» for Holberg – selve fundamentet for kristendommens historiske autoritet – må verket løftes inn i en europeisk, religionskritisk kontekst med røtter på 1600-tallet, med jødene som ufrivillig historisk spillebrikke for kristne tenkere. Det betyr ikke at forestillingen om Holberg som opplysningsmann må kullkastes. Det betyr snarere at det finnes dimensjoner av både Holbergs tenkning og den nordiske, tidlige opplysningen som *Den jødiske Historie* er unikt posisjonert til å kaste lys over.

Bakgrunn og utvikling

I årene før utviklingen av prosjektet hadde den eksisterende forskningen på *Den jødiske Historie* allerede så smått tiltatt.¹³ Det begynte å tegne seg et bilde av at konteksten til den enorme, men også utskjelte og lite leste jødehistorien var sammensatt og kompleks, og ikke nødvendigvis overlappet med den bedre etablerte rikshistoriografien. Videre fremsto det for meg som at ingen riktig hadde grepet tak i et sentralt aspekt av jødehistorien, nemlig en akutt spenning mellom Holbergs historieskriving, ønsket om å holde hellig historie i hevd som nettopp historie, og den hebraiske mytologiens disputerte status. Spørsmålet som da fulgte blir hvordan dette kunne løses gjennom en litterær, heller enn idéhistorisk inngang.

¹³ Antologien *Historikeren Ludvig Holberg* (Olden-Jørgensen og Sejersted 2014) inneholdt for eksempel tre artikler om verket.

Avhandlingens svar på dette spørsmålet – hvordan angripe problemet fra en litterær vinkel? – vil kan hende oppfattes som litt unnvikende: Det kommer nemlig an på hva man ser etter. Det er imidlertid verken realistisk eller praktisk å skulle gjøre en definitiv undersøkelse av *hele* Holbergs jødiske historie i løpet av samme avhandling. Til det er *Den jødiske Historie* for omfattende og kompleks. Jeg gjør nøyere rede for mitt utvalg av materiale og avgrensninger nedenfor, men i alle tilfeller styres de av et prinsipp om at tematikken skal berøre avgrensningen mellom historie og mytologi. Dette kan imidlertid ta en rekke ulike former: Det mest opplagte er også det jeg begynner med, nemlig den hebraiske mytologiens kosmogoni, fra skapelsen til Babels tårn. Hos Holberg – og hans kilder – forstås dette som menneskehetens tidlige, universelle historie.¹⁴ Ikke nødvendigvis fordi det er så troverdig i seg selv, men fordi ingen av alternativene fremsto som *mer* troverdige. Deretter har jeg valgt enkelte, mer spredte nedslag i resten av verket, for å bedre kunne argumentere for det jeg mener er generelle tendenser i verket som helhet, selv om detaljobservasjonene av praktiske hensyn må begrense seg til de delene som nærleses.

Tidlig i prosjektet var min hypotese at Holberg, i mangel av en klar historisk overlevering, simpelthen «forsynte seg» av mytologi for å «tette hullene» i sin egen historiske fremstilling, fordi han som pragmatisk historiker er opptatt av klare kausalitetsforbindelser, eller historiske årsakssammenhenger.¹⁵ Derfor ville det være mer akseptabelt for Holberg å forsøke å evhemerisere mytologi som en del av en kausalitetslenke, enn å simpelthen hoppe over en historisk episode hvor det ikke fantes rimelige overleveringer.¹⁶ Spørsmålet basert på disse premisene var hvilken form den historiske prosaen til Holberg antok når den var så tydelig basert på mytologi. Denne hypotesen – og spørsmålene utledet fra den – viste seg raskt å være nokså overfladisk, av flere årsaker.

¹⁴ Gitt at *Den jødiske Historie* er et kompilasjonsverk med mye direkte overføring av eldre stoff, følger en del av føringene derfra med. Den metodiske problematikken dette medfører skildres også nedenfor.

¹⁵ Se Olden-Jørgensen (2015) Dette diskuteres nærmere i kap. 2.

¹⁶ Historisk rasjonalisere. Denne tilnærmingen – og begrepet – diskuteres i kapittel 5.

Det første er Holbergs forhold til mytologi. En kritisk observasjon er at Holbergs mytologibegrep rommer et spesifikt og ganske annet innhold enn dagens.¹⁷ En slik observasjon virker kanskje selvvinnlysende, men er heller ikke intuitiv. For Holberg er «myte» først og fremst en betegnelse på den klassiske og antikke mytologiens hedenske fortellinger om menneskeliknende guder og gudeavkoms banale problemer. Begrepet «myte» har derfor distinkt negative konnotasjoner, noe som blir klart i flere av Holbergs øvrige verk, som «Peder Paars» (1719-20) eller *Ulysses von Ithacia* (1725). Unntaket er *Introduction*, som min innledende hypotese bygget på: I kapitlene «Græckenland» og «Rom» skriver Holberg sin historie på et fundament av mytologisk stoff uten å blunke. Undheim (2014) viser at disse delene av *Introduction* er de delene hvor Holberg er mest fristilt fra læremesteren og inspirasjonen Samuel von Pufendorf (1636–1694), slik at de kanskje i større grad kan tas til inntekt for hans egne oppfatninger. Dermed er det teoretisk mulig, gjennom en lesning av *Introduction* alene, å slutte at Holbergs forhold til antikk mytologi er historisk-rasjonaliserende. Det ville imidlertid være en feilslutning. Det virker klart at Holbergs oppleksing av mytologi i *Introduction* dels stammer fra en blanding av ungdommelig overmot, som får ham til å søke å gi en «komplett» fremstilling som griper lengre tilbake i historien enn det finnes dekning for, og dels fra en mangel på gode kilder utover Homer og Vergil. Senere blir det klart at Holberg ikke egentlig anerkjenner disse som historiske overleveringer.¹⁸ I tillegg utvikler han etter hvert en kritikk mot den primordiale mytologien om Norden som tidligere hadde karakterisert forestillinger om Nordens tidligste historie.¹⁹

Den jødiske Historie skiller seg fra Holbergs tidligere historieskriving, enten det dreier seg om *Introduction*, *Dannemarks Riges Historie* eller *Almindelig*

¹⁷ Det betyr imidlertid ikke at mytebegrepet er helt enkelt og avklart i moderne kontekst. Den diskusjonen fører jeg i kap. 5.

¹⁸ I noen tilfeller oppstår det også misforhold mellom det Holberg gir uttrykk for at han mener og hvordan han forfatter verk. Hans læreverk for historiestudenter benytter en historisk modell Holberg ellers gir uttrykk for at er utdatert, men som han likevel inkluderer fordi den er pedagogisk hensiktsmessig. (Sejersted 2014, 389)

¹⁹ Se innledningene i både *Dannemarks og Norges Beskrivelse* (1729) og *Dannemarks Riges Historie* (1732-35). Denne tematikken behandles også grundig av Undheim (2019).

Kirkehistorie. Det skjer ved at en stor del av jødehistorien behandler såkalt *hellig historie*: Det gamle testamentes «historiske» overlevering fra skapelsen frem mot historisk tid. For Holberg er ikke den hellige historien mytisk, tvert imot mener jeg – som nevnt – at det er et gjennomgående poeng for Holberg å holde den hellige historien i hevd *som* historie, på bekostning av det mytiske. Dermed er det ikke slik at Holberg «forsyner seg av mytisk stoff» for å tette igjen historiske «huller» når han skal gjengi historie fra bibelsk tid, men snarere slik at Holberg simpelthen ikke oppfatter hellig historie som mytisk i det hele tatt – og gjennomgående arbeider for at det *fortsatt* skal forstås historisk. «Holbergs mytebegrep», for å etablere en slik størrelse, omfatter dermed et ujevnt utvalg av det som i dag leses som mytologier, men med helt opplagte unntak for hebraisk og kristen mytologi. Den opprinnelige hypotesen – og noen av forskningsspørsmålene som skrev seg fra den – har dermed blitt revidert for å bedre henge sammen med Holbergs mytebegrep.

Oversikt over avhandlingen: Premisser og forskningsspørsmål

Premissene for avhandlingen slik den står, er dermed følgende: Holbergs historiografiske behandling av ulike mytologier er ikke «likestilte», men avhenger i stor grad av hvordan de interagerer med kristendom og tanken om Guds forsyn. Denne interaksjonens vesen er forankret i en idéhistorisk og religiøs kontekst, som dermed må utforskes i større grad enn tidligere resepsjon har gjort for å forklare utgangspunktet for og hensikten med *Den jødiske Historie*. Et annet viktig premiss, er at *Den jødiske Historie* er et polemisk verk. Det er ikke bare polemisk slik Holberg ofte er polemisk, gjennom å underveis levere nålestikk til for eksempel den katolske kirken eller samtidens dobbeltmoral. Min oppfatning er at verket som helhet er tuftet på et klart retorisk forsett. I den nyere forskningen karakteriserer Sejersted verket som speilende den hissige debatten som på første halvdel av 1700-tallet pågikk rundt kristendommens historieforståelse. Jeg mener det er trygt å gå et skritt lenger: *Den jødiske Historie* speiler ikke bare diskusjonen, men utgjør et innlegg i den, hvor Holberg bruker historien som en ramme for å argumentere kraftig på vegne av en gitt posisjon. Argumentasjonen konsentrerer seg rundt de tekststedene som Holberg på forhånd vet er omdiskuterte, og det er også i disse sammenhengene man kan finne

Holbergs karakteristiske «betænkninger», kommentarverket bygget på toppen av den rene kompilasjonen, som kritisk vurderer kilder og hypoteser mot hverandre.

Disse premissene fører hen til et utvalg forskningsspørsmål, som jeg her presenterer i den rekkefølgen avhandlingen behandler dem, i form av kapitler.

Kapittel 1 gir en oversikt over *Den jødiske Histories* resepsjon, fra innledende mottakelse til nyere forskning. Et viktig fellestrekk er at resepsjonen er begrenset. Særlig fra litteraturhistorisk hold, hvor Holbergs historieverker i sin alminnelighet har en tendens til å behandles stemoderlig, er betraktninger om jødehistorien så godt som fraværende. Den kritiske vurderingen av *Den jødiske Historie* varierer innad i forskningslitteraturen, men de mest originale lesningene – som også er de minst kategorisk negativt innstilte – finnes gjerne *utenfor* den typiske «Holberg-forskningen». I løpet av 1900-tallet synes resepsjonen å ha blitt gradvis mindre bevisst den nære forbindelsen i tematikk og kildemateriale mellom *Den jødiske Historie* og det forutgående verket *Almindelig Kirkehistorie*.

Kapittel 2 undersøker hvilke kontekstuelle faktorer som kan ha bidratt til Holbergs valg om å skrive nettopp en jødehistorie. På den ene side kan det henge sammen med eksterne, sosiopolitiske påvirkninger, særlig fremveksten av jøder som en minoritet i Danmark-Norge og i København. I europeisk sammenheng er det konkrete møtet mellom opplysningens tankeunivers og jødedom noe av grunnen til at «jødehistorien» vokser frem som sjanger. Sett i lys av typiske idealer fra den tidlige opplysningen, som toleranse, representerte jødernes tro og lukkede parallellsamfunn en utfordring.

Den tidlige opplysningen er dessuten et viktig utgangspunkt for den parallelle hypotesen om at verket er Holbergs «svar» til ulike former for religionskritikk som gjorde seg gjeldende i hans egen samtid. I særdeleshet gikk disse ut på å svekke legitimiteten til kristendommens åpenbaringsaspekt, herunder de gudommelig overleverte tekstene. Dette kan sammenstilles med Holbergs essayistiske betraktninger om samme tematikk: Holbergs misnøye med spinozisme og deisme er uttalt, og det samme er hans misbilligelse overfor «dårlige» forsvar av religionen. Historiesjangeren kan derfor forstås som en inngangsport til å behandle begge

tematikkene, med et delt formål. På overflaten er *Den jødiske Historie* en historisk analyse av et «nytt» demografisk innslag i samfunnet rundt Holberg. Samtidig presenterer materien den behandler en anledning til å kommentere og forsvare utvalgte tekststeder og fra religionskritiske fremstøt.

I samme kapittel forsøker jeg i tillegg å svare på spørsmålet om hva slags historiker Holberg var. Klisjéen er at Holberg var en «filosofisk historiker», med en fremadskuende historieforståelse som blant annet foregrep Voltaire.²⁰ Sebastian Olden-Jørgensen (2015) har overbevisende demonstrert at en slik forståelse av Holberg som historiker baserer seg i for stor grad på Holbergs skrivning *om* historie, og for lite på Holbergs skrivning *av* historie. Det tekstlige grunnlaget, altså Holbergs historiske produksjon, gjør det ifølge Olden-Jørgensen mer naturlig å karakterisere ham som en «pragmatisk historiker»: En karakteristisk type historiker for den tidlige opplysningen, som uanstrengt navigerer sjangre og tematikk, vektlegger årsaksforbindelser og narrativ fremstilling, men samtidig ikke er fremmed for å skyte inn sine egne kommentarer til kilder og hendelser.

Koblingen Holberg-Voltaire gjenfinnes i store deler av Holberg-forskningen, men gjøres gjennomgående på et ustødig fundament.²¹ Jeg oppfatter det som nærliggende å forstå denne stadige koblingen som uttrykk for et ønske om å plassere Holberg nærmere de store opplysningsskikkelsene fra *etter* 1750: Voltaire, Diderot, Kant, også videre. Det er det imidlertid ingen grunn til. Som Jonathan Israel (2001) påpeker, finnes det rikelig med basis for å si at kimen til de radikale opplysningstankene finnes allerede på Holbergs tid, fra rundt 1680-1750. Den tidlige opplysningen er vel så viktig for selve opplysningens del som den umiddelbare, før-revolusjonære perioden på andre halvdel av 1700-tallet. Det tar ikke noe fra Holberg som nordisk opplysningsskikkelse å korrekt plassere ham i den *tidlige* opplysningen på første halvdel av 1700-tallet; snarere gir det oss muligheten til å forske på

²⁰ Slik presenteres han for eksempel av Ellen Jørgensen i *Historieforskning og historieskrivning i Danmark indtil aar 1800* (1931), en såpass autoritativ kilde til Holbergs virksomhet som historiker at den har farget oppfatningen av enkeltverk og forfatterskapet gjennom resten av århundret.

²¹ Se også Olden-Jørgensens (2015) kommentarer vedrørende denne forbindelsen.

Holbergs tekster med en klar bevissthet om hans egentlige forutsetninger. Det betyr imidlertid ikke at Holberg *selv* var «radikal», et poeng som for alvor gjør seg gjeldende med tanke på jødehistoriens retoriske innretning. En av de ovenfor nevnte forutsetningene er det skiftende forholdet mellom religion og opplysning: David Sorkin (2008) har ved flere anledninger kunnet påvise at opplysningen som sådan er karakterisert av en ideologisk pluralitet, hvor det også var rikelig med rom for religion – særlig i den tidlige opplysningen. Det er på ingen måte ødeleggende for bildet av Holberg som en «opplysningsskikkelse» at han ikke vil la fornuften fortrenge åpenbaringen, eller å avkle hele den kristne (protestantiske) religionen.

Lesningen min viser etter hvert at selv når Holberg til en viss grad prøver å fri seg fra de konkrete religiøse lese- og tolkningsmønstrene til fordel for en lærd, «sekulær» fremstilling, ender han likevel opp med å gjengi og forsterke blant annet komposisjonsprinsippene som ble utviklet for å lese Det gamle testamente i lys av Det nye testamente. Det gir seg utslag i en form for proleptisk logikk og argumentasjon, hvor hendelser og skikkelser i Det gamle testamente foregriper og speiler tilsvarende i Det nye testamente. Dette er slett ikke unikt for Holberg – denne typologiske forståelsen er en helt grunnleggende eksegetisk praksis.²² Denne avhandlingen er ikke en bibelstudie, men denne tendensen må likevel avklares fordi den også gjennomgående gjør seg gjeldende for hvordan man innenfor en kristen idéhorisont forestiller seg historiens gang eller vesen. Undheim (2019) indikerer hvordan disse nærmest inngrodde fortolkningsmønstrene også viser seg i Holbergs øvrige historieskrifter – til tross for at Holbergs andre steder kritiserer nettopp denne formen for historisk tenkning. (Undheim 2019, 146)

Kapittel 3 går tilbake til det som utgjør det reelle tekstlige grunnlaget for 1700-tallets jødehistorier, nemlig 1600-tallets hebraisme. Den stadige dragingen mellom religion og historie krever nemlig en klargjøring av statusen til de skriftene som ofte står i sentrum for det hele: Bibelens gamle testamente, som samtidig er en av jødernes hellige skrifter. Dobbeltrullen som hellig skrift for en minoritet og historisk kildetekst

²² Se for eksempel Frye og Macpherson (2004)

for majoritetsreligionen er en konstant, glødende konfliktkilde. Denne konflikten – og det ideologiske landskapet rundt – har tidligere i liten grad vært brukt for å karakterisere diskusjonene som ligger bak *Den jødiske Historie*. Jeg oppfatter den som en helt kritisk kontekst for verket.

Jødehistorier – også Holbergs – tilhører en arvtakersjanger som brakte materialet og synspunktene til det forutgående århundrets hebraister til et større og bredere publikum. Hebraistene var kristne, stort sett protestantiske lærde som i første instans studerte jødernes hellige tekster på originalspråket. Senere utartet disse studiene til en form for kulturstudier og etnografiske observasjoner av de jødiske miljøene. Hensikten med hebraistenes studier var ikke å gjøre jødiske tolkningstradisjoner bedre kjente, men å motbevise dem – for slik å fremheve kristendom. Denne særskilte vinklingen, hvor det kristne formålet og verdenssynet står i sentrum for behandlingen av jødene, overføres i stor grad til de senere jødehistoriene.

Kapittel 4 inneholder etableringen av et teoretisk og analytisk apparat for lesningen av *Den jødiske Historie*. Analytisk følger jeg to hovedstrømmer; en narratologisk og en narratologi-derivert historiefilosofisk. Dette baserer seg på et grunnleggende prinsipp om at narrativ historie også kan analyseres fortellerteknisk, uavhengig av om hendelsene som beskrives foregir å være sanne. Den narratologiske analysen er i hovedsak tuftet på Gérard Genette og Mieke Bals narratologier, som foruten å åpne for observasjoner om *Den jødiske Histories* konkrete fortellerteknikk, gjør det mulig å sortere selve den historiske fortellingen i nivåer. Innledningsvis diskuteres de teoretiske vanskelighetene ved å koble sammen historie og narrasjon, som i denne sammenhengen videre kompliseres av at historien har mytologisk innhold.

Til sist argumenterer jeg for at Holbergs historieskriving i *Den jødiske Historie* lar seg beskrive med enkelte av Paul Ricoeurs begreper fra *Time and Narrative*. Særlig er «*emplotment*» og «*followability*» viktige for å forstå Holbergs disposisjoner. I tillegg benytter jeg Ricoeurs betraktninger om tid og narrasjon til å konkretisere det som for Holberg «*står på spill*» i møte med religionskritikken. Religionskritikken angriper særlig forståelsen av åpenbaringen som en historisk

overlevering, gjennom – med Ricoeurs begreper – å trekke i tvil dens forankring i historisk tid. Motsetningen til den historiske tidsdimensjonen er det Ricoeur kaller mytisk tid. Spenningen mellom historisk og mytisk tid er gjennomgående og uavklart i hele *Den jødiske Historie*, særlig i forbindelse med den såkalte «ur-historien». ²³ Sett gjennom denne linsen er Holbergs prosjekt å vedlikeholde den historiske forankringen til religionens åpenbaring, og slike hindre at den hensettes til en status som mytisk. Den teoretiske modellen jeg etablerer, bygger på Ricoeurs relativt kompliserte teoretiske rammeverk – så for å unngå misforståelser vil jeg ikke forsøke å gjengi en komprimert versjon av argumentasjonen som bygger den opp her.

Kapittel 5 diskuterer mytebegrepet i større detalj. Foruten en diskusjon om definisjoner, som ender med en praktisk arbeidsdefinisjon for min egen del, handler kapittelet i hovedsak om forståelsen av myte og mytologi på 1700-tallet. Fra et knippe generaliserte syn på myter, viser et tekstlig møte med ulike forfattere fra 1700-tallet at det er vanskelig å etablere en «ryddig» og helt monolittisk fortelling om hvordan myte på 1700-tallet ble forstått. Et vesentlig poeng i denne sammenhengen er at «myte» betyr noe ganske annet for Holberg enn for en moderne leser. For Holberg knyttes begrepet først og fremst til den klassiske antikkens myteuniverser, subsidiært til førkristne kulturers kosmologiske fortellinger. Det jeg gjennomgående har kalt «hebraisk mytologi» er for Holbergs vedkommende helt adskilt fra mytologi – dets status som guddommelig overlevering sørger for at det eksisterer i en helt annen kategori – det er historie, men en historie som til en viss grad unndrar seg rasjonell overveielse. Opprettholdelsen av denne særskilte kategorien – skildret i detalj i det forutgående kapittelet – mener jeg er sentralt for Holbergs argumentasjonsform gjennom *Den jødiske Historie*.

Kapittel 6 innleder lesningsdelen av avhandlingen, hvor en løpende analyse gjøres av

²³ Her låner jeg begrepet og inndelingen fra Hendel (1987), som kaller 1. Mosebok 2-11 for «The Primeval Cycle», altså den hebraiske mytologiens ur-syklus. Hendel forklarer at han forlater det mer etablerte begrepet «primeval history», altså «ur-historie», for å understreke at dette er myter. (Hendel 1987, 14f) Akkurat det tar jeg for gitt, men for mine formål er det praktisk med en inndeling av 1. Mosebok som omfatter nettopp Kap. 1-11, fordi historieskrivingen som følger alltid må ta utgangspunkt i akkurat denne forhistorien, og også forsøke å sannsynliggjøre den som historisk.

tekstene. Det skyldes simpelthen at selve tekstmaterialet i *Den jødiske Historie* fordrer en fortløpende kommentering: Holberg tar mye for gitt hva angår leserens forkunnskaper, og hans formuleringer har en tendens til å maskere større diskusjonstema som må utbroderes. Strategiske utelatelser peker på selvbevisste svakheter i Holbergs argumentasjon, samtidig som den åpne argumentasjonen underveis indikerer hvilke tematikker Holberg finner det verdt å diskutere, og hvilke posisjoner han ønsker å forsvare. Kapittelet behandler i hovedsak Holbergs fremstilling av den Bibelske ur-historien; den mytologiske syklusen fra skapelsen til Babels tårn. Hvert av nedslagspunktene i denne historien har vesentlige vedheng av diskusjoner og – til en viss grad – kontroverser, som den pre-adamittiske teorien om menneskets opphav. Holbergs metode er å diskutere og kommentere en rekke synspunkter, og disse delene av *Den jødiske Historie* gir derfor en vesentlig innsikt i Holbergs syn på en rekke teologisk-historiske stridsemner.

Kapittel 7 følger kronologien i *Den jødiske Historie* fremover, og benytter Holbergs fremstilling av motiver som jødernes exodus fra Egypt for å diskutere måten det teologiske prinsippet om Guds forsyn manifesterer seg på i *Den jødiske Historie*. Jeg mener begrepet her må splittes – eller *de facto* spaltes av seg selv – fordi forsynet som en måte å forstå universet og verden på, nødvendigvis legger føringer for hvordan historien forstås. Dette fører i tur til at historieskrivingen må orientere seg rundt forsynet som en altomfattende og uunngåelig kjensgjerning. Gjennom Holbergs komposisjon blir imidlertid forsynet noe annet enn bare en historiografisk kjensgjerning, det får også en tekstlig tilstedeværelse. Narratologisk kan det slik legges til rette for plotets «followability» (etter Ricoeur, jf. ovenfor) gjennom å fungere som en konkret årsaksforklaring for historiske hendelser. Fra et retorisk perspektiv fungerer det som en implisitt ryggrad i argumentasjon hvor en rasjonell og kritisk tilnærming ikke er mulig eller tilstrekkelig. Som et ledd i denne diskusjonen forklarer jeg i tillegg de to motstående synspunktene på Guds mirakuløse inngripen i historien.

Kapittel 8 henter sine nedslagspunkter i lesningen fra andre deler av *Den jødiske*

Historie enn Holbergs bevegelse gjennom Mosebøkernes hellige historie. Her velger jeg enkelte skikkelser fra Dommernes bok for å diskutere enkelte problematikker som blir tydelige i Holbergs fremstilling av materialet. Det mest fremtredende er hvordan dommernes mytisk-heroiske anstrøk fra kildens hold må forhandles av Holberg, som gjennomgående forsøker å gjøre dem til troverdige, historiske skikkelser – ikke «helter» etter mytisk modell. Denne målsetningen kolliderer til en viss grad med en rekke tilstøtende problemer, som diskusjonen om nefilim – hvor en passasje fra Det gamle testamente synes å antyde at det finnes demiguder også i hebraisk mytologi, en tolkning Holberg er svært kritisk til.

Kapittel 9 flytter sine nedslagspunkter fra Holbergs gjengivelse av Det gamle testamentes bøker til nyere historie, fra antikken og frem mot Holbergs egen tid. Disse nedslagspunktene mener jeg viser at spenningen mellom mytisk og historisk tid ikke faktisk begrenser seg til den fortellingskretsen som kan kalles hebraisk mytologi, men også griper inn i den kristne forståelsen av jødisk historie i nyere tid. Holberg viderefører for eksempel det som nå er et velkjent historisk falskneri, om et jødisk «konsil» på 1600-tallet. Bakgrunnen for dette er en polemisk pamflett, sannsynligvis fra et anglikansk millenarist-miljø, som lenge ble oppfattet som et genuint historisk dokument. Mitt argument er at denne bruken av upålitelige kilder for å skape en jødisk historie er en form for historiografisk *mytopoeia*, som videre understreker jødehistoriens slagside som sjanger: Det er nominelt en historie om jøder, men av og for kristne – og formålet blir deretter.

Kapittel 10 samler trådene fra den foregående lesningen, og organiserer dem etter tre motsetnings- eller spenningsakser som løper gjennom hele *Den jødiske Historie*: Mytisk og historisk tid, forsyn og fortelling, og religionskritikk- og forsvar. Disse spenningene preger verket på hver sin måte, men kan heller ikke enkelt skilles fra hverandre: De griper inn i og interagerer gjensidig med hverandre i og utenfor teksten. Dermed må alle tre spenningsaksene forstås som like viktige for verkets helhet. Etter disse følger en konklusjon og noen avsluttende bemerkninger. Til sist følger en seksjon med **appendikser (11a-c)**.

Avhandlingens tekstlige grunnlag og metode

Jeg har valgt tekststeder som Holberg, gjennom sitt eget kommentarverk, selv tilkjenne gir er «vanskelige», med vekt på historie som på ulike måter tangerer myte og mytologi. I lesnings- og analysedelene grupperer jeg disse i to hovedbolker: En er, som nevnt, den såkalte «ur-syklusen», fra skapelsen til byggingen av Babels tårn og språkernes forvirring. Dette er selve grunnpilaren i hellig historie, og ryggraden i den kristne forståelsen av verdenshistorien. Fra skapelsen til Babels tårn høres kanskje ut som et langt tidsspenn, men det dreier seg likevel bare om den første delen av den første av *Den jødiske Histories* 15 «bøker» eller seksjoner. En nærlesing av utvalgte tekststeder derfra er likevel et omfattende arbeid som fyller et av avhandlingens kapitler. Dermed følger det også at ikke alle verkets 1300 sider kan nærleses på samme måte i ett og samme prosjekt. De senere kapitlene består av et mer eklektisk utvalg av nedslagspunkter fra senere i fremstillingen, både fra selve den hebraiske mytologien, men også fra den kristne mytologiseringen av sin egen og jødernes historie som etter hvert finner sted.

Et moment som er nødt til å farge enhver lesning av Holbergs *Jødiske Historie* er bevisstheten om at det er et kompilasjonsverk.²⁴ Det betyr at enhver analyse av den overordnede fremstillingen og at de større prioriteringene hva angår materiale og (tilsynelatende) utvalg av kilder løper risikoen å tilskrive Holberg det som egentlig er *hans* kilders disposisjoner. Også om man prinsipielt bestemmer seg for å behandle teksten gjennomgående som «Holbergs» for analysens formål, er det en viss fare for at konklusjoner som sier noe om Holbergs autorale intensjoner i realiteten bare reflekterer de praktiske realitetene rundt kompilasjonsarbeidet. Hvordan kan man gjøre en tekstlig analyse av et slikt verk? En løsning, som Jørgen Sejersted åpner for og demonstrerer i sitt bidrag «Jewish History» (Sejersted 2017a) til antologien *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment*

²⁴ Se Sejersted (2017a) for en oversikt over Holbergs hovedkilder.

(Haakonssen og Olden-Jørgensen 2017), er å gjøre seg kjent med kompilasjonskildene og studere avvikene. En annen, beslektet metode, er å vektlegge forføyningene mellom ulike verk, som Holberg gjør sitt beste for å retorisk glatte over – leseren skal helst ikke kunne «se» at det er snakk om en kompilasjon. En tredje vei, som jeg i hovedsak benytter meg av, er å fokusere på de tekststedene i *Den jødiske Historie* hvor selve den historiske fremstillingen følges av en «autoris betænkning», hvori Holberg kommenterer og drøfter det han har presentert. Å kommentere og drøfte sine kilder er også en vesentlig del av kompilatorens rolle og virksomhet, men det er i disse sekvensene at Holbergs forfatterstemme og autorale intensjon trer tydeligst frem – det er i disse sekvensene at verket får sin skarpeste retoriske innretning.

Foruten å være de delene av teksten hvor Holberg tydeligst skinner gjennom, foregriper disse tekststedene også et annet poeng, nemlig at Holberg i størst grad føler seg kallet til å kommentere de delene av (den hellige) historien som på ulike måter er kontroversielle eller omdiskuterte. Holbergs valg av hva som kommenteres i løpet av fremstillingen er dermed et effektivt veikart til hvilke kontroverser og stridsspørsmål Holberg forsøker å behandle, som ofte peker i retning av nettopp min innfallsvinkel; spørsmålet om historisering av mytologi.

Den teoretiske innretningen min, som tar fokuserer på skjæringspunktet mellom myte og historie og de fortellerteknikkene som brukes for å formidle et historiske narrativ rundt disse punktene, tar dermed hensyn til kompilasjonsproblematikken. Spenningen mellom myte og historie foregår på et så epistemisk grunnleggende nivå at kompilasjonen som arbeidsmåte ikke rører ved problematikken. Det narratologiske befinner seg i motsatt ende av dette spekteret, men resultatet blir det samme: Det er tekstens overflatenivå, som Holberg i alle tilfeller har måttet komponere på nytt – om ikke annet, så gjennom oversettelsen til dansk. Det er ikke dermed sagt at den teoretiske modellen jeg utvikler umiddelbart kan appliseres på Basnage og Prideaux, for eksempel – men at den har en viss overføringsverdi til andre verk som behandler samme materie er jeg ikke i tvil om.

Avgrensninger og begrensninger

Utgangspunktet mitt var at *Den jødiske Historie* er lite forsket på. Det er et problem jeg til en viss grad kan avhjelpe selv, men som sannsynligvis vil være en realitet også i umiddelbar fremtid. Verket formelig trygler om økt forskningsinnsats, med tilnærminger fra flere ulike disipliner. Jeg har måttet nøye meg med min klart avgrensede innfallsvinkel, som likevel har ført til denne omfattende avhandlingen – ikke minst fordi så mange kontekstuelle, idéhistoriske spørsmål om jødehistorien som en del av Holbergs forfatterskap tidligere har vært uavklarte eller ufullstendig behandlet. Innenfor Holbergforskningen finnes det – som Undheim (2019) påpeker, sterke tradisjoner for såkalte kildestudier. Kilstudier er studiet av kildene Holberg baserer sine tekster på, enten han er åpen om det eller ikke, og som Slettebø (2020) viser, er det slett ikke noe entydig forhold mellom kildene Holberg i fortalene til ulike verk sier at han har basert seg på, og hvilke som sannsynligvis har ligget oppslått på skrivebordet under arbeidet. I *Den jødiske Historie* anfører Holberg en rekke hebraister fra 1600-tallet som kilder, slik som han også gjør i *Almindelig Kirkehistorie*. Men det vil ikke nødvendigvis si at Holberg selv har lest disse kildene, snarere er det hans praksis å låne også kildehenvisninger fra verkene han bruker som basis for kompilasjonen.

Et tilsvarende bilde tegner seg foreløpig av *Den jødiske Historie*, slik Sejersted (2017) viser, men her har Holberg også trukket inn materiale fra George Sale og George Psalmanazars første bind av det dels anonyme, men svært omfattende historieverket *An Universal History* (1736). For de som er interesserte har jeg i form av en appendiks, inkludert en forsøksvis, skjematisk oversikt over hvilke av verkets deler som bygger direkte på de ulike tekstene Holberg sier at han har basert seg på. Dette er for å hjelpe til med å holde oversikten, og denne sorteringen er ikke mitt hovedansvar. Oversikten min er basert på Sejersteds, fra samme artikkel.

Personlig oppfatter jeg det som sannsynlig at Holberg simpelthen har gått tilbake til kildene han brukte og kjente til fra arbeidet med *Almindelig Kirkehistorie*, og så fylt inn enkelte mangler med andre eller nyere verk, så som Josefus' to hovedverk *Den jødiske oldtid* og *Den jødiske krig*, og den ovennevnte *Universal*

History. Basnages *Histoire des Juifs*, som beretter om hendelser som ligger nærmere Holbergs tid, har nok også blitt en mer dominerende kilde for kompilasjonsarbeidet i andre bind. I løpet av *Den jødiske Historie* henviser Holberg også direkte til en del verk av ulik karakter, særlig hebraister og andre lærde dissertasjoner, i forbindelse med diskusjonene av tekststeder i Bibelen. I nyere forskning fremheves det at disse står i en slags mellomposisjon: I kraft av å være lærd og belest kjente Holberg godt nok til disse verkene til at han kunne kommentere dem eller hente ut generelle poenger, uten å nødvendigvis ha konsultert dem direkte for hver gang. I tillegg kommer kilder Holberg høyst sannsynlig hadde god kjennskap til, som skriftene til for eksempel Le Clerc, som hyppig siteres i Holbergs egne diskusjoner gjennom hele *Den jødiske Historie*.²⁵

En annen dimensjon av Holbergforskningen som ikke får mye i plass i denne avhandlingen, er bokhistorien (og den beslektede edisjonsfilologien) – altså studiet av verkets fysiske form, utgaver, historie, og spredning, snarere enn av teksten den inneholder alene. Min tilnærming til bokhistorie har først og fremst vært å bruke noen av dens innsikter – for eksempel om sideformat – til å bedre forstå den umiddelbare konteksten til verk som *Den jødiske Historie*. Hva betyr for eksempel formatet et verk trykkes i? Dersom sidene er grupperte i enheter på bare åtte sider, har boken et relativt stort format. Det betyr at trykkeprosessen krever mer papir, som var kostbart, og at boken ville bli deretter. I tillegg har de største formatene såpass store fysiske dimensjoner at de var praktisk vanskelige å faktisk lese – de blir snarere en form for samleobjekter som skal stå i residensens bibliotek. Gjennom noe så enkelt som den formatsavhengige pagineringen er det altså mulig å si noe om verkets relative kostbarhet, og dermed om dets (i første omgang) tiltenkte målgruppe.

For meg er bokhistoriens forhold til litteraturstudiet uavklart – og jeg har ikke som ambisjon å undersøke det i denne avhandlingen. Derfor har jeg heller ikke satt meg som mål å gjøre en komplett bokhistorisk utlegning av Holbergs jødiske historie,

²⁵ I følge Sejersted (2017a) er Le Clerc en av Holbergs «favourite authorities throughout the authorship» (2017a, 200). Etter min regning siteres eller vises Le Clerc til omkring 70 ganger i løpet av *Den jødiske Historie*s første bind.

selv om det også her dukker opp interessant informasjon. I Ehrencron-Müllers *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814* (1933), fremgår det for eksempel at det første – og eneste – opplaget av jødehistorien ikke solgte ut, før det til sist ble auksjonert bort etter Holbergs død. Denne observasjonen fungerer som et utmerket springbrett til neste kapittel, som omhandler *Den jødiske Histories* resepsjon – fra samtid til nyere forskning.

1. «Mer omfangsrik, men mindre verdifull» – *Den jødiske Historie* plass i resepsjonen og Holbergforskningen

Resepsjonen av *Den jødiske Historie* krever en form for kartlegging, siden den omfatter et stort kronologisk rom med en rekke forgreninger. Umiddelbart finnes den resepsjonen som stammer fra Holbergs egen samtids kritiske tradisjon, og den litt senere mottakelsen tekstene hans fikk utenfor Danmark-Norges grenser. Deretter følger to århundrer med litteraturhistorier, hvor det første århundret preges av et overordnet nasjonalt perspektiv, kombinert med lite interesse for Holbergs historiske arbeider. 1800-tallets hang til eksplisitt nasjonsbyggende litteraturhistorie gjør at Holberg blir midtpunktet i en nasjonalsjåvinistisk drakamp, hvor Holbergs egentlige, dypere nasjonale tilhørighet blir forsøkt fastslått. Danske og norske litteraturhistoriografer konstruerer, hver for seg, ymse argumenter for hvorfor Holbergs karakter og poetiske evne skyldes nettopp bakgrunnen hans fra deres land. Denne nasjonale knivingen er på sett og vis underholdende, men ikke så interessant fra et moderne perspektiv preget av aksept for felleslitteraturen. Det andre poenget, at de samlet sett vier lite oppmerksomhet til Holbergs historiske arbeider, går kanskje i særlig grad utover de mindre populære verkene – som jødehistorien må regnes blant. Det manifesterer seg gjerne i form av at verket utelates dersom Holbergs historieverk først skildres, eller kun omtales med en setning eller to.

Parallelt med litteraturhistorien forskes det også mer inngående på Holbergs tekster. Mye av denne Holbergforskningen dreier seg også om Holbergs poetiske virksomhet, men det finnes enkelte dedikerte fremstillinger av hans historiske arbeid, ofte skilt av en viss distanse i tid. Av særlig interesse innenfor den norske forskningstradisjonen er Holberg-året 1913, hvor det skrives utførlige verk om Holbergs historiske virksomhet. I dansk Holberg-forskning er det snarere en jevn strøm av variert forskning, med noen høydepunkter på 1930- og 40-tallet.

Først hundre år senere blusser interessen for Holbergs historiske virksomhet opp igjen med samme intensitet som i 1913, med en produksjon av flere antologier

som fokuserer på eller behandler Holberg som historiker. Torgeir Skorgen skriver oppsummerende i «'Guds Kiæledegge': Holbergs hellige jødiske historie og den sekulære etnografiens blikk på jøder» (2014a) følgende om hvilken form resepsjonen av *Den jødiske Historie* pleier å ta:

Grovt sett kan den sparsomme resepsjonen sies å fordele seg på tre posisjoner: 1) Holberg har med sin *Jødiske historie* skrevet av andre forfattere og samlet deres synspunkter i et kjedelig og mer eller mindre mislykket verk. 2) Holberg har med *Jødiske historie* gitt en modig og uforferdet avsløring av den jødiske «nasjonens» eller «handelsrasens» iboende slette og farlige egenskaper og konspirative virksomhet mot sine kristne vertsnasjoner. 3) Holbergs *Jødiske historie* uttrykker en noe ambivalent holdning til den jødiske nasjonen, stiller seg avvisende til dens messianisme og tar til orde mot fordommer og overdreven religionstvang. (Skorgen 2014a, 330)

Dette dreier seg om de tilfellene hvor *Den jødiske Historie* i det hele tatt anerkjennes. I dette kapitlet vil jeg inkludere alle Skorgens tre resepsjonsvarianter, og legge til noen andre, smalere grener: Nemlig resepsjonen innenfor annen forskning, særlig jødiske studier og forskning på Basnage, og blant jødiske lesere. Dette dreier seg om et begrenset materiale, heller enn en resepsjonstendens som sådan.

1.1. Samtidig resepsjon

Nøyaktig hvordan Holberg så for seg at hans jødehistorie ville møtes, vites ikke. Den umiddelbare kritiske resepsjonen synes å ha vært høflig rosende, men senere markeres *Den jødiske Historie* av et skarpt kursfall sammenliknet med Holbergs øvrige historieverk.

Holger Ehrencron-Müllers Holberg-bind (1933) av *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814* er en uvurderlig kilde til mindre skrifter om Holbergs jødiske historie. En anmeldelse fra 1742 i tidsskriftet «Nye tidende om lærde og curieuse sager» er for eksempel gjengitt.²⁶ Denne er positivt stemt, og beskriver verket som «et af Autoris grundigste og nyttigste Skrifter, og har fundet desstørre Approbation, efterdi mange Ting derudi findes, som enhver ikke er bekendt, og ingen almindelig Jødisk Historie tilforn paa noget Sprog udi eet Verk er forfattet.» (Gjengitt i Ehrencron-Müller 1933, 306) Om dette er rimelig å ta til inntekt for en positiv resepsjonstrend er imidlertid mer usikkert – det er et ensomt eksempel som også kan leses som en form for høflig berømmelse av et nytt verk, og som ikke sier mye om innholdet. Den kommersielle resepsjonen er kanskje en bedre indikasjon: Til tross for at Holberg priset *Den jødiske Historie* til bare to riksdalere for begge bindene, hadde han fremdeles stående over 300 usolgte eksemplarer ved sin død. (ibid.) Allerede på 1800-tallet – og her strekker jeg samtids-begrepet nokså langt – er mottakelsen markert kjøligere. I *Nyt Aftenblad* (1824) skrives Jens Møller at

Historieskriveren veed, at Holbergs Jødiske Historie er et temmelig overfladisk Værk, som med Rette er forbigaaet i den Rahbekske Udgave.²⁷ Det var et af dem, som Holberg skrev blot for at give det danske Publicum Smag paa historisk Læsning, og maaskee for Honoraret, det indbragte (man veed, at dette

²⁶ «Kbh. Nr. 14 (6/4), s. 209-12; Nr. 15 (13/4), s. 225-28; Nr. 16 (20/4), S. 241-45.» (Ehrencron-Müller 1933, 307)

²⁷ Altså utgaven av *Ludvig Holbergs Udvalgte Skrifter* ved redaktør Knud Lyhne Rahbek (1760-1830), som opprinnelig utkom 1804–1807.

var Holbergs svage Side) (Jens Møller (1824) i Ehrencron-Müller 1933, 305)²⁸

Både vurderingen og anklagen om at Holberg skulle ha skrevet en jødehistorie av økonomiske motiver skiller seg fra resepsjonen på begge sider, uten at de av den grunn markerer noen positiv kontrast. At verket er «overfladisk» er en vurdering jeg ikke selv kan stille meg bak, gitt den overdrevne, nærmest tyngende detaljrikdommen i så godt som alle deler av fremstillingen. At den er skrevet som et publikumsfrieri for å overtale et voksende publikum – kanskje forestiller man seg et lesende borgerskap – rimer ikke helt med enkelte bokhistoriske faktorer. *Den jødiske Historie* utkom i det lite folkelige kvarto-formatet og er, som andre deler av resepsjonen fremhever, kanskje *for* lærd heller enn for publikumsorientert.

Det kan heller ikke ha vært all verden med penger Holberg tjente på utgivelsen, gitt at han – ifølge 3. *Levnedsbrev* – ikke baserte opplaget på prenumerasjon, og som nevnt heller ikke fikk solgt det ut.²⁹ Møllers vurdering skriver seg altså inn i en nedvurderende tradisjon som kan spores tilbake til tidlig 1800-tall, men nøyaktig hvor Møller har sine forestillinger om jødehistorien fra, er for meg uklart. De synes å passe dårlig på det verket som faktisk foreligger.

1.1.1. Lærd resepsjon

Et verk med såpass tette forbindelser til religionen måtte nødvendigvis også fremprovosere en respons fra geistlig hold. Hva som ble sagt på kammerset mellom prester og biskoper er umulig å si, men noen få skriftlige spor av den teologisk-lærde snarere enn den historisk-lærde resepsjonen finnes. I 1777 fikk presten Christian Bastholm selv gitt ut en jødehistorie, hvor han kort – og ikke særlig fordelaktig – kommenterer Holbergs.³⁰ Bastholms *Den Jødiske Historie* (1777–1783) utkom i tre bind, og hadde på overflaten noenlunde samme målsetning som Holbergs: Å gi en

²⁸ Red. A. E. Boye, Kbh. Nr. 6. S. 44–45. (Ehrencron-Müller 1933)

²⁹ Se kapittel 2, og Holbergs egne refleksjoner om verket.

³⁰ Dansk prest, 1740–1819. Bastholm huskes for å ha anvendt klassisk retorikk i sin prekenvirksomhet (resulterende i læreboken *Geistlige Talekunst*), og for å ha startet den såkalte «liturgifeiden» innenfor den danske kirke på slutten av 1700-tallet. (Koch 1885)

samlet fremstilling av den jødiske historie på dansk, fra skapelsen til 1600-tallet. Bastholms jødehistorie behandles igjen som komparativt eksempel i avhandlingens 3. kapittel. Overfladisk kan man si at han som historiker kanskje var metodisk mer moderne enn Holberg, men at hans grunnleggende syn på jødene og deres rolle i historien var såpass sterkt farget av hans teologiske posisjon at fremstillingen ikke tjener all verden på hans kritiske sans. Allerede i innledningen blir dette klart, gjennom følgende erklæring:

Det var af dette Folk, at Messias skulde udkomme; det var dette Folk, ved hvilket den sande Religion skulde vedligeholdes i Verden, imedens den øvrige Deel af Jordkloden laae indhyllet i det tykkeste Mørke af Vankundighed og Overtroe. (Bastholm 1777, *4)

Bastholm er heller programmatisk i sin erklæring om «formålet» med jødenes fortsatte eksistens, som etter min mening må leses som mindre generøst enn Holbergs syn. Sistnevnte gjør visse innrømmelser overfor jødenes agens i sin egen historie, snarere enn *bare* som Guds påminnelse til kristne.

Om Holbergs jødehistorie observerer Bastholm at den er noe av det som har ansporet ham til *selv* å skrive en slik historie på dansk, fordi Holbergs forsøk «... haver allevegne mangfoldige Mangler, hvilke man læt kan tilgive en Mand, der var blot Historieskriver og intet mere.» (Bastholm 1777, *6) Her kan man nok, uten å være altfor urimelig mot Bastholm, utlede at han verken synes Holberg er polemisk nok mot jødene, eller tydelig nok i sin avvisning av de formørkelser og «urimeligheter» (ibid.) som oppstår for en utrent eller vrangvillig leser. Dermed kreves Bastholms overbevisning og teologiske klarsyn (ifølge ham selv) for å yte historien rettferdighet. Samtidig er det klart at Bastholm i realiteten går langt mindre grundig til verks når det gjelder å orientere leseren om den lærde diskusjonen som faktisk pågår i bakgrunnen. Mitt første og eneste eksempel her blir i forbindelse med skapelsen: Bastholm ramser opp mange av de samme navnene som Holberg – for eksempel de engelske naturfilosofene Thomas Burnet og William Whiston – men tar seg ikke bryet med å forklare *hva* disse faktisk sa og skrev.³¹ (Bastholm 1777, A1) I

³¹ Se kap. 6.

stedet henvises leseren til Georges-Louis Buffons naturhistorie (i tysk oversettelse), et grep som nok bidrar mer til å diskreditere teoriene gjennom koblingen til den kontroversielle Buffon, enn til å klargjøre dem.³² Bastholms fremstilling er tryggere og mer kortfattet, men også mindre informativ for noen som ikke på forhånd har lest tekstene som dulgt antydes.

Kanskje nettopp fordi Bastholm ikke er så opptatt av å forklare diskusjonene han i innledningen mener må klargjøres, lykkes han bedre enn Holberg i å tøyne både ambisjoner og antall sider (selv om Bastholm trengte tre bind og seks år for å komme i mål). Avslutningen på Bastholms Jødehistorie fraviker imidlertid historiefremstillingen: Først for en sjangertypisk (jf. kap. 3) etnografisk oversikt som er mer skjematisk enn Holbergs, deretter for ren polemisering om jødene og særlig det kristne omvendelsesprosjektet.³³ Holberg fremstår ikke opptatt av konverteringsprosjektet, men benytter seg også av etnografiske oversikter i form av stadige innstikk underveis, i tillegg til mot slutten. Til tross for hva Bastholm foregir, er det altså vanskelig å tro at det primært er faglige mangler ved Holbergs jødehistorie han stiller seg kritisk til. Det er snarere at Holberg – som også etter min oppfatning stadig gjør seg til kristendommens forsvarer gjennom *Den jødiske Historie* – ikke gjør det med den geistliges autoritet og selvskrevne overbevisning.

1.1.2. Resepsjon utover Danmark-Norge

Holbergs nedslagsfelt som historiker var større enn utbredelsen av jødehistorien alene skulle tilsi. Utgangspunktet hans var ofte internasjonalt, og tekstene hans gjør det klart at han kjenner til sentrale verk og intellektuelle strømninger blant historikere i England, Nederland, Tyskland og Frankrike. (Rossel 1994, 38) Denne tendensen er kanskje tydeligst i hans senere, moralfilosofiske skrifter, men gjør seg også gjeldende for historieverkene i form av en internasjonal resepsjon. Hans mest internasjonalt utbredte historieverk var læreboken han skrev på latin: *Synopsis Historiae*

³² Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707-1788). Verket Bastholm kaller *Allgemeine Historie der Natur* bar den opprinnelige tittelen *Histoire Naturelle, générale et particulière*, og utkom i 36 bind mellom 1749-1804. Overgangen til Buffons geologiske historiemodell kommenteres i kapittel 10.

³³ Dette blir aktuelt i avhandlingens kapittel 9, hvor Holberg også kommer i berøring med tematikken.

Universalis (1733).³⁴ Dette og andre oversatte historieverk av Holberg fortsatte å sirkulere i århundrene etter hans død. *Den jødiske Historie* (1742a) var på sin side spesielt utbredt i Tyskland. (Skorgen 2013a, 331)

Blant Holbergs tyske oversettere peker også oversetteren av jødehistorien, Georg August Detharding (1717–1786), seg ut som en av de mest produktive. Foruten jødehistorien, som på tysk fikk tittelen *Jüdische Geschichte* (overs. 1747), oversatte han blant annet de fleste av Holbergs epistler (men utelot de som kunne fornærme katolske myndigheter).³⁵ (Greene-Gantzberg 1994, 81) Utklippene samlet av Ehrencron-Müller i forfatterleksikonet indikerer en mer omfattende og positiv resepsjon for *Den jødiske Historie* i Tyskland, da altså basert på Dethardings oversettelse.³⁶ (Ehrencron-Müller 1933, 308-310) Detharding uttalte seg for så vidt også positivt om verket, både i oversetterens fortale og potensielt i en anonym anmeldelse (som fremhever oversetterens innsats) i *Altonaische Gelehrte Zeitung*. (Ehrencron-Müller 1933, 309-310) De tyske anmeldelsene gjør mye ut av at Holberg skal ha overlevert en rekke rettinger og forbedringer til Detharding, som han så har bestykket den tyske utgaven av jødehistorien med – men Ehrencron-Müller ser lite til disse, og skriver følgelig at endringene «er sikkert hverken mange eller betydelige; ved en Sammenligning af Originalen og Oversættelsen for 1. Bogs Vedkommende og enkelte senere Stikprøver er det ikke lykkedes at paavise nogen større eller vigtigere Forandring.» (Ehrencron-Müller 1933, 308) Gjennom Dethardings oversettelse ble *Den jødiske Historie* også gjenstand for et flammende forsvar fra Johann Adolf Scheibe, i en fortale til en tysk oversettelse av *Peder Paars* fra 1764, hvor alle anklager om uselvtendighet avfeies. (Skorgen 2014a, 330)

³⁴ Konfererer Rossel, Greene-Gantzberg og Skovgaard-Pettersen, alle i Rossel (1994), for en mer inngående resepsjonsstudie av *Synopsis* spesielt.

³⁵ *Jüdische Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten*. Aus dem Dänischen ins Deutsche übers. von Georg August Detharding. Altona 1747. 2 b.

³⁶ *Neue Zeitungen von gehlerten Sachen*. Leipzig 1714, Nr. LXIV (10/8), s. 571-73. «Dabei wird man ihm billig den Ruhm lassen, dasz er [Holberg] gründlich und unpartheyisch, und nach den Regeln, geschrieben, welche er andern Geschichtschreibern zur Beobachtung vorgeleget ...» (Ehrencron-Müller 1933, 308-309) [Min overs. «Holberg må berømmes for å ha skrevet grundig og upartisk, og i tråd med de reglene han fremlegger for andre historieskrivers inspeksjon ...»] Flere liknende eksempler finnes samme sted.

Den tyske oversettelsen gjør også at det er Holbergs jødehistorie som innenfor feltet «Jewish Studies» forstås som en overføringsfarkost for Basnages *Histoire des Juifs* til tysk.³⁷ Basnages opprinnelige verk fra 1706 ble oversatt til engelsk og nederlandsk, men ikke til tysk.³⁸ Derimot ble *Den jødiske Historie* raskt oversatt etter sin opprinnelige danske publikasjon, og med det i praksis også en vesentlig del av Basnages historie – men kreditert Holberg og Detharding. Foruten den tyske finnes også en delvis svensk oversettelse i en utgivelse fra 1752, hvor 2. bind av Holbergs jødehistorie brukes for å fylle inn den øvrige historien i tiden etter Josefus. (Ehrencron-Müller 1933, 311) Her har med andre ord kompilatoren selv blitt den kompilerte.

³⁷ Men har også en tendens til å anse Holbergs jødehistorie som en ren Basnage-oversettelse. Jf. kap. 3.

³⁸ Henholdsvis i 1708 og 1726–1727. En planlagt hebraisk oversettelse av den jødiske lærde Salomon Maimon på 1780-tallet manifesterte seg ikke. Se Price (2020, 290f) for en større oversikt over utgaver og oversettelser av Basnage.

1.2. Forskningsresepsjon før år 2000

Den litteraturhistoriografiske tradisjonen for å behandle Holberg er ikke dramatisk annerledes fra Danmark til Norge, gitt den lange perioden med felleslitteratur. Behandlingen har i perioder en tendens til å preges av spørsmålet om nasjonalt «eierskap» over Holberg. Den pågående forhandlingen skjer ikke gjennom de konkrete, biografiske detaljene om hvor han ble født og hvor han levde og virket (da ender det uavgjort). I stedet handler det for eksempel om å tillegge hans norske «utenforskap» stor betydning for hans evne til å se Danmark med en viss distanse, eller å kartlegge små hendelser og påvirkninger fra læremestre av dansk eller norsk opphav ulik tyngde og betydning for Holbergs fremtidige produksjon.³⁹

Holbergs historiske virksomhet fremstilles etter følgende mønster i litteraturhistorier: Den anerkjennes, men omtales i liten grad – like gjerne av plasshensyn som kvalitative vurderinger. Det er også stort sett de historieverkene med den mest stabilt positive resepsjonen – som *Dannemarks Riges Historie* – som omtales mer inngående, dersom Holbergs historiske forfatterskap vies noe oppmerksomhet overhodet. Litteraturhistoriene tenderer mot å vektlegge Holbergs skjønnlitterære produksjon, som verken er overraskende eller urimelig. Derfor vender jeg meg nå til den mer spesialiserte Holbergforskningen.

Holbergforskningen skiller seg fra litteraturhistorien på flere vesentlige områder, men kanskje mest av alt i behovet for å ikke gi en generalisert fremstilling som skal passe i en større, helhetlig sammenheng. De er ikke bundet av litteraturhistoriens form, og har – uten å trekke litteraturhistorikernes evner i tvil – mer spesialisert kunnskap innenfor enkelte deler av Holbergs forfatterskap. Det betyr også at ulike særegenheter ved Holbergs *Den jødiske Historie* i større grad trekkes frem innenfor forskningslitteraturen. Likevel er det i hovedsak snakk om at dette skjer i en bisetning eller i forbifarten – først i nyere tid finnes det dedikert forskning på verket.

³⁹ Se for eksempel Dietrichsons, L. 1866. *Omrids af den norske Poesis Historie* (1), København: Gyldendal

C. W. Smith (1858) regner øyensynlig ikke jødehistorien blant Holbergs «populære skrifter» i *Om Holbergs Levnet og populære Skrifter*. *Den jødiske Historie* nevnes som en vesentlig del av Holbergs vitenskapelige produksjon på 1740-tallet, men med forbehold om at «dette er et strengt videnskabeligt Verk og ene bestemt for det lærde Publikum, kan det kun lidet interessere os her.» (Smith 1858, 288) Denne observasjonen rimer med Francis Bulls senere kommentar om formatene, altså at kvartoformatet Holberg tok i bruk med *Dannemarks og Norges Beskrivelse* (1729) (og så beholdt gjennom *Dannemarks Riges Historie*, *Almindelig Kirkehistorie*, og *Den jødiske Historie*) var mindre «folkelig», og en klar indikasjon på verkenes vitenskapelige beskaffenhet. (Bull 1913a, 52) Jeg er imidlertid ikke helt enig med Smiths insistens på at jødehistorien var myntet *kun* på et lærd publikum: Vel er verket komplekst og til dels preget av abstrakte diskusjoner, men Holberg forutsetter langt mer ydmyke forkunnskaper (og biblioteker) enn både sine egne primærkilder og senere konkurrenter som Bastholm. Et lærd publikum vil nok lettere kunne spore Holbergs argumentasjon og kilder tilbake til sitt utspring, men enhver som behersket dansk ville i utgangspunktet kunne følge fremstillingen i *Den jødiske Historie*. Om de ville hatt tid og tålmodighet til å gjøre det, er et annet spørsmål.

Ludvig Daaes biografi *Ludvig Holberg* av 1886 nevner jødehistorien i forbifarten, uten å kommentere innhold eller kvalitet. (Daae 1886, 76) Daaes fremstilling av Holbergs historiske produksjon beskriver koblingen mellom *Almindelig Kirkehistorie* og *Den jødiske Historie*. Bevissthet om denne forbindelsen synes typisk for resepsjonen på 1800-tallet og første halvdel av 1900-tallet, før den viskes ut og først blir aktuell igjen på 2000-tallet.

1.2.1. Forskning på Jødehistorien rundt Holberg-året 1913

To fremadstormende intellektuelle i første halvdel av 1900-tallet utgav parallelt hver sin bok – som respons på en prisoppgave – om Holbergs historiske arbeider. Disse skiller seg fra litteraturhistoriene gjennom å være mer forskningsorienterte, og ved sine omtaler og vurderinger av Holbergs komplette historiske produksjon. Sigurd Høst var historiker, mens Francis Bulls navn uløselig er knyttet sammen med den litteraturhistoriske disiplinen. Høsts arbeid heter *Om Holbergs historiske skrifter*

(1913), mens Bull skrev *Holberg som historiker* (1913). I norsk sammenheng er det en betydelig distanse i tid mellom disse og neste grundige, forskningsmessige undersøkelse av Holbergs historiografi. Derfor blir Bull og Høst lenge toneangivende for forståelsen av Holberg som historiker. Av Bull og Høsts konkurrerende skrifter er det Bulls som synes å ha stått seg best. (Olden-Jørgensen 2015, 58) Bulls omtale av *Den jødiske Historie* virker preget av en viss åpenhet overfor verket – det beskrives som «vistnok det mindst værdifulle», altså har ikke Bull konklusjonen klar på forhånd. Den konklusjonen han etter hvert kommer til, skiller seg imidlertid ikke dramatisk fra tidligere resepsjon, men tyder på at Bull har gjort en av resepsjonens mer vesentlige undersøkelser av både *Den jødiske Historie* og beslektet litteratur.

Bull har en tendens til å fremheve *Dannemarks Riges Histories* kvaliteter på bekostning av andre verk, og er kritisk til Holbergs kompilasjonsvirksomhet i sin alminnelighet. Selve kompilasjonshandlingen, som også brukes i særdeleshet for å beskrive *Den jødiske Historie*, er imidlertid ikke entydig negativt fremstilt hos Bull:

... han samler hvad han da ser, han ræsonnerer over det, han skaper en historieskrivning som er klok, forstaaelsesfuld og underholdende, men som dog altid mangler det præg av varme som bare kan findes hvor stoffet er selvstændig gjennemlevet og utforsket. (Bull 1913a, 70-71)

«Varme» er et upresist kvalitetskriterium. Det fremgår likevel klart at det Bull egentlig priser her, er selvstendighet og originalitet. Dette er kvaliteter Bull har vanskelig for å finne i *Den jødiske Historie*, som han synes virker «at være litet original» (Bull 1916, 110), og at «Holbergs aand har ikke sat sit stempel paa de to bind med samme styrke som den ellers pleier.» (ibid.) Bull forsøker også å stille en slags diagnose for hvorfor det har blitt sånn: Har Holberg simpelthen henfalt til kjedelig pedanteri, som å gå tilbake til tiden før Syndfloden, fordi han ble overveldet av kildematerialet sitt? Samtidig åpner Bull for at verket må ha fremstått ganske annerledes på Holbergs tid enn hans egen, selv om «nutiden maa stille sig kjølig overfor denne Jødiske historie», så var den i sin tid et nybrottsarbeid som også fremstilte hellig historie i en så lærd og verdslig innpakning av – faktisk går Bull så langt som til å antyde at Holbergs jødehistorie var betydningsfull for 1700-tallets sekularisering av historieskriving. (Bull 1913a, 111) Her er det rimelig å stille

spørsmål både ved Bulls lesning av *Den jødiske Historie* og hans forståelse av historiografi.

Som Olden-Jørgensen (2015) konsekvent understreker, er 1700-tallet preget av en pluralitet av mulige tilnærminger for historieskriveren, heller enn entydige tendenser. For jødehistoriens vedkommende er det å si at selv om den presenterer hellig i historie med en komposisjon og et språk som forbindes med verdslige, lærde studier, så er innholdet et forsvar for religionens autoritet i historiske sammenhenger, herunder Det gamle testamentets fortsatte bruk som historisk fundament.⁴⁰ Bull er i nærheten av å kommentere dette like etterpå, når han fremhever at *Den jødiske Historie* preges av «dyp respekt for religionen», eksemplifisert av at Holbergs mente en bokstavelig forståelse av mirakler tross alt var bedre enn en allegorisk. (Bull 1913a, 111) Bull utmerker seg som en av få som kobler 7. bind av de latinske epigrammene til arbeidet med jødehistorien, og mener at Holbergs dveling ved emnet indikerer at Holberg ikke var klar til å legge fra seg tematikken etter å ha fullført *Den jødiske Historie*. (Bull 1913a, 112)

I det andre Holbergstudiet som utkommer i 1913, bruker Sigurd Høst på sin side *Den jødiske Historie* som en indikasjon på at Holberg hadde en hang til hebraisk poesi. (Høst 1913, 107) Den bringes også opp i forbindelse med kildestudier av andre skrifter. (Høst 1913, 163) Mesteparten av Høsts omtale kommer ikke som eget kapittel, men under overskriften «Slutning». (Høst 1913, 177) Her inkluderer Høst en oversikt over Holbergs kilder, og berømmer også boken for å ikke være «bare snæver jødisk historie» (Høst 1913, 178), siden den også rommer kulturhistorisk stoff som kan være av allmenn interesse. Høsts vurdering er uvanlig positiv i norsk sammenheng, og våger også å problematisere verkets tilsynelatende motsetning mellom Holbergs rasjonelle historiesyn og ærbødigheten jødehistoriens religiøse

⁴⁰ Dette postulatet foregriper et av avhandlingens vesentlige poenger, jf. innledningen. Det må nødvendigvis argumenteres grundigere frem enn her – denne argumentasjonen begynner i neste kapittel, og fortsetter i lesningskapitlene, kap. 6. og utover.

kilder behandles med.⁴¹ Det teologiske tilsnittet Holberg skriver akkurat denne historien med, og dens kompilatoriske natur, er grunnen til jødehistoriens særstilling, skriver Høst (1913, 180) – uten at det nødvendigvis burde oppfattes som en kvalitativ dom over verket.

Den Holbergforskende adjunktten Viljam Olsvig (1857–1943) var karakteristisk opptatt av at Holberg oppgir en rekke engelske tenkere og kirkemenn som kilder til sin egen *Almindelig Kirkehistorie* og *Den jødiske Historie*. (Olsvig 1913, 117; 123) Olsvigs korte bemerkninger er imidlertid mer rosende enn kringliggende resepsjon: «I de to mægtige hovedverke optager Holberg, under maske, kampen mot det pietistiske enevældets fanatiske bornerethed.» (Olsvig 1913, 214) Olsvigs lesninger kunne stundom være kontroversielle.⁴² Han fremstår dertil ganske alene i 1900-tallsresepsjonen både om å anerkjenne *Den jødiske Historie* som et retorisk verk, og om å lese inn en form for intensjonalitet i den: Holbergs fremstilling kan ha ønsket å nyansere jødene for et dansk publikum, som fra 1600-tallet av hadde vært en stadig skyteskive for de mest fanatiske protestantenes trang til å omvende dem.⁴³ Olsvig skiller seg enda skarpere ut ved å også kommentere Holbergs positive omtale av den hebraiske poesiers art, selv om denne i Holbergs omtale begrenser seg til den helt bokstavelige gammeltestamentlige lyrikken, for eksempel Høysangen. (JH1, 252)

Bing utvider synet sitt på jødehistorien i Holberg-biografien av 1917, som også

⁴¹ Eksemplifisert her ved at Holberg forsøksvis lanserer «logiske» forklaringer på mytiske hendelsesforløp som den babelske forvirring, og drar inn lærde tradisjoner i kritisk anlagte diskusjoner av skapelse, syndefall og syndflod. «Rasjonalitet» i denne sammenhengen er imidlertid selv en diskutabel størrelse: Selve det mytiske materialet har en iboende irrasjonalitet som Holberg stadig må forsøke å imøtekomme. Samtidig er det fremdeles etter en «rasjonell», årsakssøkende metode disse brukes som en del av den historiske fabulaen. Dette synspunktet på Holbergs historieskriving er imidlertid en forenkling som jeg problematiserer i neste kapittel.

⁴² Francis Bull (1913b) omtaler for eksempel Olsvigs *Holbergs Unge Dage* (1913) for *Maal og Minne* som et «fortjenstfuldt arbeide» (Bull 1913b, 37), men kritiserer Olsvigs i overkant anglostriske og «lidenskapelige» tilnærming:

Hvad han selv bringer av fakta er interessant og værdifuldt; men synsvinklener er ofte ganske skjæve, de er formet av en lidenskap som gjør billedet fortegnet, og gir boken et naivt og uvidenskabelig præg tods al dens lærdom ... Olsvig har i sin Holbergforskning en række fikse idéer, had mot alt tysk og alt dansk, beundring for alt engelsk, personlig forfølgelseslyst mot alle oldenborgske konger og "kjøbenhavnske fædrelandshistorikere." Sier Holberg et rosende ord om nogetsomhelst i Danmark, finder Olsvig ut at det bare er av hensyn til censuren. (Bull 1913b, 38)

⁴³ Se igjen kap. 9: En vesentlig forutsetning for millenaristiske forestillinger om endetiden var at jødene skulle omvendes, et håp mange protestanter delte med katolikker – forskjellen lå i hvilken variant av kristendom de så for seg at jødene til sist skulle omfavne.

kommer i kjølvannet av de da nye behandlingene til Bull og Høst. Her trekker Bing linjer mellom kirke- og jødehistoriene, en observasjon jeg støtter, og mener at disse må sees i sammenheng med Holbergs religiøsitet – uten at det nødvendigvis er en garantist for vellykket historieskriving. Kritikken mot *Den jødiske Historie* mildnes imidlertid ikke: «Jødefolkets aand har han mindst av alt forstaatt, og han tok seg det let med at fortælle dets historie – den skrev han av et par andre fremstillinger.» (Bing 1917, 129) Bings vurdering utdyper ikke hva han mener med «jødefolkets aand», og den vesentlige kritikken dreier seg igjen om mangelen på originalitet.

1.2.3. Øvrig forskning på 1900-tallet

Th. A. Müller (1928) behandler *Den jødiske Historie* så vidt i en antologi av Holberg-utdrag, og vektlegger verket som et uttrykk for Holbergs tro, og ikke minst kirke- og jødehistoriene som et felles prosjekt. Disse utgjør, slik Müller ser det, Holbergs endelige «behandling» av kristendommens hellige skrifter. (Müller 1928, 150) Mer konkret forstår Müller disse to verkene som symptomatiske for Holbergs indre konflikt mellom tro og fornuft: «Det er ham hele Tiden om at gøre, at alt stemmer med Fornuften. I det store og det hele lykkes det ham ogsaa at overbevise sig derom, dels ved egne Ræsonnementer, dels ved Benyttelse af den store apologetiske Litteratur⁴⁴ ...» (ibid.) Müller uttrykker en viss forvirring over at Holberg er så åpen for å forsvare selv de minst sannsynlige mirakler, at han til slutt må konkludere med at «Traditionens uhyre Vægt har sikkert virket medbestemmende til Holbergs konservative Standpunkt.» Her vil jeg innvende at selv om Holbergs gjennomgående standpunkt i *Den jødiske Historie* både virker (og er) konservativt, så er hans jødehistorie fra 1742 mer radikal enn for eksempel Christian Bastholms fra 1777, særlig hva angår den åpne diskusjonen av innsigelser mot det guddommelige forsynet. For Müller synes likevel det bærende poenget å være at Holbergs forsvar for troens fundament er ikke nødvendigvis en refleksjon av hans personlige tro, som er

⁴⁴ Müller fremhever særlig *Traité de la verité de la religion chrétienne* (1684), hovedverket til den franske kalvinisten Jacques Abbadie (1654-1727) som viktig for Holberg. Per kommentarene til «Første levnedsbrev» på Holbergsskrifter.no er det høyst sannsynlig at Holberg hadde lest verket: «En senere udgave fra 1729 fandtes i Holbergs bibliotek, i Chr. Bruuns katalog 1869 anført som "Traité de la Divinité de Jesus Christ." («Første Levnedsbrev», komm.) Det finnes imidlertid få direkte henvisninger til Abbadie (stundom skreve Abadie) i Holbergs øvrige skrifter.

både mer uutgrunnelig, og bedre kan forstås gjennom andre tekster. (ibid.)

Ellen Jørgensens historiografiske oversikt *Historieforskning og historieskrivning i Danmark indtil aar 1800* (1931) inneholder omtale og vurderinger av det meste Holberg skrev. Jørgensen ser Almindelig Kirkehistorie og Den jødiske Historie som samlende for det hun oppfatter som at Holbergs historieskriving foregriper Voltaire. (Jørgensen 1931, 170-171) Koblingen til Voltaire er et synspunkt som er utbredt i deler av Holberg-resepsjonen.⁴⁵ Likevel rangerer hun tydelig ett av verkene foran det andre: Kirkehistorien er «et Titanarbeide» (Jørgensen 1931, 184), mens det som følger etterpå, deriblant *Den jødiske Historie*, er «mattere». (ibid.) Hennes dom over jødehistorien er at den presenterer et interessant innledende paradoks, som Holberg til sist ikke har klart å løse eller presenterer på en like interessant måte: «det er ikke lykkedes ham at gøre ‘Paradoxet’ til et Ferment i Bogen; den virker lang og tung.» (Jørgensen 1931, 185) Etter Jørgensen er det et markant opphold i forskningslitteraturen på Holbergs historiske virksomhet. I Danmark er første antydning til gjenopptatt interesse Torben Damsholts nye historiografiske oversikt, i sporet etter nettopp Jørgensen. Etter Olden-Jørgensens vurdering bringer Damsholt lite nytt til torgs, men oppsummerer Holbergs historiske virksomhet i det trygge sporet som Ernst Sars, og dernest Bull og Jørgensen har tråkket opp. (Olden-Jørgensen 2015) Enkelte steder er resepsjonen preget av påfallende huller vedrørende jødehistorien, som i Søren Holms *Holberg og Religionen* (1954). Holms kompakte verk er en effektiv studie av Holbergs skrifter for å gi et inntrykk av Holbergs forhold til tro og religion – men jødehistorien, Holbergs mest omfattende religiøse verk, glimrer med sitt fravær gjennom hele fremstillingen.

Samme år trykkes imidlertid Ernst Sindings artikkel «Andres og eget i Ludvig Holbergs ‘Den jødiske Historie’» (1954). Sindings artikkel gjør flere interessante observasjoner, som veksler mellom kritikk og berømmelse. Sinding mener bestemt at både kildene og tematikken til *Almindelig Kirkehistorie* og *Den jødiske Historie* er

⁴⁵ Dette kommenteres kort i innledningen, og tas opp igjen i kap. 2. Se også Olden-Jørgensen (2015).

beslektede, og er en av de første som påpeker Holbergs dialogiske metode med sammenstilling av perspektiver. (Sinding 1954, 373) Til tross for at Sinding kjenner til og sammenlikner partier med Holbergs primærkilder (foruten *An Universal History*, som han ikke kjenner til), virker det som enkelte av kompilasjonens realiteter unndrar seg hans oppmerksomhet. Han undrer seg for eksempel over at Holbergs vurderinger «ofte blir puttet inn ikke på det sted vi kunne synes den hørte hjemme.» (Sinding 1954, 378) Denne typen uregelmessigheter er det naturlig å se som en konsekvens av manglende «utglatting» av kompilasjonen, og finnes på flere steder i *Den jødiske Historie* – som også Sinding oppdaget. Sinding påpeker at mye bibelkritikk finner veien inn i verket gjennom sammenstillingen av kilder og Holbergs forsvar, og videre at Holberg er «forsiktig ... med å trekke slutninger av bibelkritikken» (Sinding 1954, 375). Likevel mener Sinding at «den sentrale del er allikevel den etterbibelske» (Sinding 1954, 376), et synspunkt jeg ikke deler. Sindings dom er at *Den jødiske Historie* først og fremst lider under mangelen på «nære» kilder, det han kaller «intimt-religiøse kilder.» (Sinding 1954, 380) Fraværet av disse gjør at verket ikke kan fortelle så mye nytt om jødene, og alltid må ha majoriteten og kristendommens perspektiv: «Kanskje tidens ortodoksi, mer enn Holbergs intellektualisme, har hindret ham fra å trenge dypere inn i en fremmed folkesjel.» (ibid.) Her vil jeg innvende at det kristne perspektivet i stor grad er en sjangerføring og et arvestykke fra hebraismen, et tekstgenealogisk forhold Sinding ikke direkte påpeker. For ham går bibelkritikk, studiet av det hebraiske språket og lesningen av jødene hellige tekster på hebraisk ut på det samme. (Sinding 1954, 373) Sinding avslutter i rosende vendinger – med noen forbehold: «Bortsett fra Basnage, hadde Holbergs arbeide intet sidestykke. Det er selvsagt begrenset ved grensene for hans personlighet og ved hans tid.» (Sinding 1954, 381) Sinding utmerker seg ved å være en av svært få på 1900-tallet som faktisk leser *Den jødiske Historie* og skriver et eget arbeid om den. Mange av hans observasjoner er fremdeles aktuelle, til tross for enkelte mangler i kjennskapen til kontekst og kildeforhold.

Francis Bull er aktuell en siste gang også inne på andre halvdel av 1900-tallet, med *Norges litteratur fra reformasjonen til 1814* (1958). I denne omfattende

fremstillingen gjøres det i større grad enn tidligere *lesninger* av Holbergs forfatterskap, de historiske arbeidene inkludert – derfor inkluderer jeg den her tentativt under merkelappen «forskning». Både *Dannemarks Riges Historie* og *Almindelig Kirkehistorie* berømmes som henholdsvis vitenskapelig epokegjørende og særdeles underholdende og velskrevne. (Bull 1958, 347) Bedømmelsen av *Den jødiske Historie* er mindre berømmende: «Mer omfangsrik, men mindre verdifull enn Kirkehistorien var den ‘Jødiske Historie’ som utkom 1742.» (Bull 1958: 348) Denne første vurderingen angir tonen for de få linjene Bull vier verket. Han oppsummerer raskt noe av Holbergs uttalte misjon med jødehistorien, men avslutter likevel med en knusende kvalitativ dom: «Publikum fant imidlertid ikke den ‘Jødiske Historie’ særlig ‘behagelig’; Den er tung å komme igjennom, virker i høy grad som et kompilasjonsarbeid, og er det eneste av alle Holbergs større verker som overhodet aldri er blitt trykt opp på nytt [...]» (Bull 1958: 348), før den senere utkom som en del av Holbergs samlede skrifter på 1900-tallet.⁴⁶

I *Holberg og hans tid* presenterer F. J. Billeskov Jansen (1980) bare kort *Den jødiske Historie*. Billeskov Jansen vektlegger først og fremst at verket er unikt i den forstand at Holberg åpent lar fornuften kapitulere til fordel for forsynet, noe «som er enestående i Holbergs historiske forfatterskab.» (Billeskov Jansen 1980, 119) Jødehistorien er kanskje unik i den forstand at Holberg lar forsynet ha «siste ord» både som historisk resonnement og i fremstillingen, men slett ikke unik i å anerkjenne forsynets styrende hånd, eller i å påkalle forsynet som en forklarende mekanisme. Debutverket *Introduction*, som i all vesentlighet er en Pufendorf-oversettelse, skiller seg ifølge Undheim (2014) seg fra Pufendorf blant annet i fremstillingen av Roma og «Græckenland». Her skriver Holberg følgende om, for eksempel, Alexanders tidlige erobringstokt: «Ikke dismindre, udrettede hand dog med sine faa Folk utrolige Ting, og i een Hast med heele Verdens Forundring kulkastede det mægtige Persiske Monarchie, hvor til Aarsagen var, nest Guds Villie og Forsyn

⁴⁶ I referanse til Holbergs formulering om at denne historien var «den behageligste», en formulering Bull øyensynlig var så fornøyd med at han gjenbraker den fra 1913: «Det store publikum har derimot neppe fundet at den Jødiske Historie var ‘den behageligste af alle’ ...» (Bull 1913a, 112)

next hit, een Deel hans kostelige og striidbare Krigs-Hær ...» (*Introduction*, 1:25) Etter dette følger en rekke konkrete politiske og militære årsaker, men Holberg lar altså samtlige rammes inn av forsynet som den overordnede faktoren. Det kan selvsagt leses som en variant av en generisk komposisjon, en obligatorisk klisjé som går forut for den egentlige forklaringen, men det viser likevel at Billeskov Jansens kommentar om forsynet ikke helt rimer med tekstgrunnlaget. Forsynet dukker opp igjen også senere i *Introduction* (1:707) Det er for så vidt også gjennomløpende i det mer hyllede *Dannemarks Riges Historie*, og særlig utpreget i 3. bind.⁴⁷ (Holberg 1735b, 414; 466) Det som i virkeligheten skiller forsynets rolle i *Den jødiske Historie* fra andre verk, er at det ellers fungerer som en omsluttende, forsikrende ramme som ikke direkte påvirker den historiske fremstillingen. Det er sjelden en konkret del av historiens årsaksforbindelser, slik det blir i jødehistorien. Det betyr at Holberg før *Den jødiske Historie* heller ikke trenger å ta stilling til den pågående debatten om forsynets natur, altså om det fungerte indirekte og var skrevet inn i verden ved skapelsen (predestinasjon) eller om Gud direkte grep inn i sanntid.⁴⁸

Carl Fredrik Engelstad behandlet Holbergs historiske virksomhet forholdsvis grundig i *Ludvig Holberg: Gjøgleren, granskeren, gåten* (1984). Riktignok fremheves rikshistoriene som de vesentligste historieverkene fra Holbergs hånd. Engelstad har likevel blikk for at religiøse, for ikke å si teologiske, spørsmål opptok Holberg – og må forstås som utslagsgivende for både *Almindelig Kirkehistorie* og *Den jødiske Historie*. (Engelstad 1984, 206) Omtalen av *Almindelig Kirkehistorie* er mer omfattende enn den som følger av jødehistorien, men Engelstad skiller seg noe fra den øvrige resepsjonen ved å ikke konsekvent nedvurdere sistnevnte. Hans lesning konsentrerer seg imidlertid om en forståelse av *Den jødiske Historie* som nøkkelen til Holbergs «egentlige» syn på jødene, i kontrast til de sjablongaktige stereotypene som finnes i komediene: «Det er først på grunnlag av hans 'Jødiske Historie' man kan

⁴⁷ Jf. Sejersted (2014).

⁴⁸ Se kap. 8.

vurdere Holbergs syn på jødene.»⁴⁹ (Engelstad 1984, 213) Det er mulig å hente ut noe som minner om denne informasjonen direkte fra verket, men kanskje litt overilt å gå ut ifra at Holbergs virkelige mening om jøder faktisk står nedfelt i *Den jødiske Historie*.⁵⁰ Det er verken en forsvarstale eller en anklage, men forsøker i stedet å gi jødene den nyanserte behandlingen man kunne vente at et historisk emne fikk. Denne konklusjonen ankommer også Engelstad ved, men en del viktig kontekst om jødehistorien som sjanger og dens forutsetninger savnes.⁵¹ Engelstads konklusjon omfatter også forsynet, i den forstand at jødehistorien særmerkes av forsynets rolle i det historiske resonnementet, eller kanskje i fraværet av et endelig resonnement: «Som rasjonell historiker må han [Holberg] bare gi opp her, det må finnes en guddommelig mening skjult bakenom begivenhetene.» (Engelstad 1984, 214) Innvendingene mine til Billeskov Jansen er for så vidt relevante her også.

Tiden etter år 2000 representerer både en kontinuitet i selve Holbergforskningen, men også en fornyet interesse for Holbergs historiske virksomhet. Kjernen i det siste er særlig samarbeidsprosjektene «Ludvig Holbergs Skrifter» (2008-2014) og «Ludvig Holbergs Ideologier» (2012-2016) og i regi av Universitetet i Bergen og Københavns universitet.

⁴⁹ En diskusjon om jøder i Holbergs øvrige skrifter følger i kap. 2.1.5.

⁵⁰ Et problem Holberg synes å dele med mange andre som skrev om jødene, er at jødene som samtidig minoritet har en annen status og rolle enn de historiske jødene. Dette misforholdet diskuteres nærmere i kapittel 2.

⁵¹ Først og fremst røttene i hebraisme, som ufravikelig former også mer sekulært orienterte jødehistorier gjennom sin kristne perspektivering. Se kap. 2 og 3.

1.3. Nyere forskning på *Den jødiske Historie*

Frem til de ovenfor nevnte prosjektene, er det Lars Roar Langslets biografiske sammenfatning av eldre Holberg-forskning, *Den store ensomme* (2005), som bringer Holberg inn i det nye årtusenet. Hvorvidt Langslets verk skal regnes som en del av Holberg-forskningen blir et skjønsspørsmål: Biografien tilhører den populærvitenskapelige sakprosa-sjangeren, med de føringene for referanser og kildeføring det fordrer. Kjenner man til eldre Holberg-forskning er det imidlertid ikke så vanskelig å se hvor Langslets materiale kommer fra. Jeg tar den med her fordi den innleder omtalene av *Den jødiske Historie* på 2000-tallet, og kanskje i kraft av å være et populærvitenskapelig innslag har hatt størst potensielt nedslagsfelt.

Jødehistorien omtales ved to anledninger, først i generelle termer i oversikten over historiske verk: «Den ruvende *Jødiske historie* er jevnt over refererende og uselvstendig - men en så utførlig bok om jødefolkets historie var aldri før blitt skrevet på noe nordisk språk» (Langslet 2005, 225) Langslets omtale av *Almindelig Kirkehistorie* har gode momenter, men det er ikke klart hvilke synspunkter som er Langslets egne, og hvilke som er kompilerte fra eldre Holbergforskning – en faktor som kaster en viss ironi over hans mer skeptiske omtale av jødehistorien: «Det er et kompilatorisk arbeid, hvor Holberg samler og refererer stoff fra mange kilder, men uten det sterke innslag av personlig vurdering som han la inn i Kirkehistorien.» (Langslet 2005, 240) Generelt mener Langslet at både kirke- og jødehistorien kan sees som teologisk anrettet historieskriving, men at kirkehistorien kommer bedre ut av en sammenlikning. Jødehistorien er på sitt «mest patetiske» i den avsluttende speilingen av jødene omskiftelige skjebne som et bilde på menneskehetens kollektive erfaring, men lider også under at Holberg «melder pass» som historiker ved å la forsynet ha siste ord (Langslet 2005, 241), en observasjon han deler med Engelstad og Billeskov Jansen. Langslets omtale er blant de mer omfattende skildringene av *Den jødiske Historie* i nyere tid, men er også innholdsmessig karakteristisk og oppsummerende for den litt forslitte resepsjonstradisjonen slik den stod før den siste bølgen med dedikert forskning.

For ordens skyld kan også Eiliv Vinjes leksikonartikkel om Ludvig Holberg anføres. Som leksikonartikler ellers er det en bredt anlagt innføring i Holberg som tema, men jødehistorien skildres kort:

Dei øvrige historieverka er orienterte mot det eksotiske, og mot refleksjon. *Jødiske Historie* (1742) freistar å samla framstillinga rundt eit tankekors: At jødane, som har vore utsette for så mye elendighet, ennå er eit folk og har klart å ta vare på sitt språk, sine lovar og tradisjonar, dét er eit paradoks som ikkje kan begripast. (Vinje, SNL, 05.02.2020)

Dette er i hovedsak en oppsummering av den generelle forskningsresepsjonen frem til den senere tid. Fra og med 2014 har det imidlertid vært mer fokusert forskningsaktivitet på Holbergs jødehistorie. Denne er særlig konsentrert i antologiene som stammer fra de kollaborative Holberg-prosjektene.

1.3.1. Skorgen og Sejersteds antologibidrag

De store rykkene i forskning kommer som nevnt i antologiene som stammer fra Holbergprosjektene. I den første, Tjønneland-redigerte *Den mangfoldige Holberg*, figurerer ikke *Den jødiske Historie* sterkt, mens i antologien *Historikeren Ludvig Holberg* (red. Olden-Jørgensen og Sejersted 2014) dreier tre av bidragene seg om *Den jødiske Historie*. Det første, «'Guds Kiæledegge': Holbergs hellige jødiske historie og den sekulære etnografiens blick på jøder.» er signert Torgeir Skorgen (2014a). Skorgen gjør viktige observasjoner om verket innledningsvis, som at det «utfolder seg i spenningsfeltet mellom en sakral fortidstolkning og et sekulært etnografisk nivå» (Skorgen 2014a, 328), og har en kontekstuell og innholdsmessig dybde som den tidligere resepsjonen i liten grad har skildret. Mesteparten av kapittelet er deretter innrettet som en resepsjonsoversikt som skisserer noen generelle tendenser i resepsjonen, som jeg også tidligere har diskutert.

Noen av de innledende observasjonene er det imidlertid mulig å være kritisk til: Skorgen mener for eksempel at Holbergs behandling av Ahasverus – i bunn og grunn en antisemittisk myte – gjennom en historisk-kritisk linse er illustrerende for hele verket. (Skorgen 2014a, 326) Fremgangsmåten er for så vidt karakteristisk, og understrekes også av Sejersted ved to anledninger (2014 & 2017a, se nedenfor), nemlig en dialogisk sammenstilling av ulike kilder som ofte er kritiske til den

posisjonen Holberg forsvarer. Det som derimot *ikke* er typisk, er den kritiske, historiserende konklusjonen. Den går tvert imot på akkord med hvordan Holberg oftest konkluderer og argumenterer gjennom resten av verket, og gjerne lander på konservative posisjoner som holder tradisjonelle lesninger i hevd. En potensiell feilkilde, slik jeg leser det, er å bruke ett enkelt teksteksempel – som i realiteten er et unntak – for å gjøre universelle generaliseringer om hele verket som sådan. Dette er selvsagt alltid en risiko med punktstudier, og som jeg tidligere har påpekt, så er det knapt realistisk å gjøre en komplett nærlesning av et så omfattende verk som *Den jødiske Historie*. Det er likevel min påstand at den generelle tendensen i verket heller er det motsatte av dette, særlig hva angår gammeltestamentlig mytologi. Mye av det øvrige innholdet i denne artikkelen er et innblikk i en resepsjonskuriositet, en antisemittisk tirade hvor Holbergs jødiske historie fremholdes som et pionerarbeid i å fortelle «sannheten» om jøder, pekende i retning utviklingen av et politisert heller enn religiøst jødehat på 1700- og 1800-tallet.⁵² (Skorgen 2014a, 337) Observasjonen om at Holberg plutselig veksler fra hellig historie til et økende fokus på «mer eller mindre sekulær etnografisk kunnskap» beror mindre på en paradoksal motsetning i selve verket enn på det enkle faktum at Holberg her skifter hovedkilde til kompilasjonen, og får deres etnografiske utlegninger med på kjøpet.⁵³

Skorgens andre bidrag til antologien, «Protestantisk toleranse: Samvittighetsfrihet i Holbergs *Niels Klim og Jødiske historie*» (2014b) er, som tittelen indikerer, en sammenstilling av to nokså ulike verk for å illustrere et gjennomgående poeng. Det er en del overlappende tematikk her med den foregående artikkelen, men også noen vesentlige observasjoner om *Den jødiske Histories* kontekst og ideologiske landskap. Skorgen identifiserer *Den jødiske Historie* som et «terskelverk», en hellig historie som likevel er universalhistorisk innrettet, og henter frem det universalhistoriske verket (*An*) *Universal History from the the earliest account of time to the present* som

⁵² Se 1.3.4. nedenfor for et kort blikk på denne teksten.

⁵³ Jf. Sejersted (2017a).

kilde og sammenlikningsgrunnlag.⁵⁴ Dette verket illustrerer et brudd med den eldre, kristne varianten av universalhistorie som sorterte verdenshistorien etter teologiske skjema, for eksempel den overordnede historiske strukturen med de fire kongedømmer.⁵⁵ Skorgen oppfatter imidlertid ikke Holbergs jødehistorie som like klart adskilt fra denne eldre tradisjonen: «Med sin vektlegging av de bibelske profetiene som bevis for Guds forsyn og den jødiske historien som en ‘hellig historie’ har Holbergs Jødiske historie riktig nok enkelte trekk som kan om den eldre kristne universalhistorietradisjonen.» (Skorgen 2014b, 347) Skorgen mener også at jødene i løpet av verket utgjør et «historisk kollektivsubjekt» (Skorgen 2014b, 348), som plasserer *Den jødiske Historie* i en nyere historietradisjon enn den «konge-orienterte» eldre historien. Narratologisk sett rimer det imidlertid bare i de mest oppsummerende. Som lesningen og diskusjonen vil vise, har Holberg i langt større grad en tendens til å fokusere den historiske handlingen gjennom individer. Olden-Jørgensen (2015) fremhever også at selv om Holberg gir uttrykk, for eksempel i «Betænkning om historier» (1735), for at den personorienterte historien er gammelmodig og ofte tenderer mot uvesentligheter, så klarer ikke Holberg selv alltid å styre unna en liknende fremstillingsform.

Skorgen gir også et viktig innblikk i hebraisme som lærd disiplin på 1600- og 1700-tallet, og hvilke spørsmål som opptok hebraistene. En av deres mest sentrale aktiviteter var å lese jødernes hellige tekster, altså de hebraiske originalskriftene som i oversettelse utgjorde Bibelens Gamle testamente, med lys og lykte for å finne detaljer og tolkningsmuligheter som kunne brukes for å styrke kristendommen. (Skorgen

⁵⁴ Dette verket, redigert innledningsvis av George Sale og George Psalmanazar, skildres mer inngående i Sejersted (2017a), hvor det også sammenliknes med åpningskapitlene i Holbergs verk. En viktig detalj her er at alt tyder på at verkets tidligste bind sirkulerte allerede fra 1720-tallet, men også med Skorgens datering (1736) gir det Holberg tid til å ha studert det. Skorgen karakteriserer «universalhistorie» som «oppfatningen av verdenshistorien som en enhetlig fortelling med en rasjonelt erkjennbar struktursammenheng», med en storhetstid i England midt på 1700-tallet, og i Tyskland på andre halvdel av 1700-tallet. (Skorgen 2014b, 347)

⁵⁵ Inga H. Undheim kommenterer i «Introduksjon til (naturrettlig) historiefortelling» (2014) at denne inndelingen av historien på var gammelmodig alt ved publikasjonen av *Introduction* i 1711; «den skjematisk periodiseringen av verdenshistorien i form av fire monarkier var ... svært utbredt i historieskrivingen fra middelalderen og frem til opplysningstiden, da den etter hvert ble forkastet.» (Undheim 2014, 69) Se også Sejersted (2014, 389) som kommenterer bruken av denne modellen.

2014b, 349) Holbergs jødehistorie er, direkte og indirekte, compilert på basis av slike hebraisters arbeid. Deres lese måte er uunngåelig blitt en del av tekstmaterialet i *Den jødiske Historie* på grunn av Holbergs kompilasjonsvirksomhet, og det forklarer kanskje også hvorfor verket, slik Skorgen ser det, karakteriseres av det etableres et «dialogisk rom, hvor et spekter av ideologiske posisjoner spilles ut mot hverandre og diskuteres». (Skorgen 2014b, 252-353) Denne observasjonen tydeliggjør hvorfor og hvordan det dermed kan fremstå selvmotsigende når jødehistoriens ulike deler leses i isolasjon. Det som underspilles hos Skorgen, er a) den potensielle betydningen av kompilasjonen for de tilsynelatende motstridende synspunktene som tidvis fremmes, og b) fra et kontekstuellt perspektiv, nøyaktig hvor viktig for opprettholdelsen av kristen autoritet denne frenetiske tolkningsaktiviteten var, og i hvilken grad jødehistorien som sjanger etter hvert fortrenge hebraismens mer encyklopediske tilnærming.⁵⁶ Avslutningsvis syntetiserer også Skorgen ut et forslag til Holbergs personlige toleransebegrep.⁵⁷

Det siste bidraget til 2014-antologien som omhandler *Den jødiske Historie*, er Jørgen M. Sejersteds kapittel «Holberg og forsynet – historiesyn, teologi og talemåter i Holbergs historieverk». (2014) Dette er den delen av forskningen som i størst grad tilnærmer seg forsynet som en absolutt tilstedeværende, men også til dels uavklart størrelse i Holbergs historieskriving.⁵⁸ Forsynet, skriver Sejersted, er «noe en historiker på begynnelsen av 1700-tallet ikke kommer utenom». Forsynet kan være

universelt, eller det kan avgrenses i tid eller i forhold til ulike kulturer. Om forsynet teologisk og historieteoretisk forblir uavklart, vil det behandles retorisk på ulike måter i historikerens tekst; det kan dominere teksten, det kan henvises til innledninger, det kan brukes til kausalforklaringer eller endog omtales med tvetydig, ironisk distanse. (Sejersted 2014, 365)

⁵⁶ Jf. Manuel (1992) eller Sutcliffe (2003).

⁵⁷ Holberg tenderer, slik Skorgen ser det, mot en mer radikal form for toleranse enn den som for eksempel John Locke agerte mot, og har mer til felles med Pierre Bayle og John Toland. Holberg deler imidlertid Lockes skepsis mot religionstvang. (Skorgen 2014b, 360-361)

⁵⁸ Jeg vier deler av kap. 7 til diskusjonen om dette, men Sejersteds definisjon – «tanken om Guds styrende tilstedeværelse i verden» (Sejersted 2014, 367) (og dermed historien) – er et godt sted å starte.

Med andre ord er forsynet uomtvistelig vevd inn i selve historieskrivingen, uansett hvordan det – eller *om* det – eksplisitt behandles. Forsynet, skriver Sejersted videre, er på Holbergs tid «under vedvarende forhandling i den historiske teksten» (Sejersted 2014, 366), og dette er et i høyeste grad vesentlig perspektiv jeg tar med meg videre. Min påstand er nemlig at til tross for at den tidligere resepsjonen gjør mye utav den tilsynelatende spenningen mellom den rasjonelle historieskrivingens søken etter årsaksforklaringer og forsynet som styrende kraft, konsentrerer dette seg i realiteten om et av de få eksemplene på at Holberg direkte påkaller forsynet som en avgjørende faktor i den historiske fortellingen. Forsynets faktiske rolle i *Den jødiske Historie* er langt mer gjennomgripende enn som så, og tjener både en retorisk og narrativ funksjon – uten at det på overflaten dominerer teksten. Sejersted bruker så Jonas Ramus som et eksempel på forsynets rolle i historieskriving rundt overgangen fra 1600- til 1700-tallet.⁵⁹ Ramus er interessant også som en kontrast til Holberg, fordi de posthume utgivelsene til Ramus plasserer han nokså tett på Holberg i tid, selv om han egentlig tilhører generasjonen historikere *før* Holberg. Den følgende diskusjonen av forsynets rolle i historieskriving gir et svært relevant bakteppe for Holbergs jødehistorie. Det gjelder både skillet mellom det ordnende forsynet og det mirakuløse forsynet, og at oppdagelsen av naturlover i seg selv ikke ble sett på som en motsetning til forsynet, men snarere en bekreftelse av dets lovmessighet (Sejersted 2014, 369).⁶⁰ Særlig fremhever Micah Gottlieb i kommentarverket til *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity, and the Bible* (2011) at naturlover som ble «oppdaget» eller konkretiserte, for mange indikerte at det også måtte finnes hittil *ukjente* naturlover som kunne forklare *enda mer* av Guds (tidligere) utgrunnelige forsyn.

⁵⁹ Jeg forbinder Ramus også med andre ting, særlig mytologisk nasjonalprimordialisme, og har argumentert for at han ikke bare bør leses som en «contra-part» til Holberg. Se Pedersen (2020) og avhandlingens kap. 5.

⁶⁰ *Providentia ordinaria*, «gudegitte ordensstrukturer» som i utgangspunktet skjer innenfor rammene av naturlovene, som står i en viss opposisjon til *providentia extraordinaria* – undere eller mirakler som skyldes Guds direkte inngripen i hendelsene. Hvordan også denne distinksjonen – og hvilken variant Holberg agerer for – også viser seg å være under «under vedvarende forhandling» i jødehistorien kommer jeg tilbake til i kapittel 7, men se f.eks. Gottlieb (2011) og Walsham (2008) for en utbrodering av debatten.

Nettopp på grunn av forsynets sentralitet i historieskriving står jødernes historie i en særstilling: Det fantes ikke gode alternativer til en fremstilling av den hellige historien, men det forutsetter at man godtar Guds direkte inngripen slik den fremstilles av de hellige tekstene.⁶¹ Derfor, mener Sejersted, kan jødehistorien «ses som et uttrykk for strevet med å plassere det guddommelige forsyn i forhold til et moderne historiesyn. Den jødiske historien representerer nettopp det punktet der opplysningstenkerne stilles uvegerlig overfor Guds inngripen i verden.» (Sejersted 2014, 380) Her identifiseres også en langt viktigere faktor for motivasjonen bak verket enn de litt forslitte klisjéene Holberg selv presenterer, nemlig at Holberg *hadde lyst* til å kaste seg inn i en debatt om forsynet, bibelen og historie. (ibid.) Dette er et poeng jeg også vil å understreke, og belyse med en del eksempler: Uansett hva Holbergs opprinnelige plan for *Den jødiske Historie* var, er det for meg klart at verket underveis utartet til et mangefasettert innlegg i et bredt knippe av debatter. Felles for dem, er at de alle berører motsetningene mellom en sakral og en verdslig oppfatning av historien – og dermed ender, som Sejersted skriver, opp i en «gjennomgående, kritisk forhandling» (Sejersted 2014, 383) med historiserende kritikk av Bibelen og forsynet (foruten mye annet).

I de påfølgende punktstudiene foregriper Sejersted noen av tekststedene i jødehistorien som også jeg vil studere, men da med et litt annet fortegn: Han ser Holbergs lefling med debatten om Herodes og barnemordet som illustrerende for vekslingen i argumentasjon mellom forsyn og profeti (Sejersted 2014, 384-386), mens jeg vektlegger Holbergs tilsynelatende bevissthet om sin egen, sviktende argumentasjon for at dette skal ha vært historisk.⁶² I en kort diskusjon om hvordan Holberg fremstiller Syndfloden, vektlegger Sejersted Holbergs avvisning av den sammenblanding av naturlover og forsyn som de engelske naturfilosofene Whiston og Burnet fremstiller. Jeg diskuterer også, i noe større detalj, bakgrunnen for disse

⁶¹ Sejersted trekker her på Hugh Trevor-Ropers oversikt over opplysningens historieskriving i *History and the Enlightenment* (2010), men tendensen beskrives også inngående av Adam Sutcliffe i *Judaism and enlightenment* (Cambridge 2003), som jeg kommer tilbake til senere, i forbindelse med både det historiografiske problemet jødernes historie utgjorde, og hebraismens rolle for jødehistorier.

⁶² Tendensen til å lese GT typologisk og som pekende fremover mot NT diskuteres i neste kapittel. Se imidlertid kommentarer om Undheim (2019) nedenfor. Min diskusjon om barnemordet kommer i kap. 9.2.

teoriene, men konsentrerer meg i hovedsak om flommen eller oversvømmelsen som mytologisk motiv, og Holbergs argumentasjon for at utbredelsen av flommyter faktisk styrker historisiteten til flommen, snarere enn å indikere at det er et utbredt motiv som speiler en gitt type dramatisk, menneskelig erfaring.⁶³ Ikke hele artikkelen som sådan dreier seg særskilt *Den jødiske Historie*, så jeg kommenterer ikke alt her. Konklusjonene er verdt å ta med videre: I den grad det kan virke som at Holbergs jødehistorie åpner for en historisk utviklingstanke er det ikke fordi Holberg foregriper Voltaire, men tvert imot fordi rester av forsynstenkningen gjør seg gjeldende. Totalt sett forsøker Holberg med sin jødehistorie å skrive en historie som er «hellig» så langt det angår jødene, og verdslig eller sekulær om alt annet – men «todelingen lekker imidlertid begge veier». (Sejersted 2014, 391) På grunn av denne vedvarende lekkasjen er også spenningen mellom det sakrale og det verdslige uavklart, eller – som forsynet – kanskje under en form for «forhandling». Dette blir også den oppsummerende observasjonen, altså hvordan det ikke er mulig å utlede fra *Den jødiske Historie* (eller andre verk) hva Holberg «egentlig mente om Gud i verden og historien», men i stedet å se dem som indikasjoner på hvordan Holberg stadig må forholde seg til denne uavklarte spenningen. (Sejersted 2014, 393)

1.3.2. Forskningsfronten i 2017

Brian K. Olesens avhandling *Monarchism, Religion, and Moral Philosophy: Ludvig Holberg and the Early Northern Enlightenment* (2016) diskuterer i liten grad *Den jødiske Historie* direkte, men benytter andre Holberg-verk for å tegne et bilde av Holbergs religions- og toleransebegrep (og blir derfor aktuell i neste kapittel). I antologien *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment* (red. Haakonssen og Olden-Jørgensen 2017) kommer flere av kapitlene direkte i berøring med *Den jødiske Historie*. Det mest prominente er Jørgen M. Sejersteds kapittel «Jewish History» (2017a). Sejersteds (2017b) lesning av Holbergs essayistikk med vekt på moral og religion inneholder også vesentlige observasjoner om Holbergs religionssyn som har verdi for et studie av jødehistorien,

⁶³ Se kap. 6.3.

og figurerer derfor tydeligere i neste kapittel, sammen med Olden-Jørgensens (2017) kapittel om Holbergs historieskriving – uten at de nødvendigvis bør forstås som en del av den konkrete forskningsresepsjonen til akkurat jødehistorien. Olden-Jørgensen grupperer *Den jødiske Historie* her sammen med *Introduction*, *Anhang* og *Almindelig Kirkehistorie* som «general histories that present well known material for the benefit of the growing Danish reading public» (Olden-Jørgensen 2017, 160).⁶⁴ Det innebærer noen antakelser om hvem som var målgruppen for disse verkene, men å konkretisere slike bakenforliggende tanker hos Holberg er i alle tilfeller vanskelig. Holberg traff neppe målgruppen så godt som han ønsket med *Den jødiske Historie*, gitt dens begrensede suksess.

I «Jewish History» fortsetter Sejersted (2017a) situeringen av *Den jødiske Historie* som noe annet enn bare et ubegripelig og mislykket Holberg-verk, i kjølvannet av revurderingen som ble påbegynt av ham selv og Skorgen i 2014. Holbergs jødiske historie

mirrors the intellectual debate of the early eighteenth century as it combines both sacred and modern, universal and national, history with Bible criticism and discussions of miracles and prophecies within a providential narrative. (Sejersted 2017a, 196)

Videre forsvarer Sejersteds verkets kompilatoriske natur som en vesentlig del av datidens litterære flora, en kjensgjerning som ikke i seg selv burde komme i veien for forskningsmessig behandling – som det til nå har gjort. (ibid.) Dette er en langt mer presis kontekst enn mesteparten av den tidligere resepsjon har gitt *Den jødiske Historie*, fordi det har utviklet seg en tendens til å kun se verket i lys av Holbergs øvrige forfatterskap – og ikke i lys av hva som foregikk i og rundt temaene verket behandler. Sejersted går etter hvert lengre enn i sitatet ovenfor, og mener også at Holberg etablerer en aural personlighet som går i debatt med et lærd, europeisk

⁶⁴ De øvrige gruppene er: 2) Nasjonalhistorie, hvor DRH er det kronende verket, 3) historier i en mellomposisjon mellom moralfilosofi og historie (f.eks. Helte- og Heltindehistorier), 4) den latinske læreboken *Synopsis*, 5) småskrifter av akademisk og polemisk art. (Olden-Jørgensen 2017, 160) *Anhang* er en bedre mottatt fortsettelse eller utvidelse av debutverket *Introduction*.

miljø. (Sejersted 2017a, 197) Altså speiler ikke bare verket den intellektuelle debatten, det er – som jeg etter hvert vil understreke – et *innlegg* i den.

Jeg leser dette kapittelet som en poengtert bearbeiding og videreutvikling av antologibidraget fra 2014 (se ovenfor). Verkets kontekst og retoriske retning blir tydeligere identifisert, men fokuset er spaltet mellom disse overordnede poengene, og diskusjonen om Holbergs kompilasjonsmetode. I et kompilasjonstungt verk, skriver Sejersted, må kildene studeres for å identifisere hvor kompilatoren «consciously deviates and develops personal style and overarching narrative» (ibid.) Foruten en svært hjelpsom oversikt over den nøyaktige fordelingen av kompilert materiale på tvers av jødehistorien (se app. 11b), gjør Sejersted en sammenstilling av enkelte nøkkelpunkter i spenningen mellom Holberg og hans forskjellige primærkilder: George Sale og George Psalmanazars radikale diskusjon om verdens skapelse mot Holbergs mer konservative, Prideaux' og Holbergs forhold til deisme, og Basnages polemikk mot katolikker og enkelte grener av bibelkritikk. Konklusjonene er jeg enige i, og informerer avhandlingen: Den viktigste er at Holberg – som sine primærkilder – bruker jødisk historie «as a clay in which he moulds his personal ideological profile using radical and religious ideas within a historical frame.» (Sejersted 2017a, 211) Denne konklusjonen kommer på basis av en foregående observasjon, som jeg også stiller meg bak, nemlig at *Den jødiske Historie* kun på overflaten er en *jødisk* historie. I realiteten handler den om et bredt spekter av temaer med religiøs og historisk betoning, som alle var en del av den lærde debatten i Holbergs samtid. (ibid.) I omfang er det imidlertid fremdeles snakk om smakebiter og oversikt, heller enn dyptpløyende lesninger av verkets enkelte bestanddeler.

For å ta et eksempel: Sejersted fremhever at Holberg nyanserer Herodes den store som historisk skikkelse, og stiller seg i opposisjon til materialet han kompilerer (Sejersted 2017a, 205).⁶⁵ Det er i og for seg en interessant observasjon, men en mye mer interessant floke trer frem når Holberg blir nødt til å forsvare en del av kristen mytologi som historisk, nemlig det såkalte barnemordet i Betlehem, som Herodes ifølge Matteusevangeliet beordret. Det finnes imidlertid ingen andre kilder som

⁶⁵ Historisk sett en jødisk klientkonge under romersk styre (ca. 72-4 fvt), som også figurerer i Matteusevangeliet.

støtter dette, og Holberg poengterer selv at Josefus – som benyttet enhver anledning til å demonisere den upopulære Herodes – ikke skriver noe om det. (JH2, 148) For Holbergs vedkommende «må» dette være et historisk faktum, siden det stammer fra Det nye testamente og direkte berører Kristus-historien. Hvordan Holberg så forsøker å løse den resulterende floken – og å maskere mest mulig av argumentasjonen sin fra leseren – viser jeg i kapittel 9.2.

Nytt i forskningsfronten er også Inga H. Undheims avhandling fra 2019, *Historie og komedie: Litterære strukturer og strategier i Holbergs rikshistoriografi*. Denne dreier seg ikke om jødehistorien som sådan (som tittelen indikerer er Holbergs fremstillinger av dansk rikshistorie hovedsaken). Undheims bemerkninger om påvirkningen gammeltestamentlig figur- og typologilære har for historieskrivning frem til 1700-tallet generelt, herunder Holbergs historieskrivning, blir likevel aktuelle som en vesentlig del av komposisjonsprinsippene som former *Den jødiske Historie*.⁶⁶

1.3.3. Mindre resepsjonstrender: Annen forskning, jødisk og antisemittisk

Innenfor fagfeltet «Jewish studies» finnes det ikke noen egen resepsjon av Holbergs jødehistorie som sådan.⁶⁷ Den omtales snarere i forbindelse med Jacques Basnages *Histoire des Juifs*. Basnages verk fremstilles som en viktig utvikling både i kristne relasjoner til jøder og i historiografien om jøder, mens Holbergs variant vanligvis beskrives i mindre flatterende ordelag. David H. Price gjør i artikkelen «'The Sincerity of Their Historians': Jacques Basnage and the Reception of Jewish History» (2020) en oppregning av oversettelsene og spredningen av Basnages historie, som han mener ble «substantially plagiarized by the Danish writer Ludvig Holberg (1742), a version that was translated into German as *Jüdische Geschichte* (Altona, 1747).» (Price 2020, 290f) Denne omtalen er karakteristisk for *Den jødiske Histories* omtale

⁶⁶ Jf. Undheim (2019, 105; 144-146), eller 2.2.

⁶⁷ Martin Goodman skriver i «The Nature of Jewish Studies» (2002) (innledningen til *The Oxford Handbook of Jewish Studies*) at «The topics included under the rubric of Jewish studies are exceptionally disparate, ranging not only over a long period of time and all the countries in which Jews have lived, but also over a plethora of different aspects of Jewish culture—literature, history, theology, law, sociology, the fine arts, and more.» (Goodman, Cohen, og Sorkin 2002, 1) Som fagfelt har «Jewish studies» vokst enormt i størrelse siden 1960-tallet, og er derfor på mange måter fremdeles et «recent phenomenon». (ibid.)

innenfor «jødiske studier»: Hvis verket i det hele tatt anerkjennes, er det som en dansk oversettelse (eller plagiat) av kun Basnage. Det er litt strengt – det er jo i det minste et plagiat *også* av Josefus, Prideaux, og Sale & Psalmanazar. Et kort blikk på Basnage-forskningen tyder på at Holberg stort sett relegeres til fotnoter, dersom han i det hele tatt nevnes.⁶⁸

En interessant lesning av Holbergs jødehistorie kommer fra nyere, teologisk hold: Martin Schwarz Laustens (2000) oppklarende *De fromme og jøderne: Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismen (1700-1760)* setter Holbergs verk inn i en religions- og kirkehistorisk kontekst. Laustens kjennskap til datidens lærde tradisjoner gjør hans kommentarer om Holbergs sjangermessige posisjonering og kilder verdifulle. Sett ved siden av samtidens øvrige historiske behandling av jødene, skriver Lausten, skiller Holberg seg ut ved at han forsøker å behandle jødernes historie «som en ‘amindelig’ verdslig historie, forstået således, at han forsøger løfte sig op over de gængse fordomme på en måde, som efter tidens forhold var særdeles fordomsfri og objektiv». (Lausten 2000, 107) Lausten har også god oversikt over enkelte av Holbergs kilder, særlig Josefus, kirkefedrene og hebraistene. (Lausten 2000, 107f) Det virker imidlertid som at Lausten ikke tar høyde for kompilasjonsmetoden til Holberg, og hva den innebærer. Lausten skriver for eksempel at «Holberg tager så at sige Bibelen på ordet» (Lausten 2000, 107), som stemmer i den forstand at Holberg ofte argumenterer for bokstavelige lesninger – men mellomledet, altså i hvilken grad kildene til Holberg legger føringene, er ikke fremtredende. I omtalen av jødehistoriens åpningsparti ville det hjulpet Lausten å identifisere Holbergs bruk av *An Universal History*. Likevel er Lausten helt kategorisk om at jødehistoriens innledende partier er hellig historie, som «afslører Guds handlinger med mennesker og Guds reaktion på menneskers fejl eller lydighed mod ham.» (ibid.) Lausten markerer seg også gjennom å gjøre lesninger og

⁶⁸ Blant artiklene som ligger til grunn for denne observasjonen, foruten den her siterte Price, er «New Concepts of post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage» (Yardeni 1977); «Jacques Basnage de Beauval's "l'Histoire des Juifs": Christian Historiographical Perception of Jewry and Judaism on the Eve of the Enlightenment» (Segal 1983); og «Jacques Basnage's 'Histoire des Juifs' and the Bibliotheca Sarraziana» (Popkin 1987b) som figurerer i neste kapittel.

kommentere konkrete tekststeder i jødehistorien. Hans beskrivelse av hvordan Holberg gjennomgående strukturerer *Den jødiske Historie* foregriper sågar Sejersteds (2017a) observasjon av det samme:

Gang på gang knytter Holberg kommentarer til beretningerne, refererer historikeres og teologers vurderinger og træffer sit eget valg mellem de ofte modstridende tolkninger, men det grundlæggende syn, som han har på jødernes historie medfører, at han ofte må tage stilling til beretninger eller udsagn og sammenhænge, som kan forekomme uforståelige og urimelige. (Lausten 2000, 107-108)

Gitt Laustens hovedanliggende – en fremstilling av jødenes interaksjon med den pietistiske, danske staten i et gitt tidsrom – er det heller ikke unaturlig at han kommenterer hva *Den jødiske Historie* indikerer om Holbergs syn på jødene. Lausten «frikjenner» ikke Holberg helt, men understreker at både verket og Holbergs fremstilling, er «milevidt fra både tidligere tiders og samtidens fordømmende omtaler af jødedommen og jødernes. I den forstand kommer hans tolerance, overbærenhed og hele humanistiske indstilling til orde.» (Lausten 2000, 110) Laustens omtale av *Den jødiske Historie* skiller seg dermed ut fra mye av den øvrige resepsjonen, gjennom å stort sett fremheve verkets kvaliteter sammenliknet med det historiografiske landskapet rundt: «Sammenliknet med samtidens tilsvarende litteratur er Holbergs bog en fremragende oplysende skildring af det gamle Israels og af jødernes politiske og religiøse [...] historie ...» (Lausten 2000, 111) Likevel er han skeptisk til å karakterisere *Den jødiske Historie* som et entydig fremskritt, særlig på grunn av den bakoverskuende og teologiserende forklaringen som skjer i siste kapittel. (ibid.) Det ofte kritiserte avslutningsgrepet og konklusjonen understreker for Laustens del at Holbergs grunnleggende holdning – også som historiker – er mer kristen enn sekulær: «jøderne er til for de kristnes skyld» (ibid.), altså som en vandrende moralsk leksjon.

I *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (red. Trond Berg-Eriksen m.fl. 2009 [2005]) skriver Håkon Harket kort om *Den jødiske Historie*, men ikke for å felle noen litterære eller historiske dommer. Snarere settes Holberg i sammenheng med den tidligere nevnte Bastholm som illustrerende eksempler på

holdninger til jøder og hvordan offentligheten skrev og talte om jøder (Harket 2009, 208-212).⁶⁹

Foruten den alminnelige forskningsresepsjonen har jødehistorien også en begrenset, men ubehagelig antisemittisk resepsjon, som Skorgen (2014) har påvist. I 1910 skrev sakføreren Eivind Saxlund (1858–1936) følgende om Holberg og jødehistorien i den antisemittiske tiraden *Jøder og Gojim*:

Med sit alsidige Skarpsyn og germanske Instinkt forstod han, at her forelaa et gaadefuldt og betydningsfuldt Fenomæn at løse, og med sin aldrig svigtende Kraft gav han sig ivei med den store Opgave. [...] Naar Hensyn tages til Forholdene paa den Tid, dette kritiske Værk fremkom, fortjener [*Den Jødiske Historie*], ikke mindst ved sin store Fordomsfrihed og ærlige Stræben efter at finde Sandheden, den største Anerkjennelse. (Saxlund 1910, 19)

Å si at verket fortjener «den største anerkjennelse» skiller seg markant fra den øvrige resepsjonen, både tidligere og senere, men motivasjonen for denne panegyrikken blir raskt klar. *Jøder og Gojim* resirkulerer, på norsk, tanker og idealer som tidligere hadde blitt ført i pennen av antisemitter som Theodor Fritsch og Houston Chamberlain.⁷⁰ Saxlund dykker ned i Holbergs skrifter, og finner særlig mange passasjer i *Den jødiske Historie* som han tar til inntekt for sitt antisemittiske syn, som for eksempel sitatet «Man kand ellers sige, at det Had, som Jøderne bæere mod de Christne, er langt større, end de Christnes Afskye for Jøder». (JH, 438 i Saxlund 1910, 26) Sitatene er genuine, men ofte klippet på en måte som tjener Saxlunds sak mer enn Holbergs. Saxlund avslutter egentlig dette sitatet midt i en setning, hele passasjen er som følger:

⁶⁹ En interessant observasjon herfra er imidlertid at Altona, hvor Detharding jobbet fra og fikk utgitt den tyske oversettelsen av jødehistorien, etter hvert ble et «fristed» for jøder, særlig for de askenasiske jødene som på dette tidspunktet ble strengere behandlet enn de sefardiske. (Harket 2009, 209)

⁷⁰ Boken utkom i utvidet utgave i 1911 som *Jøder og Gojim II*, og igjen i 1922. Saxlund var i stor grad inspirert av skriftene til den tyske, antisemittiske ideologen Theodor Fritsch (1852–1933), som bl.a. skrev *Handbuch der Judenfrage* (1906), i seg selv en utvidelse av det eldre – og bredt sirkulerte – *Antisemiten-Katechismus*. Fritsch fikk bl.a. publisert Henry Fords *The International Jew* i tysk oversettelse. Saxlund skriver selv at deler av hans verk i praksis er en kommentert oversettelse av Fritschs. (Saxlund 1910) Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) var en brite som utvandret til Tyskland, hvor han skrev *The Foundations of the Nineteenth Century* (1899), som fremhever den ariske rases overlegenhet. Både Fritsch og Chamberlains skrifter var populære i völkisch-bevegelsen, og ble hyppig sitert av senere tiders nazister.

Man kand ellers sige, at det Had, som Jøderne bære mod de Christne, er langt større, end de Christnes Afskye for Jøder, og det af saadanne Aarsager. Christendommen blev stiftet paa det Jødiske Tempels Ruine. Dette kunde ikke andet end opvække Forbittelse hos en saa hoffmodig Nation, der ansaae sig selv som et af GUD udvalt Folk, paa hvilket alle Forjættelser sigtede. Denne Forbittelse forøgedes ved daglige Frafald til den Christelige Religion: thi den eene Kirke voxede ved den andens Aftagelse, og det store Haab, som de havde gjort sig om en verdslig Forløser, blev dem af de Christne viiset at være ilde grundet, efterdi Messias allerede var kommen, men udi langt anden Skikkelse, end de havde bildet sig ind. Herudover vare de de ivrigste Forfølgere af den første Christen Kirke. Tryphon udi hans Samtale med Justino Martyre vidner, at de Jødiske Lærere forbøde deres Discipler at have Omgængelse med Christne, hvilke de ansaae som GUDs Bespottere, efterdi de ansaae JESum høyere end Mosen. (JH2, 438)

Her er det, som Mendelsohn (1969) påpeker, et klart element av at Holberg leter etter en bakenforliggende årsak som kan bidra til å forklare en antisemittisk oppfatning – men den forklaringen som til slutt etableres har anstrøk av en historisk rasjonalisering som Saxlund slett ikke er interessert i, fordi den har en nyanserende effekt. Helt grunnløst er Saxlunds syn imidlertid ikke. Å få etablert konteksten rundt sitatet til Holberg kan imidlertid ikke dekke over at Holberg, i sin søken etter årsaker, fremdeles gjentar og viderefører judeofobiske troper etter samme mønster som for eksempel Voltaire.⁷¹ Mitt mål er – med fare for å ødelegge en pågående diskusjon – verken å lete etter beviser for Holbergs antisemittisme eller å frikjenne ham for det.⁷² Jøden som typekarakter er gjennomgående i Holbergs komedier, men hans historiske behandling av jødene som folk og jødedommen som tro er gjennomgående mer kompleks og mer nyansert, til tross for at den ubestridelig er preget av Holbergs kristne verdens- og historieforståelse.

Det bør også bemerkes at Saxlund ikke fremstår som en spesielt god Holberg-leser. Når Holberg tilbakeviser fortellingen om Ahasverus er det fordi han ikke anser de

⁷¹ Se kapittel 2. Langslet mener på sin side at det er langt mellom Voltaire og Holberg hva angår antisemittisme (Langslet 2005, 242), men det beror etter mitt syn mest på at Voltaire er grovere i målet. Kjernen i det Holberg skriver her, at jødene var fordomsfulle og hatet kristne, er sentrale komponenter i førmoderne antisemittisme, også om man som Holberg forklarer «hvorfør» det har seg slik. Jf. Sutcliffe (2003) Harket (2009).

⁷² Den offentlige debatten om Holberg-statuer og slavehandel fra 2020 oppsummeres i diskusjonen om pre-adamisme og menneskehets opphav (kap. 6.1).

historikerne og kronikørene som beskriver ham for å være pålitelige kilder.⁷³ Dette støttes videre opp ved at den jødiske historikeren Josefus selv ikke nevner noe om Ahasverus, og Holberg anser Josefus som en god kilde til jødiske affærer, til tross for sin partiskhet i alt som har med kristendom å gjøre.⁷⁴ Saxlund har en tendens til å lese Holbergs kommentarer og refleksjoner som ren kritikk, og konkluderer dermed med at Holberg «våger å kritisere den jødiske historikeren», når det i realiteten er noe helt annet som skjer.

Holbergs avfeieing av Ahasverus-skikkelsen, «den evige jøde», er også illustrerende for konflikten mellom det forsvarende og det anklagende i Holbergs arbeid, som slik sett føyer seg nokså uproblematisk inn i opplysningens gjennomgående konflikt med alt som har med jødene å gjøre. Fortellingen om Ahasverus har en lang tradisjon for å brukes som utgangspunkt i en essensialistisk konstruksjon av jøden, der han symboliserer deres «evige natur». (Skorgen 2014) Holberg tar dem her i forsvar ved å se etter mer rasjonelle forklaringer på deres «nationale character». Mye av Holbergs jødehistorie dokumenterer at tilstanden jødene har befunnet seg i, ofte skyldes svingninger og endrede kulturelle, politiske, sosiale og økonomiske betingelser – altså ikke så rent ulikt andre folkeslag, til tross for det tilsynelatende paradokset i at forsynets stadige tilstedeværelse ikke «redder» jødene fra denne omskiftelige skjebnen.

Et siste perspektiv i denne sammenhengen er om Saxlunds bemerkninger i seg selv kan sies å utgjøre en resepsjons-«tradisjon», all den tid han fremstår som et enestående eksempel. Denne bekymringen deles for så vidt av Sebastian Olden-Jørgensen. (2015, 94) Det som i siste instans kan gjøre det antisemittiske perspektivet uttrykt av Saxlund til en relevant del av resepsjonen, er i hvilken grad den tyske oversettelsen av Holbergs jødehistorie faktisk ligger til grunn for det som senere skrives av politiserte, antisemittiske tirader og manifeste i Tyskland (og andre steder). Det er imidlertid et detektivarbeid jeg overlater til andre.

⁷³ Også skrevet Ahasuerus, men senere kjent under en rekke navn – skal ha vært en jødisk skomaker langs Golgata som ikke ville bære korsset, og dermed nektet å la Jesus hvile på vei til henrettelsesstedet. Som straff ble han dømt til å hvileløst vandre fra by til by i talløse århundrer. Kalles også «den vandrende jøde».

⁷⁴ Denne kritikken blir et større poeng i kap. 9.

1.3.4. Avsluttende tanker om resepsjon

Ved oppsummeringen er Skorgens (2014) blick på resepsjonen fremdeles aktuell, men kan samtidig ikke inkludere de mest vesentlige forskningsbidragene på *Den jødiske Historie* som enkelttekst, nemlig Sejersteds antologitekster (2014; 2017) som ble skrevet parallelt med eller i etterkant av Skorgens egen. Skorgens oversikt er heller ikke uttømmende bakover i tid, men det behøver den øyensynlig heller ikke å være. Min foregående, mer omfattende kartlegging av *Den jødiske Histories* resepsjon viser at de generelle trekkene han beskriver fremdeles er riktige også når kildetilfanget øker. Det er simpelthen ikke nok variasjon i resepsjonens omtale av jødehistorien – der hvor den i det hele tatt omtales – til å lansere en ny konklusjon om resepsjonen. Det gjenstår imidlertid noe å si om resepsjonens lesning og forståelse av verket, som – foruten Sejersted – kan generaliseres til en par sentrale tendenser. En slik tendens er at de som faktisk tar seg bryet med å lese og kommentere teksten, som Francis Bull og Sigurd Høst, ofte har mer interessante innsikter og kritikker å anføre enn de som avskriver *Den jødiske Historie* som «kjedelig» eller uviktig på basis av tidligere resepsjons behandling.

Jeg mener det finnes to hovedårsaker til jødehistoriens stort sett negative eller utstudert nøytrale resepsjon. Den første er at det, som historieverk, kommer til kort etter flere målestokker. Metodisk er *Den jødiske Historie* gammelmodig, med føttene plantet i eldre historieskrivingspraksis.⁷⁵ Foruten ærbødigheten som utvises mot religionen, sørger den mosaiske dateringspraksisen for at verket peker i retning 1500- og 1600-tallets kristne verdenskrnologier og universalhistoriske forenklinger.⁷⁶ At Holberg aldri utvikler Hans Grams (1685–1748) stringente, kildekritiske holdning til historisk materiale er velkjent.⁷⁷ Jødehistorien fremstår imidlertid som et så tydelig

⁷⁵ Se for eksempel (Eriksen 2020).

⁷⁶ Temporale rammeverk med Bibelhistorien og dateringsskjermaer derfra som utgangspunkt. Diskuteres nærmere i kapittel 10, og forklares i kapittel 6 når Holberg gjør seg sine betraktninger om hvilken kronologi han vil benytte. Se også Grafton (1975).

⁷⁷ Det nevnes for eksempel både av Jørgensen (1931) og Olden-Jørgensen (2015).

metodisk skritt bakover fra den bedre mottatte *Dannemarks Riges Historie* (og til en viss grad, kirkehistorien) at det også vanskeliggjør en idé om Holbergs «utvikling» som historiker.⁷⁸ Rikshistorien er heller ikke det man i dag vil kalle metodisk holdbar, men har et annet, vesentlig fortrinn som skiller den fra jødehistorien: Dens komposisjon er langt bedre mottatt, og verket er dermed mer «behagelig» – noe som sikrer verket den litt diffuse kvaliteten Bull (1913) omtaler som «varme». (Bull 1913a, 71-72) Dette må dels forstås som et uttrykk for et estetisk ideal som vektlegger originalitet, og den skuffelsen Bull uttrykker over *Den jødiske Histories* manglende originalitet er symptomatisk for denne grenen av nedvurdering. I fraværet av både estetisk originalitet og historiefaglig rigeur blir *Den jødiske Historie* for bakoverskuende, og et stilistisk steg bakover i forhold til Holbergs tidligere historieproduksjon.

Det andre momentet er at verkets indre logikk kan virke ubegripelig, fordi den beror like mye på de mange diskusjonene som føres *bak* den historiske fremstillingen, som i seg selv krever et vesentlig studium for å identifisere. Sejersted har begynt med sine to antologibidrag (2014; 2017a), men jeg håper å kunne fylle ut bildet ytterligere. Resepsjonens største feilgrep i denne forbindelse er å i løpet av 1900-tallet ha gitt slipp på den eksplisitte koblingen til kirkehistorien, som utgjør et vesentlig bakteppe for jødehistorien. Ikke i den forstand at *Den jødiske Historie* er en slags oppfølger eller «prequel», eller at jeg vil gjøre en komparasjonsstudie, men at de opererer i samme farvann: Det er historie, ja, men historie som skrives mot et bakteppe av opphetet debatt (hvor særlig jødehistorien bør forstås som et konkret innlegg). Begge er distinkte religiøse historier, med kristent utgangspunkt, men tittelen «Den jødiske historie» ser ut til å ha en egen evne til å forlede. Verket er like tett forbundet med kristendommen som kirkehistorien, av flere årsaker. For det første hvilte kirkens autoritet og historiske selvforståelse på jødernes hellige tekster. Det fører direkte til neste punkt: Dersom den mosaiske historien ble forstått både bokstavelig og som en

⁷⁸ En idé jeg for så vidt ikke stiller meg bak – min posisjon er nok nærmere Olden-Jørgensens (2015) fremheving av sjanger- og stilpluralismen i Holbergs samtid, som Holberg til en viss grad kan velge fra.

historisk overlevering (noe Holberg agerer for), så gikk jødenes historie og menneskehetens historie i bunn og grunn ut på det samme nokså lenge. Jødenes historie var dermed i praksis fundamentet for en kristen forståelse av verdenshistorie – et poeng som understrekes av de kristne verdenskronologiene. Denne koblingen er sentral for argumentasjonen som føres gjennom Holbergs jødehistorie.

Et siste moment som den eldre resepsjonen overhodet ikke har oppfattet, men som min lesning kommer til å understreke, er at *Den jødiske Historie* også er en retorisk tekst i like stor grad som *Almindelig Kirkehistorie*. Forskjellen er at polemikken ikke klart rettes mot en enkelt adressat, som kirkehistoriens agitasjon mot den romersk-katolske kirken, men i stedet griper inn i en pan-europeisk, lærd debatt. Adressatene er like varierte som temaene: Engelske deister, naturhistorikere, Spinoza-tilhengere, raseorienterte pre-adamitter; og stundom også Holbergs egne kilder, fra Basnage til den jødiske historikeren Josefus. Et grovkornet fellestrekk for alle disse, er at de på ulike måter indirekte angriper kirkens autoritet, i hovedsak gjennom å så tvil om eller kritisere åpenbaringen og den historiske verdien til jødenes hellige tekster. Gjennom plassen i Det gamle testamente må disse forstås som det vaklende fundamentet kristendommen – inkludert Holbergs egen protestantisme – tross alt var bygget på. Som historiske overleveringer er disse mer problematiske enn selv den tidlige kirkens historie, som tross alt foregår i historisk tid, og dermed har komparative kilder å lene seg på. Mye av Det gamle testamente er derimot, slik vi forstår det, *mytologi*. Det er ikke en merkelapp Holberg er villig til å la omslutte disse tekstene, men heller forsvarer dem mot. Holberg tar dermed, via historieskriverens kappe, på seg rollen som forsvarer av åpenbaringsens plass i den kristne troen, i opposisjon til for eksempel deister – som mente at den «naturlige religionen» var tilstrekkelig. Innsatsen i det retoriske spillet som foregår bak kulissene i *Den jødiske Historie* er altså høyere enn i kirkehistoriens ensrettede brodd mot en allerede svekket pavekirke.

De kommende kapitlene vil bygge opp bevisførselen for det overordnede synet presentert ovenfor. Innledningsvis vil jeg problematisere et element som mangler i Skorgen og Sejersted sine fremstillinger, og det er plasseringen av Holbergs

jødehistorie i ulike og til dels motstridende skriftradisjoner. Skorgen etablerer at verket har en fot i den sakrale historietradisjonen, og også innlater seg på tidlige, etnografiske studier, mens Sejersted gir eksempler på jødehistoriens «forhandling» av spenningen mellom hellig og sekulær historie. Skorgen nevner Christian Bastholms jødiske historie, men hopper raskt videre til 1800-tallet, uten den vesentlige observasjonen at hva jødehistorier angår er det på 1700-tallet en egen sjanger, et mellomstadium mellom hebraisme og senere «wissenschaft des judentums» på den ene siden, og komparative religionsstudier på den andre. Jødehistorien etableres sannsynligvis i sin rene form av Basnage, og Holberg plasserer seg dermed i sjangerens begynnelse. Dette avstedkommer enda et spørsmål, som ingen deler av resepsjonen så langt har forsøkt å svare på: Hvorfor var jødernes historie av såpass stor allmenn og lærd interesse at det i det hele tatt kunne bli en sjanger – og sågar en sjanger Holberg ville skrive seg inn i? Dette vil jeg forsøke å svare på i løpet av de neste to kapitlene, ved å diskutere enkelte viktige kontekster for Holbergs jødehistorie: Jødene som demografisk minoritet, religiøs toleranse og religionskritikk i den tidlige opplysningen, og kristen hebraisme som en disiplin pekende fremover mot jødehistorien som sjanger.

2. Opplysning og emansipasjon: Holberg og *Den jødiske historie* i kontekst

Ludvig Holbergs *Den jødiske Historie* ble skrevet i en form for kontekstuell mosaikk det i dag kan være vanskelig å få øye på. Det dreier seg ikke bare om endringen i historiedisiplinen som sådan, men om andre, og kanskje like viktige deler av et større bilde. I dette kapittelet vil jeg først gi en kort oversikt over jødernes status i Danmark-Norge på Holbergs tid. Deretter, grunnlagt min plassering av Holberg i den tidlige opplysningen, med tyngdepunkt fra 1680-1750 – med den betydningen en slik kontekst har for tilblivelsen av et verk som *Den jødiske Historie*. I lys av denne diskusjonen vil jeg så gi et overblikk over jødene og jødedommens plass på 1600- og 1700-tallet. Rollen de spilte kan fremstå lite enhetlig: De eksisterer samtidig som en minoritet, et historisk folk, og et lærd tema. Samtidig særmerkes judaisme som religion av et stadig uavklart forhold til kristendommen. Til sist vil jeg diskutere Holbergs plassering i den skiftende historieskrivingspraksisen på 1700-tallet, pekende fremover mot neste kapittels diskusjon av jødehistorien som sjanger.

Som en direkte konsekvens av både den katolske og protestantiske kirkens bruk av Mosebøkene som verdenshistorie, var jødernes religiøse tradisjon og deres egen forståelse av sin egen fortid et stridspunkt for langt flere enn bare jødene. I tillegg preges enhver diskusjon på 1700-tallet som involverte jødene og deres tro av utbredte fordommer mot jødene. Den paradoksale motsetningen mellom synet på jøder i samtiden og de historiske jødernes opphøyde status skaper også en form for kognitiv dissonans som speiles i tekstmaterialet fra perioden. Denne diskusjonen innledes med en oversikt over jødernes sosiale status og rettigheter i Danmark-Norge på 1700-tallet, mens den lærde tradisjonen for kristen bruk av jødernes hellige skrifter kommer i neste kapittel, som omhandler hebraisme og jødehistorier i særdeleshet.

Som nevnt tidligere var det lenge vanlig praksis for forskningen å se i Holberg en opplysningstenker som foregrep Voltaire, og dermed pekte fremover mot den

senere opplysningen, fra 1750 og fremover. Foruten å ha liten basis i annet enn Holbergs metaskrifter, virker dette motivert av en tanke om at Holberg måtte stå skulder ved skulder med skikkelser som Voltaire, Rousseau, Diderot og Kant, dersom han skulle holdes i hevd som «opplysningsmann». Den tidlige opplysningen, som det er mer naturlig å sortere Holberg under (jf. 2.2.), er imidlertid ikke mindre viktig for selve opplysningen enn den sene: Mange sentrale idéer, som for eksempel toleranse, var veletablerte alt ved inngangen til 1700-tallet. Spørsmålet om jøder og toleranse er en naturlig åpning til neste tema: Jødernes interaksjon med selve opplysningen. En utbredt forståelse av jødernes økende sosiale status på 1700-tallet innebærer en såkalt «emansipasjon», en periode hvor materialistisk liberalisme kombinert med økende sekularisering og toleranse gjorde jødene tettere integrerte med samfunnet rundt dem.⁷⁹ Det er imidlertid gode grunner til å innvende at det er en fortelling med nyanser, som ikke nødvendigvis er like entydig som den kan fremstå. Verken den sene eller tidlige opplysningens toleransebegrep omfattet nødvendigvis spørsmålet om jødene. Adam Sutcliffe (1999) argumenterer i artikkelen «Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle», for at selv tenkerne som kan sies å ha formulert grunnelementene i opplysningens toleranseprinsipp, ikke nødvendigvis opererer med et toleransebegrep som levner rom for jødene eller jødedom.⁸⁰ Særlig når jødene forstås som en *religiøs* gruppering som selv er intolerant, snarere enn «bare» som en nasjonal, demografisk minoritet, utfordres toleranseprinsippet. (Sutcliffe 1999, 26)

Toleranse er imidlertid ikke nødvendigvis fundert på sekulære eller rasjonelle prinsipper. Robert A. Yelle presenterer for eksempel en overbevisende komparativ studie i «'By fire and sword': Early English Critiques of Islam and Judaism as 'impostures' or political and 'unfree' religions» (2020), hvor han understreker at

⁷⁹ For to fremstillinger med litt ulik vektning, se Israel (2006) og Sorkin (2019).

⁸⁰ Professor ved King's College London. Foruten *Judaism and Enlightenment* bidro han til og redigerte også nylig *Cambridge History of Judaism: Volume 7, The Early Modern World, 1500-1815* (2017). Jf. publikasjoner: [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/persons/adam-sutcliffe\(90b9981a-cc9f-49b1-a93d-9c9a7244d430\)/publications.html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/persons/adam-sutcliffe(90b9981a-cc9f-49b1-a93d-9c9a7244d430)/publications.html) (KCL, 2019. «Adam Sutcliffe – Research Outputs.») Lest. 29.01.2018.

toleranse – forstått som et strengt skille mellom det religiøse og sivile liv, og religiøs og sivil lovgivning – er et særprotestantisk påfunn, snarere enn et sekulært foreteende. (Yelle 2020, 92) Yelles argument finner støtte hos Eric Nelson, som i *The Hebrew republic: Jewish Sources and The Transformation of European Political Thought* (2010) sporer 1600-tallets toleransetanke tilbake til politisk hebraisme. Enkelte hebraister fant at den «guddommelige statsforfatningen» beskrevet i Mosebøkene foreskrev en bredt anlagt toleranse. En destillert versjon av denne tolkningen fant sin vei inn i John Lockes (1632–1704) tenkning. (Nelson 2010, 135) Locke var, som kjent, sentral i utviklingen av allmenne toleranseprinsipper.

At jødene ofte ble utelatt fra opplysningens toleranseprinsipp er altså ikke en naturlig konsekvens verken av rasjonalistiske motforestillinger eller religiøse uenigheter. Som både Lausten (2000) og Manuel (1992) demonstrerer, går ulike former for særkristen judeofobi tilbake til den europeiske middelalderen, og var særlig innarbeidet et kristent verdensbilde. Slike forestillinger ble ikke brått borte, verken i den tidlige eller sene opplysningen. Jødisk emansipasjon er dermed en fortelling om fremskritt i rykk og napp, ujevnt fordelt utover Europa, og med stadige tilbakeslag i form av både lovgivning og pietistisk konverteringsiver – også i Danmark-Norge.⁸¹ Jødernes uavklarte posisjon fikk også konsekvenser for hvordan de er behandlet i historiske fremstillinger, som Holbergs *Den jødiske Historie*.

2.0.1. Holberg om *Den jødiske Historie*

Hvorfor ville Holberg skrive en samlet historie om jødene? Hans egen forklaring fra verkets fortale lyder slik: «At jeg haver udvalt den Jødiske Historie, er skeed af tvende Aarsager, 1) efterdi den af alle er den behageligste og nyttigste, 2) efterdi ingen almindelig Jødiske Historie, som mig vitterligt er, paa noget Sprog tilforn udi et Verk er forfattet.» (JH, 2r) At jødisk historie her omtales som «den behageligste og nyttigste» peker i flere retninger: Det er en generell vending Holberg ofte benytter

⁸¹ Andre steder, som i Øst-Europa, markeres forholdet også av pogromer (av russisk «ødeleggelse», en episode med systematisk og intensivt jødeforfølgelse.)

seg av.⁸² Det signaliserer et behov for et verk som ikke tidligere har vært møtt – og som det aktuelle verket vil møte. En kan også lese det – kanskje noe generøst – som en funksjon av verkets kontekst: «Nyttig» gjennom de moralske og religiøse lærdommene som kan hentes ut fra denne historien, og kanskje også i den forstand at det kan kaste lys over jødene som religiøs og demografisk minoritet i det protestantiske Danmark-Norge.⁸³ «Behagelig» både gjennom å være en tilgjengelig og utførlig jødehistorie på dansk, hvor de lærde emnene som diskuteres også forklares – men kanskje også ved at Holberg posisjonerer seg som en konservativ forsvarer av autoritetsfundamentet de hellige tekstene som jødene og kristne har hatt til felles gir religionen.

At den jødiske historie er «den behageligste og nyttigste» er altså kanskje Holbergs oppriktige mening, men svarer det egentlig på spørsmålet om hvorfor han skrev *Den jødiske Historie*? Det sier ingenting om Holbergs overordnede, ideologiske prosjekt, ei heller hans mer umiddelbare og konkrete motivasjoner for å sette i gang med et så omfattende arbeid som jødehistorien skulle bli – derav min spekulasjon. Spørsmålet er i praksis fremdeles åpent: Var verket et polemisk innlegg i en europeisk debatt om hvordan hellig historie skulle leses, eller bør det også sees i sammenheng med lokale problemstillinger, som jødernes posisjon i København rundt 1740?⁸⁴

Heldigvis for ettertiden reflekterte Holberg ofte over verkene sine ved senere anledninger, og *Den jødiske Historie* er ikke noe unntak i så måte. En påfallende detalj i verkets eget forord påpekes i det tidligere omtalte Holberg-bindet (1933) av

⁸² Særlig «behageligste» bruker Holberg som honnørord i en rekke sammenhenger, både i historier og komedier. «Nyttigste» bruker han stort sett i historier eller reflekterende tekster, for å beskrive verk eller forfattere han er spesielt begeistret for. *Kombinasjonen* «behageligste og nyttigste» er imidlertid reservert for historiesjangeren, men begrenser seg ikke til den jødiske. I «Epistel 264» (1750) skriver han for eksempel det samme om engelsk historie: «Min Herre spørger, hvilke Bøger jeg nu læser. Jeg læser nu den Engelske Historie, hvilken af alle Europæiske er den Nyttigste og Behageligste.» (1750, 366)

⁸³ Dette var et alminnelig poeng for hellig historie, altså kristen historieskriving om før-kristen fortid, og ikke særskilt for Holbergs jødehistorie. Min påstand, som utbroderes i senere kapitler, er imidlertid at dette hensynet har helt konkrete retoriske og kompositoriske konsekvenser.

⁸⁴ I denne fremstillingen vil jeg vektlegge jødiske miljøer i København, altså i Holbergs nære omgivelser, men også gi et overblikk over deres alminnelige status i Danmark-Norge. Se 2.1.

Holger Ehrencron-Müllers *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814* (1924-1935). Forordet er kort, og forklarer mindre om Holbergs intensjoner som man kunne ønske. Ehrencron-Müller kommenterer imidlertid at: «Er Holbergs Fortale kortfattet, saa er hans Omtale af den Jødiske Historie i 3. Levnetsbrev ... saa meget mere udførlig.» (Ehrencron-Müller 1933, 302) Ehrencron-Müllers omtale av *Den jødiske Historie* er en av de mest utførlige i den senere resepsjonen, og ble gjengitt i forrige kapittel.

Innledningsvis gir Holberg et litt mer detaljert innblikk i prosessen bak valget av primærkilder og den totale ambisjonen for verket, som var å oppheve behovet for å lese tre separate jødehistorier dersom man ville ha en enhetlig oversikt fra skapelse til (det som da var) samtiden. (1743, 26-28) Særlig i oppramsingen av sekundærkilder fremstår det utvalget Holberg gjør som mer presist enn den liknende oppramsingen i selve jødehistorien, da med tanke på hvem han faktisk i klartekst diskuterer med og mot i løpet av den – i tillegg til de «tre store» kompilasjonskildene: Flavius Josefus, Humphrey Prideaux og Jacques Basnage. Mange av de mindre påvirkningene – Campegius Vitringa, Richard Simon, Adriaan Reland, og John Selden, for å nevne noen – har neppe fungert som tekstlig basis for selve den historiske fremstillingen som sådan, men spiller viktige roller i de mange reflekterende delene av *Den jødiske Historie*. Flere av disse diskuteres i dette kapittelet.⁸⁵ Holberg er også i 3. *Levnedsbrev* mer tydelig om at han ikke egentlig viser frem *alle* sine kilder i forordet, det finnes «andre såvel kristne som jødiske, af hvis vidnesbyrd min bogs marginer svulmer.» (Holberg 1743, 28) Noen av disse figurerer såpass ofte ut gjennom jødehistorien at jeg stedvis redegjør i noe mer detalj for hvem disse faktisk var, som for eksempel forfatteren Holberg kaller Clericus, eller Jean Le Clerc (jf. innledning).

I det nevnte levnedsbrevet antydes også det vesentlige kildeforholdet som Sejersted (2017) senere nøster opp i: «Til patriarkernes biografi har jeg lånt meget fra den prægtige historie, der er forfattet af et vist engelsk selskab.» (1743, 27) Denne

⁸⁵ Campegius Vitringa (eg. Kempe Vitringa, 1659–1722) var en nederlandsk, protestantisk teolog og bibeltolker. Han argumenterte for et profetisk historiesyn – se også Sejersted (2014, 383-384) – som koblet Johannes' åpenbaring direkte til kirkens historie, og forfattet også det hebraistiske verket *De Synagoga Vetere Libri Tres* (1685). (van Eijnatten 2003) Han figurerer som en infrekvent referanse og støttespiller for Holberg gjennom *Den jødiske Historie*, men i liten grad som sparringpartner.

«prægtige» historien er høyst sannsynlig en tidlig utgave av George Sale og George Psalmanazars *Universal History* (1736).⁸⁶ Av bokhistorisk interesse avslører Holberg at han *ikke* ville satse på «prenumerasjon», altså en slags bestillings- eller abonnementsliste forut for bokens utgivelse, som skulle redusere den finansielle risikoen knyttet til trykkingen. Denne praksisen var ifølge Holberg blitt såpass skruppelløst utnyttet at han heller ville la boken stå for egen regning, selv om den på grunn av sitt omfang ville bli kostbar å trykke. (1743, 29)

Foruten dette levnedsbrevet behandler også syvende bind av Holbergs latinske epigrammer – «Et antal epigrammer om bibelhistorien» – religionen på en måte som ser ut til å flyte fra det forutgående arbeidet med *Den jødiske Historie*. Bull poengterte også dette i 1913, og mener at Holbergs arbeid med jødehistorien satte sitt preg på forfatterskapet i etterkant av publikasjonen, faktisk at «Hele denne bok [*Epigrammer VII*] bygger paa arbeidet med den Jødiske historie», og at epigrammene i seg selv «viser saaledes hvor sterkt emnet har opfyldt ham». (Bull 1913a, 112) Holberg var, med andre ord, ikke klar for å «legge fra seg» tematikken etter å ha skrevet ferdig sin jødiske historie. I stedet bruker han epigrammene til å gjengi enkelte av hovedpoengene i en spisset, poetisk form.⁸⁷

For å tydeliggjøre konteksten til Holbergs jødehistorie, vil jeg i det følgende vise forbindelsen mellom jødernes posisjon på 1700-tallet og i opplysningshistoriografien; og hvordan dette forholdets røtter finnes i 1500- og 1600-tallets lærde hebraisme-disiplin. Hebraisme begynte som et forsøk på å bruke jødedommens egne hellige tekster for å falsifisere den jødiske troen, men endte i stedet opp med å plassere jødene i sentrum for både den religiøse og lærde diskursen som fulgte i århundrene etter. *Jødehistorien som sjanger* kan best forstås som en videreføring og utvikling av hebraismen – og det er også i denne disiplinen mange av

⁸⁶ Sejersted (2017a) påviser dette forholdet så grundig at det er vanskelig å betvile.

⁸⁷ Bokens siste epigram heter (i Peter Zeebergs oversettelse fra 2018), «Kortfattet, jødisk historie», og oppsummerer hovedtrekkene i det kristne synet på jødene. Nest siste heter «Årsagen til jødernes evige ulykke» og lyder «For sin trods mod Gud og for at have korsfæstet Herren / må det jødiske folk endeløst bære sit kors.» (2018, 120)

Holbergs oppgitte kilder og inspirasjoner for *Den jødiske Historie* har sin bakgrunn.⁸⁸ Hebraismens opphav og dens utvikling mot jødehistorien som arvtakersjanger er tema for kapittel 3.

⁸⁸ I fortalen til *Den jødiske Historie* oppgir Holberg en rekke av sine kilder – men ikke alle. En del av disse er kjente størrelser og utgjør, som Basnage, grunnlaget for mye av kompilasjonsarbeidet som går inn i verket. Andre kilder må heller sees som sekundære, eller som «påvirkninger». Flere av disse er det ikke bare mulig, men naturlig å karakterisere som hebraister. Dette er ikke en uttømmende liste, men et kort overblikk over noen av hebraistene Holberg oppgir som inspirasjoner: John Selden (1583–1654) og John Spencer (1630–1693) publiserte begge verk som i utgangspunktet var studier i hebraisk lov, men i praksis var komparative religionsstudier. Spencer lanserte med *De Legibus Hebraeorum* (1685) en (da radikal) teori om at jødedom ikke var jordens første religion. (Boyd 1999) John Lightfoot (1692–1675) publiserte ulike verk om Det gamle testamente i løpet av sin levetid, og var også engasjert i polemikker mot de dommedags-avventende millenarist-bevegelsene som eksisterte i England på samme tid (se kap. 9.3). Utenfor England anfører Holberg også hebraistene Vitringa (1659–1722, se note ovenfor) og Giulio Bartolucci (1613–1687) fra henholdsvis Nederland og Italia, som også hadde betydelige hebraistmiljøer.

2.1. Jøder og jødedom i 1700-tallets Danmark-Norge

I *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (2009) [2002; 2004] åpner David Rechter det andre av to kapitler om jøder i det tidlig moderne Europa med å spørre hva «jødespørsmålet» er. Han foreslår selv følgende svar: «In reductionist and inelegant form, this can be stated as: What should be the place of the Jews in modern Europe?» (Rechter 2009, 379) Lest på denne siden av 1945, er det vanskelig å frigjøre konseptet «jødespørsmålet» fra skyggene kastet av Holocaust, og det er nok også en assosiasjonsrekke Rechter er klar over. I *Jewish Emancipation: A History Across Five Centuries* (2019) argumenterer David Sorkin for at Holocaust som epistemologisk realitet har hatt en tendens til å fordreie det historiske studiet av jøder. Betydningen av hendelsene på 1900-tallet har «obstructed our field of vision and overwhelmed our cognitive capacities», slik at århundrene før glir ut av syne – uten at de dermed nødvendigvis er mindre viktige. (Sorkin 2019, 2) En mulig innvending mot å bruke «jødespørsmålet» for å ramme inn en diskusjon om jødernes posisjon på 1700-tallet, er også anakronismen et slikt valg medfører – at det ikke egentlig forelå noe konkret «jødespørsmål» på 1700-tallet (eller tidligere). Alex Bein (1990) forklarer imidlertid i *The Jewish Question: Biography of a World Problem* at «the Jewish question, the term and the concept, are of relatively recent date, but the problem concealed behind it has been in existence at least since the dispersal of the Jews among the nations.» (Bein 1990, 13) Med Rechters definisjon av hva jødespørsmålet er og impliserer, og Beins forklaring i bakhodet, kan jødespørsmålet likevel være et effektivt og oppsummerende begrep. Et tilsynelatende spørsmål forelå i alle fall både for de fleste europeiske samfunn på 1700-tallet, og for opplysningen som bevegelse: *Hva med jødene?*

2.1.1. Jøder i Danmark-Norge etter reformasjonen

Asbjørn Nordgård skriver i *Jøde i Norge* (2014) at det i Fredrik IIs fremmedlov av 1596 stod skrevet at alle utlendinger, som ikke bekjente seg til den evangelisk-lutherske tro, måtte forlate Danmark-Norge innen tre dager, eller risikere dødsstraff.

(Nordgård 2014, 11) Kongene som senere fulgte Fredrik II hadde klare forestillinger om hvem som skulle tillates i riket, og jødernes juridiske status innenfor riksgrensene var stadig omskiftelig.

Jøder nevnes for første gang i Danmark-Norge i 1620, men da i forbindelse med at en jøde hadde latt seg døpe.⁸⁹ Allerede i 1622 oppfordret imidlertid Christian IV, som den første nordiske herskeren, sefardiske jøder til å slå seg ned i landet, i den nylig etablerte byen Glückstadt. (Deutsch og Simonsen 1906) Tanken bak grunnleggelsen av byen Glückstadt var at den skulle konkurrere med Hamburg som kjøpstad. (Kisch 1998, 215) Invitasjonen til jøder om å slå seg ned i Glückstadt bør derfor sees som et unntak – noen større jødisk immigrasjon og bosetning i Danmark er ikke kjent før i siste halvdel av 1600-tallet. (Jacobs og Simonsen 1906) Under Christian IV (regj. 1588–1648) ble lovene endret for å tillate portugisiske jøder å drive handel i Danmark-Norge, på oppfordring fra den vel ansette jøden Abraham (Diego) Teixeira de Mattos.⁹⁰ (Deutsch og Simonsen 1906)

Portugisiske jøder stod på dette tidspunktet i en særstilling, og både lovmessig og rent praktisk var distinksjonen mellom de såkalte «portugisjødene» og «andre jøder» klar.⁹¹ Skillet var mer praktisk tenkt enn prinsipielt begrunnet, siden de portugisiske jødene ofte var velstående handelsmenn som også gjerne drev utlånsvirksomhet. (Nordgård 2014, 12) På dette tidspunktet ble jøder av ulik avstamning ønsket velkommen i enkelte deler av Danmark, i første omgang hertugdømmet Slesvig-Holstein. På samme tid fikk også enkelte jøder innpass i København, blant annet som hofflege. (Mendelsohn 1969, 12) Målet var ikke primært å gjøre Danmark-Norge eller København til et fristed for jøder, men å la jødene bidra

⁸⁹ Jeg konsentrerer meg i utgangspunktet om hva som skjedde i Holbergs umiddelbare nærhet, altså i den danske delen av Danmark-Norge. For et mer spesifikt blikk på Norge, med en kontekstualisering av perioden frem mot 1814, see Frode Ulvunds *Nasjonens antiborgere: Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814-1964* (2017).

⁹⁰ Konteksten for den store utvandringen av iberiske jøder kan spores tilbake til 1492 og 1497, årene da henholdsvis Spania og Portugal tvang alle jødene til å konvertere til katolisisme eller forlate landet. I første omgang skinn-konverterte mange jøder til katolisisme for å slippe å dra, men fortsatte å praktisere jødedom i hemmelighet. Disse ble kalt *marranos*, og praksisen marranisme. (Carlebach 2002) De som dro førte til store innslag av sefardiske jøder i andre vest-europeiske land, særlig i Holland. I Danmark-Norge ble disse utvandrerne fra Iberia kalt for «portugisjøder». (Mendelsohn 1969) Se også Rechter (2009).

⁹¹ Se Mendelsohn (1969) og Rechter 2002.

til en økonomisk oppsving.

Oskar Mendelsohn ser, i *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år* (1969), jødernes fremgang hva angikk rettigheter i lys av at merkantilismen bredte om seg som økonomisk ideologi.⁹² (Mendelsohn 1969, 11) I Danmark var utslaget av det at «Københavns Politi- og Kommerce Kollegium» på 1670-tallet foreslo å tillate jøder å slå seg ned i København, under forutsetning av at de var pengesterke og villige til å investere. Forslagene til minimumsinvesteringer begynte med 5000 riksdalere, og økte siden til 8000 rd.⁹³ (Mendelsohn 1969, 14) Forslagene møtte imidlertid motstand og protester både fra andre kollegium og de geistlige, som ikke ville gi åpne tillatelser til jøder som en gruppe, men heller behandle alle potensielt innvandrende jøder enkeltvis. (Mendelsohn 1969, 14; 32) Martin Schwarz Lausten skriver i *De fromme og jøderne: Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismen (1700-1760)* (2000) at denne politikken i første omgang medførte at fattige jøder ikke var velkomne. De som var velkomne fikk imidlertid kun et begrenset, individuelt bosettingsprivilegium, som ikke umiddelbart gikk videre til deres etterkommere, og sågar kunne trekkes tilbake dersom de gikk konkurs (eller mistet alt i en brann). Selv med tillatelse til å bosette seg i Danmark var altså den sosiale og økonomiske posisjonen deres aldri egentlig stabil. (Lausten 2000, 115-116) Senere skulle Christian IVs etterfølgere stramme inn lovene, muligens av frykt for en stor jødisk tilstrømming som følge av krig og pogromer i Øst-Europa i tiden etter 1648. (Mendelsohn 1969, 13).

2.1.2. Jøder og dansk pietisme

Foruten jødernes sivile status var også relasjonene mellom kristne og jøder preget av rollen jødene spilte i den kristne forestillingsverdenen. Store deler av den pietistiske bevegelsen kastet i utgangspunktet vrak på det Frank Manuel i *The Broken Staff*

⁹² Mendelsohn definerte 1900-tallets akademiske diskurs om norske jøder, og utmerket seg spesielt med å skrive om rettsoppgjøret etter 2. verdenskrig fra perspektivet til en jøde som selv hadde mistet flere av sine nærmeste i konsentrasjonsleirer. (Johansen 2009)

⁹³ Ifølge Norges Banks priskalkulator (<https://www.norges-bank.no/tema/Statistikk/Priskalkulator/>) vil 5000 rd fra 1670 med kronekurs fra 2020 tilsvare nesten 3,4 millioner kroner (3 381 420), mens 8000 rd tilsvarer rundt 5,4 millioner (5 410 272) (gitt at utregningen jeg la til grunn er riktig).

kaller Luthers åpne «judeophobia», eller judeofobi⁹⁴ (Manuel 1992), om enn ikke frykten for at kristne skulle la seg lokke til jødedom dersom jødene fikk praktisere religionen.⁹⁵ For mye av den pietistiske bevegelsen ble jødenes konvertering til kristendom (da helst protestantisme) en gitt forutsetning for det såkalte tusenårsriket. Det førte til at en del av pietismens teologi alltid handlet om å bevisst ta stilling til jøder og jødedom, eller som Lausten skriver, «i hele det pietistiske program indgår som et væsentlig led også en bestemt holdning til jødedom og jøder.» (Lausten 2000, 16) Ønsket om å konvertere jødene var en vesentlig del av denne holdningen, selv om ikke *alle* delte forestillingen om at det var nødvendig for frelsens del.⁹⁶ (Lausten 2000, 18-19)

Den geistlige motstanden mot jødisk deltakelse i samfunnslivet rettet seg særlig mot de jødiske ønskene om å få praktisere sin egen religion. Det ble først tillatt i 1684. (Deutsch og Simonsen 1906) Når de så gikk med på det, skulle seremoniene skje «udi all Stilhed og uden nogen Forargelse». (Mendelsohn 1969, 32) Senere, under Christian V ble lovene igjen endret. Loven av 1687 erklærte i praksis hele folkegrupper, som jøder og romfolk, uønsket. Straffen for å oppholde seg ulovlig i landet, altså uten leidebrev,⁹⁷ ble likevel noe mildere: Fra dødsstraff til en bot på 1000 rdl. Dette var en høyst levende bestemmelse, og myndighetene oppfordret stadig til angiveri av jøder uten leidebrev – uten at det nødvendigvis indikerer at det var særlig mange jøder innenfor riksgrensene uten leidebrev. (Nordgård 2014, 12)

Mendelsohn skriver at «med pietismen vokste misjonstrangen» (Mendelsohn 1969, 33), og fra 1728 av ble det offisiell politikk at jødene skulle konverteres. Målet om å

⁹⁴ Et begrep Manuel bruker for å beskrive jødehat- eller frykt i historiske kontekster hvor «antisemittisme» representerer en anakronisme. Lausten bruker også begrepet «jødeforagt» for å uttrykke noe av det samme. (Lausten 2000, 48)

⁹⁵ Samtidig var erkjennelsen av at den jødiske religionen ikke var misjonerende en vesentlig del av grunnen til at jødene fikk lov til å slå seg ned i Danmark-Norge. (Lausten 2000)

⁹⁶ Jf. Lausten (2000) i sin helhet for en gjennomgang av posisjonene til sentrale pietistiske teologer og tenkere, særlig kap. 2. og 3., s. 40-78.

⁹⁷ En skriftlig tillatelse til å oppholde seg i landet, i praksis det vi i dag beskriver som et visum.

konvertere jødene ble forstått som en variant av misjonsarbeid – der misjonering ellers vendte seg utover, var misjonering mot jødene en slags hjemmefront. (Lausten 2000, 257) Konverteringsarbeidet hadde sitt sentrum i København, og preget hele første halvdel av 1700-tallet.⁹⁸ Det er ikke urimelig å forutsette at Holberg var kjent med dette. Som et ledd i konverteringspolitikken av 1728 ble det innført tvangspredikener for Københavnske jøder, som ikke gikk upåaktet hen i offentligheten. De nøyaktige overveielser som førte til dette finnes det imidlertid få historiske data om, ifølge Lausten. (Lausten 2000, 262-63)

Samlet sett er jødenes status i Danmark-Norge i tiden frem mot 1700-tallet stadig skiftende, også etter at visse innrømmelser blir gitt. Deres plass i samfunnet preges av stadige lovendringer, og dette reflekteres også i jødenes egne nedtegnelser, slik Gotthard Deutsch og David Simonsen (1906) skriver i *The Jewish Encyclopedia*:

Nevertheless, a rescript of April 16, 1681, repeated that Jews were not to come into Denmark without a special Geleitsbrief; and the 'Danish Law' (1683) of Christian V. (1670-99) ... classed Jews with Gipsies, and in general breathed the same spirit as the law of 1651. But as early as July 30, 1684, a rescript ... declared that the Geleitsbrief was not to be demanded of the Portuguese Jews, and it is probable that the law was not always strictly enforced against German Jews. Religious services were permitted in Copenhagen in 1684. (Deutsch og Simonsen 1906)

Disse nedtegnelsene vektlegger i liten grad den norske delen av Danmark-Norge. *Jewish Encyclopedias* artikkel «Norway» (1906) er på noen få linjer, og begynner først å regne fra og med 1814.⁹⁹ Det er imidlertid en viss dissonans mellom Danmark-Norges nedtegnede lover og den behandlingen jøder faktisk fikk i Norge før 1814 som bør anmerkes. Norge, uten Københavns impulser fra et kosmopolitisk Europa, representerte i større grad et ugjestmildt miljø for de få jødene som krysset landegrensene.¹⁰⁰ Dette er imidlertid ikke like aktuelt som kontekst for Holbergs verk,

⁹⁸ Se del V (s. 257-417) i Lausten (2000)

⁹⁹ Hvor grunnlovens «jødeparagraf» ganske korrekt beskrives som «medieval».

¹⁰⁰ Se for eksempel, om behandlingen av «jødespørsmålet» i norsk kontekst, Hjalmar Christensen (1905): *Det Nittende Aarhundredes Kulturkamp i Norge*. Oslo [Kristiania]: Aschehoug (s. 151-157). Mendelssohn skriver også om dette innledningsvis, og bruker vanskelighetene Moses og Baerent Levi opplevde på 1730-tallet for å skissere et bilde av en

så jeg henviser til de relevante seksjonene hos Mendelsohn (1969) og Nordgård (2014) for en fremstilling av jødenes kår spesifikt i Norge på 1600- og 1700-tallet.

Jødenes rettigheter i Danmark-Norge var på 1700-tallet preget av bevegelse i begge retninger. Enkelte rettigheter tilkom dem, spesielt i siste halvdel av århundret, da de fikk adgang til universitetet. Teologenes innflytelse på universitetet hindret lenge jøder i å bli tatt opp til høyere utdanning, men denne bestemmelsen ble reversert i 1788. (Mendelsohn 1969, 32) På andre områder ble rettighetene deres snarere innskrenket. De ble først forhindret fra å drive handel med det militære, og siden også fra å tjenestegjøre. Handels- og håndverkslaug arbeidet også utrettelig for å få innskrenket jødenes mulighet til å handle med ulike varer, for å bevare sine egne monopoler. Som Mendelsohn skriver: «Derved ble ikke ordet jøde utelukkende en betegnelse for deres religion, men også for deres erverv, slik at uttrykket 'af den jødiske Nation' like ofte betydde at vedkommende tilhørte det jødiske laug.» (Mendelsohn 1969, 34)

Det sentrale jødiske miljøet i Danmark-Norge befant seg i København, selv om andre byer fikk etter hvert lov til å etablere menigheter. Den jødiske befolkningen vokste kontinuerlig, og utgjorde gradvis en betydelig minoritet i København. I 1780 bodde det rundt 1600 jøder i København, og København skilte seg fra de fleste andre europeiske hovedsteder gjennom at jødene stort sett bodde vegg i vegg med den øvrige befolkningen, uten å isoleres i ghettoer. (Kisch 1998, 216)

2.1.3. Antisemittisme og judeofobi på 1700-tallet: En begrepsdiskusjon

Både Lausten og Manuel bruker i sine respektive verk begrepet «judeofobi» for å skildre holdninger man kanskje i dag ville ha kalt antisemittisme. Judeofobi er, slik jeg ser det, et mer presist begrep. Det handler ikke bare om antydningen til anakronismer, da konseptet antisemittisme er langt nyere enn jødehat, men også om at «semitt» baserer seg på en bibelsk inndeling av folk – etter hvilken av Noahs

juridisk praksis i kongerikets utkant som var vilkårlig og ofte ydmykende for jødene den rammet. (Mendelsohn 1969, 28-31)

sønner de liksom stammer fra.¹⁰¹ For det første omfatter «semitter» i så fall langt flere enn bare jødene, mens det som regel bare er jødene som behandles fobisk eller antisemittisk. For det andre finnes det lite vitenskapelig hold i at hele menneskeheten stammer fra Noahs tre sønner.¹⁰²

Middelalderens judeofobi var som regel religiøst betinget, med innslag av konspirasjonsteorier – jøder fikk skylden for sykdom, kvegdød, og dårlige avlinger.¹⁰³ I den tidlige opplysningen – som i hovedsak var protestantisk og anglikansk – ble koblingen mellom middelalderens judeofobi og den katolske kirkens dominans som regel gjort eksplisitt. Dette historiske tolkningsmønsteret – middelalderen var en primitiv og barbarisk tid, fordi den korrupte, romersk-katolske kirken hadde all makt – var utbredt blant protestanter på 1600- og 1700-tallet. (Segal 1983) Det finnes en variant av denne fortellingen i Holbergs *Almindelig Kirkehistorie*, og Basnage bruker et liknende resonnement for å forklare jødeforfølgelsene. Dette flatterende selvbildet til tross, så var ikke protestantisme noen vaksine mot judeofobi, som blant annet Luthers polemikk mot jøder understreker.¹⁰⁴ Til tross for at den tidlige opplysningen er preget av et gryende toleranseideal, var det kun unntaksvis at dette omfattet jødene. Dermed er det heller ingen automatikk i at opplysningen førte til et mer «opplyst» syn på jødene. Sutcliffe skriver at det motsatte tvert imot ofte var resultatet. Der de historiske jødene gjerne kunne positivt fremheves, ble de jødene som eksisterte i samtiden sett på som forstokkede legalister som motsatte seg fornuft og opplysning, og *selv* var intolerante. For de tenkerne som sorterte under mot-opplysningen ble jødene gradvise emansipasjon likevel et symbol på selve moderniteten, og jødene endte dermed opp i en uheldig posisjon som ufrivillig skyteskive for begge sider:

¹⁰¹ Jf. Harket (2009 m. fl.)

¹⁰² Dersom man skulle vært konsekvent med denne inndelingen måtte vi kalt oss selv for «jafetitter», et begrep som ikke synes å ha slått an i nyere tid – men det brukes på Holbergs tid, og av Holberg selv. Se for eksempel Scarre, Chris. (red.) (2018) [2005]. *The Human Past*. London: Thames and Hudson for en arkeologisk oversikt over menneskehetens tidligste utvikling.

¹⁰³ Eksempler finnes i Manuel (1992), Sutcliffe (2003) og Harket (2009).

¹⁰⁴ Luther skrev to tekster om jøder, hvor den siste – *Von den Juden und ihren Lügen* (no. *Om jødene og deres løgner*) (1543) – var sterkt anti-jødisk. Disse kan ikke regnes som hebraisme – de var polemiske tekster, basert på forestillinger snarere enn studier og interaksjon: «Jews in Luther's thought were remote and largely imaginary figures, usually invoked in service of the polemical needs of the moment.» (Sutcliffe 2003, 25) Se også Lausten (2000).

In much Enlightenment thought, the vital conceptual space of that which is most deeply antithetical to reason Enlightenment's defining 'Other' – was occupied above all by the Jew. Rational inquiry opposed Jewish legalism; belief in progress opposed Jewish traditionalism, the scholarly, urbane, cosmopolitan citizen of the Republic of Letters opposed the petty-minded, mumbling ghetto rabbi. (Sutcliffe 2003, 5)

Det ortodokse og stort sett rådende synet på jødenes rolle vis-à-vis kristendommen var at jødenes tidligste overleveringer – altså Bibelen, men ikke Talmud – stammet fra legitime, guddommelige åpenbaringer, men også at kristendom deretter hadde erstattet og fortrenget den tidligere guddommelige overleveringen. (Yelle 2020, 95) Denne tanken, som Yelle (2020) kaller «supersessionism» er sentral i kristen-jødiske relasjoner. Nettopp fordi den jødiske religionen hadde blitt – slik de kristne så det – «erstattet», var jøder egentlig bare forvirrede nesten-kristne. Denne rollen har en nærmest paradoksall dobbel-effekt, hvorved jødene ofte ble tolerert, men det de eventuelt måtte oppleve av forfølgelse og undertrykkelse var Guds rettmessige straff, «the scattering of the Jews and their presence in different nations as an (often persecuted) minority was the divine punishment for their failure to recognize Jesus as the Messiah and to convert to Christianity.» (Yelle 2020, 98) Samtidig ble ikke jødedom forstått som en direkte «konkurrerende» religion, slik for eksempel Islam ble. Jødedom var et fossilisert arvestykke som ikke misjonerte, som dermed ikke utgjorde noen reell trussel mot det kristne samfunnslimet. (Ibid.) Dette førte i tur til den stedvise toleransen som ble utvist overfor jødene – de kristne myndighetene anså risikoen for «judaisering» som lav, til tross for at det tilsynelatende var en bekymring for enkelte. (Lausten 2000)

2.1.4. Holberg om jøder utenfor *Den jødiske Historie*

Saxlund er ikke alene om å lese Holberg antisemittisk, selv om det nå ikke er en hedersbetegnelse. Nordgård skriver for eksempel at Holbergs skrifter står igjen som et «skremmende eksempel» (Nordgård 2014, 14) på eldre dansk-norsk litteraturs stadige hang til anti-semittiske vrengebilder av jødene. Det dreier seg – ifølge Nordgård – ikke bare om Holbergs *Jødiske Historie*, men også andre deler av hans

forfatterskap. Så hva *skrev* egentlig Holberg om jøder? Nordgård presenterer sin sak først og fremst gjennom Holbergs «Epistel 485» (1754):

Blandt alle Nationer paa Jorden, hvor nogen Historie haves, findes ingen større Løgnere end Jøder, og er det merkeligt, at de lyve alleene for at lyve; Thi deres Løgne sigte gemeenligen til intet uden at viise Prøver paa deres Uforskammenhed udi at digte de meest vanskabte og u-rimelige Ting. (1754, 1136)

Slike sitater gir næring til Nordgårds konklusjon, og han står heller ikke uten støtte i faglitteratur om antisemittisme. I *Jødehat* (2009), en dokumentarisk fremstilling av jødehat gjennom historien, bruker Trond Berg Eriksen (m.fl.) Holberg for å eksemplifisere utbredte, antijødiske holdninger i Danmark-Norge på 1700-tallet, med både epistlene og enkelte komedier som utgangspunkt (i all vesentlighet de samme som Nordgård). Nordgård er imidlertid ikke Holbergs eneste jødiske resepsjon, og Oskar Mendelsohn (1969) antar at denne epistelen egentlig dreier seg om «radikale» rabbinere som forsøker å gjøre Talmud-fortolkninger som allegoriserer enkelte hendelsesforløp i de hellige tekstene – og at dette provoserer Holberg.¹⁰⁵ (Mendelsohn 1969, 35) Bakgrunnen og årsaken endrer imidlertid ikke tekstens utforming, hvor særlig innledningen fremmer synspunkter nært beslektet med datidens og senere judeofobiske forestillinger. Basert på dette er det heller ikke unaturlig at Holberg senere også blir tatt til inntekt av antisemittiske ideologer som Saxlund, og fra et jødisk perspektiv kan forstås som et typisk eksempel på 1700-tallets judeofobiske holdninger i Danmark-Norge.

Som de fleste andre emner behandler Holberg også jødene på tvers av sjangre og skrifter, uten at det nødvendigvis gjør ettertiden i stand til å forme en meningsfylt syntese. Om epistlene kan det for eksempel innvendes at Holberg langer ut mot mange grupperinger i disse tekstene, og heller ikke var i besittelse av vår moderne kontekst for antisemittisme og dens markører. Berg Eriksen mener likevel Holbergs *etiske* vurdering her er nokså svak: Det er «drøyt» for ham å gjøre narr av dem, når han ellers gir uttrykk for å kjenne til de sefardiske jødernes traumatiske historie. (Berg

¹⁰⁵ Holbergs prinsipielle motstand mot overbruk av allegorier er også et tilbakevendende poeng i *Den jødiske Historie*. Grunnen til dette diskuteres i kap. 5.

Eriksen 2009, 155)

I komediene dukker det stadig opp jødiske figurer. Mest utbredt er typekarakteren Ephraim, en figur som går igjen i flere av komediene: *Det Arabiske Pulver* (1724), *Ulysses von Ithacia*, *Diderich Menschen-Skræk* (1731) og *Huus-Spøgelse eller Abracadabra* (1753). Niels Peder Jørgensen (1999) beskriver også 1700-tallets «Komediejøde» som en fast, lavkomisk figur hentet fra bybildet: En småborgerlig, eldre mann, konservativt antrukket og med et distinkt, svart skjegg. (Jørgensen 1999, 471) Mendelsohn oppsummerer det slik: «En kan vel ikke si at Holberg direkte utstyret dem alle med slette egenskaper, men han gjør dem heller ikke særlig sympatiske.» (Mendelsohn 1969, 35)

I historiesammenheng bruker Holberg en del av kapittel 4 i *Dannemarks og Norges Beskrivelse* på å diskutere jødernes stilling i Danmark-Norge:

Hvad sig anbelanger de Jøder, som have faaet tilladelse at boe paa visse steder udi Kongens Riger og lande, da merker man hos dem, at de ere skikkeligere end de fleeste Jøder paa andre steder, hvortil aarsagen synes at være denne, at de ikke blive saa meget bespottede og forfuldte, som udi de fleeste andre lande. (DNB, 148)

På dette tidspunktet, først i 1729-versjonen, men også i den reviderte 1749-versjonen av verket skriver Holberg følgende: «Fra den tid [1684] ere adskillige Jøder komne til Kiøbenhavn, hvor de endnu have deres religions frie øvelse, og blive beskyttede, som andre undersaatte.» (DNB, 149) Dette er en fordelaktig fremstilling av de ujevnt fordelte rettighetene og frihetene som faktisk kom jødene til gode. Lovens bokstav var, som vist tidligere i kapittelet, ikke alltid det styrende for hvordan jødene faktisk ble behandlet. Hvorvidt Holberg kjente til dette misforholdet mellom lovens bokstav og lovens ånd, er derimot ikke klart.

2.2. Holberg i opplysningstradisjonen

Opplysningens uavklarte forhold til jøder og jødedom er en vesentlig kontekst for hvordan jødene omtales i tekster fra 1700-tallet. Samtidig tvinger forholdet mellom opplysning og jødedom frem en ytterligere avklaring med tanke på Holbergs *Den jødiske Historie*: I hvilken opplysningskontekst kan Holberg selv plasseres?¹⁰⁶ Det naturlige er å plassere Holberg i kontekst av den tidlige opplysningen: Foruten å ha langt mer til felles med tenkere fra perioden mellom 1680 og 1750, er det med tenkere og idéer fra 1600-tallet Holberg i størst grad interagerer – se for eksempel på Holbergs utstrakte «dialog» med Samuel von Pufendorf eller Hugo Grotius. Opplysningen kan også, litt forenklet, deles inn i radikale og konservative grener. Den radikale grenen er ifølge Jonathan Israel (2006) karakterisert av en håndfull sentrale idéer og deres motsetninger.¹⁰⁷ I introduksjonen til *Enlightenment Contested* sirkler han inn en begrepsrekke som gradvis blir til en løs definisjon av det som for ham er vesentlig ved opplysningen:

the *concepts* of toleration, equality, democracy, republicanism, individual freedom, and liberty of expression and the press, the batch of ideas identified as the principal cause of the near overthrow of authority, tradition, monarchy, faith and privilege. (Israel 2006, vii)

Særlig idéene om folkestyre og sekularisering er det vanskelig å forene med Holbergs uttalte sympati både for eneveldet som styreform, åpenbaringstradisjonen i religionen tro. Men som David Sorkin understreker med *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (2008), betyr ikke det

¹⁰⁶ Et tema jeg i liten grad diskuterer i denne sammenhengen er den sær-jødiske opplysningsbevegelsen, *haskalah*. Denne var sentral i å spre opplysningsidealer innenfor jødiske miljøer. (Sutcliffe 2003, 252) Jeg velger likevel ikke å fokusere på den av følgende årsaker: 1) Kronologisk sett har den sitt tyngdepunkt etter Holbergs levetid. 2) At Holbergs jødehistorie bør forstås som en del av den tidlige opplysningen medfører ingen kobling til jødernes *egen* opplysningsbevegelse – tvert imot oppfatter jeg den kristne fremstillingen av jøder i både hebraistiske verk og jødehistorier som i opposisjon til den frigjørende og opplysende impulsen i Haskalah-bevegelsen.

¹⁰⁷ Israel har produsert en rekke verk som argumenterer frem den tesen jeg her oppsummerer. I kronologisk rekkefølge: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (2001), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752* (2006), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790* (2011), og *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830* (2019)

religiøse og konservative innslaget at Holbergs status som «opplysningsmann» undergraves: Opplysningen var også preget av pluralitet og mangfold, særlig hva angikk religiøsitet.¹⁰⁸ Holberg er samtidig, som jeg vil diskutere nedenfor, en proponent for likeverd og toleranse. Holberg tilhører altså ikke på noen måte «mot-opplysningen», men er naturlig er å plassere i en konservativ, tidlig opplysningstradisjon.¹⁰⁹ At Holbergs synspunkter på religion er konservative, riktignok innenfor en luthersk-protestantisk ramme, mener jeg er spesielt viktig for å forstå *Den jødiske Histories* retoriske innretning. Holberg posisjonerer seg nemlig i klar *opposisjon* til den tidlige opplysningens ulike former for (radikal) religionskritikk – et poeng jeg utforsker videre i det følgende, og som lesningen min av *Den jødiske Historie* vil vise med all tydelighet.

2.2.1. Holberg, religion og toleranse

I *Holberg og Religionen* beskriver Søren Holm (1954) Holbergs religiøsitet på en måte som passer godt med plasseringen av Holberg i den tidlige opplysningen, hvor religiøsitet og opplysning ikke nødvendigvis var motsetninger: For Holberg er selve «revelasjonen» et udiskutabelt faktum (og dermed er han på umiddelbar kollisjonskurs med deistene), men Holbergs religiøsitet er ikke karakterisert av pietismens inderlighet. I stedet er den kjølnet av fornuften, og vektlegger praktisk moral over teologi – men den er heller ikke like ensidig naturalistisk og avvisende overfor det overnaturlige som deistene. (Holm 1954, 9-11) Her kommer Holm i

¹⁰⁸ Israels inndeling i en radikal og moderat opplysning – og konsekvensene det har for plasseringen av Holberg – har også blitt kritisert av Brian K. Olesen i avhandlingen *Monarchism, Religion, and Moral Philosophy: Ludvig Holberg and the Early Northern Enlightenment* (2016). Israel gjør ikke bare Holberg implisitt til en del av den moderate opplysningen, men omtaler han eksplisitt som det. (Israel 2001, 599) Olesen skriver imidlertid at «Holberg's enlightenment cannot be rendered meaningful by placing him in either the moderate or the radical camp; indeed the very distinction that underpins Israel's conception makes little (if any) sense when applied to the early Northern enlightenment.» (Olesen 2016, 4) Olesens argument bygger opp til en total revurdering av de to vanlige forskningsposisjonene, som finner støtte for en radikal eller moderat Holberg i ulike tekster og synspunkter om ulike emner. (Olesen 2016, 5) Jeg mener imidlertid det er naturlig å se Holbergs argumentasjon i *Den jødiske Historie* som uttrykk for et konservativt syn på bibelhistorie, som ikke krever en fullstendig omkalfatring av den nordiske opplysningen.

¹⁰⁹ «Mot-opplysningen» figurerer hos Israel som ansvarlige for mange av opplysningens «synder», som i kjølvannet av Theodor Adorno og Max Horkheimers opplysningskritiske hovedverk *Dialektik der Aufklärung* (1944, no. *Opplysningens Dialektikk*) har blitt utsatt for «postmoderne kritikker». Stephen Bronner diskuterer det samme i *Toward a Politics of Radical Engagement* (2004), men advarer mot å legge skylden på alle ubehagelige aspekter av opplysningen på mot-opplysningen. Israel diskuterer opplysningskritikk mer direkte i antologibidraget «Poststructuralist and Postcolonialist Criticism of the 'Moderate Enlightenment' is Partly Justified» (2018).

nærheten av å føye seg inn i rekken av eksempler på Holberg-arketypen «den pragmatiske mellomposisjon». Forslitt eller ikke, så fremstår det likevel stadig som en relevant måte å beskrive Holbergs sinnelag og mange av hans oppfatninger.

Holbergs religiøsitet bør anses som ektefølt, og ikke bare et ironisk dekke for radikale posisjoner. Th. A. Müller skriver i *Ludvig Holberg* (1928) at selv om «Middelalderens Mystik og ekstatiske Religiøsitet var ham uforstaaelig» (Müller 1928, 148), ble religionen for den eldre Holberg «et fast Holdepunkt i tilværelsen.» (Müller 1928, 149) Holms korte verk baserer sin argumentasjon primært på religionsallegorier fra *Niels Klims underjordiske reise* (1741) og den mer direkte behandlingen i Holbergs senere, moralske skrifter – men holder Holbergs religiøse historieskriving på avstand. Derfor ender han også med noen konklusjoner som *Den jødiske Historie* direkte motsier, som at «Holberg vil overhovedet ikke acceptere noget Udsagn som religiøs Læresetning, hvis det ikke kan fastholdes uden at komme i Strid med Erfaring og Logik.» (Holm 1954, 24) Müllers konklusjon er liknende, men mindre entydig: Mellom fornuft og åpenbaring er det fornuften som står Holberg nærmest, og «For Aabenbaringens Vedkommende gjelder det i Grunden om at vise, at den ikke strider mod Fornuften.» (Müller 1928, 150) Dette er en konklusjon som i og for seg kan støttes av Holbergs egne erklæringer, som når han i «Epistel 25» skriver at også religionen må «examineres» upartisk. (1748, 140) Samtidig indikerer ikke dette nødvendigvis at Holberg faktisk rangerer fornuften foran religionen. Som helhet argumenterer «Epistel 25» nettopp for den rasjonelle undersøkelsen i religionens *tjeneste*: For å bevare religionens sannhet, så må dens forsvarere være like kritiske og rasjonelle i sin undersøkelse som dens kritikere. Dermed er det også mulig å utlede fra Holbergs skrifter et argument som går ut på at Holberg – i tradisjonen etter andre lærde med religiøse sympatier – bruker fornuften og den kritiske undersøkelsen som et middel til å styrke, heller enn å svekke troens fundament.

Det også fullt mulig å konstruere et argument for det motsatte, altså at Holberg plasserer religionen fremst. I *Natur- og Folkeretten* skriver han for eksempel at «såsom sådan tro må indplantes i sindet, så må med stor flid udryddes de meninger som strider imod den sande religion og er skadelige for det menneskelige selskab.»

(NFR 1:35) Slik Holberg uttrykker seg her, og som også jødehistorien illustrerer, klarer han ikke alltid å følge de prinsippene Holm tilskriver ham. Det forblir en kjensgjerning at Holberg gjennom *Den jødiske Historie* aksepterer mirakler som kun kan forklares gjennom Guds forsyn. Verket rimer derfor heller ikke med Müllers insistens på at alt i de hellige skriftene som befinner seg utenfor naturreligionen «træder i Baggrunden eller ligefrem forsvinder.» (Müller 1928, 150) Tvert imot fremstår Holberg gjennom *Den jødiske Historie* som en bestemt forsvarer av de hellige skriftenes autoritet, noe jeg i de kommende kapitlene vil tydeliggjøre.¹¹⁰

Toleranse som tankesett og historisk ideal har også premisser som åpner for diskusjon. Robert Yelle poengterer i artikkelen «‘By fire and sword’: Early English critiques of Islam and Judaism as ‘impostures’ or political and ‘unfree’ religions» (2020) at toleransen som fremmes på 1600- og 1700-tallet, med vektleggingen av skillet mellom borgerlig eller sivil rett og religiøs rett, ikke bare er særkristent, men defineres nesten i sin helhet av protestantiske denominasjoner. Videre mener han at sekularisme dermed like gjerne kan forstås som en *videreføring* av kristen selvforståelse, hvor kristendommen forstås som en «apolitisk», og dermed mer «rettferdig» religion.¹¹¹

Secularism is not, as many think, ‘non-religious’, but rather emerged partly through a transformation of a particular self-understanding of Christianity. Lending support to this hypothesis is the fact that many other traditions—such as classical Hinduism, Second-Temple Judaism and (as far as I am aware) Islam—do not draw such a sharp distinction between religion, on the one hand, and politics and law, on the other. The definition of religion as primarily or even exclusively a matter of belief, of conscience or sentiment, rather than of external performance, is not merely not shared by these other traditions, it is

¹¹⁰ Dette er også et spørsmål om man ser Holberg som pekende fremover eller bakover. Jeg mener det naturlige er å forankre Holberg i hans egen samtid og tiårene før, heller enn andre halvdel av 1700-tallet. Selv om Holberg er sterkt uenig med, for eksempel, Richard Simon eller John Toland i religiøse spørsmål, er parallellene mellom deres arbeids- og tenkemåter klarere enn en tenkt kobling mellom Holberg og tenkerne som preger andre halvdel av 1700-tallet.

¹¹¹ Yelle baserer seg på f.eks. Lockes *A Letter concerning Toleration* (1689), som argumenterer på denne måten – men også kan sees som en respons på gjensidig mistenksomhet og potensielle for vold mellom nettopp kristne grupperinger som bodde tett på hverandre. Yelle mener at Humphrey Prideaux, som var samtidig med Locke, kan ha lånt deler av begrepsapparatet sitt fra Locke for å skape sitt eget argument om sammenblandingen av verdslig og religiøs makt, som så brukes for å rangere religioner etter graden av «sannhet» – med protestantisk kristendom øverst. (Yelle 2020, 104)

also peculiar even in terms of Christian history, being confined largely to certain Protestant groups. (Yelle 2020, 92)

Denne selvforståelsen ble, ifølge Yelle, nærmest rutinemessig brukt som angrepsmiddel mot andre religioner. Humphrey Prideaux, som forfattet en av Holbergs primærkilder til *Den jødiske Historie*, skrev også en teologisk kritikk av Islam. Prideaux angrep blant annet Islams legitimitet på basis av at Mohammed hadde blandet rollen som prest og konge.¹¹² Denne distinksjonen, eller det implisitte behovet for et skarpt skille mellom disse funksjonene, er – som Yelle understreker – imidlertid ikke universell, men beror på århundrer med kristen kodifisering av nettopp et slikt skille – et skille som også i realiteten ble langt mindre tydelig som en konsekvens av reformasjonen.¹¹³

Et annet perspektiv på toleranse, som er av særlig interesse i denne sammenhengen, er toleranse som hvilende på en (i hovedsak) protestantisk nylesning av den hebraiske Bibelen. Denne måten å forstå toleranse på er vanskelig å karakterisere uten å delvis foregripe et senere poeng: Et vesentlig politisk aspekt av hebraisme, nemlig oppfatningen av Moseloven og dens «statsforfatning» som en guddommelig «fasit» på hvordan samfunnet burde organiseres. Josefus var den som først lanserte ideen om Moses som lovgiver og israelittene som en *politeia*, en statsforfatning av en type som gresk filosofi hadde begreper for å beskrive. Han benyttet seg sannsynligvis av en slik ramme for å bedre forklare jødernes forståelse av sin egen stat til en hellenisert verden. Holberg følger selv den aristoteliske statsvitenskapen i *Natur- og folkeretten* (1716/1734), og er dermed det Nelson kaller en «constitutional pluralist» (Nelson

¹¹² *Life of Mahomet* (1697), som også polemiserer via analogi mot deister.

¹¹³ Yelle skriver:

The distinction between these two functions or powers was, however, a Christian one, that was based partly on the New Testament, and partly on the doctrine that the papacy and empire constituted separate and equal powers, which was codified in Pope Gelasius I's fifth-century distinction between the 'sacred authority' (*auctoritas sacrata*) of the Pope and the 'regal power' (*regalis potestas*) of the Emperor, as well as between the priesthood (*sacerdotium*) and royalty (*regnum*). Often referred to as the doctrine of the 'Two Swords', this distinction was expressed in various ways, such as spiritual v. temporal powers, ecclesiastical v. civil laws and so on. Significantly, this was not a distinction indigenous to Islam, but an inner-Christian distinction that was hotly debated during the Reformation and ensuing religious conflict. (2020, 100)

2010, 3, 53). Tilhengere av denne «statsforfatningspluralismen» holder fast ved at det finnes tre «ordnede» former for statsforfatninger (monarki, aristokrati, og demokrati), som alle er legitime, men som også hver har et forfeilet vrengebilde (tyranni, oligarki, og oklokrati). (NFR, 2:348-356) Den motstående posisjonen er «republican exclusivism», og baserer seg på idéen om at «The structure of the Israelite commonwealth is perfect, because God is its architect.» (Nelson 2010, 91), og at det derfor er et religiøst anliggende å imitere denne styreformens.

Styreformens beskrevet av Josefus skilte seg imidlertid fra de andre statsforfatningene den hellenske filosofien beskrev: «For Josephus, Israel had a unique politeia, one in which God himself was the civil sovereign.» (Nelson 2010, 89) Det betydde at lovene Gud dikterte var både sivile og religiøse på en gang, uten noe funksjonelt eller formelt skille. (Nelson 2010, 90) Dette er først og fremst vesentlig for hvordan hebraister på 1600-tallet forstod basisen for denne staten, og av religiøse årsaker mente at den burde emuleres i deres egen samtid. Fra et toleranseperspektiv er imidlertid det sentrale at den sivile herskeren kunne utstede religiøse lover, fordi disse lovene til syvende og sist var det som definerte «hebreernes toleranse».

Både nederlandske og engelske hebraister så de samme antydningene til toleranse i et slikt styresett.¹¹⁴ John Seldens *De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum* (1640) konsulterte en rekke rabbiniske kilder for å bekrefte ideen om at de implisitte lovene som ble gitt til Noah og hans etterkommere utgjorde et *de facto* minimumskrav for moralsk og religiøs oppførsel for ikke-jøder. (Nelson 2010, 114) Dette måtte, slik blant annet Selden så det, bety at Gud selv hadde foreskrevet nokså brede toleranseprinsipper i sin egen statsforfatning: «For Selden, the fact that the Hebrew commonwealth regarded observance of these Noachide laws as morally and religiously sufficient for non-Israelites demonstrated God's embrace

¹¹⁴ Mange av disse hebraistene går igjen som bakenforliggende – om ikke direkte – kilder til Holbergs verk, både i og utenfor *Den jødiske Historie*. Selden og Lightfoot nevnes, som tidligere vist, innledningsvis av Holberg. Grotius er en av Holbergs inspirasjoner innenfor naturrettstenkning. Basert på Grotius' religiøse og politiske oppfatninger, virker det rimelig å anta at de har noen uenigheter om politisk filosofi. Nelson mener for eksempel at Grotius i praksis uttrykker seg som at Aristoteles' statsvitenskap var et hederlig forsøk, gitt at Aristoteles ikke kjente til Gud. I stedet var Aristoteles, slik Grotius så det, dømt til å gjette seg frem til det han synes virker fornuftig, og egentlig dømt til å mislykkes. (Nelson 2010, 99)

of broad toleration.» (Nelson 2010, 115) Ikke-jøder kunne utmerket godt bo vegg i vegg med israelittene, så lenge de forholdt seg til disse grunnprinsippene, også om de ikke nødvendigvis ville følge alle de *andre* bibelske reglene. Et annet argument var at israelittene kun ble befalt å holde avgudsdyrking vekke fra sine egne territorier – de ble ikke bedt av Gud om å tvinge alle andre til å slutte med det. I et mer overordnet perspektiv ble også israelittenes religiøse praksis, som vektla enkle levereregler som inngikk i samfunnsmodellen heller enn doktrinell dogmatikk, tatt til inntekt for toleransetanken. (Nelson 2010, 116) Dermed kunne hebraistene konkludere med at

in God's commonwealth, observance of a minimal standard of universal religious and moral behavior was regarded as politically sufficient. No further coercive religious law was promulgated because there was no civil reason for it – and in the Hebrew republic, religious law was a matter for the civil magistrate alone. (Nelson 2010, 120)

Dermed er det ikke nødvendigvis noen naturlig motsetning mellom religiøs tro og toleranse, snarere tvert imot. Endringen i politisk filosofi som sprang ut fra hebraistmiljøene gjorde toleranse til en religiøs dyd, og likeledes med en erastisk sammenblanding av kirke og stat.¹¹⁵ (Nelson 2010, 5) Slik jeg ser det, understrekes de grunnleggende trekkene i Nelsons tese også av senere opplysningstekster om toleranse. I Voltaires essay «Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas»¹¹⁶ (1763, eng. «On Toleration – In Connection with the Death of Jean Calas» overs. Joseph McCabe 1912) blir motsetningen mellom jødene som historisk størrelse og samtidens jøder særlig iøynefallende. Essayet i seg selv argumenterer for toleranse, ut ifra enkelte historiske eksempler. Voltaire – i tråd med observasjonene Nelson gjør om den «hebraiske republikken» – baserer deler av argumentasjonen på at det hebraiske samfunnet, slik det skildres i Det gamle testamente, var preget av en iboende, bred toleranse. Samtidig utelukker han jødene selv fra toleransebegrepet

¹¹⁵ Merriam-Webster beskriver «erastian» som «advocating the doctrine of state supremacy in ecclesiastical affairs». (*Merriam-Webster.com Dictionary*, «Erastian,» besøkt 02.06.2021. Tilgjengelig på: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Erastian>)

¹¹⁶ Essayet ble skrevet i kjølvannet av den såkalte Calas-affæren. Jean Calas (1698 –1762) var en fransk protestant som ble dømt for drapet på sin egen sønn, og henrettet etter en rettsak preget av religiøs spenning. Han ble posthumt frifunnet – mye på grunn av Voltaires engasjement – i 1764-1765.

som etableres, på bakgrunn av ofringen av Jeftas datter (se kap. 8): «We do not find in the whole history of this people any mark of generosity, magnanimity, or beneficence; yet some ray of toleration escapes always from the cloud of their long and frightful barbarism.» (Voltaire 1912, 38-39) Slik fortsetter essayet, med en rekke eksempler på at den gammeltestamentlige guden ikke utsletter alle som tror litt feil, fordi det tross alt ikke er så uvanlig å tro feil. Voltaires konklusjon blir at «when we look closely into Judaism, we are astonished to find the greatest toleration in the midst of the most barbaric horrors.» (Voltaire 1912, 41) Voltaire er symptomatisk både for motsetningen mellom jødenes status i opplysningens for- og samtid, og for opplysningens fortsatte bruk av argumentasjon som kan spores tilbake til hebraistene.¹¹⁷

Ifølge Stephen Bronner (2004) var derimot konseptet om en religiøs toleranse som inkluderte jødene en viktig bestanddel i opplysningsideologien. (Bronner 2004, 84) Det støttes til en viss grad av Sorkin (2019), som mener at emansipasjonen på 1700-tallet følger i kjølvannet av toleranse – men med enkelte forbehold om jødenes status som «nasjon». (Sorkin 2019, 2) Annen forskning viser imidlertid at det var langt i fra et uniformt prinsipp, og kanskje snarere hører til unntakene.¹¹⁸ At jødene i ytterste konsekvens faller utenfor toleranseidealet som baseres dels på deres historiske statsforfatning er i så måte karakteristisk for både den tidlige og senere opplysningen, på hver sin side av 1750. Et tilbakevendende problem for jødenes plass i den tidlige opplysningens toleransebegrep var oppfatningen av jødene selv som intolerante. Det

¹¹⁷ Jødenes rolle som eksempler i diskusjoner om toleranse begrenser seg ikke til Voltaire. Edward Gibbon (1737-1794) argumenterte i *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) for at kristendommens fremvekst forringet antikkens opprinnelig tolerante karakter. Denne baserte seg, skriver Gibbon, på en gjensidighet som de kristne ikke var interessert i å opprettholde. Jødenes rolle her er som en form for paradoks: Hvordan kunne romerne sameksisterte med jødene så lenge, når de brukte så kort tid på å bli fiendtlig innstilt mot kristne – og det til tross for jødenes opprørstrang og arroganse? Dette forklarer Gibbon med at jødene ble oppfattet som en «nasjon», og at deres tro dermed var en del av deres tradisjoner og kultur. Kristendommen var derimot en «sekt», fristilt fra tradisjon. Deres «intolerante» påstand om at kun deres egen tro var sann, undergravde dermed (den romerske) vertsnasjonen, og førte til en innskrenkning av religiøs toleranse. (Gibbon 1776, 519-524)

¹¹⁸ Særlig Sutcliffe (1999) og Manuel (1992) problematiserer toleransens grenser, og hvorvidt den kan sies å ha omfattet jøder. Det finnes også en kronologisk dimensjon her: Det tidlige toleransebegrepet var langt mindre bredt enn det senere.

fører, som Sutcliffe demonstrerer, ofte til en klar dissonans mellom en tenkers artikulerte toleransebegrep og hvordan de utførte toleranse i praksis:

If, then, Judaism represents for Bayle the very antithesis of his own values of personal moral and religious sincerity, is it really possible for Jews to be incorporated into a toleration that is predicated on those values? As with Locke, we find that Bayle's explicit commitment to the toleration of Judaism is problematised by his presentation of the Jewish religion as itself irredeemably and shamelessly intolerant. As he extends toleration to Jews with one hand, with the other Bayle excludes them from his progressive community of the tolerant. This fundamental antinomy is lodged inextricably within the theory of toleration as formulated by Bayle, and in the Early Enlightenment in general. (Sutcliffe 1999, 39)

Det finnes imidlertid unntak fra denne tendensen. En av de som tidligst argumenterte helt eksplisitt for et toleransebegrep som inkluderte jødene var den irske tenkeren John Toland (1670–1722). I hans traktat *Reasons for Naturalising the Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all other Nations. Containing also a Defence of the Jews against all vulgar Prejudices in all Countries* (1714), argumenterer Toland for at jødene vil bli fortjenstfulle borgere dersom de får sjansen. Tolands argument er typisk for den tidlige opplysningens bekymring for demografiske faktorer. Toland mente at for mange dro til koloniene og til sjøs, uten å komme tilbake. (Toland 1714, 7) Ved å likestille jødene med resten av befolkningen i en «general naturalization», foreslo Toland at de i større grad kunne bidra til, og delta i samfunnet. (Toland 1714, 9) Tolands argumentasjon er oversiktlig, og fremhever i første instans praktiske, økonomiske argumenter om å utnytte tilgjengelige ressurser:

I doubt not, but, upon making the *Naturalization* more easy at least, the room of those will quickly be supply'd, who yearly go to the *Plantations*, and in the service of of the *East-India Company*; not to speak of our Armies, Fleets, or Adventurers. Nay more, I am fully persuaded that we shall get hands enow, not only for encreasing and improving all sorts of arts and manufacture; but for breaking up and cultivating those desert, yet not barren grounds, of which there is still but too great a quantity in *Scotland and Ireland* (and even in *England* it self) ... (Toland 1714, 7)

Problemet, som han selv vedgår, er at det fremdeles finnes «many notorious prejudices» (Toland 1714, 10) mot jødene og en offisiell naturalisering, som så resten

(og størstedelen) av pamfletten forsøker å tilbakevise. Her er Tolands mål å bevise at jødene verken er farlige eller dårlige undersåtter, men at de tvert imot er som de fleste andre: «They are as obedient, peaceable, useful and advantageous as any ...» (Toland 1714, 11-12) Han må på et tidspunkt også diskutere religionsspørsmålet, og bruker i den sammenheng kristendommens tendens til sekterisme til sin fordel. Nettopp fordi jødene står utenfor konflikten mellom sektene, trenger ingen å bekymre seg – ingen av fraksjonene i England vil tjene direkte på dem:

It is evident, that by receiving of the Jews, no body needs be afraid that any religious Party in the nation will thereby be weaken'd or enforc'd. [...] The Protestant Dissenters have no reason to be jealous, that they shou'd join with the National Church to oppress them, since they have an equal interest to preserve Liberty of Conscience ... (Toland 1714, 11)

Jødene vil i en slik situasjon, mener Toland, selv omfavne en bred toleranse, fordi de av rent rasjonelle grunner vil ønske å bevare trosfriheten. Av liknende årsaker vil de holde seg unna partipolitikk, annet enn å kanskje støtte den siden som til enhver tid var mest opptatt av å videreføre toleranse. (Toland 1714, 12) Toland er imidlertid i randsonen av lærde synspunkter, og kan med rette kalles både radikal og forut for sin tid. Toland indikerer likevel at et toleransebegrep som omfatter jødene verken var utforsket eller uhørt på Holbergs tid – men langt unna hovedstrømmen i den tidlige opplysningen. De videre nyanseringene av toleranse som Nelson og Yelle står for gjør det mulig å slå fast at Holbergs religiøse sympatier ikke nødvendigvis eksisterer i opposisjon til hans toleranse. Et annet spørsmål er om han faktisk *uttrykker* toleranse.

Thomas Bredsdorff (2014) er nokså kategorisk om Holbergs toleranse. Han skriver i artikkelen «Originalitet og import i Holbergs opplysningstænkning» (2014) at Holberg, med «Epistel 78» «fører den europæiske opplysnings hovedsag, tolerancen, ind i den dansk-norske litteratur.» (Bredsdorff 2014, 13) Deler av argumentasjonen i den beslektede «Epistel 77» er, som Bredsdorff også påpeker, direkte lånt fra Lockes *Letter Concerning Toleration*, men det påfølgende eksempelet er litt enklere argumentert. Holberg nevner også andre viktige inspirasjoner, som Clericus og Grotius, i samme epistel. (1748, 408) Selv om det godt kan slås fast på grunnlag av

denne epistelen at Holbergs personlige religiøsitet var preget av toleranse, et inntrykk som videre styrkes av neste epistel (om «Religions-Disputer»), så fremstår det som overilt å erklære toleransen for *innført* i det danske-norske tankeuniverset på basis av en enkelt Holberg-epistel. Det gjelder også selv om epistelens innhold viser at Holberg hadde god kjennskap til Locke og Lockes tenkning.

Olesens (2016) perspektiv på Holbergs toleranse henger tett sammen med det han identifiserer som Holbergs skepsis til kirken som institusjon – den lutherske så vel som den katolske. (Olesen 2016, 248) Holbergs personlige toleransebegrep ble utviklet mot et mangfoldig bakteppe:

Holberg's theory of toleration, which became a central theme in his writings from the 1740s onwards, was closely linked to his thoughts on education, civility, and politics, and he rooted his plea for toleration in long-standing traditions of thought, ranging from Lutheranism and Christian humanism to Arminianism, scepticism, and irenicism. (Olesen 2016, 251)

Olesen mener Holbergs toleransebegrep har enkelte nøkkelkomponenter: At religion er en privatsak som ikke kan påtvinges noen, men at privat religion likevel ikke kan undergrave staten. Derneat at diskusjonen om religionens innhold kan være åpen for disputer om detaljer og tradisjon, men at fornuften har enkelte begrensninger som må tas hensyn til. (Olesen 2016, 254-255)

Holbergs toleranse kan passe inn i det Yelle (2020) kaller en strengt «protestantisk ramme»: Den omfatter i liten grad katolikker, ateister (og varianter som spinozister eller deister), men søker å etablere en grad av fordragelighet mellom protestantiske sekter. Holberg ser ikke ut til å bevege seg i retning av «den hebraiske republikken» for å finne næring til sitt toleransebegrep, men Nelsons genealogi over disse argumentene plasserer Locke mot slutten av dem – en som forsyner seg av argumenter som allerede er ferdig uttolket og destillert av Grotius, Cunaeus og Selden. (Nelson 2010, 135) Ved Locke-koblingen Bredsdorff påpeker må det dermed være rimelig å si at Holbergs toleranse, i den grad man kan snakke om det som en enhetlig posisjon, er typisk for den tidlige opplysningen: Holberg stiller seg bak en bred, borgerlig toleranse som er ment å dempe stridighetene blant protestantiske

denominasjoner, men er – som Bayle – villig å la dette hensynet utelukke både radikale synspunkter og jøder.

Jødene representerer likevel et særskilt problem for toleransebegrepet, som enkelte av teksteksemplene ovenfor tydelig viser. Jødene eksisterer på en og samme tid som en minoritet, forskjellige religiøse grupperinger og et historisk folk. Disse tre variantene av «jøder» behandles gjennomgående ulikt av kristne, både sosialt, religiøst og i det løse, europeiske fellesskapet av lærde. I den grad man skal basere Holbergs toleransebegrep på innholdet i essayistikken, må det også være legitimt å ta med de synspunktene som kommer frem i epigrammene. Holbergs syn på jødene fremstår der «teologisk», i den forstand at han ikke ser jødene kun som en sosial og religiøs minoritet, men fortsetter å oppfatte dem som en guddommelig plassert del av et kristent verdensbilde. Dermed er det vanskelig å si at Holbergs toleranse strekker seg til å forstå jødene etter et sekulært mønster – men det er det, slik jeg ser det, heller ingen grunn til å forvente, Holbergs øvrige synspunkter tatt i betraktning. I religiøse spørsmål, og særlig i møte med den tidlige opplysningens religionskritikk, fremstår Holberg nemlig som en konservativ forsvarer av en intellektuell status quo.

2.3. Religionskritikk i den tidlige opplysningen

Israel (2006) presenterer et bilde av den tidlige opplysningen (1680-1750) som karakterisert av idéer og strømninger som manifesterer seg tydeligere i samfunnet i løpet av andre halvdel av 1700-tallet, deriblant sekularisering. Nyere forskning har imidlertid utfordret bildet av sekulariseringens vesen og rolle. Å holde fast ved en ensidig kobling mellom opplysning og sekularisering forutsetter en serie forenklinger – ikke bare av selve opplysningen fra 1750, men også i det forutgående århundret, hvor mange av føringene for opplysningen i realiteten legges.¹¹⁹ I det følgende vil jeg fokusere på oppfatningen av opplysningen som en entydig sekulariserende kraft, for å understreke posisjonen *Den jødiske Historie* innehar i møte med den tidlige opplysningens sekulariserende religionskritikk. Sekularisering er, som Nelson (2010) understreker, ikke den eneste faktoren i den tidlige opplysningens tenkning. Som tendens kan den likevel forstås som en kulminasjon av religions- og bibelkritikken som begynte med før-opplysningen. Denne tendensen har igjen røtter i eldre, lærde tradisjoner. Et særlig viktig eksempel på det, i denne sammenhengen, er det kristne studiet av hellige tekster på hebraisk.¹²⁰

Litt sloganistisk kan man si at hvis den sene opplysningen er folkestyret og revolusjonenes tid, så er den tidlige opplysningen *religionskritikkens* alder. «Religionskritikk» innebærer imidlertid ikke en ensidig utfordring av religiøs autoritet fra «opplysere», men en langvarig, retorisk utveksling mellom religionens kritikere og forsvarere. De motstående posisjonene var sjelden selvsagte. Fellestrekket var at både kritikerne og forsvarerne som regel var lærde – men det var slett ikke kun de geistlige som følte seg kallet til å forsvare religionen. Holbergs *Den jødiske Historie* befinner seg midt i denne dragkampen, og gir gjennom sin form og

¹¹⁹ Se for eksempel Sorkin (2008) eller Walsham (2008)

¹²⁰ Se bl.a. Manuel (1992), Sutcliffe (2003) eller Levitin (2012), (2013).

retoriske innretning et innblikk i hvordan denne debatten kunne fortone seg på 1740-tallet.

Med historisk distanse og et korpus av kilder å forholde seg til, er det ikke vanskelig i dag å se at den overordnede konflikten handlet om viktige, men også abstrakte og til dels uhåndgripelige størrelser: Religionens natur og sannhet, kirkens og religionens samfunnsrolle, og kristendommens preskriptivistiske bilde av fortiden – for å nevne noen. Den reelle diskusjonen som foregikk, handlet imidlertid ikke direkte om disse problemstillingene, av flere årsaker. Kirkelig og kongelig sensurmyndighet ville gjort en slik diskusjon – som måtte foregå skriftlig på tvers av Europa – vanskelig, og en for dristig mening kunne føre til anklager om alt fra blasfemi til majestetsfornærmelse. I stedet ble enkeltelementer av den ideologiske, filosofiske og ikke minst historiske grunnmuren de større temaene hvilte på, diskutert hver for seg. Dette manifesterer seg derfor ofte som langtrukne diskusjoner om små tekststeder i Bibelen.¹²¹ Det er i denne samlingen av mindre diskusjonspunkter at Holbergs jødehistorie trer inn i debatten – selv om Holberg heller ikke er fremmed for enkelte tydelige og programatiske standpunkter, som poenget om at den hellige historien helst bør leses bokstavelig.¹²²

I Nord-Europa, og særlig England, var deistene ofte frontfigurer i angrepene på Bibelen. I korte trekk mente deistene at Gud i praksis hadde «trukket seg tilbake» når skaperverket var fullendt, og dermed ikke øvde noen mirakuløs eller overnaturlig påvirkning på deres egen samtid.¹²³ Kritikken fulgte et mønster av indirekte angrep, som betydde at forsvarerne også ofte ble indirekte. Historieskriving ble en arena i denne sammenhengen, nettopp fordi argumentasjonen var indirekte og benyttet seg

¹²¹ Renate Dürr redegjør for en slik diskusjon i artikkelen «Mapping the Miracle: Empirical Approaches in the Exodus Debate of the Eighteenth Century» (2017).

¹²² Se kap. 6 for mine eksempler, eller Sejersted (2014) for en diskusjon om enkelte av dem.

¹²³ Dette er en forenkling, først og fremst fordi deisme beskriver mange ulike tenkere med hver sine religiøse filosofier. Deistenes syn på åpenbaringen er det som er mest aktuelt for min diskusjon, og et blikk på det følger nedenfor. Se ellers Byrne (2013).

av historisering som metode. Yelle karakteriserer angrepene som «various Deistic polemics that, even when these did not attack the Gospel directly, called into question the miracles, revelations and ‘priestcraft’ in the text that, in the eyes of more orthodox followers, were the indispensable supports of the tradition». (Yelle 2020, 106) Det er altså de guddommelige, overnaturlige komponentene av historien som kom under sterkeste angrep – og derfor ble gjenstand for flest forsvarstaler.

2.3.1. Deisme og naturreligion

Holbergs polemikk mot deistene, og hans misbilligelse overfor deres religionskritikk, blir tydelig i de senere delene av hans forfatterskap. «Epistel 7» (1748) er for eksempel i sin helhet viet til å raljere mot deistene. Den åpner med sterke anklager: «Deisterne udi Store-Brittannien holde ved at storme mod Revelationen, og tiltage meer og meer udi Frækhed. Det synes, at den Afskye, som Engelænderne have for Eenevolds Magt udi verdslig Regiering, strekker sig og til GUds Herredom.» (1748, 38) Men hva betyr det egentlig at deistene «stormer mot Revelationen»? Dette peker i retning deismens sentrale premiss, nemlig at religion er en naturlig størrelse, og ikke en guddommelig overlevering, eller åpenbaring. Peter Byrne skriver i *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (2013) at selve begrepet naturreligion peker i ulike retninger, men kan stort sett sorteres inn i tre opposisjonskategorier: «(1) natural religion (theology) versus revealed religion (theology); (2) natural theology versus civil and mythic theology; (3) natural religion versus supernatural religion.» (Byrne 2013, 26) I tillegg finnes en fjerde dimensjon, som viser til menneskets iboende behov for, og evne til å tro. Av disse er det primært den første Holberg er opptatt av, men den forutsetter også til en viss grad den andre. Den opprinnelige distinksjonen, et arvestykke fra Thomas Aquinas, delte kristendommens sannheter inn etter hva teologi og filosofi kunne demonstrere:

Through the fact of creation a general revelation of God's existence and his nature as first cause is accessible to reason from the character of the world around us. Other matters, relating to God-as-saviour, are dependent on grace and revelation for their discovery. (Byrne 2013, 28)

I mer praktiske termer vil det si at verdens observerbare karakter er den naturlige, «selv-innlýsende» halvdel av teologien, mens det vi i dag ville omtalt som den

religiøse praksisen og selve trosdoktrinen avhenger av den direkte overleveringen fra Gud.

Byrnes innledende definisjon av deisme er dermed nokså konsis, og kretser rundt denne forskjellen; han mener at deisme var «defined initially by belief in the sufficiency of natural religion and the superflousness of revealed religion.» (Byrne 2013, 21). Jeg nevnte innledningsvis Matthew Tindal og hans *Christianity as Old as the Creation* (1730) som et eksempel på den religionskritikken Holberg opponerer mot. Byrne mener at dette verket i særdeleshet oppsummerer deisme som religiøs filosofi. (ibid.) Samtidig er merkelappen «deisme» flytende. Byrne viser til eksempler fra både 1700-tallet og forskning nærmere sin egen tid, som alle møter det samme problemet: At det ikke var en offisiell gruppering med en sentral talsmann (selv ikke Tindal), og at «deistene» dermed omfatter «a great variety of detailed opinion among the writers customarily awarded with the title ‘deist’». (ibid.)¹²⁴ I den grad det går an å definere alle samlet, mener Byrne at det dreier seg om et overordnet religiøst standpunkt,

a standpoint which offers on the one hand, a negative critique of claims for the uniqueness and divine character of any revealed religion (including Christianity), and, on the other, a positive affirmation that a religion founded on reason and nature is sufficient for salvation. (Byrne 2013, 22)

Hvorfor dette var problematisk for Holbergs vedkommende, forsøker Thomas Bredsdorff å skildre i sine åpningskommentarer til Holberg-antologien *Den radikale Holberg* (1984). Slik naturrettstenkningen kunne være farlig for herskere, kunne naturlig religion – herunder deisme – være tilsvarende farlig for kirken og kristendommen:

For den siger ligesom natur-retten, at hvad Gud har nedlagt i menneskene, har han nedlagt i dem alle. Det betyder i sin yderste konsekvens, at der ikke er behov for nogen åbenbaring, intrådt på et bestemt tidspunkt i historien. Alt er der fra begyndelsen af, indbefattet det fornuftens lys, som skal til for at begribe

¹²⁴ Sullivan (1982) snakker om deisme som «elusive», og mener – oppsummert av Byrne – at deisme bør være «a label of convenience for the historian of ideas rather than a precise term of analysis». (Byrne 2013, 21) På 1700-tallet endte Samuel Clarke opp med fire «varianter» av deisme, og måtte konkludere med at det ikke fantes et «consistent scheme of deism» (Clarke 1738, 607 i Byrne 2013, 22)

det. Altså også før Guds søn ankom til jorden, og uafhængigt af dette besøg. Hvis religionens sandhed er der altid og for alle, så er troen på den i grunden lige så overflødig som troen på tyngdeloven. (Bredsdorff 1984, 19)

Deismen kunne dermed oppfattes som et filosofisk angrep på religionen, langs to fronter: Nødvendigheten av åpenbaringen for religionens hovedformål (frelse), og tanken om kristendommen som et unikum blant religioner. Begge disse har imidlertid en slags dominoeffekt med langtrekkende konsekvenser. Ved å trekke i tvil åpenbaringens betydning, svekkes også den historiske autoriteten til de religiøse overleveringene, som det Gamle testamente. Ved å frata kristendommen sin implisitte status som unik og uforgjengelig, åpnes det for systematisk komparasjon med annen religion – spesielt hva angikk de historiske jødernes trospraksis. Deismens særegne religionskritikk bidrar til å forsterke og sette i bevegelse en gren av religionskritikk som uthuler kristendommens autoritet gjennom å historisere den. Dermed blir også rammen for Holbergs *Den jødiske Historie* tydeligere: For religionens forsvarere er det naturlig å oppfatte «historien» som stedet hvor slaget om åpenbaringens sannhet og betydning skal stå. I det følgende vil jeg skissere noen nedslagspunkter i form av vesentlige, men enkeltstående bidragsyttere til religionskritiske strømninger, for å indikere hva – og hvem – det var Holberg faktisk argumenterte *mot*.

2.3.2. Spinoza utfordrer kirken

I *Den jødiske Histories* siste bok beskriver Holberg jødernes situasjon i en periode som grenser opp mot hans egen samtid. Om Holland skriver han at landet «... kand derfor kaldes Jødernes Paradiis, saavel i Henseende til deres Frihed, som den store Velstand, de leve udi.» (JH2, 697) Dette idylliserende bildet er likevel en god indikator på tilstanden i Holland, og særlig Amsterdam. På grunn av høy inter- og intra-religiøs toleranse var den nederlandske hovedstaden et sted hvor lærde ikke bare oppholdt seg, levde og arbeidet i eksil, men også fikk trykket sine mer eller mindre kontroversielle tekster.¹²⁵

¹²⁵ Basnages *Histoire des Juifs* ble for eksempel først trykket i Amsterdam.

En av de hollandske jødene som også er sentral i før-opplysningen, er Baruch Spinoza (1632–1677). Spinozas verk *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) – utgitt anonymt og på latin i Amsterdam – kan sees på som begynnelsen på en historiserende, tekstkritisk tradisjon for bibelkritikk, som representerer en alvorlig utfordring av kirkens autoritet, og særlig autoriteten som formidler og forvalter av sannheten om menneskehetens fortid.¹²⁶ Traktaten befinner seg innenfor sjangeren politisk hebraisme, som jeg kommer tilbake til – men skiller seg fra den politiske hebraismens hovedstrøm ved å bruke den til det Nelson (2010) kaller «deflationism», altså å argumentere for at det ikke var noe guddommelig eller unikt ved Moseloven eller den isrealittiske statsforfatningen.¹²⁷ For Spinoza var Moseloven, ifølge Nelson, «simply prudential maxims arising out of the particular situation of the Israelites at a crucial moment in their national history.» (Nelson 2010, 134) Samtidig var det Spinozas bibelkritikk rettet mot Det gamle testamente som hadde størst nedslagskraft. (Israel 2001, 447)

Spinozas ettermæle består av to hovedstrømmer som er forbundet gjennom religion, men skilles av resepsjonen. Spinoza oppfattet Bibelen som et historisk situert dokument, skapt av menneskehender. Studiet av den måtte dermed også være kritisk og historisk orientert. Særlig var det «menneskeliggjøringen» av Bibelen som var kontroversiell. Bibelen var ikke skrevet av en allmechtig gud, men

in particular and evolving human styles, with different historical contexts becoming mingled during a prolonged process of codification as to produce a Biblical text that is, in part, incoherent and truncated, and frequently marred by discrepancies and contradictions. (Israel 2001, 449)

Spinozas metodiske tilnærming til bibelstudier ble et veikart for de som kom etterpå, men var likevel ikke Spinozas mest kontroversielle fremlegg. Synet hans på Gud var mer radikalt, og mindre omsluttet av denne typen historiserende *hebraica*: Spinozas «Gud» var en uåndgripelig kraft, en substans «identical with the underlying order of

¹²⁶ Spinoza var imidlertid ikke den første hvis kritiske lesninger og tolkninger av Bibelen hadde alvorlige konsekvenser. Jf. kap. 6.1 om Isaac La Peyrère (1596–1676) og hans kontroversielle hypotese i *Prae-Adamitae* (1655).

¹²⁷ «... To undermine the authority of Scripture, in the service of a secularizing political science» (Nelson 2010, 130), bl.a. ved å gjøre Moses til én lovgiver blant andre.

the natural world» (Nelson 2010, 133), som derfor verken skrev bøker, snakket med folk eller hadde forestillinger om så verdslige og konkrete affærer som hvordan man best skal styre en statsdannelse. Der deistene først og fremst kritiserte den religiøse åpenbaringen, trakk Spinoza, med substans-teorien, helt grunnleggende elementer av religionen i tvil. Dette er grunnen til at Israel mener at Spinoza «emerged as the supreme philosophical bogeyman of Early Enlightenment Europe». (Israel 2001, 159) Publikasjonen av *Tractatus* gjorde Spinozas filosofi notorisk på en annen måte enn tidligere, og den omtales i sterke ordelag frem mot 1750 – ofte som en fare for hele den bestående politiske og religiøse orden.¹²⁸ (Israel 2001, 159-161)

Senere anfører Israel (2006) konkrete eksempler på tenkere som på ulike måter mente at Spinoza og hans filosofi var en trussel mot den politiske, religiøse og sosiale orden. En slik var «Anglo-Irish High Church divine William Carroll,» som i

the second part of his pamphlet *Spinoza Reviv'd* (London, 1711) maintained that philosophy based on what he calls 'Spinoza-principles', meaning militant Deism based on one-substance philosophy, 'fundamentally subverts all natural and reveal'd religion, [and] overthrows our constitution in both church and state.'» (Israel 2006, ix)

Denne omtalen er, som Israels omtale ovenfor understreker, representativ for den intellektuelle hovedstrømmens syn på Spinozas filosofiske system. Spinoza ble tvunget i eksil på grunn av sine oppfatninger, som var for radikale for samtiden – både fra jødisk og kristent hold. Han ble utstøtt ikke bare fra det jødiske samfunnet han kom fra, men også fra det pan-europeiske, løse forbundet av lærde innenfor en kristen tradisjon.¹²⁹ I kjølvannet av Spinozas skjebne er det ikke overraskende at jødiske fritenkere og intellektuelle i en periode ble møtt med økt mistro fra de jødiske samfunnene. (Bronner 2004, 83; Sutcliffe 2003, 252) Spinozas ettermæle kan også bidra til å forklare enkelte særegenheter ved den jødiske opplysningstradisjonen, som

¹²⁸ Se også Popkins kapittel «Spinoza and Bible Scholarship» i antologien *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time* (Force og Popkin 1994, Dordrecht: Springer)

¹²⁹ «Spinoza's early non-Jewish admirers portrayed his expulsion from the Amsterdam Sephardi community as a confirmation of the contrast between his isolated genius and the petty-minded dogmatism of the Jewish world into which he had the misfortune to be born.» (Sutcliffe 2003, 103)

hvorfor tyngdepunktet i den kommer først på 1770-tallet: Redselen for å bli oppfattet som en «spinozist» var lenge reell og påtakelig blant jødiske intellektuelle.

2.3.3. Pierre Bayle – en forsvarer av kristendommen?

For europeiske geistlige var Pierre Bayle en uutgrunnelig og kontroversiell skikkelse. Israel beskriver ham som «enigmatic» (Israel 2001, 331), en merkelapp jeg kommer tilbake til nedenfor – men som handler om hans motsetningsfylte syn på religion. Som fransk hugenott i nederlandsk eksil er hans virksomhet karakteristisk for den «frie» statusen til de nederlandske provinsene: Selv om verkene hans rutinemessig ble forbudt i Frankrike, var han svært bredt lest – ifølge Israel, «probably the single most widely read and influential thinker of the Early Enlightenment». (Israel 2001, 331-332) Referanser til *Dictionnaire* er hyppige i lærde verk fra perioden som følger, og Holberg er ikke noe unntak i så måte. For Holberg var Bayle både en inspirasjon og intellektuell sparringpartner. Hva så med Bayles «enigmatiske» profil?

Denne beskrivelsen er et resultat av hans synspunkter på religion, tro og overtro. Særlig Bayles religionsbegrep har, som deisme, vært vanskelig å definere. (Israel 2001, 335) Bayles religiøse posisjon var i utgangspunktet ikke så ulik det Holberg senere uttrykker: Bibelen må leses bokstavelig dersom kirken skal forsvares, fordi vesensforskjellen mellom fornuft og tro innebærer at «reason cannot buttress faith» (Israel 2001, 332). Denne posisjonen kalles «fideisme», og er ifølge *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* en tankeskole

which answers that faith is in some sense independent of, if not outright adversarial toward, reason. In contrast to the more rationalistic tradition of natural theology, with its arguments for the existence of God, fideism holds—or at any rate appears to hold (more on this caveat shortly)—that reason is unnecessary and inappropriate for the exercise and justification of religious belief. (Amesbury 2017)

Bayles posisjon fremstår imidlertid mer kompleks enn som en form for ren fideisme. Han vendte ofte tilbake til ett sentralt poeng, nemlig at overtro og avgudsdyrking måtte bekjempes gjennom filosofisk fornuft. (Israel 2001, 333) Med i denne likningen inkluderte han elementer hentet fra åpenbaringsaspektet av religion, som munnet ut i en kritikk av klerikalisme og kirkelig tradisjon; bare fordi noe lenge har

vært en tradisjon eller etablert sannhet, så betyr det ikke at selve tradisjonen bør unntas rasjonell undersøkelse. Kanskje burde det tvert imot anspore til ekstra undersøkelse. (Israel 2001, 334) Kritikken av presteskapet og kirkelige tradisjoner plasserer Bayle i selskap med både deister og andre religionskritikere.

Israel ser Bayles tankerekke som en form for parallell argumentasjon som egentlig river ned fundamentet for vanlige forsvar mot nettopp spinozisme og deisme. Enkelte kristne tenkere forsvarte behovet for åpenbaringen ved at kirkens ubrutte kjede av tradisjon og makt i jordlige sammenhenger selv understreket religionens sannhet. (ibid.) Denne argumentasjonsrekken frustrerte særlig de såkalte «rasjonelle teologene», som Jean Le Clerc er et eksempel på. Disse stod vanligvis i opposisjon til Bayle, fordi Bayle opererte med et svært radikalt fornuftsbegrep: Dersom fornuft er, som Bayle mente, det eneste verktøyet vi har for å skille løgn og sannhet, så kunne ikke tro i seg selv være basert på fornuft. Videre skilte ikke Bayle nødvendigvis mellom tro og overtro, som begge var motsetninger til fornuft – som er grunnen til at Israel mener merkelappen «fideist» ikke riktig passer: «The ultimate paradox in Bayle is not that faith can never be explained or justified by reason, but that what is chiefly opposed to reason in his philosophy, namely ‘superstition’, is indistinguishable from faith.» (Israel 2001, 338)

Denne «enigmatisk» posisjonen har ført til en pågående, treveis uenighet om hva Bayle egentlig mente – for ikke å si hva han *trodde*: Var han krypto-ateist, en troende med reservasjoner, eller en troende med nye ideer som likevel var akkurat så farlige (for kirkens autoritet) som ateisme? (Israel 2001, 332-333) Svaret avhenger, da som nå, av hvordan man tolker Bayles tekster. Et videre bidrag til Bayles krypto-ateistiske mystikk kom i form av hans fyldige omtale av Spinoza i *Dictionnaire*. Også her er tolkningsrommet delt: Var det et angrep på Spinoza, et *mislykket* angrep, eller en serie bevisste misforståelser som skjulte en slags apologi for Spinoza? (Israel 2001, 338-339) Sammen med hans toleransebegrep, som var så universelt at det kunne romme både kjettere og spinozister, førte Bayles argumentasjon ham i vesentlig andre – og mer religiøst radikale – retninger enn for eksempel Locke. (Israel 2001, 334) Likevel var det umulig for kritikerne, som blant annet mente at han

forsynte deistene med argumenter (Israel 2001, 340) (340), å behandle Bayle på samme måte som Spinoza. Tross vanskelighetene hans fornuftsfilosofi medførte for religionen, var det stadig mulig for Bayle å fremstille seg selv som en kristendommens forsvarer – selv om forsvaret gikk ut på å blottlegge problemer. I kommentarverket til Bayle-antologien *The Great Contest of Faith and Reason: selections from the writings of Pierre Bayle* (1963) oppsummerer Karl C. Sandberg Bayles rolle slik: «The defenders of the faith nonetheless felt that his arguments supported Christianity as a rope supports a hanged man.» (sitert i Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 19) Enhver befatning med Bayles bibelkritikk skal ha gjort det vanskelig for troende å senke seg villig ned igjen i kristendommens dogmatiske, lukkede idéunivers. (Manuel 1967, 25) Bayles egen overbevisning er det vanskelig å si noe sikkert om – men det som er allment akseptert, er at tankene og skriftene hans bidro til å bane vei for en vesentlig del av religionskritikken som fulgte på 1700-tallet.

2.3.4. Richard Simons og Jean Le Clercs kritikk av Det gamle testamente

I kjølvannet av Spinoza og Bayle var det en utbredt tendens at «moderate» opplysningstenkere, av den sorten Holberg helst identifiserte seg med, benyttet seg av de kritiske verktøyene til sine mer radikale forgjengere – men endret dem til å passe sine egne formål.¹³⁰ De utviklet slik en variant av kritiske bibelstudier som ikke var avsondret fra teologisk tradisjon, men snarere forsøkte å lage en syntese mellom den kritisk-rasjonalistiske, historiserende bibelkritikken, og deres egen teologiske og religiøse overbevisning. (Israel 2001, 449) To eksempler på denne grenen av kritikk finnes i den franske (katolske) presten Richard Simon (1638-1712) og den sveitsiske lærde Jean Le Clerc (eller Clericus, 1657-1736). Jeg karakteriserer de to som «kritikere» her, men deres anliggende var egentlig et forsvar for åpenbarings og tradisjonens plass i religionen. Ved å gi rasjonalistisk bibelkritikk en teologisk ramme, håpte de å kunne begrense effekten av den. Det betydde imidlertid at de måtte

¹³⁰ Og enkelte andre som har fått mindre plass her, for eksempel Thomas Hobbes eller Hugo Grotius. (Israel 2001, 449)

gjøre visse innrømmelser overfor kritikkens utgangspunkt, og dermed endte både Simon og Le Clerc opp i en lite strategisk mellomposisjon, hvor de måtte forsvare seg på to fronter samtidig: Både mot radikale fritenkere, og mot de virkelig konservative eksegetene, som knapt så forskjell på Simons og Spinozas lesninger. (Israel 2001, 450) William McKane skriver i *Selected Christian Hebraists* (1989) at i kraft av at Simon selv var kirkemann, rettet hans arbeid seg i hovedsak mot andre geistlige – og at mange av Simons idéer kom fra jødiske inspirasjoner. (McKane 1989, 114) Simon hadde imidlertid et langt større nedslagsfelt enn blant geistlige. En konsekvens av at den teologiske debatten hadde flyttet seg til skriftkulturen, var at det som før hadde vært «interne», teologiske anliggender, nå ble en del av en pan-europeisk, lærd diskurs. Dermed kunne argumentene absorberes og resirkuleres av de som faktisk ønsket å angripe religionens fundament – som de engelske deistene. Le Clerc var sentral i en liknende utvikling på protestantisk side. 1911-utgaven av *Encyclopædia Britannica* sier om Le Clerc at hans bibelkommentarer «had a great influence in breaking up traditional prejudices and showing the necessity for a more scientific inquiry into the origin and meaning of the biblical books», men også at «It was on all sides hotly attacked.» (1911b, 355) Ettermålet til Simon og Le Clerc karakteriseres dermed av deres kontroversielle subversjon av Bibelen, på tross av den egentlige motivasjonen om å forsvare åpenbaringen og Bibelens gudommelige opphav. (Israel 2001, 451-452)

Holbergs forhold Simon og Le Clerc er også nokså ulikt. I «Epistel 3» antyder han at både Le Clerc og Bayle tvinges av sine nederlandske boktrykker-herrer «til at skrive mod deres Inclination» (1748, 17) i all hast, av markedsmessige heller enn lærde hensyn. Jeg leser dette som en apologi for de synspunktene Holberg ikke kunne forsvare. Særlig Le Clerc står Holberg nær, både personlig og som inspirasjon.¹³¹ Le Clercs historiske og teologiske kommentarer løper som en rød tråd gjennom Holbergs jødehistorie, og Holberg bruker dem ofte som utgangspunkt for sin egen

¹³¹ I følge Sebastian Olden-Jørgensen (2015) besøkte Holberg også Le Clerc, i tillegg til å la seg inspirere av ham. Likevel skyldes det først og fremst Le Clercs status som «et koryfæ», altså Le Clercs status som et intellektuelt fyrtårn, som kan maskere at de tross alt «politisk og historisk stod ... hinanden fjernt.» (Olden-Jørgensen 2015, 102)

argumentasjon.¹³² Holberg er mindre begeistret for Simon, og retter skarp kritikk mot franskmannen i «Første levnedsbrev» (1726, overs. 1965):

De største storme i mit sind fremkaldte dog nogle katolske forfattere, der for at forsvare kirkens myndighed, angriber de kanoniske bøgers guddommelighed. De første gør nemlig aabenlyst oprør mod aabenbaringen, medens de sidste søger at underminere dens grundlag, saa at det forekommer mig, at der bag den ene Richard Simon skjuler sig ti Spinoza'er. (1726, 210)

Slik Jonathan Israel har påpekt fungerer Spinoza her som en besvergelse, en «bogyman» (Israel 2001, 159) som kan påkalles for å uthule troverdigheten til alle beslektede synspunkter. Simon gir, slik Holberg ser det, opp for mye av åpenbaringen for å tekkes spinozistene som skjuler seg i skyggene, og dermed er Simons metode fåfengt. Et vesentlig poeng i så måte er at Simon ikke bare forsøkte å absorbere den nye bibelkritikken inn i en teologisk ramme, men også brukte den som brekkstang mot protestantismens *sola scriptura*-doktrine. For Simon viste kritikken til Spinoza nettopp at bibelteksten ikke alene var nok – den overleverte tradisjonen var en nødvendig komponent også i de kritiske studiene. Slik kunne den katolske tradisjonen få «siste ord» i bibelkritikken. (Israel 2001, 450) Den katolske vinklingen er nok en faktor i Holbergs misbilligelse, men kjernen i Holbergs kritikk er at Simons kompromissløsning holder døren på gløtt for spinozister. Dette var kjernen også i den geistlige kritikken som fikk Simons verker sensurert i Frankrike. (ibid.) Aksen Spinoza-Bayle-Simon-Le Clerc beveger seg i samme metodiske landskap, selv om målsetningene deres nok var ulike. Den generelle tendensen i bibelkritikken de representerer er en fornuftsbasert, filosofisk orientert undersøkelse av bibeltekstene som historiske dokumenter forfattet av menneskehender. Sett under ett er det rimelig å karakterisere denne trenden som «historiserende» bibelkritikk, selv om målet ikke nødvendigvis var verken reform eller kritikk.¹³³ Da Holberg skrev *Den jødiske*

¹³² For eksempel finner mye av Le Clercs skepsis mot bibelhistoriens hyppige mirakler (Israel 2001, 452) veien inn i Holbergs fremstilling. Se kap. 7.

¹³³ Særlig Levitin advarer mot å forstå Le Clerc og Simon som bevisste «reformatorer» som jobbet mot et opplysningsmål, fordi:

... it leads to the awkward shoe-horning of those who seem embarrassingly 'orthodox' into 'enlightened' categories: so the Anglican John Spencer becomes a closet Socinian, the scholar le Clerc becomes Locke's partner

Historie i 1742, var denne kritikkens form (og tilhørende debatt) etablert, og verkets retoriske retning bør forstås i lys av det. Perioden rundt 1740 er imidlertid også arnestedet for en type bibelkritikk som senere skulle bli helt dominerende, men som Holberg i beste fall kun aner konturene av. Den «poetiserende» bibelkritikken flyttet fokuset bort fra spørsmålet om historisk forankring og i stedet gjorde de hellige tekstene til et litterært foreteende, et poetisk uttrykk.

2.3.5. Robert Lowth og den bibelske poesien

Den fremste representanten for den poetiske vendingen midt på 1700-tallet var den engelske biskopen Robert Lowth. Hans hovedverk i så måte var *De sacra poesi Hebraorum* (1753), men Lowths egentlige arbeid med å gjøre litterære lesninger av bibelteksten tok til så tidlig som i 1741, da han tiltrådte som Professor of Poetry ved Oxford University. (Mandelbrote 2004) *De sacra poesi Hebraorum* hadde et betydelig nedslagsfelt ved sin lansering, og ble etter hvert også oversatt til andre språk enn latin. I artikkelen «Between the Study of Religion and Literary Analysis: Robert Lowth on the Species of Prophetic Poetry» (2019) skriver Jordan E. Skornik om verket at det «Upon its initial publication ... appears to have been immediately influential, securing for itself wide approval, critical engagement, and emulation on account of its subject matter, scope and even eloquence.» (Skornik 2019, 492) Andre går enda lenger i å fastslå hvor viktig Lowths arbeid var for denne forståelsen av Bibelen. I en omtale av en antologi kalt *Sacred Conjectures: The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (2007) skriver Francis Landy simpelthen at «Lowth initiated the literary study of the Bible ...» (Landy 2010, 85).¹³⁴ Skornik er imidlertid ikke enig med en så kategorisk erklæring, og påpeker at det finnes instanser av forsøk på å lese Bibelen som et litterært verk også tidligere – men neppe noen med Lowths umiddelbare gjennomslagskraft. (Skornik 2019, 492f) Holberg synes, for sin del, å

in an all-encompassing reform movement, and Richard Simon is disconnected from every possible influence that is not Spinoza. More fundamentally, the best recent work on the Republic of Letters has demonstrated that it did not possess an ideology of political reform, but, if anything, an 'ideology of the non political'. This was a *respublica* which was elitist, inward looking, and concerned above all with its own scholarship. (Levitin 2012, 1159)

¹³⁴ Jarick, J. 2007. London: T&T Clark

kjenne til synspunkter lik Lowths – men er ikke begeistret for dem.¹³⁵

Lowth foregriper en del av den endringen i synet på Bibelen som først og fremst karakteriserer 1770-tallet og fremover, i kjølvannet av J. G. Herders (1744–1803) skrifter. Hebraister hadde en tendens til å gjøre narr av ting som «den orientalske fantasien», og beslektede størrelser som deres hang til overtro og «entusiasme» (påttatt religiøs overbevisning). Hebraistene ville avkle alle forekomster av mystisisme og allegori, og argumenterte for at «crudities and antropomorphisms in the Old Testament were often attributed to the fact that the Scriptures were originally adressed to ‘rather boorish and unruly people’». (Manuel 1992, 82) Denne forståelsen av primitivitet reverseres imidlertid i kjølvannet av Lowth, og når sitt høydepunkt med Herders lesninger av hebraisk mytologi i *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782-83).¹³⁶ I stedet for at Det gamle testamente benyttet enkle språklige virkemidler for å fange «enkle» folks sinn, endret forståelsen av selve primitiviteten seg fra noe som kunne og burde avkles, til noe opphøyd, «admired as a vigorous expression, sublime and noble.» (ibid.) Med det fulgte imidlertid også en re-evaluering av selve det bibelske materialet, og ikke nødvendigvis på en måte som «reddet» det fra myte-merkelappen.

Den tidlige opplysningens bibelkritikk bør altså, slik jeg ser det, ikke forstås som en gradvis utvikling fremover mot den sene opplysningens økende fokus på sekularisering. Snarere er det en bevegelse som skjer i rykk og napp, og i flere parallelle spor, med utpreget motstand fra både konservative og moderate hold. Det er langt mellom Spinozas substans teori og Simons bibelkritikk, selv om begge – i en grov oversikt – må regnes som «den tidlige opplysningens religionskritikk». Bildet kompliseres også av at det selv blant dem som på ulike måter bidrar til fremveksten av en religionskritisk tendens, eksisterer motsetninger og konflikter langs religiøse, sivile og lærde skillelinjer. Kritikken interagerer også til en viss grad med samfunnsmessige hensyn: Det ville for eksempel være lettere å argumentere for en

¹³⁵ Dette kommer jeg tilbake til i kap. 7.

¹³⁶ Dette verket diskuterer jeg i forbindelse med Herders syn på myte, i kap. 5.

bred toleranse dersom man kunne enes om et religiøst minimum, som deistenes naturreligion. At denne prosessen er saktegående og gradvis er vesentlig for å forstå *Den jødiske Histories* posisjon som verk og innlegg: Om Spinoza og Bayle fritt hadde fått kritisere og avfeie åpenbaringsreligionen og dens historiske betydning, ville det ikke vært rom for verk som Holbergs. Summen av lærd motstand betyr imidlertid at Holberg kan tillate seg å bruke historien som inngangsport til et forsvar for religion og åpenbaring.

2.4. Historieskriving på 1700-tallet

Tradisjonelt betraktes 1800-tallet som det store vannskillet innenfor historiografi, århundret da «historie» sluttet å være retorikk eller kunst og ble til vitenskap.¹³⁷ Det finnes imidlertid gode grunner til å se på 1700-tallet som en like viktig omveltningstid for historieskriving, hvor både middelalderhistorikernes autoritet, krønikenes annalistiske form, og den mytologisk-religiøse materien som figurerte sterkt i 1600-tallets historier alle ble gradvis skjøvet til side gjennom et økende fokus på kildekritikk. Et slikt forløp innebærer imidlertid forenklinger for å gjøre de overordnede endringene mer håndgripelige. Holberg selv er et eksempel på at det heller ikke her dreier seg om en lineær og allmenn utvikling.¹³⁸ Olden-Jørgensens oppklarende *Ludvig Holberg som pragmatisk historiker: En historiografisk-kritisk undersøgelse* (2015) gir sterke indikasjoner på at det fantes en pluralitet av tilnærminger blant historieskrivere – og ikke minst på disse historieskrivernes egen sjangerbevissthet.

I den franske opplysningstradisjonen er Voltaires sentrale verk fra 1751, *Le Siècle de Louis XIV* [*Louis XIVs århundre*, eng. *The Age of Louis XIV*], epokegjørende. I England fyller Edward Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788, *Romerrikets nedgang og fall*) en liknende funksjon, mens i Tyskland skriver en rekke historikere knyttet til universitetet i Göttingen historie som former disiplinens fremtid.¹³⁹ De fremste skillene på eldre og siste halvdel av 1700-tallets «moderne» historie dreier seg om forholdet til kildekritikk, fravikelsen av

¹³⁷ Se for eksempel Sebastian Olden-Jørgensen (2001) eller Anne Eriksen (2020).

¹³⁸ Et annet eksempel er Gerhard Schöning, hvis norske rikshistorie fra 1770-tallet er preget av et metodisk «etterslep». Jf. Eriksen (2007).

¹³⁹ Se for eksempel beskrivelsen av Göttingen som arnestedet for empirisk orientert historie i første bind av Robert Burns' historiografi-serie; *Historiography: Critical concepts in historical studies 1: Foundations* (Burns 2006, 94).

Den for historiedisiplinen mest emblematiske videreutviklingen av Göttingen-metoden tilskrives gjerne Leopold von Ranke (1795–1886). I den engelskspråklige Ranke-antologien *The Theory and Practice of History* omtales Ranke av redaktøren Georg Iggers som «the father of modern historical science in Germany», selv om «critical historical research, however, preceded him.» (Ranke og Iggers 2011, xix).

Guds forsyn som forklaringsmodell, og en større sammensmelting av historiske kunnskapstradisjoner. I dansk sammenheng er det først og fremst Hans Gram (1685–1748) og Árni Magnússon (1663–1730) som representerer en strengere, kildekritisk tilnærming. Holbergs praksis er mindre konsekvent, og veksler i større grad fra verk til verk.¹⁴⁰ Samtidig er det viktig å understreke at denne utviklingen møtes av krefter som trekker historieskriving i andre retninger enn der den i løpet av 1800-tallet ender opp. Mye av autoriteten bak kirkens etter hvert porøse forklaringsmonopol hva angikk verdens og menneskenes opphav, hvilte også på historie – og ikke minst evnen til å diktere hva som *var* historie.

2.4.1. Historie og religion

En av de viktigste kontekstuelle faktorene for Holbergs jødehistorie i sin helhet, er hvordan utkrystalliseringen av historie som en separat vitenskapsgren også umiddelbart ble til en opphetet debattarena i tidens religiøse polemikk. I artikkelen «Of Miracles and Events past: Mendelssohn on History» (1995) innleder Edward Breuer med å skrive at

For some, the study of history offered new means and opportunities to buttress traditional Christian beliefs; for more Enlightenment-minded theologians, history served to recast their struggle with questions of faith and reason; yet others, few but growing in number, utilized historical contextualization as an effective weapon against claims to revelation. (Breuer 1995, 27)

Med utgangspunkt i denne inndelingen er det altså snakk om tre vesentlige posisjoner historikere kunne innta vis-à-vis fortiden, og spesielt de delene av fortiden hvor kristendommen lenge hadde operert med et forklaringsmonopol: 1) Å skrive historie som understreker og forsvarer kristendommens historiesyn, 2) å skrive historie som stiller spørsmål ved forholdet mellom tro og fornuft, og – mer marginalt – 3) historie som en fruktbar måte å angripe fundamentene i det kristne verdensbildet på. Dette er riktignok en forenkling av den reelle bredden i posisjoner og metoder som eksisterte i Holbergs samtid. Olden-Jørgensen (2015) fremhever at fra et litterært perspektiv, så

¹⁴⁰ Jf. Jørgensen (1931) og Olden-Jørgensen (2015).

var den tidlige moderne historieskrivning ligesom vor tids præget af mange forskellige traditioner og genrer. En overordnet religiøs fortolkningsramme er langt fra altid nærværende, hvilket bl.a. skyldes den antikke historieskrivnings fortsatte højstatus. (Olden-Jørgensen 2015, 95)

Olden-Jørgensens overordnede kritikk av fortellingen om en ensrettet utvikling retter seg, slik jeg leser den, ikke primært mot skillet mellom religiøs og ikke-religiøs historie, men mot system- og evolusjonstenkningen som ofte karakteriserer forestillinger om tidlig moderne historiografi. Det er ikke en enkel og gradvis overgang fra en type historie til en annen type historie, men en stadig glidende mosaikk av stiler og ideologiske utgangspunkter.

Kristendommens verdensbilde hvilte på et fundament av bibelsk historie, inkludert Det gamle testamentes ofte knappe beskrivelser av overnaturlige eller usannsynlige hendelser. Dette medførte i praksis at Bibelens fremstilling av menneskehetens – og jødernes – historie ble lest nøye og kritisk. Det gamle testamentes historiske sekvenser ble gjenstand for reforhandlinger så godt som hver gang noen skrev en historie som ville gripe lenger bakover i historien enn til antikken. En konsekvens av denne praksisen var at det i lærde sirkler kunne oppstå debatter som varte i årtier om selv små tekststeder – med alle sidene i debatten vel vitende om at hvert enkelt slikt disputert tekststed i Bibelen kunne styrke eller erodere noe av fundamentet kristendommens autoritet hvilte på. Renate Dürr skisserer en slik debatt i artikkelen «Mapping the Miracle: Empirical Approaches in the Exodus Debate of the Eighteenth Century» (2017). «The Exodus Debate» viser til diskusjonen om 2. Mosebok, i hovedsak den mirakuløse delingen av Rødehavet, og den påfølgende lukkingen som sluker Faraos hær. Debatten ble innledet av Spinoza i 1670, og deretter fortsatt av Bayles svar og kommentarer til Spinoza i *Dictionnaire*. (Dürr 2017, 93) Holberg kan heller ikke unngå å forholde seg til denne debatten når han i *Den jødiske Historie* skildrer jødernes utgang fra Egypt. (JH1, 104-160), en hendelse jeg diskuterer i kapittel 7. I denne sammenhengen fungerer denne lærde debatten som en illustrasjon av hvor aktive og langvarige debattene som stammet fra forholdet mellom historie og Bibel var, fra 1600-tallet og frem mot slutten av 1700-tallet. Lærdes praksis med å delta i disse debattene, gjerne for sin egen tros del, forskjøv det som siden

reformasjonen hadde vært den regjerende måten å lese Bibelen på blant protestanter, nemlig bokstavelig, en såkalt *sensus literalis*. Denne står ikke i direkte opposisjon til en historisk lesning – Dürr fremhever at også de historiske tolkningene begynte med et bokstavelig utgangspunkt – men medførte etter hvert så mange paradokser og forklaringsproblemer at den ble vanskelig å holde fast på. (Dürr 2017, 94)

1700-tallets historikere stod i dialog med fortiden også på andre måter. De benyttet seg stadig av enkelte sentrale middelalderkilder, stilistiske unntak fra krønikestilen. Disse – særlig Saxo Grammaticus (ca. 1160–1220) og Snorre Sturlasson (1178–1241) – utgjorde fundamentet i fremstillingen av Nordens eldre historie. Blanding av de religiøse hensynene og de særnordiske historiekildene førte på 1600-tallet til en oppblomstring av spekulativ historieskriving som med vekslende hell forsøkte å kombinere verdslig og religiøs historie fra alle kjente kilder i grandiose, men usannsynlige kronologier. Dette er en type historieskriving Holberg tydelig søker å distansere seg fra, samtidig som den fremdeles eksisterer som en påminnelse om de mest fantasifulle antikvarenes metodiske svakheter.¹⁴¹ Et eksempel på denne problematikken finnes i arbeidene til Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), en fransk biskop som skrev sine historiske skrifter med det mål for øyet å gjenopprette troen på en bibelsk kronologi. Hans mest kjente verk er *Speech of Universal History*, eller på fransk: *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Bossuet skrev innenfor den universalhistoriske tradisjonen, og *Discours* var altså et forsøk på å skrive en altomfattende, «total» historie. Denne skulle favne alle hendelser av betydning, slik Bossuet vurderte dem. Hans grep for å løse kronologi-floken var en sammenveving av klassisk og bibelsk historie: «The fall of Troy, for example, is placed between the epoch of Moses and that of Solomon, the epoch of Romulus and the foundation of Rome immediately follows that of Solomon, and is followed by Cyrus of Persia.» (Sutcliffe 2003, 65) Bossuet er imidlertid illustrerende også for en annen tradisjon,

¹⁴¹ Holberg skriver i *Peder Paars* en humoristisk fotnote: «Det er ingen Tvifl paa, at det som Virgilius kalder Nimborum Patriam* jo er Pater Noster Klippe. I det ringeste er det ligesaa troværdigt, som Ulysses er den samme som Odin, og undrer jeg mig over, at Rudbeck icke har talt derom i hans Atlantica.» (1720, 6f) Koblingen Ulysses-Odin viser til Jonas Ramus' teori om at Odyssevs og Odin var en og samme. Rudbecks Atlantica er den svenske historikeren *Rudbecks Atlantis eller Manheim*, som gjorde krav på Sverige som sivilisasjonens vugge. Holberg morer seg også over dette verket i «Epistola CXCIV» [194] (1750). Se kap. 5, og eventuelt Pedersen (2020).

nemlig rollen jøder fikk i kristen historiografi. Bossuet var positivt innstilt til de historiske jødene, men kritisk straks kristendommen manifesterer seg i historien. Forklaringen på det var gjennomgående og utbredt: For de kristne lærdes vedkommende var jødenes eksistens etter Kristus en form for levende vitnesbyrd om kristendommens sannhet, og jødenes lidelser en påminnelse om at de hadde nektet å godta den rette messias. (Sutcliffe 2003, 66)

2.4.2. Forsyn og typologi i 1700-tallets historieskriving

En inngripende faktor i historieskrivingen på 1700-tallet var troen på forsynet, altså at Guds vilje manifesterte seg gjennom historiens gang. Resepsjonskapittelet gjør det klart at dette også preger Holbergs jødehistorie, og kanskje særlig der hvor troen på forsynet nærmest gis hovedansvaret for verkets svakheter. Forsynet som tankemønster og faktor for historikeren er imidlertid viktigere for *Den jødiske Historie* enn bare som et forstyrrende element i Holbergs ellers rasjonelle metode. Jørgen M. Sejersted (2014) skriver som nevnt at forsynet er «under vedvarende forhandling» (Sejersted 2014, 366) i teksten: Det er en så gjennomtrengende epistemologisk realitet at historikeren tvinges til å innta en bevisst posisjon til forsynet som historisk virkningskraft, og å forholde seg til det gjennom teksten.

Sejersted ser forsynet som en variant av at historien styres av overordnede krefter mot et gitt mål, altså et historiefilosofisk utgangspunkt som ikke er så prinsipielt ulikt den ellers utbredte «utviklingstanken», for eksempel basert på Hegels idé om fornuftslover i historien. Skillet mellom «forsyn eller fornuft» som det styrende for historien virker på overflaten som motsetninger, men i praksis er begge historiefilosofiske posisjoner som baserer seg på en liknende tanke om at historien «styres» mot et mål. Dette er ikke en type historisk tenkning Sejersted finner tekstlig grunnlag for å si at Holberg bedriver, selv om Holberg kjenner til begge «alternativene». (Sejersted 2014, 370-371) Som jeg vil vise senere, interagerer forsynet med Holbergs ambisjoner og konkrete plan for jødehistorien på ulike og til dels uforutsette måter. Forsynet er imidlertid ikke den eneste typen religiøs tenkning som gjør seg gjeldende i Holbergs jødehistorie.

Northrop Frye beskrev både i *The Great Code: The Bible and Literature* (1982) og *Biblical and Classical Mythology* (2004) tendensen i kristen historieforståelse til å lese Det gamle testamente i lys av det nye. Dette er en lese måte skrevet inn i selve Det nye testamentet, med den konsekvens at alt som skjer i Det gamle testamentet forstås som et frempek mot en mer fullendt form av samme hendelse i Det nye testamentet:

The New Testament's view of the Old Testament is that it presents what is essentially a prophecy of what is going to happen later, namely, the coming of Christ. And consequently, everything that happens in the Old Testament is a type of something that happens in the New. What happens in the New Testament explains the Old Testament happening, and therefore it's called an antitype. (Frye og Macpherson 2004, 36)

Med kristne øyne var det den forbindelsen mellom hendelser, for eksempel utgangen fra Egypt som type og Jesus' liv som antitype, som er det vesentlige ved Det gamle testamentet. Denne typologiske inndelingen av fortellinger og figurer på tvers av Bibelens to testamenter har flere konsekvenser. Én er at Bibelens fortellinger ofte tar form av gjentakende, «u-formede» (Frye og Macpherson 2004, 105) fortellinger. Med u-formet mener Frye simpelthen en syklisk fortelling om stigning og fall, som er «found everywhere in the Bible» (Frye og Macpherson 2004, 91), og som typologisk viser både til hverandre og til hendelser i Det nye testamentet. Fra et nåtidig perspektiv vanskeliggjør det forståelsen av bibelfortellingene som historie. På Holbergs tid utøvde snarere denne typologiske logikken en form for makt over selve komposisjonen i historieskrivingen. Inga H. Undheim (2019) skriver at Holberg uttrykker seg kritisk mot denne måten å tenke om historie på. (Undheim 2019, 145) I «Epistel 217», for eksempel, skriver Holberg om «den allegoriske Sygdom eller *Typomanie*, som Tiid efter anden haver taget saadan Overhaand, at den heele hellige Skrift, saa vel det nye som det gamle Testament er bleven *allegoriseret*, og at man udi hver Linie haver fundet *Typos* paa tilkommende Ting; ja at derom have rejset sig ligesaa mange *Tvistigheder*, som over virkelige Forklaringer.» (1750, 149)¹⁴²

¹⁴² Her bør det imidlertid understrekes at dette ikke innebærer en allegorisk forståelse i den forstand som jeg senere vil bruke det i kap. 5, for å karakterisere en gitt tilnærming til myte. I «Figura» (1984) beskriver Erich Auerbach et av

Samtidig påviser Undheim videre at denne måten å tenke om historie på, er så omfattende og dypt forankret at Holberg ikke selv klarer å frigjøre seg fra dens påvirkning, selv om den ikke eksplisitt uttrykkes. (Undheim 2019, 146) Undheim foregriper noe av det som gjennomgående former *Den jødiske Historie*, kanskje delvis som et arvestykke fra kompilasjonskilden Prideaux. Likevel blir typologien stedvis styrende for fremstillingen, og er et prinsipp Holberg ikke klarer å fravike når han faktisk skal gjenfortelle Det gamle testamente som historie

Fra et myte-orientert perspektiv er det også grunnlag for å snakke om arketyperiske avbildninger. David A. Leeming bruker i *The World of Myth: An Anthology* (2014) [1990] Jobs bok som eksempel på hvordan Gud – og guder i sin alminnelighet – avbildes langs linjer modellert etter arketyper, hvor den hebraiske guden der manifesterer seg som en storm.¹⁴³ (Leeming 2014, 120) Jobs bok opptar begrenset plass i *Den jødiske Historie*. Den diskuteres kort i «Andre Bog», men fordi historien er såpass kjent, vil ikke Holberg gjenfortelle den. Han følger imidlertid opp med å skrive at «Hvad andet, som Rabbinerne fortælle om ham, og som ikke findes udi Skriften, er pur u-grundet Snak, som ikke fortæner at anføres.» (JH1, 110) Som andre kristne historikere på 1700-tallet er Holberg ofte kritisk til rabbinsk litteratur. At han ikke vil forholde seg til jødernes syn på Jobs bok illustrerer det, men er også symptomatisk for at Jobs bok – lest av kristne – har en helt konkret retorisk funksjon, som også kan forstås i lys av den kristendomsbekreftende lesningstradisjonen av Det gamle testamente.

«Problemet» med Jobs bok er todelt. Som tekst er den hebraiske originalen kontroversiell og utilgjengelig, på grunn av et tvedydig poetisk språk, en kompleks komposisjon og et nesten paradoksalt meningsinnhold som tidvis står i direkte opposisjon til andre tekststeder i Bibelen. (Schleicher 2008, 5) På den annen side er det ingen grunn til å forvente at Bibelen alltid skal være enig med seg selv. Som Frye

figurlærens grunnprinsipper som at den forutsetter hendelsenes historisitet, og dermed bare er allegorisk «in the widest sense.» (Auerbach 1984)

¹⁴³ «Da svarte Herren Job ut av stormen og sa [...] (NOB Job 38,1)

poengterer i «Symbolism in the Bible», så er Bibelen «a pile of books that have got bound up in one cover.» (Frye og Macpherson 2004, 8) Bibelen kan like gjerne forstås som et kompendium, «a miscellany of various texts.» (Frye og Macpherson 2004, 8) Da minker den retoriske effekten av å slå i bordet med dens indre motsetninger betraktelig. Samtidig har teksten klare poetiske kvaliteter som sannsynligvis er forklaringen på at den har overlevd utvelgelsesprosessene.

Peter Wessel Zapffe foreslår at det kan dreie seg om en nokså alminnelig, bibelsk prosafortelling (det som nå er rammefortellingen), hvor en dikter på et tidspunkt har stukket inn et egenkomponert visdomsdikt. Dette grepet, mener han, gjør Jobs bok til en av «verdenslitteraturens perler». (Zapffe 1996, 479) En mer oppsummerende formulering, som også henspiller på tekstens undergravende tilnærming til Bibelens øvrige moral gjør at Zapffe ikke kan «læse Jobs bok som andet enn et blasfemisk mesterverk». (Zapffe 1996, 479) Et blasfemisk mesterverk, som altså er bevart i Bibelen. Det grunnleggende problemet i teksten, konflikten mellom gudommelig og menneskelig logikk (og rettferdighetssans) kan for kristendommens vedkommende løses ad Kristus. Kjernen i Jobs klage er nemlig at Gud ikke forstår ham – ikke *kan* forstå ham – fordi Gud ikke er et menneske.¹⁴⁴ Sett fra en kristen tradisjon foreslår Marianne Schleicher i «The Fate of Job in Jewish Tradition: On Job's counterpointist function» (2008) at det får en bekreftende funksjon, som «løser» tekstens problem: For å kunne forstå og vise empati overfor menneskene, måtte Gud først selv inkarneres som menneske. (Schleicher 2008) Dermed blir Jobs bok en svært oppbyggelig tekst for kristne: Den viser at de historiske jødene selv ikke forstod Gud i fraværet av messias, og at de til og med har skrevet ned tekster som beviser det. Dermed kan den kristne teksttradisjonen uten videre se bort ifra jødernes egen tolkningstradisjon.¹⁴⁵

¹⁴⁴ «Ja, han er ikke et menneske som jeg.» (NOB Job 9,32)

¹⁴⁵ Denne dreier seg stort om såkalte aggada, en opprinnelig muntlig overføringstradisjon som rommer både i talmudisk (rabbinsk) litteratur og midrasj-samlinger (eksegetiske tolkninger). Se for eksempel Groth et al. (2002) for en oversikt over jødiske skrifter og deres rolle.

2.4.3. Holberg som historiker

Holbergs plass i historieskrivingen er ikke opplagt, selv etter dette forsøket på å tydeliggjøre historieskrivingstrendene i hans samtid. En ofte benyttet forklaring på dette, er at Holberg selv er en såkalt «overgangsfigur», hvis forfatterskap representerer et slags amalgam av historieskrivingens fortid og fremtid. (Olden-Jørgensen og Sejersted 2014, 18) Denne forestillingen kan oppsummeres slik: Hans tidlige arbeid som historiker er sterkt preget av topografiske og universalhistoriske prinsipper han arver fra Pufendorf, slik det kommer til syne i debutverket *Introduction til de Fornæmste Europeiske Rigers Historier* (1711) og *Natur- og folkeretten* (1716). Senere finner han i større grad sin egen stemme som historiker, slik som med hovedverket *Dannemarks Riges Historie* (1732-35). Med rikshistorien fremstår Holberg brått som den nordiske fortroppen til en ny historisk utvikling: Kritisk både til sagaenes sannhetsgehalt og til historiske forklaringer som griper bakover inn i den fjerne fortidens sagntåke, i et omfattende oppgjør med 1500- og 1600-tallets fantasifulle fortellinger. Etter dette historiske hovedverket blir Holberg opptatt av moralske og religiøse saker, som kan forklare den bakoverskuende, siste delen av hans historiske forfatterskap. Denne enkle og greie oversikten skjuler imidlertid en del nyanser som også her bør klargjøres, for å bedre kontekstualisere et verk som *Den jødiske Historie*. Olden-Jørgensen (2015) argumenterer frem en Holberg som befinner seg i en særegen historieskrivingstradisjon på midten av 1700-tallet (den pragmatiske), og dermed rister av seg en del nedarvede forestillinger fra de foregående århundrenes kumulative resepsjon. Denne resepsjonen – av Holbergs omskiftelige status som historiker i sin alminnelighet – gir Undheim (2019) en forbilledlig oversikt over. Jeg velger derfor å ikke rekapitulere den resepsjonen her, men heller konsentrere meg om de aspektene ved Holbergs historiografiske resepsjon som er viktig for akkurat *Den jødiske Historie*: Plasseringen i en sjanger- og opplysningstradisjon, og Holbergs bevegelse mot religiøst anlagte historieverk rundt 1740.

Det er særlig et par utpregede tendenser som går igjen i resepsjonen av Holberg som historiker. En er den allerede skisserte (og tilbakeviste), eldre tendensen til å se

Holberg som foregripende Voltaire og den «nye» historieskrivingen fra 1750-tallet av. En annen er viljen til å godta Holbergs artikulerte synspunkter om historie som en klar refleksjon av hans praksis, til tross for at det i realiteten finnes en del uoverensstemmelser mellom hans programmatisk erklæringer om historie og den historien han faktisk skriver. Et tilbakevendende poeng for Olden-Jørgensen er nettopp å kritisere analyser som baserer seg på Holbergs historiske «varedeklarasjoner» heller enn de faktiske tekstene. (Olden-Jørgensen 2015, 87) Urteksten blant disse programerklæringene forblir «Betænkning over historier» (1735), som innleder tredje bind av *Dannemarks Riges Historie*. Her lanserer Holberg klare forordninger for god historieskriving: Reelle, men uvesentlige hendelser bør ikke lekses opp, mens alskens brev og dokumenter bør kun gjengis dersom de fyller et spesifikt formål. Komposisjonen bør ikke tynges ned av stilistikk og «triviale refleksjoner», mens historikeren selv må

beflitte sig paa at Historien hænger sammen i en Kiæde, saaledes, at han undertiden tager enten det foregaaende eller efterfølgende Aars Historie til Hielp, for at udføre paa et Sted en vigtig Tings Beskrivelse; Thi Læseren, som længes efter Udfaldet, støder sig over Historiens Interruption, helst, naar den skeer ved fremmede og lidet betydelige Sager. (Holberg 1735a, b1r)

Som Olden-Jørgensen påpeker, så stemmer ikke Holbergs verk i praksis alltid overens med de programmatisk føringene han legger i sitatet ovenfor. Særlig påfallende er mengden av det Holberg kaller «Historiens Interruption» som hoper seg opp i *Den jødiske Historie*, hvor sekvensen stadig brytes av topo- og etnografiske utlegninger. Holberg maler et bilde av fordums historieskrivere som nærsynt opptatte av «konger og kriger», men han er selv slettes ikke fremmed for langdryge utlegninger om konger og kriger når det passer ham. På samme måte er han sterk kritisk til «tørre annales», men skriver selv vanligvis strengt kronologisk. En annen vesentlig innvending som Olden-Jørgensen lanserer, er at selv Holbergs forsøksvise program for historiens innhold, altså hva historien *egentlig* bør handle om, setter likevel «religionen og staten» først. Altså følger det med noen overordnede føringer som mildner de øvrige påbudene hans. Denne og flere motsetninger mellom hva Holberg prediker og hva han gjør er også Eiliv Vinje (2000) inne på i avhandlingen *Eit språk som ikkje passar*. Vinje skriver her at bildet av Holberg som fundert på

enkle særmerker som de man finner i fortalen til rikshistorien, representerer en forflating av hvor komplisert og nyansert Holberg var som historiker:

Holberg kan tala til dels heftig imot historieverk som bare er opptatte av kongar og krigar, men står sjølv innanfor ein konge-orientert historiografitradisjon. Holberg taler også imot historieverk som er skrivne som annalar og bare gjengir tørre fakta, utan omsyn til å skilja viktig frå uviktig. Men han er sjølv til tider annalistisk, episodisk og fragmentarisk i si historieskriving. (Vinje 2000, 207-208)

Målet med denne seksjonen har ikke vært å redegjøre for eller kommentere hele Holbergs historiske produksjon, men å anskueliggjøre de delene av Holbergs virke som historiker som på en rimelig måte kan bidra til det kontekstuelle bakteppet jeg ønsker å skape for *Den jødiske Historie*. Det viktigste enkeltverket utenfor selve jødehistorien, som likevel knytter an til det, er *Almindelig Kirkehistorie* (1738). *Kirkehistorien* representerer en eldre og mer konservativ sjanger, selv om Holberg – som Eiliv Vinje poengterer i antologikapittelet «Jeg har en heftig Lyst Satyricus at være: om Holberg som satiriker» (2005) – benytter sjansen til å gjøre sin kirkehistorie til en form for satire over den romersk-katolske kirken. Fra *Almindelig Kirkehistorie* kan man, basert på kilder og noen av betraktningene Holberg gjør seg om jøder i 1738, trekke en linje videre til 1742 og jødehistorien:

Og var der intet Miracle, som GUD jo lod see i Faveur af dette Folk, hvilket han blant alle havde udvalt, som sin synderlige Eyendom; Thi man kand uden Forundring ikke læse og betragte all den Omhue, han lod see for at conservere den Jødiske Kirke, og med hvilken Langmodighed han taalede dens Opsætsighed og U-taknemmelighed, saa at det synes, at han blant alle Folk havde udvalt Jøder, paa det at des klarere Prøver kunde gives paa hans Barmhiertighed. (KH, 2)

Thomas E. D. Slettebø viser i antologikapittelet «Prestenes Holberg: Spor av Ludvig Holbergs historieskrivning i jubelprekener fra 1700-tallet» (2014) at også Holbergs historieskriving som ikke eksplisitt handler om religiøse temaer kan gis religiøse dimensjoner i etterkant. Slettebø finner flere eksempler på at Holbergs *Dannemarks Riges Historie* gjengis, direkte eller indirekte, i prekener. Slettebø skriver dessuten

også at disse prekenene ga uttrykk for

et distinkt syn på rikenes historiske utvikling. Oldenburg-dynastiets historie og hendelsesforløpet i 1660 ble sammenvevd med narrativer fra Bibelen, særlig fra Det gamle testamente. Det israelske kongedømmet under David og Salomon ble fremholdt som et ideal for de danske kongene. (Slettebø 2014, 398)

Dette fremstår for meg som en klar videreføring av konseptene som ble etablert ved studiet av «den hebraiske republikken» som politisk system på 1600-tallet, men her vinklet av danske geistlige for å ramme inn det danske eneveldet. At dette var et utbredt synspunkt blant danske geistlige midt på 1700-tallet rimer med Nelsons (2010) observasjoner om hvordan denne tenkningen forflyttet seg i lærde og religiøse kretser, men åpner for noen spørsmål om den litt sene og sær-danske beramningen.

Det er en rimelig konklusjon, på basis av hva Undheim, Slettebø, Sejersted, og til en viss grad Olden-Jørgensen skriver, å hevde at det finnes religiøse innslag i Holbergs historieskrivning. Det gjelder også de verkene som ikke i utgangspunktet har et religiøst hovedtema. Hva så med de verkene som er helt uoppløselig sammenvevd med religion, og i særdeleshet behandler religiøse tema? Etter mitt syn gjeldet det kun *Almindelig Kirkehistorie* og *Den jødiske Historie*. Koblingen mellom disse verkene religiøse innhold og formål – og til dels kildeforhold – har jeg alt kommentert i forbindelse med resepsjonen. Jeg vil igjen fremheve at *betydningen* av denne koblingen for å koble sammen verkene tematiske krets fremstår – som understreket i første kapittel – undervurdert i nyere resepsjon.

3. Hebraisme og jødehistorier: Jøder sett med kristne øyne

En utilsiktet konsekvens av den tidlige opplysningens religionskritikk, var at kritikerne endte opp med å definere seg selv primært som i opposisjon til kristen teologi, snarere enn uavhengig av den. I *Judaism and Enlightenment* skriver Adam Sutcliffe (2003) at «In defining their ideas around and against those of traditional Christianity, the pioneers of the Enlightenment continued to work within a frame of reference that was largely conditioned by theological orthodoxies.» (Sutcliffe 2003, 5) Fundamentet for både denne kristne ortodoksien og tilstøtende kritiske strømninger var videre uløselig forbundet med nettopp jødene og studiet av deres hellige tekster. Denne sammensetningen førte til et behov for en tradisjon som så jødiske tekster gjennom et ikke-jødisk (ofte kristent) perspektiv, som innledningsvis ble ivaretatt av hebraister, dernest av jødehistoriene – som baserte seg på hebraistene. Sutcliffe har i flere verk (1993; 2003) argumentert for at det finnes en langt sterkere kobling mellom jødedom og opplysning enn den øvrige diskursen tar høyde for. En beslektet hypotese fremsettes også av Dmitri Levitin i artikkelen «From Sacred History to The History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography from Reformation to Enlightenment» (2012). Frank Manuels *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (1992) illustrerer også de ulike måtene kristne forholdt seg til jødedom og selve jødene på 1600- og 1700-tallet, fra hebraisme til jødehistorier.¹⁴⁶ Et vesentlig poeng for Manuel – som også kommer klart til syne i de historiske tekstene – er hvor frakoblet synet på «det jødiske folket» som en abstrakt, historisk størrelse kunne være fra synet på jødene som minoritet i forfatternes samtid.

¹⁴⁶ Og – på slutten av 1700-tallet – som komponent i en poetisk nyorientering av mytebegrepet, signert blant annet J. G. Herder. Dette kommer jeg tilbake til i kap. 5.

3.1. Hebraisme som lærd, kristen disiplin

I oppregningen av hvilke inspirasjoner Holberg har hatt i arbeidet med *Den jødiske Historie*, nevner Holberg følgende – etter å ha nevnt de viktigste, altså Josephus, Prideaux og Basnage:

[...] jeg siger, mine fornemste Veyvisere, men dog ikke de eeneste, eftersom jeg haver betienet mig af mange andre Skribentere, som jeg udi Verket haver citeret. Saadanne Skribentere ere: P. Simon, Spencer, Seldenus, Reland, Lightfoot, Wooton, Cunæus, Vitringa, Bartolloci, og af de Jødiske Rabbiner: David Gantz, Salomon Ben Virgæ, Benjamin de Tudela, S. Luzzato, R. Manasses og adskillige andre. Jeg haver ogsaa igiennemgaaet Grotii og Clerici Commentarier med behørig Caution, og citeret deres egne Ord. Udi den sidste Historie haver jeg havt stor Hielp af Schuts [sic] Jødiske Historie, og deraf suppleret adskilligt, som ikke findes hos Banage. (JH1, fortale)¹⁴⁷

Nå er det imidlertid all grunn til å tro at Holberg først og fremst kopierer denne omfattende kildelisten fra sine forgjengere, særlig Prideaux og Basnage, som selv hadde fordypet seg i denne materien. Likevel peker Holbergs oppramsing på en viktig kontekst for jødehistorien: Felles for mange av disse sekundære kildene er at de er hebraister, som forfatter omfattende verk om jødisk tro og kultur. Holbergs bemerkning om «Grotii og Clerici Commentarier» viser til de allerede omtalte Hugo Grotius (eg. Hugo eller Huig de Groot, 1583-1645) og Jean Le Clerc. Grotius regnes som en av naturrettstenkningens fedre, og har dermed preget Holberg i andre sammenhenger.¹⁴⁸ Han skrev imidlertid også en argumentativ, eksegetisk tekst til støtte for kristendommens sannhet – først på versemål på nederlandsk i 1622, siden gitt ut i form av en latinsk traktat under *De veritate religionis Christianae* (1627). På Holbergs tid er dette en etablert og gjennomlest tekst – Holbergs samtid regnes med til denne tekstens sene resepsjon. Le Clerc er en del av denne resepsjonen.¹⁴⁹

¹⁴⁷ «Schut» viser til Johann Jakob Schudt (1664-1722), en tysk protestantisk hebraist og orientalist. Stavemåten i sitatet beror sannsynligvis på en trykkfeil: Ellers i *Den jødiske Historie* kalles han Schudt. Schudts verk behandles nedenfor.

¹⁴⁸ For en diskusjon om bl.a. Grotius' og Pufendorfs naturrettstenknings påvirkning på senere opplysningsidealer, se Silvestrini (2010) eller antologien *Ludvig Holbergs Naturrett* (Vinje og Sejersted 2012). Grotius refereres jevnt og trutt gjennom Holbergs *Introduction til Naturens- og Folke-Rettens Kundskab* (1716). I fortalen forklarer Holberg hvorfor: «Grotius med Billighed holdes for den første, der haver givet os et ret Systema over den Naturlige Ret.» (NFR, b1v)

¹⁴⁹ Se f.eks. Champion (2012), som også etablerer John Toland som et produktivt bindeledd mellom Grotius' eksegeese og Le Clerc som en av Holbergs vesentlige, intellektuelle sparringpartnere i *Den jødiske Historie*.

3.1.1. Grunnlaget for og hensikten med hebraisme

Århundrene frem mot opplysningen, og ikke minst selve opplysningen, er preget av en tiltakende konflikt mellom religiøs og kritisk historie, hvor jødene ufrivillig endte opp som midtpunkt, i kraft av sin historiske rolle for kristendommens vedkommende. Fokuset på jødernes hellige tekster er det imidlertid mer naturlig å se som en konsekvens av Luthers *sola scriptura*-doktrine, som vektla Bibelen som den eneste og viktigste kilden til gudstro, førte til en oppblomstring av interesse for den «originale» teksten, altså den hebraiske. (Nelson 2010, 8)

Det finnes enkelte eksempler på kristne studier av hebraiske tekster også før reformasjonen: William McKane skriver i *Selected Christian Hebraists* (1989) at Hieronymus (347-420) kan forstås som den første hebraisten, som opererte etter prinsippet *hebraica veritas* – altså at den tekstlige «sannheten» fantes i den hebraiske Bibelen.¹⁵⁰ I middelalderen konsulterte enkelte lærde kristne både den hebraiske bibelen og rabbinske kilder. Ifølge Nelson hadde formålet da endret seg fra Hieronymus' akademisk anlagte undersøkelser, til polemikker på vegne av kristendom.¹⁵¹ «Hebraica veritas» ble erstattet av en tendens til å snu jødernes tekster og rabbinske kommentarer mot dem, for så å anspre jødene til å konvertere. (Nelson 2010, 8-9) Frem til dette hadde det vært lite interaksjon mellom lærde kristne og jødiske skrifter. (Sutcliffe 2003, 24) Disse unntakene, mener Nelson, endrer likevel ikke det helhetlige bildet av hebraisme som en i hovedsak tidlig-moderne, protestantisk affære: «while Christian Hebraism was by no means absent from Medieval Europe, its great flowering did indeed take place during the late Renaissance and Reformation.» (Nelson 2010, 9) Til tross for at kimen til hebraisme finnes på 1500-tallet, er det på 1600-tallet det største volumet av hebraistiske tekster produseres. På slutten av 1600-tallet ble det gjort et forsøk på å katalogisere kristen

¹⁵⁰ William McKane (1989) demonstrerer imidlertid at dette beror på en del feilslåtte antakelser om den hebraiske tekstens historie, først og fremst at den i motsetning til senere oversettelser er uendret og «original», i motsetning til de greske oversettelsene. Dette sporet – den reelle bokhistorien bak ulike bibelutgaver – er imidlertid ikke sentralt for min del. Det som bygger frem mot mine poenger er simpelthen kristne tenkeres betraktninger om den hebraiske bibelen.

¹⁵¹ Et eksempel er *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, forfattet av en dominikanermunk i 1278. (Nelson 2010) Denne fortsatte å sirkulere lenge etter reformasjonen. Det siste opptrykket utkom i 1687.

hebraisme, som endte med et register på 1300 forfattere, hvorav en del forfattere produserte flere verk. Samtidig er mange av disse verkene enten forsvunnet, eller så «uinteressante» at de aldri ble trykket opp igjen. (Manuel 1992, 65-67) Betydningen av hebraisme for det intellektuelle klimaet på 1600- og 1700-tallet var imidlertid vesentlig. Mengden idéer og debatter som kan spores tilbake til hebraisme kan tyde på at dette tekstkorpusets rolle i å berede grunnen for 1700-tallets opplysning har vært undervurdert, men korrigeres av nyere forskning på temaet.¹⁵²

Manuel (1992) mener at hebraisme var forlokkende fordi ulike kristne sekter kunne finne passasjer og tolkninger som støttet deres særskilte synspunkter, og dermed forsynte seg selektivt av det de ville: «Christians mined the Judaic corpus as they had exploited the mines of Peru.» (Manuel 1992, 64) For Sutcliffe (2003) er det et vesentlig poeng at den kristne interessen i jødernes hellige skrifter like mye handlet om å undergrave den jødiske troen, som å bevise kristendommens sannhet. (Sutcliffe 2003, 24) Andre igjen, slik Nelson (2010) beskriver, fant i den «hebraiske republikken» et ferdig politisk system de arbeidet for å innføre i sine omgivelser. Levitin (2012; 2013) finner kimen til opplysningens religionskritikk i hebraisme.

Det ytre synet på disiplinen var karakterisert av en vedvarende frykt for at hebraister – særlig protestantiske og reformerte, som hadde en noe mer liberal tilnærming til de hebraiske tekstene – skulle få sitt kristne perspektiv endret av de stadige dypdykkene ned i den hebraiske materien. For å unngå anklager om å være for pro-jødiske, eller ren blasfemi, valgte de ofte å innrette sine skrifter som konverteringsskrifter, altså skrifter i utgangspunktet rettet mot jøder for å omvende dem. Det gjaldt i økende grad også hebraister som nesten utelukkende skrev informative, leksikalske eller historiske fremstillinger av jødisk tro, kultur eller skikk. I realiteten var de aller fleste skriftene som utkom beregnet på et kristent publikum, med liten verdi som konverteringsskrifter: «By the end of the sixteenth century, Hebraist missionising to Jews had in general receded to little more than a rhetorical gesture.» (Sutcliffe 2003,

¹⁵² Hvorunder jeg regner mye av litteraturen som vises til i løpet av dette og forrige kapittel: Manuel (1992), Sutcliffe (2003), Nelson (2010), og Levitin (2012; 2013).

26) I årtiene rundt 1600 stod hebraisme sterkest i Holland og England, to av landene som hadde gått lengst i å omfavne protestantisme som en teologisk-politisk identitet. Hebraisme var på dette tidspunktet en pan-europeisk disiplin, men det var fremdeles de protestantiske sentrene med opphopning av lærde, som Basel i Sveits eller Leiden og Franeker i Holland, som var primus motor for disiplinen. Korrespondanse til og fra Buxtorfene i Basel viser at det likevel var interesse for jødiske tekster og hebraisme i alle hjørner av Europa, inkludert i Norden.¹⁵³ Katolsk deltakelse ble imidlertid sterkt begrenset av Vatikanets politikk, som var å aktivt hindre lesning av hebraiske tekster. (Sutcliffe 2003, 27)

3.1.2. Hebraismens nedgangstid og videreføring

Hebraisme som disiplin opplevde en nedgangstid rundt århundreskiftet, som fortsatte inn på 1700-tallet. Sutcliffe (2003) tilskriver denne nedgangen et knippe faktorer: Oppdagelsen av den samaritanske Bibelen, med en rekke forskjeller fra den masoretiske, gjorde det klart at *veritas hebraica* ikke var et prinsipp det var mulig å forsvare: Hvis det fantes konkurrerende hebraiske tekster, kunne ikke noen av dem gjøre krav på å være en direkte, gudommelig overlevering.¹⁵⁴ Den moderne forståelsen av Bibelen hadde, gjennom hebraistenes behandling av tekstene, blitt uløselig knyttet til den masoretiske Toraen. (Sutcliffe 2003, 30) Avsløringen av en parallell bibelkilde med store avvik kullkastet mange av de ortodokse premisene for hebraisme og bruken av Bibelen som historisk kilde. De mange uoverensstemmelsene mellom utgavene skapte i første omgang forvirring i hebraist-miljøet, men også en rekke problematiske implikasjoner for den kristne Bibelen, manifestert som religionskritikk.

Giulio Bartolucci – en av Holbergs navngitte kilder – og formen gitt til hans hovedverk *Bibliotheca Magna Rabbinica* (utgitt i fire volumer mellom 1675-1693)

¹⁵³ Johannes Buxtorf I og Johannes Buxtorf II (også kjent som hhv den eldre og den yngre) var to sentrale, protestantiske hebraister. Buxtorf d.e. er mest kjent for verket *Synagoga Judaica* (1603), et etnografisk innrettet studie av jødernes tro og rituelle praksis.

¹⁵⁴ Den samaritanske versjonen av Pentateuk (dvs. Mosebøkene), i motsetning til den masoretiske Pentateuk (som den kristne Bibelen er basert på).

kan sees som et symptom på nedgangstiden og krisen i den sene hebraismen. I detaljrikdom markerer den et slags høydepunkt, men formen tilkjenner en kapitulasjon inn i de tryggere rammene til den encyklopediske tradisjonen. (Sutcliffe 2003, 38) Den gryende, kritiske tradisjonen hadde problemer med å behandle tekstene, som alltid hadde fremkalt en form for ambivalens som karakteriserte også de mest etablerte hebraistene: «Because Jewish texts were so strongly associated with the opposing polar notions of either utter purity or extreme obscurantism, they posed the deepest challenge to the aspirations of critical scholarship towards clarity and consensus.» (Sutcliffe 2003, 36) Ved år 1700 hadde hebraisme sunket betydelig i aktelse. Det var en lite «fornuftsorientert» disiplin, og ble ofte parodiert som en legemliggjøring av unyttig kunnskap. I denne perioden ble både jødene og deres hellige tekster tidvis redusert til en felles målskive, fanget mellom protestantisk, tidlig opplysning og autoritative, katolske tolkninger – fordi begge hadde de hebraiske tekstene som målskive.

Tenkningen hebraismen hadde ansporet forsvant imidlertid ikke, men ble en innarbeidet del av premissene for den lærde debatten. Selv etter disiplinens nedgangstid, ble tekstene holdt i hevd gjennom en form for resirkulering: «Jødehistorien» var en arvtakersjanger som oversatte, systematiserte, syntetiserte og forenklet de ofte omfattende og kompliserte hebraist-dissertasjonene skrevet på latin. Denne sjangeren sørget for at hebraistenes tanker fortsatte å sirkulere på 1700-tallet, og ble tilgjengelig for et bredere publikum. Uten det betydelige arbeidet gjort av hebraister på 1600-tallet, kunne ikke verk som *Den jødiske Historie* ha eksistert. Både denne og andre jødehistorier forutsetter det samme tekstlige grunnlaget som 1700-tallets religionskritikk, men benytter det til andre formål. Interesse blant lærde sørget for at materialet samlet i jødehistoriene ble spredt og lest. Blant annet viste Pierre Bayle en vedvarende interesse for jødene i sine journalskrifter, som *Nouvelles de la République des Lettres*.¹⁵⁵ Han brukte øyensynlig mye tid på å lese, kommentere og

¹⁵⁵ Dette kan sees som et utslag av det lærde miljøets generelle interesse for jødene, historisk og i samtiden – men kanskje også i relasjon til Bayles fascinasjon for Spinoza.

vurdere hebraisters og jødehistorikeres arbeid, og sørget dermed for at tankene fra disiplinen fortsatte å sirkulere også etter den ble liggende nokså brakk på 1700-tallet. (Sutcliffe 2003, 33) Arbeidet lagt ned av hebraistene over århundrer, formet på 1700-tallet et monumentalt bakteppe for all tekstlig interaksjon om og med jøder:

By 1700 rabbinic learning was no longer the preserve of a small but proficient intellectual elite. It now loomed more broadly as a bewilderingly vast, intimidatingly difficult and epistemologically confusing intellectual edifice, which could not easily be either accepted or dismissed. (Sutcliffe 2003, 38)

Utbredelsen av hebraistenes tekster, inkludert bearbeiding og oversettelser, medførte at man på 1700-tallet (i prinsippet) kunne studere jødisk historie bare gjennom oversettelser av eldre tekster, i stor grad uten å kunne verken gresk eller de bibelske språkene, altså hebraisk og arameisk. Manuel mener at nesten hvem som helst – bevæpnet med Buxtorf-ordboken – kunne fordype seg i hebraismens materie. (Manuel 1992, 105) Dette sammenfaller også med en generell nedgang i språkmektigheten til kirkemenn, som i økende grad verken kunne gresk eller hebraisk på 1700-tallet – og i noen tilfeller knapt nok latin.¹⁵⁶

At hebraistenes arbeid på dette tidspunktet stort sett blir tilgjengelig gjennom oversettelser og synteser eller kompilasjoner har dermed også en språklig forklaring, og baner veien for at den radikale grenen av opplysningen senere skulle kunne «turn their antipathy to ancient Israel into a battering ram against revealed religion.» (Manuel 1992, 106) Holberg befinner seg imidlertid ikke blant de som fører den metaforiske rambukken, men blant forsvarerne på muren. Holbergs *Den jødiske Historie* er en sentral overføringsvektor – via flere omveier – for hebraismens materie til en dansk-norsk, «sekulær» kontekst. I mange av diskusjonene om (og ikke med) jøder som føres på 1700-tallet, er de historiske jødene og samtidens jøder i praksis fullstendig adskilte, og en positiv vurdering av historiske jøder fører ikke nødvendigvis med seg en positiv vurdering av jødene som nasjonal minoritet. Kanskje kan Holbergs innretning av *Den jødiske Historie* sees som en respons på

¹⁵⁶ Karakteren Per Degn i *Erasmus Montanus* kan for eksempel leses som en Holberg-allusjon til dette fenomenet.

denne problematikken: Ved å gi en uavbrutt fremstilling av jødernes historie fra skapelsen og den hellige historiens frem til 1600-tallet, kan jødene som minoritet og de historiske jødene bringes nærmere hverandre i det kristne verdensbildet.

3.2. Fra hellig historie via jødehistorie til religionshistorie

Jødehistorie som sjanger har enkelte distinkte særmerker. Det første er utspringet i hebraisme. Etter hvert som hebraisme mistet status og hebraistenes arbeid ble mer obskure, var det jødehistoriene som i praksis videreførte denne materien. En vesentlig faktor for denne overføringen er imidlertid at forfatterne av jødehistoriene gjerne hadde kursorisk eller ingen kjennskap til hebraisk og arameisk, og dermed ofte var ansvarlige for større og mindre feilslutninger på basis av språket.¹⁵⁷ Et annet er at jødehistoriene ikke er skrevet verken av eller for jøder, men av kristne, med en ofte eksplisitt kristen perspektivering av jødene, og i all hovedsak tiltenkt et kristent publikum.¹⁵⁸ Et siste er at de gjennomgående motiveres av et ønske om å gi en «samlet» fremstilling: Josefus' to verk var kjente og utbredte allerede i middelalderen, men der stoppet også den allment kjente, felles historien for jødene. Basnages pionerarbeid *l'Histoire des Juifs* (1706), som jeg kommer tilbake til nedenfor, understreker dette med enhver tydelighet: Basnage lanserte *sitt* verk som nettopp en «fortsettelse» eller videreføring av Josefus, med et mål om å fylle et historiografisk tomrom. (Segal 1983, 304) Blikket på forskningen rundt den av Holbergs hovedkilder som ligger nærmest ham i tid og målsetning er nyttig både for å kontekstualisere jødehistorien som sjanger, og i tråd med Sejersteds (2017a) fremheving av kildenes rolle når man studerer kompilasjonsverk.

En separat, begrepsmessig utfordring med å snevre inn «jødehistorie» som sjanger, er graden av sammenfall mellom kristendommens «hellige historie» og den tidlige

¹⁵⁷ Jf. Manuel (1992) for tendensen generelt, eller Segal (1983) for betraktninger av denne art om Basnage i særdeleshet.

¹⁵⁸ I første utgave av sin jødehistorie gir Basnage uttrykk for et håp om at jøder ville finne den nyttig og oppklarende. I senere utgaver er denne passasjen strøket, og erstattet av en svært generell vending om at «jødene» har funnet boken behagelig og nyttig, noe Segal (1983) mener indikerer at resepsjonen blant jøder snarere var motsatt. Segal antyder at de fleste jødene som hadde muligheten til å lese den franske, tyske eller nederlandske versjonen av *Histoire des Juifs* ville ha «found his [Basnages] handling of Jewish religious tradition and his frequently negative characterizations of Jewry offensive and unacceptable.» (Segal 1983, 322)

jødiske historien. Problemkilden er håndgripelig nok: Dersom man legger til grunn at Bibelens Gamle testamente både er jødenes tidligste historie og menneskets tidligste historie, vil det si at disse to i praksis går ut på det samme. Jødenes historie er menneskehetens historie, og omvendt. Dette er i tillegg en vesentlig kontekst for å forstå hvorfor «de gamle hebreerne» som en abstrakt, historisk konstruksjon alltid var langt mer populær og i praksis en helt adskilt størrelse fra samtidens virkelige jøder. Menneskehetens tidligste historie slik den fortelles av Bibelen, er basisen for hellig historie – spørsmålet for den jødiske historiens vedkommende blir når disse to skiller lag. På hvilket tidspunkt har historikeren valgt å skrive jødisk historie ved å la sin fremstilling følge jødene alene, heller enn menneskeheten som sådan?

3.2.1. Hva er hellig historie?

Hellig historie var i utgangspunktet en samlebetegnelse på de delene av Bibelens Gamle testamente som beskrev en fellesmenneskelig fortid med Guds utvalgte folk, jødene, som perspektivbærere. De tidligste delene av historien – Ur-syklusen frem til Språkernes forvirring – var forholdsvis ukompliserte å karakterisere som hellig historie, gitt Syndflodens bevisopphevende status som kronologisk terskel. Det paradoksale premisset kan forklares ved at alt som hadde skjedd før Syndfloden var umulig å bevise, ettersom Syndfloden hadde visket bort alle spor etter menneskene. Dette premisset har imidlertid en svakhet, nemlig at Syndfloden i seg selv måtte ha skjedd, som da i tur ble den historiografiske detaljen som måtte forsvares.¹⁵⁹ Et problem med hellig historie som begrep er at både selve den hellige historien og dermed også forskningen på den har uklare grenser. Det mest grunnleggende spørsmålet – hvilke deler av Det gamle testamente skal forstås som hellig historie – må også følges av en historisering: Hvordan har forståelsen av hva som er hellig historie endret seg? Etter hvert som ur-syklusen antar tydeligere mytiske dimensjoner, flyttes også grensen for det som regnes for hellig historie i moderne religiøs forståelse.

I dag er grensen for mytologi flyttet fremover, mens de delene av Bibelen som

¹⁵⁹ Se kap. 6 for hvordan Holberg forholder seg til dette.

okkuperer en ukomfortabel posisjon et sted mellom mytisk og historisk tid fremdeles kan unngå en definitiv plassering gjennom å kalles «hellig historie». Dmitri Levitin (2012; 2013) viser i flere artikler om samme emnekrets at hellig historie var et stridsemne med mange fronter på 1700-tallet.¹⁶⁰ De gammeltestamentlige hebreerne var et yndet mål for indirekte polemikk mot kristendom, som ofte også var noe av formålet med historiserende tekstkritikk av Bibelen. En av de største «avsløringene» i opplysningens omveltning av hellig historie var å koble jødene sammen med egypterne: Ved å fremheve de rituelle og kulturelle likhetene mellom en opplagt hedensk kultur og de som skulle være Guds utvalgte folk, kunne jødene unike posisjon i menneskehetens historie – og dermed også kristendommens historiske autoritet – trekkes i tvil. Resultatet var at en rekke sentrale aktører på tvers av hele 1700-tallet, fra Toland i 1709 til Rousseau i 1772, sammen var

convinced that they had finally solved the problem of the history of the ancient Hebrews. The people of the Old Testament were brutish and nomadic, possessed of almost no intellectual culture. Their religious cults were pilfered—primarily from the infinitely culturally superior Egyptians. Their history demonstrated the endless barbarisms that could infiltrate primitive religion, whether through the weakness of the human mind or the scheming of priests. (Levitin 2013, 49)

Denne historiografiske striden var aktiv og opphetet da Holberg skrev *Den jødiske Historie*, men er ikke et rent 1700-tallsfenomen. Det er på 1700-tallet at de vesentlige omveltningene i forståelsen av hellig historie skjer, men Levitin (2012) viser at disse hviler på arbeider fra slutten av 1600-tallet. På både 1600- og 1700-tallet er det dessuten rikelig med tenkere som står i direkte opposisjon til utfordringen av den hellige historiens «hellighet», og dermed agerer for at historien fremdeles bør forstås på bibelske premisser.¹⁶¹ En annen faktor i den historiske behandlingen av jøder, var

¹⁶⁰ «From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism and Christianity in European Historiography from Reformation to 'Enlightenment'» (2012) og «John Spencer's *De Legibus Hebraeorum* (1683–85) and 'Enlightened' Sacred History: A New Interpretation» (2013).

¹⁶¹ Mange av hebraistene arbeidet med dette som målsetning, men også i tiden etter Holberg finnes det eksempler. Anne Eriksen viser i *Topografenes Verden* (2007) hvordan også den norske lærde Gerhard Schøning (1722-1780) baserte sin norske rikshistorie *Norges Riiges Historie* (1771-81) på bibelske premisser: Syndfloden og utvandringen fra Babel ble tatt for gitt, og dannet utgangspunktet for historien som fulgte. (Eriksen 2007, 29) Synspunkter som Holberg på sin tid ser behovet for å forsvare utraderes dermed ikke plutselig på andre halvdel av 1700-tallet.

at Josefus nærmest hadde monopolisert enhver fremstilling av det jødiske folket i antikken.

3.2.2. Et blikk på Holbergs kilder, utover Basnage

Av Holbergs kilder er Josefus den som i kristen historieskriving er mest stabil og oftest brukt nettopp til å skildre antikken fra et kristent eller proto-kristent perspektiv. Her skiller Holberg seg i liten grad fra århundrer av kristne historikere – inkludert den sedvanlige kritikken av Josefus som lite velvillig innstilt overfor Jesus som messias. Holbergs behandling av Josefus – og bruken av hans arbeid for å lappe sammen en sammenhengende, historisk fremstilling – er med andre ord nokså typisk for den kringliggende historiografien. Josefus' to verk – *Den jødiske krig* (ca. 75 vt) og *Den jødiske oldtid* (93-94 vt) og – kan forstås som *exemplae*-historier, etter antikk modell, og markerer seg ved å være universelt populære blant kristne, men ikke blant jøder.¹⁶² Det henger sammen med jødernes oppfatning av Josefus som en historisk forræder, gitt hans rolle som romersk general, hvor han ledet hærstyrker *mot* jødernes opprør. Manuel påpeker imidlertid at det samme sviket som gjorde ham kontroversiell blant jøder, hadde gjort ham til en særlig troverdig kilde for kristne: «... for Christians his treachery to his brethren only gave him authority and lent credibility to his narrative.»¹⁶³ (Manuel 1992, 119) Et av Manuels postulater er at den blotte eksistensen til Josefus' verk kan ha hindret andre i å skrive historie om jødene i denne perioden, siden det ville være nærmest umulig å *overgå* Josefus – det er også derfor de fleste eldre historier fra denne perioden er lite annet enn sammenblandinger av Bibelen og *Den jødiske krig*. Steve Mason beskriver i *A Companion to Josephus* (2016) særlig *Den jødiske Krig* som «perhaps the most influential non-biblical text of Western history» (Mason 2016, 13).

Et annet av Holbergs forelegg, åpningsbindet av George Sale og George

¹⁶² De vanlige latinske titlene er henholdsvis *De Bello Judaica* og *Antiquitates Judaicae*, men Josefus skrev dem opprinnelig på gresk.

¹⁶³ Det gjelder spesielt det såkalte «Testimonium Flavium», som beskriver fremveksten av kristendom. I følge Manuel er dette «highly suspect as a later insertion» (Manuel 1992, 119) – men svært viktig for kristne.

Psalmanazars *An Universal History* (1736), er ikke i utgangspunktet en jødehistorie. Den tar likevel utgangspunkt i Det gamle testamente for å beskrive menneskets tidligste historie, og begynner derfor med nettopp hellig historie. Opp til et visst punkt var denne «universell», i den forstand at det – fra et ortodokst perspektiv – beskrev historien til *alle* mennesker.¹⁶⁴ Deretter må den tydeligere markere seg som virkelig universell ved å forsøke å favne hele verden, heller enn å beholde det smale fokuset på jødene. Skillet mellom en universell historie og en jødisk historie blir i dette tilfellet hvordan utvalg av materiale, og deretter perspektivering av hendelsene skjer, når den klart avgrensede hellige historien tar slutt. I praksis ender derfor også jødehistorier opp med å resitere vesentlige deler av den hellige historien, og så simpelthen holde fast på det jødiske perspektivet etter hvert som den hebraiske mytologien viker i møte med historisk tid. Rimeligvis kunne ikke Holberg vite at det senere skulle bli slik, men den anonyme, engelske universalhistorien endte opp med å bli et monumentalt og svært utbredt verk – til tross for Psalmanazars fortid som profilert svindler.¹⁶⁵ Holbergs gjengivelse markerer seg først og fremst ved å sanere de mer radikale vendingene – som Sejersted (2017a) mener var Sales kjepphest, moderert i etterkant av Psalmanazar – for å fremheve den mosaiske skapelsesberetningen, men er likevel en svært tidlig overføringsvektor for dette verket til dansk.

Til en viss grad kan Johann Jakob Schudt (1664-1722), ses på som en forløper for Basnage, i den forstand at han også behandlet jødene historisk. Den tyske hebraisten grupperes imidlertid av Nils H. Roemer sammen med Eisenmenger som en av dem hvis prosjekt var å fravriste jødedommen dens guddommelige status. (Roemer 2005, 17)¹⁶⁶ Dette skjer først og fremst i Schudts tidlige verk *Compendium Historiæ*

¹⁶⁴ Dette er et punkt Holberg diskuterer. Se min diskusjon om pre-adamisme i kap. 6.

¹⁶⁵ Psalmanazar (som neppe var hans virkelige navn) ble først kjent gjennom en reiseskildring fra Formosa, dagens Taiwan – hvor han aldri hadde vært. Jf. Sejersted (2017a)

¹⁶⁶ Jf. sitatet først i del 3.1 – Schudt er den «Schut» Holberg viser til. Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704), skrev bl.a. *Entdecktes Judenthum* (1700), en fiendtlig innstilt kritikk av rabbinsk litteratur. Metodikken bak verket beskrives av Sutcliffe som «coarsely literalist and non-contextual.» (Sutcliffe 2003, 176)

Judaicæ (1700), med sin lærde innretning. Senere fremstår det imidlertid som at Schudts etnografiske interesse glir over i mer rendyrket judeofobi. For *The Jewish Encyclopedia* skriver Joseph Jacobs at Schudt frem til midten av 1710-tallet hadde gode relasjoner til jødene i Frankfurt, og samarbeidet med dem om enkelte prosjekter. Senere publiserte han imidlertid den inflammatoriske traktaten *Judæus Christicida*, «attempting to prove that Jews deserved corporal as well as spiritual punishment for the crucifixion». (Jacobs 1901-1906, 112) Schudts hovedverk, *Jüdische Merckwürdigkeiten* (1714-18) følger samme bane. Cornelia Aust (2019) gir i «Introduction: The Jewish Body» et eksempel på innholdet:

[Schudt] argued that it was easy to recognize a Jew, even when he tried to hide his identity. Outward signs ‘partly physical, partly in relation to his mind, partly in his lifestyle’ could easily reveal his Jewishness. Moreover, he claimed that distinguishing features of the Jew included the nose, lips, eyes and ‘the whole body-posture’. (Aust 2019, 1)

For Holbergs vedkommende brukes Schudt, som han sier, i hovedsak til å fylle ut enkelte tomrom i den delen av *Den jødiske Historie* som ellers baserer seg på Basnage – kanskje er det et poeng at Schudts arbeid var av nyere dato? Holbergs valg om å bruke det han på dansk kaller Schudts «Jødiske Merkværdigheder» (JH2, 546) forklares videre av de faktorene Jacobs nevner i andre halvdel av sin vurdering. Riktignok er *Jüdische Merckwürdigkeiten*, skriver Jacobs, «full of prejudice, and repeats many of the fables and ridiculous items published by Eisenmenger.» (Jacobs 1901-1906, 112) Samtidig inneholder den vesentlige og historisk verdifulle detaljer om jødisk kultur og dagligliv i Frankfurt ved starten av 1700-tallet. (ibid.) Holberg ser også ut til å hente etnografiske, snarere enn historiske føringer fra Schudt. At jeg ikke velger å kategorisere Schudts arbeider som jødehistorier av samme målestokk som Basnage eller Holbergs, beror dels på verkenes retoriske innretning, og dels på selve innholdet. Schudts innretning er langt mer eksplisitt anti-jødisk enn Basnage, og traderer – som Jacobs understreker – en rekke myter og forestillinger som har mer til felles med middelalderens vrengebilder enn kritisk historiografi. Innholdet er heller ikke en historie etter de kriteriene jeg ellers legger til grunn, men snarere organisert som et «Wunderkammer» av jødiske særegenheter, med observasjoner om kultur, fysiologi (jf. Aust 2019), religion og nyere historie. Basnage skriver seg, slik jeg ser

det, inn i en annen tradisjon. Det gjør også den engelske kirkemannen Humphrey Prideaux, som er en annen av Holbergs viktige kilder i arbeidet med *Den jødiske Historie*.

I Humphrey Prideaux hadde Holberg ikke bare en primærkilde, men en fyrrig meningsfelle. Prideaux' resonnerer, som Holberg, på tvers av forfatterskapet. Han delte Holbergs misnøye med deistenes stadige angrep på troen, og det farger mye av arbeidet hans. I det som egentlig er et polemisk angrep på Islam, kalt *Life of Mahomet* (1697), inkluderte Prideaux et slags tilsvær til deistene som en appendiks; *A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture. Offer'd, by Way of a Letter, to the Consideration of the Deists of the Present Age*. Robert Yelle (2020) viser hvordan Prideauxs forsvar mot «the charge of imposture» – altså anklager om at kristendom ikke baserer seg på legitime, guddommelige overleveringer – går via jødene. Dette speiler hvordan deistene angrep jødernes hellige tekster for å indirekte svekke kirken. Prideaux holder jødedom opp som et kontrasterende, negativt eksempel i møte med kristendommen, og slutter seg blant annet til resonnementet om at jødene ikke ble kristne fordi de var skuffet over at messias ga dem et spirituelt i stedet for et jordlig kongedømme.¹⁶⁷ (Yelle 2020, 102)

Av Prideaux' produksjon er kilden Holberg i hovedsak benytter seg av *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations* (1716–1718), som utgjør basisen for enkelte av partiene i *Den jødiske Historie*.¹⁶⁸ Prideaux' hovedprosjekt i dette verket var, som tittelen indikerer, å etablere en historisk «bro» mellom Bibelens to testamenter. Som Holbergs jødehistorie var imidlertid også *The Old and New Testament Connected* et polemisk verk, som argumenterte for visse posisjoner fra et kristent ståsted. Særlig var det den typologiske tolkningen av passasjer fra Det gamle testamente i lys av den kristne forventningen om at de skal foregripe Det nye testamentet Prideaux forsvarte. Dette forsvaret av kristen tolkningspraksis innebar imidlertid også angrep på jøder etter

¹⁶⁷ Se også diskusjonen om toleranse i kap. 2, og om den hebraiske republikken som politisk fantasi i kap. 9.

¹⁶⁸ Se oversikt i appendiks 12a.

relativt utbredte mønstre: Deres skjebne er en konsekvens av deres manglende aksept for Jesus som messias. (Yelle 2020, 103-104) De ovenfornevnte kildene – Josefus, Sale & Psalmanazar, Schudt og Prideaux – utgjør viktige forelegg for hver sine deler av Holbergs jødehistorie. For jødehistorien som *sjanger* er det imidlertid Basnages *Histoire des Juifs* (1706), som er definerende.

3.2.3. Etableringen av en sjanger: Basnages *Histoire des Juifs* (1706)

Overgangen til jødehistorie er en oppsamling av både brudd og kontinuiteter. Den mest dramatiske omveltningen skjer i møtet mellom to historiske forklaringsmodeller: Den sekulære historiens rasjonelle årsakssammenhenger, og den kristne forsynsmodellen. I artikkelen «New Concepts of post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage» (1977) skriver Myriam Yardeni at Basnages historiske forklaringsmodell var et «double framework of explanation» (Yardeni 1977, 250), som både redegjør for konkrete, historiske årsaker til jødernes skjebne – så som ved ødeleggelsen av tempelet – men samtidig forholder seg til Guds forsyn som en kontinuerlig påvirkning gjennom historien.¹⁶⁹ At forsynet er en faktor hos Basnage er ikke oppsiktsvekkende. Det påfallende er snarere hvordan Basnages sekulære historieskriving fremstilte jødene på en måte som – totalt sett – var mer fordelaktig enn historieskrivingen forut. Som Sutcliffe skriver, «Jacques Basnage's monumental *Histoire des Juifs* (1716) was the most comprehensive attempt to reassess Jewish history during the Enlightenment [...]». (Sutcliffe 2003, 78) Yardeni mener at Basnages sympatiske holdning overfor jødernes skyldtes en utbredt oppfatning blant særlig hugenotter, som Basnage selv var: at jødernes religiøse forfølgelseshistorie speilet deres egen. (Yardeni 1977, 246) Sutcliffe argumenterer på samme basis for Basnages allmenne popularitet i protestantiske områder, men understreker også betydningen for hugenottene: «For this intensely religious and

¹⁶⁹ Yardeni (1932-2015) var en israelsk historiker, og «The Commonwealth» viser – litt innforstått – i denne sammenhengen til de ulike inkarnasjonene av en jødisk statsdannelse som tok slutt ved den romerske ødeleggelsen av det Andre tempelet i 70 evt. Denne episoden har en tendens til å markere et naturlig skille i jødisk historiografi. Den følges nemlig umiddelbart av diaspora og spredning, som forut for Basnage hadde gjort det vanskelig å skrive en samlet historisk beretning om jødene. Se også diskusjonen om forsynet og historieskriving i kap. 1-2, og Sejersteds (2014, 2017a) artikler om temaet.

traumatised minority, Jewish peoplehood offered a powerfully sustaining model of cultural survival, and the Jewish narrative of exile and redemption provided the vital inspiration of historical purpose and hope.» (Sutcliffe 2003, 81) Basnage var velrennomert i lærde kretser, og hans *Histoire des Juifs* hadde et stort nedslagsfelt, hjulpet av en tidlig (1708) engelsk oversettelse. Senere kom også en sanert, fransk piratkopi beregnet på et katolsk publikum (1710), «to Basnage's outrage».¹⁷⁰ Den definitive versjonen kom i 1716, en slags oppfølger og revisjon. (Sutcliffe 2003, 81)

Segal fremhever at Basnages nye utgaver av *Histoire des Juifs* inneholdt vesentlige endringer: Den første la til en skildring av den messianske Sabbatai Zevikulten, som riktignok senere har blitt kritisert for unøyaktigheter.¹⁷¹ Den siste versjonen la til informasjon fra noen relativt sjeldne tekster som Basnage fikk tilgang på, et utvalg upubliserte – men bredt sirkulerte – jødiske polemikker mot kristendom.¹⁷² Basnages verk ble, som nevnt oppfattet som relativt pro-jødisk, og som en kontrast til tidligere historieskriving om jødene (jf. Schudt). Det var ikke fordi verket hadde form av en apologi, men fordi Basnages i utgangspunktet «sekulære» tilnærming til den jødiske historien sørget for at jødene som folk fremstod nyanserte og mangesidige, i likhet med andre folk.¹⁷³ Samtidig fortsatte Basnage å tradere en del forslitte fordommer om jødene, som særlig den nyere forskningen på Basnage

¹⁷⁰ Saneringen dreide seg – forutsigbart nok – om de mer polemiske, anti-katolske delene, foruten endringer i noen tekststeder som jeg kommer tilbake til senere i avhandlingen, da Basnages versjon av disse videreføres av Holberg. Se kap. 10.

¹⁷¹ Torgeir Skorgen (2014a) skriver, om resepsjonstendensen han kaller «mellomposisjonen», de som posisjonerer seg et sted mellom bejubling og fordømmelse: «Holbergs Jødiske historie uttrykker en noe ambivalent holdning til den jødiske nasjonen, stiller seg avvissende til dens messianisme og tar til orde mot fordommer og overdreven religionstvang.» (Skorgen 2014a, 330) «Messianisme» omfatter i denne sammenhengen både jødene avvisning av Kristus som Messias, men også de mange jødiske messias-kultene som fantes, og kanskje særlig den tilknyttet Sabbatai Zevi på 1600-tallet. Se Carlebach (2002) for et historisk-antropologisk blikk på de messianske bevegelsene – herunder Zevis – som en sosial og religiøs faktor for jøder. Disse kultene ble oppfattet som kjettetske av kristne autoriteter, siden de – med Holbergs ord – søkte å «etterabe den rette Christum». (JH2, 535) Messianske bevegelser som relativt ny historie bør forstås som en del av den sosiale og politiske konteksten til både Basnages *Histoire des Juifs* og Holbergs *Den jødiske Historie*.

¹⁷² Richard Popkin beskriver i artikkelen «Jacques Basnage's 'Histoire des Juifs' and the Bibliotheca Sarraziana» (1987b) en slags bokhistorisk skattejakt på en obskur manuskriptsamling som Basnage kaller «Bibliotheca Sarraziana». Den har vist seg å tilhøre Basnages svigersønn, en M. de Sarraz, men hele biblioteket ble auksjonert bort da Sarraz havnet i økonomiske vanskeligheter. Inkludert i biblioteket var noen spanskspråklige manuskripter som var kjent av omtale, men som få kristne faktisk hadde lest. Tekstene ble spredt til ukjente steder i Europa som en følge av auksjonen, men Basnage rakk å inkludere oppsummeringer av dem i tredje utgave av *Histoire des Juifs*. Popkin krediterer derfor 1716-utgaven med å ha gjort innholdet i disse tekstene allment kjent, og mener at Basnage dermed, nærmest ved et uhell, «may have provided ammunition for the debunkers of Christianity in the Enlightenment» (Popkin 1987b, 162)

¹⁷³ Jf. Segal (1983); Elukin (1992) eller Price (2020).

mener undergraver deler av det historiske prosjektet. Det er særlig når Basnage forlater den sekulære historieskrivingen til fordel for teologiske resonnementer at Yardeni mener *Histoire des Juifs* er på sitt svakeste, og Basnage lar stivnede, kristne forestillinger om jødene komme i veien for historiske resonnementer.

En annen vanlig kritikk er den som jeg ovenfor beskrev som karakteristisk for jødehistorier, nemlig Basnages begrensede kjennskap til hebraisk. Basnage kompilerte i all hovedsak fra hebraisters eldre arbeid, og – for øvrig som en parallell til Holbergs jødehistorie – skyldtes noe av det store volumet ifølge Sutcliffe nettopp mengden stoff Basnage lånte. (Sutcliffe 2003, 81) Basnage deler – ikke overraskende – en del metodiske finurligheter med Holberg, som en vilje til å retorisk glatte over det som egentlig er strategiske utelatelse av historisk vanskelige hendelser. Segal mener ironi ikke er typisk for Basnage, og at det derfor må tas bokstavelig når Basnage for eksempel sier at miraklene Josefus beskriver er vanskelige å bevise, og at han derfor ikke vil «burden his account» med dem, ei heller diskutere sannhetsgehalten i dem i noen særlig grad.¹⁷⁴ (Segal 1983, 307) Foruten å lene seg tungt på eldre verk som Basnage bare måtelig kunne følge – for ikke å si disputere eller kontrollere – innholdet i, mener både Yardeni og Segal at Basnage går en vanskelig spissrotgang mellom historie og teologi gjennom hele verket. Yardeni og Segal er samstemte om at det er som «rendyrket» historiker Basnage gjør sitt beste arbeid. De moralske karakteristikkene og vurderingene som skjer når han beveger seg inn på teologiens enemerker er de svakeste delene av verket, og undergraver til en viss grad den ellers sympatiske holdningen overfor jødene. Yardeni karakteriserer disse partiene som «saturated with Christian and even antisemitic tradition.» (Yardeni 1977, 249) Fra et historiografisk perspektiv er det først og fremst Basnages distinkt protestantiske syn på fortiden – og påfølgende anti-katolske polemikk – som skaper

¹⁷⁴ Her mister kanskje Segal av synet en pågående diskusjon om mirakler som Basnage – forståelig nok – vil styre utenom. Se avhandlingens kap. 8. Segal tolker det som at Basnage skriver seg inn i tradisjon etter Bayle og til en viss grad Descartes, preget av en skepsis til overnaturlig historie, men ikke så skeptisk som enkelte andre i hans egen samtid. (Segal 1983, 307) Jeg mener at denne tolkningen kanskje avhenger i overkant av at Basnages behandling av mirakler leses i isolasjon, heller enn i lys av den lærde konteksten rundt spørsmålet om mirakler og deres rolle i historien.

problemer.¹⁷⁵

Et eksempel på en slik svakhet er fremstillingen av den jødiske messias-skikkelsen Sabbatai Zevi, hvor Basnage «for unexplained reasons» (Popkin og Chasin 2004, 314) inkluderte feilinformasjon om Zevis død og bevegelsens slutt. Holberg reproduserte denne informasjonen, og Basnages feiltrinn ble en vedvarende følgefeil:

Histoire des Juifs was used as a basis for two eighteenth-century histories of the Jews in Danish and Yiddish. The Danish history by Ludvig Holberg was translated into German, thus transmitting Basnage's history, including his information about Sabbatai Zevi and his disciples, throughout Europe. (Popkin og Chasin 2004, 314)

Det er imidlertid litt uklart hvilke versjoner av Holbergs jødehistorie Popkin og Chasin har kjennskap til, siden de også viser til en nederlandsk versjon. Det vesentlige er likevel at Holbergs danske jødehistorie endte opp med å formidle Basnage – inkludert Basnages feilgrep – til et nytt publikum i Tyskland, gjennom oversettelsen av Holbergs verk. Formuleringen «throughout Europe», altså at Holberg har æren for at Basnages feilinformasjon ble en vanlig oppfatning, gir inntrykk av at *Den jødiske Historie* tyske utgave var utbredt i europeisk sammenheng, men det utdypes ikke videre. (Popkin og Chasin 2004, 314)

Som David H. Price omtale av *Den jødiske Historie* viser (se kap. 1.3.3) – som en «dansk oversettelse» og plagiat av Basnage (Price 2020, 290f) – er det Basnage som har fått æren for etableringen av jødehistorien som sjanger. Det er ikke urimelig – det var tross alt han som gjorde arbeidet med å systematisere og sette sammen kildematerialet han «arvet» fra hebraistene. Til tross for at forskningslitteraturen er nokså samstemt om den relative betydningen av *Histoire des Juifs*, er ikke alltid vurderingen av verkets kvaliteter det. Der både Yardeni (1977) og Segal (1983) for eksempel mener at Basnage klarer seg godt når han ikke beveger seg for langt inn i teologiske spørsmål, er Manuel (1992) mer skeptisk. Sammenliknet med den senere Gibbons bruk av de samme kildene, mener Manuel at Gibbon lette

¹⁷⁵ Denne forestillingen var utbredt blant protestanter – den uttrykkes også i Holbergs kirkehistorie.

frem hebraismens gullkorn for å skape et genialt verk, mens Basnages *Histoire des Juifs* «differ from the academic dissertations it cannibalized less in spirit than in the multiplication of errors.» (Manuel 1992, 105) Med «in spirit» mener Manuel formodentlig at Basnages videreførte mange av hebraistenes premisser for sitt eget arbeid, altså jakten på rabbiniske feiltolkninger og «misforståelser» som de så kunne «oppklare». Sammenlikningen med Gibbon er likevel påfallende: Gibbons omtale av jøder i for eksempel *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789) oppfatter jeg ikke verken som særlig positiv eller nyansert. Gibbon lanserte en gjennomgripende tese om at antikkens polyteisme var karakterisert av en gjensidig toleranse, også mellom jøder og romere. I den forbindelse mente han at jødernes relative intoleranse overfor kristne er det som til sist gjorde at romernes toleranse brøt sammen og at samfunnet deretter utviklet seg i en intolerant retning. Dette, kombinert med jødernes stadige hang til opprør, gjør at han omtaler dem som «a race of fanatics, whose dire and credulous superstition seemed to render them the implacable enemies not only of the Roman government, but of humankind.» (Gibbon 1776, 521) Den er også et klart eksempel på at jødene brukes som et topos i historiefortelling som kretser rundt kristendom, for å understøtte et særskilt poeng om relasjonene mellom kristne og andre.

3.2.4. Senere jødehistorier: Holberg, Bastholm og veien videre

Holbergs verk føyer seg inn i en form for sjangerutvikling, men i en sjangerstudie ville det vært naturlig å se Holberg som en av Basnages disseminatorer og arvtakere. At Holbergs jødehistorie innenfor «Jewish Studies» forstås som en oversettelse av Basnages *Histoire des Juifs* er, som nevnt ovenfor, upresist. Likevel er *Den jødiske Historie* skrevet med Basnages som forbilde, på flere måter enn det som indikeres av kompilasjonsforelegget alene. Som Basnages, skriver Holberg sin jødehistorie til syvende og sist i forlengelsen av kunnskap ervervet av hebraister, og han sjenerer seg heller ikke for å oppgi sentrale hebraister som kilder eller inspirasjoner. Om Holberg virkelig har lest disse kildene, er ikke avgjørende. Viktigere i denne sammenhengen er det at de er med for å signalisere den lærde tradisjonen Holberg skriver seg inn i. Denne tradisjonen ser imidlertid ikke ut til å ha fått stort fotfeste i Danmark-Norge.

Jeg nevnte tidligere en annen dansk jødehistorie, forfattet av presten Christian Bastholm. Den følger samme tradisjon, men er i enda større grad et overfladisk kompilasjonsverk enn Holbergs. Når Bastholm i sitt verk – med samme tittel som Holbergs, *Den jødiske Historie* (1777) – kritiserer Holberg, skjer det etter helt særskilte kriterier. Det er ikke, slik jeg leser det, en kritikk som dreier seg om verken historiografi eller originalitet, men heller det at Holbergs synspunkt er for lite teologisk. Bastholms geistlige utgangspunkt synes å gjøre selv den moderate, Le Clerc-inspirerte linjen Holberg legger seg på uakseptabel. Bastholms korrektiv overfor Holberg er en enda strengere insistering på forsynets rolle og jødernes plass i den kristne historien. Bastholms verk er mer kompakt enn Holbergs, men ikke nødvendigvis mer leservennlig. Der Holberg ofte gjør et poeng av å vise frem ulike synspunkter i debatter om tekststeder og religiøse spørsmål, nøyer Bastholm seg med å antyde at det finnes en debatt.

Sjangerens begrensede nedslagsfelt i Danmark står i skarp kontrast til Tyskland. Der peker utbredelsen av jødehistorier på 1700-tallet – Holbergs inkludert – fremover mot utviklingen av et vitenskapelig anlagt studium av jødisk historie og kultur. Dette studiet, som fikk navnet «Wissenschaft des Judentums» baserte seg på historisk undersøkelse heller enn teologisk postulering, men hadde også et formål utenfor det rent akademiske. Yehuda Liebes skriver i introduksjonen til *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* (1993) at studiene «sought to minimize religion's national, particular elements and bring it closer to universalist and rationalist notions of religion.» (Liebes 1993, vii) Roemer skriver i *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith* (2005) at Basnage «played a less prominent role in Germany» (Roemer 2005, 17). Roemer kommenterer like etterpå Holbergs jødehistorie (ibid.), men poengterer ikke at mye av Basnages verk i praksis ble overført til Tyskland via oversettelsen av Holberg. Uavhengig av Basnages rolle skriver Roemer at også i Tyskland var jødehistorier og diskusjonen om dem opprinnelig basert på arbeidet til kristne hebraister, og ført med kristne fortegn i form av forsyn og konverteringsforventning. Det var ikke før mot slutten av 1700-tallet at et mer sekularisert syn på jødisk historie gjorde seg gjeldende i Tyskland. (Roemer 2005)

Den overordnede observasjonen til Roemer er imidlertid viktigst: Debatten om jødisk historie, innledningsvis et spørsmål om hvorvidt den jødiske historien skulle følge en kristen forsynsmodell eller en sekularisert, rasjonell fremstilling, var et nødvendig forstadium for det senere, akademiske studiet av jødisk historie og kultur som i større grad preger 1800-tallet, og har sitt arnested i Tyskland: «Thus, far from representing only the prehistory to Jewish historiography, eighteenth and early nineteenth-century debates over Jewish history shaped the evolution of *Wissenschaft des Judentums*.» (Roemer 2005, 16) Denne vitenskapsgrenen markerer et klarere brudd med den kristne, historiografiske tradisjonen for jødernes historiske rolle. Det innebærer at det hebraistiske fundamentet som 1600- og 1700-tallets jødiske historier bygget på, ble erstattet av et sekularisert studiefelt som i økende grad inkluderte jødernes egne observasjoner. Dette skiftet i tilnærming innebærer en bevegelse bort fra det kristne konverteringshåpet, i retning emansipasjon og en vitenskapeliggjøring hvor jødene selv var deltakere, og ikke bare studieobjekt.¹⁷⁶

German historians, philosophers, and publicists of the Enlightenment replaced the Christian hope of Jews' conversion with the anticipation of their social and cultural integration. With the study of the Jewish past becoming increasingly attached to debates over Jews' social and legal status, members of the Jewish Enlightenment believed that historical investigations would aid their efforts to rejuvenate Jewish religion and culture. (Roemer 2005, 15)

Siden denne tradisjonen her beveger seg inn på 1800-tallet, og markerer et brudd med den tradisjonen for jødisk historiografi Holberg befinner seg innenfor, forfølger jeg ikke denne tråden videre her. Det som må kommenteres, er at fremveksten av en sekulær forståelse av jødisk historiografi heller ikke her er enerådende eller ekskluderer andre synspunkter. Herder holdt for eksempel fast på at jødernes historie *hadde* guddommelige komponenter. (Roemer 2005, 17)

En parallell bevegelse dreier seg om fremveksten av komparative religionsstudier. Den komparative metoden illustrerte både innbyrdes fellestrekk mellom hedenske

¹⁷⁶ Med ettertidens forbehold om at dette ikke varte så lenge, men tvert imot ble erstattet av en politisert, «moderne» judeofobi.

religioner, og enkelte fellestrekk mellom jødisk og hedensk religion. Dette bidro til den generelle deflasjonismen rettet mot jødernes tro, og mot åpenbaringen som sentral i kristendommen. Denne måten å direkte sammenlikne religioner på *kan* spores tilbake til John Spencers *De Legibus Hebraeoerum* (1685), men Spencer er ikke nødvendigvis toneangivende for hele feltet. Spencer sammenliknet, i korte trekk, de historiske jødernes religiøse lover med det man da visste om lovgivning og religiøs praksis blant omkringliggende kulturer og religioner – særlig den egyptiske.

Som Dmitri Levitin (2013) understreker i sin artikkel om Spencers verk, er det likevel fort gjort å gjøre for omfattende antakelser om nøyaktig hva Spencers motivasjoner var. Som med flere av de tenkerne jeg løst grupperte som «kritikere» i forrige kapittel, er det vanskelig å klart slå fast at Spencer hadde et mål om å «opplyse». Levitin synes på sin side å mene at Spencer la grunnlaget for deflasjonismen iboende i komparative religionsstudier nærmest som en bieffekt av en egyptologisk fascinasjon. (Levitin 2013, 89) Til tross for at utspringet til også denne vitenskapelige tradisjonen var motivert av kristne hensyn, gjennomgår komparative religionsstudier eller religionshistorie en prosess som kan sammenliknes med *Wissenschaft des Judentums*, og blir en sekularisert og vitenskapeliggjort disiplin, som – fra et nåtidig ståsted – er mer gjenkjennelig, og som i større grad åpner for en kobling mellom studiet av myte og religion.

4. Historie og narrasjon

Mytens grunnleggende struktur er, som tidligere antydnet, fortellingens struktur.¹⁷⁷ Denne aforistiske påstanden kan også snus: Fortellingens grunnleggende struktur finnes i myten. Jeg velger derfor å bruke fortellingslære for å utvikle et systematisk analyseapparat for å kunne beskrive den sammenstillingen av myte og historie som preger Holbergs *Den jødiske Historie*, foruten også å kunne kommentere de av Holbergs komposisjonsmessige valg gjennom verket som er relevante for min overordnede lesning. Jeg beveger meg her inn i et stort emnefelt med en rekke bidragsytere – narrativ analyse har tradisjoner tilbake til Platon, uten at jeg selv nødvendigvis vil begynne der.¹⁷⁸ I stedet lar jeg noen få aktører få spille hovedrollene: Jeg er mest interessert i to særskilte kategorier innenfor narrativ teori, nemlig begrepene fokalisering og temporalitet. Kapittelets struktur speiler strukturen jeg introduserer disse emnene i: Historie og narrasjon (4.1.), fokalisering og fortellerteknikk (4.2), og deretter temporalitet og mytisk tid (4.3.). Disse bygger sammen opp mot en teoretisk modell som vil være gjennomgående for lesningen av *Den jødiske Historie*.

Kapittelets tittel peker mot en av etterkrigstidens større historieteoretiske debatter: Kan man skrive historie uten å *fortelle*? Dette er utgangspunktet både for Ricoeurs videre diskusjon om forbindelsen mellom historie og fortelling (som jeg følger for å skissere den eldre grenen av debatten), og for Hayden Whites (1928-2018) kontroversielle, men viktige arbeid, om forholdet mellom historie og litteratur.¹⁷⁹

Med avhandlingen *Historie og komedie: Litterære strukturer og strategier i*

¹⁷⁷ Se også kap. 5.

¹⁷⁸ Helt utenom er det imidlertid vanskelig å komme, siden både Genette og Ricoeur har en tendens til å sparre med Platon og hans dikotomiske mimese/diegese-begrep.

¹⁷⁹ Utgangspunktet er *Metahistory* (1973), men også essaysamlingen *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (1978) og enkelte artikler som «The Value of Narrativity in the Representation of Reality» (1980) og «The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory» (1984)

Holbergs rikshistoriografi (2019) demonstrerer Inga H. Undheim at de tropologiske Hayden White introduserer i *Metahistory: The Historical Imagination in 18th century Europe* (1973) kan brukes som teoretisk rammeverk for fruktbare lesninger av Holberg-tekster. Selv tar jeg ikke sikte på å bruke Whites teori på en slik måte. Grunnen til at White likevel må behandles kort, er at det er – som historikere er snare til å påpeke – vanskelig å diskutere sammenfallet mellom historie og fortelling, uten å i noen grad måtte posisjonere seg vis-à-vis både White og hans kritikere.¹⁸⁰ Jeg ønsker først og fremst å tydeliggjøre hvorfor jeg beveger meg bort fra Whites tropologiske teori for i stedet å følge Paul Ricoeurs *Time and Narrative* (1991, fr. orig. *Temps et Récit*, 1983-85) med tanke på flere nøkkelbegrep for avhandlingens teoretiske fundament: Narrativitet, emplotment, temporalitet og historisk tid.

Gérard Genettes fokaliseringsbegrep lanseres først i *Figures I-III* (1967-70). Jeg forholder meg til de engelskspråklige adaptasjonene, *Figures of Literary Discourse* (1982) og *Narrative Discourse: An Essay in Method* (1980). Begrepet har siden blitt kommentert og videreutviklet, blant annet av Mieke Bal.¹⁸¹ Nokså nylig har også hele Genettes system, og særlig fokaliseringsbegrepet møtt kritikk av Gregory Currie i *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories* (2010). Currie er et eksempel på en kritikk av etablerte narrative konvensjoner som, slik jeg ser det, fremtvinger en ny vurdering av og påfølgende resonnement om fokaliseringsbegrepet som produktiv, analytisk kategori. Et blikk på Holbergs fokaliseringspraksis i historieskrifter har tidligere produsert interessante resultater.¹⁸² Min påstand er at Holbergs løpende valg av fokaliseringsobjekter også i *Den jødiske Historie* tjener flere formål. Holberg veksler hyppig mellom fokaliseringsobjekter, og valgene han faller beror på flere

¹⁸⁰ Se for eksempel Kobberrød (2015).

¹⁸¹ Særlig artikkelsamlingen *On Story-telling: Essays on Narratology* (1991), men også nyere utgaver av det frittstående verket *Narratology – An Introduction to the Theory of Narrative* (2009) [1985]. Bal er heller ikke alene om å ha videreført konseptene etter Genette – utviklingen av narratologi post-Genette kan like gjerne illustreres gjennom en kombinasjon av for eksempel av Martin (1986) Herman (1999) Cobley (2001) Richardson (2002) eller Herman (2012), som alle figurerer som bakgrunnsstoff for kap. 5.2.

¹⁸² Som for eksempel vekslingen mellom riket Makedonia og skikkelsene Filip og Alexander som fokaliseringsobjekter i «Græckenland»-kapittelet av *Introduction*. (Pedersen 2015)

momenter: Først hvordan Holberg ønsker å posisjonere seg selv i relasjon til debattene som hele tiden føres parallelt med selve historieformidlingen. Dernest er hvilken historisk aktør som gis den perspektivbærende funksjonen utslagsgivende for hvilken «fortelling» leseren møter, og i tur hvilke årsaksforklaringer som etableres. Disse poengene kommer jeg tilbake til i lesningsdelen.

All fortelling må forholde seg til temporalitet som en analytisk vektor, men temporalitetsspørsmålet får umiddelbart en ekstra dimensjon når det er snakk om en *historisk* fortelling. Når fortellingen beror på (det Holberg oppfatter som) reelle hendelser, må hendelsene ha en klar kronologisk forankring for å sikre sin egen historiske legitimitet. I særtilfeller som med Holbergs jødehistorie, hvor mytiske hendelser fremstilles som historiske, oppstår det i tillegg temporale brytninger som skyldes tekstens mytologiske opphav. Et eksempel på en slik brytning er at myten kan mangle temporal forankring utover sin egen fortelling: Alle hendelsenes innad i myten skjer i en gitt sekvens, og har en klar plassering i forhold til hverandre, men disse kan ikke uten videre organiseres eller festes til noen kjent kronologi. Dette kaller jeg relasjonell temporalitet. Utfordringen for Holberg er at de eldste mytene *kun* har relasjonell temporalitet, og utspiller seg i løsrevne, temporale rom – slik at et spørsmål og en utfordring for ham blir å forankre disse mytene i en kjent tidsregning. Dette blir, som senere kapitler av avhandlingen vil vise, et tilbakevendende problem for Holberg gjennom *Den jødiske Histories* første deler, som behandler den mytiske ur-historien. Problemet begrenser seg imidlertid ikke til ur-historien, men er emblematiske for problemene ved en bokstavelig lesning – slik Holberg insisterer på – av hellig historie i sin alminnelighet.¹⁸³

Et annet moment i tekstens temporale struktur, er «nivåene» den historiske teksten baserer seg på. Diskursnivået er det endelige og synlige produktet av en serie prosesser, som både Mieke Bal og Hayden White på hver sin måte har forsøkt å

¹⁸³ Min oppfatning er at både kristen verdenskronologi og den senere «Grand Chronology»-sjangeren (Shuckford, Newton) kan sees som en respons på dette problemkomplekset, som også farger en rekke andre verk på 1600- og 1700-tallet. Se eksempler som Whiston og Burnet i kap. 8.

konkretisere. Felles for disse er en utvikling av en modell med narrative «strata» som bygger på hverandre. Jeg benytter Bals modell, med noen modifikasjoner for å beskrive historiske fortellinger, siden den i utgangspunktet bygger på skjønnlitterære fortellinger. Grunnlaget for fortellingen er de historiske hendelsene. Disse organiseres i en kronologisk sekvens som Bal kaller *fabula*. (Bal 2009, 5) Deretter følger konfigurasjonsprosessen (også kalt «emplotment»), som er prosessen hvor fabulaen gis sin narrative form. I en lesning av *Den jødiske Historie* er det stedvis nødvendig å kunne skille disse nivåene fra hverandre. Det følger naturlig av materialet Holberg baserer deler av fremstillingen på, at selve fabulaen er fastlåst og ikke kan endres uten å innebære en inngripen i Bibelteksten. Dermed forblir Holbergs komposisjonsmessige handlingsrom først og fremst på konfigurasjons- eller emplotment-nivået.

Den overordnede diskusjonen om temporalitet baserer jeg på Paul Ricoeurs flerbindsverk *Time and Narrative* (1991). Foruten postulatet om narrasjon som en forutsetning for å skildre opplevelsen av, introduserer Ricoeur et begrepsapparat for å skildre historisk tid. Jeg mener spenningen mellom historisk og mytisk tid, to begreper Ricoeur opererer med, er definerende for den temporale konflikten som preger *Den jødiske Historie*. Holbergs mål, å forsvare en bokstavelig lesning av åpenbaringen, *krever* at de mytiske hendelsene fra den hellige historien gis en forankring i historisk tid. Samtidig skyver historiserende religions- og bibelkritikk den samme fortellingskretsen i retning mytisk tid, og mot en uopprettelig status som myte. Konsekvensen av det vil være en alvorlig form deflasjonisme, hvor åpenbaringsens unike guddommelighet smuldrer opp. Ricoeurs begrepsapparat hjelper meg til å utarbeide en modell som konkretiserer og forklarer det tekniske omdreiningspunktet i denne prosessen, selve grensetrekkingen mellom myte og historie.

4.1. Forbindelser mellom historie og fortelling

Siden jeg tar sikte på å analysere sammenvevingen av litterære fortellinger – myter – med historisk prosa, er det nødvendig å kort klarlegge det teoretiske rommet for forbindelsene mellom historie, fortelling, og litteratur. I første omgang kan to ting slås fast: Det finnes en slik forbindelse, og diskusjonen om hvordan forbindelsen arter seg kan spores tilbake til Aristoteles' poetikk. Aristoteles beskriver det sentrale problemet i diskusjonen: Vanskeligheten med å skille klart mellom beskrivelsen av virkelige hendelser og fiksjon, dersom narrasjon karakteriserer begge deler.¹⁸⁴ Som teoretisk problem kunne det lenge løses ved at historie ble behandlet som en *estetisk* sjanger. Dermed kan problematiseringen av denne forbindelsen gjerne forstås som en moderne utvikling – men en som forutsetter en viss grad av tilbakeskuende bevissthet. Det er i det minste mulig å slå fast at historie *har vært* en ren litterær sjanger, forankret i klassisk retorikk, lengre enn det har vært noe annet. Som Wallace Martin skriver i *Recent Theories of Narrative* (1986):

Until the end of the eighteenth century, history was considered part of «literature» in the broad sense and shared with fictional forms the heritage of classical rhetoric, from which it drew methods of organizing and presenting its subject matter. (Martin 1986, 71)

Som tidligere vist er 1700-tallet en viktig brytningstid for historieskriving (jf. kap. 2). I denne sammenhengen er det imidlertid viktigere at historieskrivingens lenge uklare – og disputerte¹⁸⁵ – sjangertilhørighet peker fremover mot den nyeste, men neppe siste, moderne diskusjonen om historieskrivingens forbindelse til litteratur. Underpunkter av diskusjonen inkluderer bruken av litterære teknikker og narrativ form for å formidle historiske hendelser, og skillet mellom fakta og fiksjon. Den nøyaktige demarkasjonen mellom disse størrelsene er ikke statisk, som *Den jødiske Historie* viser: Mye av diskusjonen kretser rundt spørsmålet om hvorvidt bibelhistoriens

¹⁸⁴ Se for eksempel Powell (1987) for en diskusjon Aristoteles «historiefilosofi» (eller mangelen på en).

¹⁸⁵ «Yet history remained uneasily perched between the humanities and the social sciences, and a questioning of its scientific pretensions in the 1940s lead to extensive discussion of its theoretical status.» (Martin 1986, 72)

hendelser *faktisk* skjedde – og at svaret på det var i endring.

Holberg holder fast ved at den hellige historien (som i dag kalles hebraisk eller gammeltestamentlig mytologi), er en reell, historisk overlevering, som bør forstås bokstavelig. Jeg styrer derfor utenom diskusjonen om et historiefaglig sannhetsbegrep, som uansett kommer til å grunnstøte i møte med den uvanlige konstallasjonen av mytologi presentert i form av historie. I stedet fokuserer jeg på den historiefilosofiske debatten om historie som narrativ sjanger.

4.1.1. Historie og fortelling: En gammel debatt

Når jeg kaller noe for «den moderne debatten» om historieskriving og narrasjon, er det som litterat lett å gå direkte til Hayden White og *Metahistory* (1973), hvor White appliserer skjønnlitterære arketyper for å beskrive historisk narrasjon. Innenfor historiefaget fremstår Whites rolle annerledes, som en gren av en metodologisk diskusjon.¹⁸⁶ White er imidlertid ikke utgangspunktet for denne debatten, selv om han plasserte den grundig på dagsordenen. *Metahistory*, sammen med artiklene og essayene White senere forfattet for å svare på kritikk og klargjøre enkelte poenger, *har* stått sentralt i debatten de siste femti årene. Samtidig er det klart at Whites fremstøt kan sees som ett av mange forsøk på å løse den samme teoretiske floken om historisk narrasjon. Whites føyer seg derfor tydelig inn på en bestemt side av en debatt som nå har pågått i rundt 200 år.¹⁸⁷ Likevel er nedslagsfeltet til Whites teori så stort at det gjerne omtales som et «vannskille» i vestlig historiografi.¹⁸⁸ Jeg innleder ikke denne diskusjonen fordi jeg vil benytte meg av Whites teori, men for å tydeliggjøre hvorfor jeg snarere *distanserer* prosjektet mitt fra White. Det skyldes ikke bare et ønske om å skape en viss metodisk avstand til Undheim (2019), men

¹⁸⁶ I en bokanmeldelse (Jan Heiret, Teemu Ryymin og Svein Atle Skålevåg (red.) 2013. *Fortalt fortid. Norsk historieskriving etter 1970*. Oslo: Pax) så sent som i 2015 for *Historisk Tidsskrift* (3/2015) skriver for eksempel Jan Thomas Kobberrød, noe resignert, at «man kan knapt si 'fortelling' før navnet Hayden White dukker opp.» (Kobberrød 2015)

¹⁸⁷ Debatten kan også, som nevnt, spores tilbake til antikkens klassiske periode, via Aristoteles' kategoriske skille mellom historie og poesi. (Powell 1987, 343) Jeg oppfatter det som en nøktern kritikk å påpeke at det aristoteliske skillet egentlig handler mer om sannhetsbegrepet enn om narrasjon som formidlingsteknikk, og dermed er et kunnskapsfilosofisk eller ontologisk spørsmål, ikke egentlig et spørsmål om narrasjon.

¹⁸⁸ «But nobody looking back at what was available to the «reflective historian» in 1973 can miss the great sea-change which White, more than anybody else, has created.» (Vann 1998, 161)

også det jeg oppfatter som fundamentale uoverensstemmelser med Whites kontekstuelle grunnlag – særlig hans forståelse av historieskriving og myte på 1700-tallet. Før det vil jeg imidlertid følge Ricoeurs historiske kontekstualisering av Whites posisjon.

Som Wallace Martin (1986) viser, er det ikke slik at White (1973) startet denne diskusjonen på bar bakke. Ricoeur mener at den moderne debatten om historie og narrasjon har sitt utspring på 1800-tallet, og at de ulike posisjonene som utkrystalliserer seg, stammer fra innbyrdes forskjeller mellom de store, språklig-nasjonale skolene av historietenkning: Angloamerikansk, tysk og fransk.¹⁸⁹ (Ricoeur 1990a, 95) En av de viktigste forskjellene i utgangspunkt er den tyske historiefilosofiske tradisjonen i forlengelsen av Hegel, og tradisjonen for metodologisk forankring i Leopold von Ranke og Max Webers historiografiske stil (jf. 2.4). I følge Ricoeur gjennomgikk verken den franske eller angloamerikanske tradisjonen en liknende teoretisk refleksjonsprosess. Tysk historiografi, derimot, hadde allerede ved inngangen til 1900-tallet nådd en tentativ konklusjon om at historiens form var fortellende. «Konklusjon» er i denne forbindelse en forenkling – tilstanden kan kanskje bedre forstås som en filosofisk våpenhvile, hvor det ikke lenger var hensiktsmessig å kjempe om hvem som til sist hadde rett. Fra Ricoeurs side er ikke dette ment som en kritikk av de nasjonale «skolenes» arbeidsmetoder, som han mener hver har sine unike fordeler forbundet med deres historiske metode. Den engelske og franske har imidlertid også et vesentlig fellestrekk, som etter Ricoeurs syn stammer direkte fra denne manglende refleksjonsprosessen – at de begge har hatt en klar retning innenfor sin egen historiske tenkning som avviser historiens narrative karakter: «As heterogenous as these two currents of thought may be, they have at least in common ... their denial of the narrative character of history as it is written today.» (Ricoeur 1990a, 95) Et vesentlig tillegg til dette er at de avviser historiens narrative karakter av ulike årsaker – de er ikke nødvendigvis enige,

¹⁸⁹ White identifiserer en liknende deling av tankeskoler i essayet «The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory» (1984), men – i tråd med tittelen – tydeligere forankret i Whites samtid på 1970- og 80-tallet.

selv om de kommer til samme konklusjon.

Innenfor den angloamerikanske tradisjonen representerer skepsisen mot narrativ formidling, slik Ricoeur ser det, en konsekvens av positivismens epistemologiske hegemoni frem mot 1970-tallet. Gjennom en ideologisk dreiningsprosess, som Ricoeur kaller «The plea for objectivity» (Ricoeur 1990a, 120), ender historieskrivingens søken etter objektivitet og av-ideologiserte, ikke-fortellende fremstillinger opp med å produsere preskriptive, lovmessige modeller for hvordan historien «skal» forløpe, den såkalte «covering-law»-teorien.¹⁹⁰ Selve legitimiteten til teorien anses i dag som forbundet med sitt eget sett problemer. Som Daniel Little skriver for *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

A careful re-reading of these debates over the covering-law model in history suggests that the debate took place largely because of the erroneous assumption of the unity of science and the postulation of the regulative logical similarity of all areas of scientific reasoning to a few clear examples of explanation in a few natural sciences. This approach was a deeply impoverished one, and handicapped from the start in its ability to pose genuinely important questions about the nature of history and historical knowledge. Explanation of human actions and outcomes should not be understood along the lines of an explanation of why radiators burst when the temperature falls below zero degrees centigrade. (Little 2017)

Letingen etter allmenngyldige, lovmessige historiske forklaringer resulterte imidlertid i en manglende evne til å forklare virkelige historiske begivenheter med heterogene og ofte uoversiktlige årsaksforhold.

Den franske tradisjonen er på sin side preget av selvkritisk tvil. Den teoretiske debatten løper langs linjer som problematiserer historieskrivingens formål og primære aktivitet: Kan man forklare fortiden *godt nok* gjennom kjeder av årsakssammenhenger? Hvilke implikasjoner har det for den historiske forklaringen at fortiden er ugjenkallelig forbi, og umulig å rekonstruere på en presis måte? Mens denne debatten preger den teoretisk orienterte historiografien, oppstår også den såkalte *Annales*-skolen, som følger en radikalt annerledes modell. Dens proponenter

¹⁹⁰ Et vesentlig verk i så måte er Carl Hempels *The Function of General Laws in History* (1942).

så historie som et fristilt håndverk, hvor utøverne måtte trenes opp gjennom praksis – heller enn som en disiplin med et rigid teoretisk fundament. Ricoeur foreslår at dette delvis kan være en respons på den handlingslammelsen teoretisk debatt hadde ført til innenfor akademisk, fransk historieskriving. (Ricoeur 1990a, 99) Avvisningen av teori fører blant annet til en utbredt skepsis mot det som ellers ble forstått som drivkraften i fortellingsbasert historie, altså at historien formes av hendelser, som settes i gang og oppleves av historiske aktører.¹⁹¹ Aktør-prinsippet er et poeng jeg tar med meg videre: Å la mytiske karakterer spille rollen som historiske aktører bidrar til å forklare elementer ved Holbergs komposisjon – også der hvor aktørene underordnes forsynets styring.

Motsatt disse finnes også enkelthistorikere og teoretiske grener som tvert imot fastholder at historieskriving er en aktivitet som forutsetter narrasjon. Ricoeurs forsett med *Time and Narrative* – og den utbredte oppfatningen av ham som en hermeneutisk historieteoretiker – gjør det rimelig å plassere ham blant dem.¹⁹² Ricoeur selv understreker at han ikke vil «forsvare narrativ historie», men han mener likevel at historiens grunnleggende form er narrativ – og dermed benytter seg av menneskets iboende, kognitive kapasitet for å forstå fortellinger: «My thesis is that history the most removed from the narrative form continues to be bound to our narrative understanding by a line of derivation that we can reconstruct step by step and degree by degree with an appropriate method.» (Ricoeur 1990a, 91) Ricoeurs syn på historie og narrasjon – og de teoretiske og praktiske konsekvensene dette har for mitt arbeid – utforskes grundigere i et kommende underkapittel (4.3). I innværende underkapittel fyller han primært en rolle som kommentator i forbindelse med den overordnede, teoretiske debatten – eller «skismaet» – mellom de som aksepterer narrativ historie og de som avviser det.¹⁹³

¹⁹¹ Ankersmit nevner også, egentlig i forbindelse med White, at «historians customarily distrust historical theory and always tend to look at the historical theorist with the greatest suspicion.» (Ankersmit 1998, 182)

¹⁹² I *The Norton Anthology of Theory and Criticism* forord til Ricoeurs essay beskrives han for eksempel som «the leading modern French hermeneuticist» (Leitch 2001, 612)

¹⁹³ Se Martin (1986) for en kortfattet oppsummering av Ricoeurs kommentarer i denne sammenhengen.

Ricoeur trer tilsynelatende villig inn i en slik kommentatorrolle gjennom deler av *Time and Narrative*. Mange av konseptene Ricoeur bruker for å sette ord på sin egen teori, er lånt nettopp fra den langvarige debatten om historie og fortelling. Fra den skotske filosofen Walter Bryce Gallie (1912-1988) låner Ricoeur konseptet «followability», beskrevet i Gallies historiefilosofiske verk *Philosophy and the Historical Understanding*.¹⁹⁴ (1964) (Ricoeur 1990a, 146) Fra Louis Mink (1921-1983) låner han «configuration», eller konfigurasjonsbegrepet. Mink bruker imidlertid dette uttrykket for å etablere et skott mot den litterære plot-dimensjonen av en fortelling. (Ricoeur 1990a, 156) Når Ricoeur senere tar det i bruk, omformes det til en komponent i emplotment-prosessen. Mink holdes for å være en representant for den såkalte «lingvistiske vendingen» innenfor historiefilosofi, som også speiler den lingvistiske vendingen innenfor andre filosofiske grener på samme tid: Fra å vektlegge analytisk filosofi, blir hermeneutikk den dominerende, teoretiske tilnærmingen. Frank R. Ankersmit (1988) mener White er karakteristisk for denne vendingen. (Ankersmit 1998, 185)¹⁹⁵ Det samme gjør Little (2017), som nevner White og Mink i samme åndedrag, som representanter for samme gren. (Little 2017) I den grad arbeidet til Gallie og Mink, senere fulgt av Ricoeur, har klare fellestrekk, så er det at de i første instans anerkjenner et narrativt element i historieskriving. Deretter forsøker de å konkretisere og gi et begrepsmessig rammeverk til de narrative teknikkene historieskriving i praksis benytter seg av. Den vedvarende utfordringen er å skape et slikt rammeverk uten å samtidig skape en konflikt med det aristoteliske skillet mellom historie og fiksjon – som jeg tidligere understreket hviler på et sannhetskriterium, ikke på selve formidlingsformen. Noe av kontroversen rundt Whites litterære typologi skyldes nok at den, betraktet overfladisk, truer med å viske ut dette skillet. Jeg oppfatter imidlertid det som en feillesning, eller i verste fall som en karikert posisjon. At White tilskrives posisjoner han knapt har uttrykt, er en konsekvens av måten resepsjonen senere har fragmentert teorien hans, og kun holdt fast på enkelte deler av dem. Disse delene har til gjengjeld fått et bredt fotfeste i

¹⁹⁴ Gallie, W. B. 1964. *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto & Windus

¹⁹⁵ Ankersmit utdyper disse perspektivene i *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (2003) [1994].

andre, tekstorienterte disipliner.¹⁹⁶ Ankersmit beskriver i mer overordnede trekk – omtrent som Ricoeur – en vedvarende konflikt mellom den praktisk orienterte historikeren og historiefilosofens teoretisering, som går i bølger etter hvert som basisen for teoretiseringen endrer seg. (Ankersmit 1998, 182-184)

4.1.2. Kritikker av Hayden White

Innholdet i Whites teori er så allment kjent at jeg ikke vil bruke plass på en sirlig gjennomgang her. Den sentrale idéen, fra et litterært perspektiv, er firedelingen av plot-arketyper. Disse henter White fra Northrop Fries essaysamling *The Anatomy of Criticism: Four essays* (Princeton 1957). (White 1973, 7-8) White finner føringer for sin forståelse av litteratur også andre steder, særlig hva angår den «realistiske fremstillingen» han mener preger historiens narrasjon.¹⁹⁷ Likevel er det klart at Whites litteraturforståelse står så dypt i gjeld til Frye at det er vanskelig å på noen måte skulle frigjøre *Metahistory* fra Fries påvirkning.¹⁹⁸ Gitt betydningen Whites teori har hatt for å fremme en diskusjon om historie og narrasjon, er det ikke overraskende at det finnes en mengde kritikker av White. En av dem oppsummeres av Ian Hunter i artikkelen «Hayden White's Philosophical History» (2014): «White's philosophical history found its most significant reception in literary and philosophical rather than historical studies.» (Hunter 2014, 353) Grunnen til det, ifølge Hunter, er at Whites historieførståelse var lite anvendelig for historie som empirisk disiplin eller håndverk, men desto mer attraktiv for disipliner som fokuserte på teksthermeneutikk.¹⁹⁹ Dermed har White og Whites teori over tid fått en mer

¹⁹⁶ Jf. Hunter (2014). Whites fortsatte rolle innenfor litteraturfeltet illustreres, for eksempel, av Inga Undheims avhandling *Historie og komedie: Litterære strukturer og strategier i Holbergs rikshistoriografi* (2019).

¹⁹⁷ Særlig er det Erich Auerbachs *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton 1968) og Kenneth Burkes *A Grammar of Motives* (University of California 1969) som er styrende for Whites litteraturforståelse. Andre inspirasjoner inkluderer Gallie og Mink.

¹⁹⁸ Sett fra en annen vinkel er kanskje noe av utfordringen med White som praktisk teoretiker at han ikke går langt nok i å følge Frye. Undheim bøter på det siste problemet gjennom å selv utvide Whites analytiske rammeverk med en ekstra arketypekategori som Frye senere etablerer. (Undheim 2019, 76)

¹⁹⁹ Hunters opprinnelige formulering fremstår i større grad kritisk til både White og hermeneutikk:

White's philosophical history was not just useless for empirical historiography but actually inimical to it. But it was precisely this dimension of White's philosophical history that facilitated its reception in literature

fremskutt posisjon innenfor litteraturfeltet, samtidig som den metodologiske debatten innenfor historiefaget har beveget seg videre.

Med distansen til White i tid er det i større grad mulig å sette hans bidrag i en faglig og historisk kontekst. I *The Norton Anthology of Theory and Criticism* forstås White for eksempel som en forløper og inspirator for en historisk tilnærming, fra 1980-tallet kalt «new cultural history», som i større grad er bevisste om og nyttiggjør seg av koblingen mellom litteratur og historie. (Leitch 2001, 1709) White selv plasseres av Leitch m.fl. (2001) i en tydelig strukturalistisk kontekst, og hans implisitte inspirasjoner – i motsetning til de svært eksplisitte, som Frye – utvides til å omfatte Levi-Strauss, Roman Jakobson og Noam Chomsky (Leitch 2001, 1711). På samme måte oppsummeres de vanligste kritikkene av White, som at historikere «objected to White’s narrowing of history to language». Denne kritikken konkretiseres av Ankersmit (1998), som åpner for at Whites innledende observasjoner i *Metahistory* kan leses dithen at historiske debatter i realiteten ikke handler om historiske data, men at de gjennom Whites tropologi reduseres «to an essentially linguistic debate about the pros and cons of the four tropes when applied to particular cases.» (Ankersmit 1998, 186) Poststrukturalister kritiserer «White’s structuralist reductionism (only four master plots and tropes)» (Leitch 2001, 1709) En mer generell kritikk dreier seg om Fryes arketyper som «kontekstløse», «forcing all narratives willy-nilly into timeless structures without regard for how they might function in particular cultural contexts.» (ibid.)²⁰⁰ Ankersmit (1998) oppsummerer disse innvendingene slik: «White is attacked for his tropological relativism, for his rejection of the notion of historical truth, and for his claim that historians cherish naïve and untenable views about historical truth and about how truth can be validated.» (Ankersmit 1998, 186) Whites «tropologiske» syn innebærer at det «før-tropologiske», det som White kaller en «unprocessed historical record» (ibid.),

departments, for they had long deployed an inward-looking hermeneutics in which textual exegesis formed part of a practice of aesthetic and ethical self-cultivation. (Hunter 2014, 353)

²⁰⁰ Se Vann (1998), Ankersmit (1998), Leitch (2001) eller (Hunter 2014) i sin alminnelighet for eksempler og bibliografi.

egentlig er utilgjengelig for historikeren. Ankersmit fremholder kritikkene ovenfor som rimelige, selv om de forutsetter en viss *type* lesning av White. Den andre typen kritikk karakteriseres av bevisste eller ubevisste misforståelser og feillesninger, som fører til at White belemres med standpunkter han aldri har fremsatt.²⁰¹

Kritikkene av White førte senere til at han presiserte og modifiserte sin teori. I senere skrifter – og samtaler – vedgår White at hans begrepsbruk i *Metahistory* var uheldig, fordi den åpnet for en rekke kritikker langs linjer som egentlig ikke berørte det vesentlige innholdet i teorien. Det fremste eksempelet var valget av begrepet «historical fiction», som unødvendig provoserte så sterkt at det ble ineffektivt som begrep. White har senere uttalt at han selvsagt ikke tror at det *ikke* finnes en virkelighet distinkt fra skriften hvor hendelsene skjer og hentes fra. Han holder også fast på noe som minner om den franske historiografiens fortidsforståelse, nemlig at fortiden er tapt, og kun kan rekonstrueres for deretter å formidles gjennom historikerens fremstilling. (Kullerud 2004, 271)

4.1.3. 1700-tallet: Historie og fortelling uten White

En siste kritikk, som jeg selv ville lagt til, er at Whites forståelse av 1700-tallet er for reduksjonistisk, og dermed upresis. White fremhever i sin beskrivelse av 1700-tallet en dikotomi mellom rasjonelle opplysningshistorikere, som forstår historie «in essentially ironic terms» (White 1973, 38), og antikvarister, som bedrev historisk arbeid «in the service of truth itself». (White 1973, 51) Det at for eksempel Gibbon og Voltaire skrev historier med ironisk distanse og ideologisk kulør, er allment kjent. Whites fremheving av antikvaristene på bekostning av disse fremstår imidlertid som søkt. Antikvarisme som disiplin var aldri velsignet med et prinsipielt annerledes syn på sannhet og på historiens rolle enn andre former for historie. Tvert imot viser den antikvariske skolen i Danmark på 1700-tallet seg som svært mottakelig for ukritiske,

²⁰¹ Et eksempel involverer en ellers velrennomert historieprofessor som publiserte det Ankersmit kaller en «perfectly inane and silly tirade», basert på «invariably misinformed criticisms». (Ankersmit 1998, 185) Se A. Marwick. 1995. "Two Approaches to Historical Study: The Metaphysical (including 'Postmodernism') and the Historical," *Journal of Contemporary History* 30 (1995), s. 1-35. White selv svarte Marwick i samme publikasjon: H. White, 1995. «Response to Arthur Marwick», *Journal of Contemporary History* 30 (1995)

myte-hyllende tilnærminger til fortiden.²⁰² Anne Eriksen beskriver i *Topografenes verden: fornminner og fortidsforståelse* (2007) de dansk-norske antikvaristene som en løs gruppering av fornminne-entusiaster, med svært varierende kompetanse. Deres arbeidsmetode «ble aldri noen veldefinert vitenskapsdisiplin og det fantes ingen lærestoler ved universitetene. Som regel var antikvarisk arbeid en sak for lærde amatører.» (Eriksen 2007, 20) Antikvarene oppfattet seg selv som en slags leverandører av historisk råmateriale til de skolerte historikerne. De så derfor på sin virksomhet som en viktig historisk støttedisiplin, men «det var slett ikke alltid at historikerne delte antikvarenes oppfatning av forholdet mellom de to kunnskapstradisjonene.» (Eriksen 2007, 21) Dette er viktige forbehold, som White i liten grad tar hensyn til i sin omtale av antikvarenes rolle som sannhetssøkere i opposisjon til de ironiske, rasjonalistiske opplysningshistorikerne, «Bayle, Voltaire, Montesquieu, Hume, Gibbon and Kant...» (White 1973, 51) Disse preges, slik White ser det, av en historisk tilnærming hvor deres viktigste verktøy var bruken av «common sense and reason to distinguish between the truthful and the fabulous ... » (White 1973, 51-52) og slik avgjøre hva som var «sant» og dermed akseptabelt å forstå som historisk virkelighet.

Whites mål med å stille «opplysnerne» i en posisjon hvor sannhetsstatus avgjøres av fornuft, er for å muliggjøre sitt neste poeng, nemlig at opplysningen i sin alminnelighet fører med seg et nytt og langt skarpere skille mellom evidens-statusen til historie og myte-beslektede, estetiserende fortellingssjangrer. Her finnes det imidlertid en begrepsmessig utfordring. White skriver at

... whole bodies of data from the past – everything contained in legend, myth, fable – were excluded as potential evidence for determining the truth about the past [...] because the Enlighteners themselves were devoted to reason and interested in establishing its authority against the superstition, ignorance and tyranny of their own age ... (White 1973, 52)

²⁰² Se for eksempel Eriksen (2007) eller Pedersen (2020). Noe av antikvaristenes arbeid i forbindelse med myte og historie diskuteres i neste kapittel.

Dette oppsummerer én utvikling som foregår på 1700-tallet – men den er ikke så entydig som Whites fremstilling kan få det til å virke: Den tar ikke tilstrekkelig høyde for det levende religiøse elementet i deler av opplysningen, eller dragkampen mellom konservative og mer radikale krefter, som alle med rette kan anses for å tilhøre en opplysningstradisjon.²⁰³ Whites fokus på historisk rasjonalisme, som også beror på en tilsynelatende selektiv lesning av de «opplyserne» han selv bekjenner seg til, stemmer ikke overens med nyere forskning på opplysningen og 1700-tallet.²⁰⁴ Videre krever en påstand som Whites, om myter og annet materiale, en tydelig avklaring av hva disse ordene («myths, legends, fables») kunne bety på 1700-tallet, og hvilket kildemateriale begrepene potensielt rommet. Problemet i denne sammenhengen er nettopp det jeg argumenterer for i neste kapittel: At myte mister verdi som historisk kilde på 1700-tallet fører ikke bare til at myte byttes ut som forklaringsmodell i historiske fremstillinger, men også til en strid om hva mytebegrepet bør omfatte. Det blir, som i Holbergs *Den jødiske Historie*, et poeng i seg selv å «redde» det man i dag vil kalle myter (som den gammeltestamentlige urhistorien) fra en *datidig* status som myte. Slik kunne man unngå eller utsette utviskingen av det White i sitatet over kaller «bodies of data from the past». Whites beskrivelse av hvordan opplysningstenkere kun baserte seg på fornuft for å etablere et sannhetskriterium, og slik avgjøre hva som akseptabelt å forstå som historisk realitet (White 1973, 51-52), er for kategorisk til å romme den pluraliteten av synspunkter på myte og historie som fantes. Begrepene White benytter – «poetry, myth, legend, fable» – omfatter langt mer enn bare den klassiske mytologien, som passer godt inn i hans modell. Så snart en trekker inn for eksempel hebraisk mytologi – eller, for den saks skyld, den mer lokale mytologien som behandles i Holbergs *Dannemarks Riges Historie* – blir bildet straks mer komplisert, og forenklingene fører til følgefeil i slutningene. Et siste moment er

²⁰³ Jf. kap. 2. Liknende problemer oppstår gjennom Whites nesten eksklusive bruk av Eduard Fueters (1876-1928) *Geschichte der Neueren Historiographie* (1911) for å beskrive 1600-tallets historiografi..

²⁰⁴ Foruten diskusjonen i kap. 2, jf. for eksempel Sutcliffe (2003) Sorkin (2008), eller Walsham (2008).

at White glatter over den betydelige konflikten om sannhetsstatusen til bibelsk historie:

[The Enlighteners] had no need to give very great care to the representation of events in the remote past (such as that of the ancient Hebrews reported in the Old Testament) since all of those events figured the single truth of the absolute determinateness of the humanity of the time.» (White 1973, 62-63)

Jeg tolker White dithen at han mener at «opplyserne» ikke tenkte å fundere særlig mye over representasjonen av hendelser i fjern fortid (derunder Det gamle testamente), fordi disse hendelsene var så tett vevd inn i hele det epistemologiske grunnlaget for forståelsen av menneskehetens fortid og plass i verden. De kunne ikke være gjenstand for tvil, og ble dermed ikke diskutert. *Den jødiske Historie* illustrerer imidlertid at dette i høyeste grad var et stridsemne blant lærde på 1700-tallet. Striden rommet flere spørsmål: Hvor mye av den bibelske historien skulle aksepteres som historie? Hvor skulle man godta forklaringer som i vekslende grad baserte seg på forsyn og mirakler? Hvordan skulle man sikre at den gammeltestamentlige historien pekte typologisk fremover mot Det nye testamente? Dette oppfatter jeg som sentrale tema under behandling i nettopp Holbergs jødehistorie. Alternativet til å lese historisk medførte, som diskutert, et betydelig tap, gjennom å «degraderes» til status som myte. Neste spørsmål ble ofte i hvilken grad Guds forsyn – kjernen i det White kaller «the absolute determinateness» – skulle benyttes som årsaksforklaring. Guds forsyn var en selvfølgelig del av historien, særlig i verk som skulle gjennom kongelig forhåndssensur, men figurerte også som en ren narrativ faktor: Det er flere eksempler i *Den jødiske Historie* på hvordan Guds forsyn brukes for å forklare historien langs typologiske linjer, altså at fortiden – også før Kristi fødsel – fungerte som en bekreftelse av datidens kristne verdensbilde. Denne typologiske komposisjonstendensen er beskrevet inngående av både Auerbach (1984) og Frye (2004), som gjør det særlig påfallende at White unngår temaet.

Samlet sett burde det være tydelig hvorfor Whites teori og grunnlaget for den er inkompatibelt med premissene for min egen undersøkelse. Foruten Whites avhengighet av Frys typologiske inndeling, finnes det for store motsetninger

mellom Whites forenkende, deskriptive forståelse av historieskriving på 1700-tallet, og det komplekse bakteppet jeg mener ligger til grunn for et verk som *Den jødiske Historie*. Brennpunktet i så måte er spørsmålet om hvorvidt den hellige historien på 1700-tallet skulle (eller *kunne*) leses historisk, et spørsmål White i overkant. Likevel oppfyller jeg Kobberrøds (2015) observasjon: Jeg må innta en posisjon vis-à-vis White, fordi jeg diskuterer historietekster som fortellinger. Summen av disse innvendingene, kombinert med litteraturfeltets forkjærlighet for White, er avgjørende både for behovet for å skissere denne teoretiske diskusjonen, og for å understreke avstanden mellom min tilnærming og Whites arketypesystem. På grunn av det sviktende grunnlaget for behandling av skjæringspunktet mellom myte og historie i Whites historiografiske plot-modell, mener jeg det er klart at Whites teori ikke passer mitt prosjekt. For å eksemplifisere hvorfor jeg i stedet forholder meg til Ricoeur – som heller ikke er helt moderne – kan Ricoeur og Whites respektive emplotment-begrep kort sammenliknes. Emplotment beskriver for White – etter *Metahistory* – en modell for ubevisste, «dype» strukturer i narrativ konfigurasjon. For Ricoeur og hans inspirasjoner er emplotment en forutsetning for at et narrativ i det hele tatt skal fungere. Ricoeurs teori hviler heller ikke på en sjangertypologi hentet fra klassisk litteratur, slik Whites gjør. Hvis man er ute etter en modell for å beskrive (historie-)fortellingens «dype strukturer», så er Ricoeurs langt mer anvendelig: Den menneskelige opplevelsen av tid, behovet for sammenheng i form av emplotment, vår kognitive tilbøyelighet til å oppfatte og organisere hendelser som fortellinger – dette er de virkelig «grunnleggende strukturene» som nærmer seg en forklaring på hvordan vi skaper og forstår fortellinger. Nettopp fordi Ricoeur forstår fortellingen *i seg selv* som en grunnleggende form for struktur, frigjort fra Fries «kontekstløse» arketyper, er dette synet på fortelling i langt større grad både sjanger-agnostisk og i stand til å gi en teoretisk forankring til det skjæringspunktet mellom myte og historie Holberg beskriver i *Den jødiske Historie*.

4.2. Narrasjon og fokalisering

Denne narratologiske diskusjonen er ikke totalt uttømmende, men baserer seg på et utvalg tekster som gir meg redskapene til å besvare de fortellertekniske «spørsmålene» jeg vil stille Holbergs jødehistorie. Jeg forsøker også å konsekvent bruke fokalisering i stedet for andre ord som beveger seg i retning visuelle metaforer (perspektiv, synsvinkel) fordi det medfører en begrepsmessig forvirring (se nedenfor). At jeg ønsker å benytte Genettes fokaliseringsbegrep bygger på tidligere erfaring med Holbergs historieskriving: Jeg mener at Holberg bevisst benytter vekslende perspektivering for å formidle handling fra ulike historiske aktørers ståsted, og for å fremdyrke sympati med enkelte av dem. Et eksempel fra *Den jødiske Historie* er fokaliseringen i Holbergs fremstilling av de isrealittiske dommerne. Her benyttes en konsekvent fokalisering med utgangspunkt i den enkelte dommers liv og skjebne, og narrasjonen tar dermed en form som skiller seg markant fra Holbergs stedvise bruk av et historisk kollektivsubjekt. I løpet av sidene 283-284 (JH1) veksler fokaliseringen fra Debora («Derved kom Israel i Frihed igien, og Debora holdt den herlige Lovsang, som indeholder et heelt Capitel i Dommernes Bog») til det isrealittiske kollektivsubjektet («Israeliterne levede siden udi Roelighed 40 Aar. Men intet var dem mindre tienligt end Roe og gode Dage ...»), før det festes over en lengre passasje ved dommeren Gideon: «En Mand, ved Navn Gedeon, Joæ Søn, stod og tærskede sit Korn, som han agtede at skiule for Fienden, da aabenbarede sig en Engel for ham» (JH1, 284). Foruten at fokaliseringen har en tendens til å veksle i takt med historiens svingninger, gir det ukarakteristiske personfokuset i enkelte seksjoner, som med dommerne, heroiske anstrøk til de ulike aktørene. Dette forårsaker et separat problem for Holberg: Å heroisere aktørene innebærer nemlig en glidning i retning det mytologiske. Samtidig veksler subjektet nødvendigvis etter hvert som den fortellingens kronologi skrider fremover, og markeres særlig av dynastiske overganger.

Nedslagene i kommentarverket rundt Genette, bestående av Culler, Bal og Currie

innebærer det jeg oppfatter som nyttige utfordringer av Genettes begrepsapparat, og – for Curries vedkommende – av enkelte etablerte konsepter i narratologi som sådan. Dette kan sees som et tverrsnitt av bearbeiding og kritikk av Genette, og tjener slik et dobbelt formål: Det fremtvinger en refleksjon omkring hvilke deler av Genettes narratologi som er nødvendige for mine formål, men viser videre at en pragmatisk orientering kan være oppklarende: På tross av kritikkene som har blitt framsatt mot Genettes narratologi i sin alminnelighet, og særlig fokaliseringsbegrepet, så forblir det en kjensgjerning at fokalisering er et utbredt og akseptert verktøy innenfor narratologi, mens for eksempel Bals modifisering av Genettes fokalisering ikke har hatt samme gjennomslagskraft.²⁰⁵

Valget av Ricoeur er kanskje mer umiddelbart lettfattelig: Ricoeurs historiefilosofiske behandling av tid og narrasjon er unikt posisjonert til å gi en teoretisk bakgrunn til den konflikten som utspiller seg i 1700-tallets religionskritikk. Dette rammeverket åpner for en konkretisering av begrepene og komponentene i det som ellers ville blitt en svært abstrakt motsetning mellom myte og historie. Det er ikke dermed sagt at ikke Ricoeurs innfallsvinkel er lite abstrakt, tvert imot – men ved hjelp av Ricoeurs teori er det mulig å skildre den prosessen Holberg forsøker å motarbeide. På grunn av hvor sentral Ricoeur er for analysen, er det også en kjensgjerning at jeg kan rammes indirekte av kritikk mot ham. Hayden Whites bidrag «The Metaphysics of Narrative: Time and symbol in Ricoeur's philosophy of history» (2003) til Ricoeur-antologien *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* viser imidlertid at det kan være vanskelig å fremsette kun en delvis kritikk av Ricoeur. Ricoeurs resonnement bygger på et stort, lagvis fundament, som det ikke er enkelt å skille fra hverandre. Ricoeur er som nevnt hovedsak i neste underkapittel, mens dette kapittelet handler om å etablere noen mer praktiske, narratologiske begreper – først og fremst fokalisering og fortellingsnivåer.

Genette introduserer i *Figures I-III* (1967-70) særskilte begreper som har blitt

²⁰⁵ Se for eksempel på hvordan innføringsverk som (Hamm et al. 2018)

allminnelige komponenter i litterær analyse, for eksempel analepser og prolepser, isokroni og anisokroni, narrativ frekvens, og paratekst. I forordet til den engelskspråklige *Narrative Discourse: An Essay in Method* (1980) beskriver Jonathan Culler Genettes bidrag som enestående, fordi det utgjør «a systematic theory of narrative». (Culler 1980, 7)

4.2.1. Genettes fokaliseringsbegrep

Genettes system forsøker å løse en rekke «problemer» han identifiserte i sin egen tids narratologi.²⁰⁶ Fokalisering er Genettes svar på det han kaller en «beklagelig forvirring» mellom flere aspekter av teksten:

a regrettable confusion between what I call here *mood* and *voice*, a confusion between the question *who is the character whose point of view orients the narrative perspective?* and the very different question *who is the narrator?* – or, more simply, the question *who sees?* and the question *who speaks?*
(Genette 1980, 186)

Problemet oppstår, ifølge Genette, gjennom bruken av en enkel samlekategori (synsvinkel) for en sammenstilling av det han mener å ha identifisert som to distinkte faktorer, «mood» og «voice» (jf. sitatet over). I stedet etablerer Genette et sett nye kategorier, som jeg tar med meg videre:

- 1) *ufokalisert*; den klassiske litteraturens allvitende forteller.
- 2) *intern fokalisering*, som har underkategorier som skiller mellom hvem som fokaliseres, og hvor «smal» fokaliseringen er:
 - 2a) *Fast eller låst fokalisering*, hvor hele narrasjonen fokaliseres gjennom en enkelt karakter.
 - 2b) *Variabel fokalisering*, hvor den fokaliserte karakteren endrer seg over tid – men narrasjonen vender gjerne tilbake til tidligere fokaliseringsobjekter.
 - 2c) *Flerfokalisering*, som skiller seg fra variabel fokalisering ved at samme

²⁰⁶ Som White også illustrerer, så er overgangen mellom 1960- og 1970-tallet en blomstringstid for strukturalisme.

hendelse beskrives gjennom flere fokaliseringspunkter (for eksempel i en brevroman).

3) *ekstern fokalisering*, hvor hovedhandlingen tydelig fokaliseres gjennom en karakter, men utelukkende eksternt – som i sagalitteraturen.²⁰⁷

Fokaliseringsmodellen medfører at det kan være vanskelig å sortere et verk gjennomgående under en enkelt variant. Derfor åpner Genette for at selve fokaliseringsmodellen kan variere mellom det han kaller «narrative sections», «which can be very short». (Genette 1980, 191) Narrative seksjoner lar en fortelling med variabel fokalisering likevel kan forstås systematisk. Dette blir relevant for *Den jødiske Historie*, hvor Holberg stort sett benytter variabel fokalisering, som hyppig veksler mellom «narrative seksjoner». Holbergs jødehistorie varierer egentlig mellom to primære narrative modus: 1) Selve historikerens kommentarer og betenkninger, som befinner seg *utenfor* den kronologiske, historiske fremstillingen.. 2) En historisk fremstilling som stort sett benytter seg av (2b) variabel, intern fokalisering. Nettopp på grunn av det historiske narrativets natur, tvinges Holberg til å bytte fokaliseringsobjekt etter hvert som fortellingen flytter seg kronologisk – jf. eksempelet om dommerne ovenfor. Det skjer imidlertid ikke bare av ren nødvendighet, men fordi Holberg benytter seg av variabel fokalisering som et fortellergrep, for å gi en grad av dynamisme til de de historiske aktørenes konflikter, og ikke minst årsakene, som peker hen mot de hendelsene som skal utspille seg.

4.2.2. Forteller og fokalisering etter Genette

Mieke Bal har stått for en omfattende modernisering av narratologi som analysemetode. I tekstsamlingen *On Story-telling: Essays on Narratology* (1991) veksler Bal mellom å kritisere elementer av Genettes teori, med utgangspunkt i *Narrative Discourse: An Essay in Method*, og å støtte opp under og utvide de delene hun oppfatter som mest fruktbare. Det gjelder særlig fokaliseringsbegrepet, som ifølge Bal «very decidedly advances the theory of narratology as well as the practice

²⁰⁷ Dette er ikke Genettes valgte eksempel, men jeg forutsetter det som kjent for nordister.

of textual analysis.» (Bal og Jobling 1991, 80)

Det er særlig i distinksjonen mellom forteller og fokalisering at Bal er kritisk til Genette. Dette gjenspeiles i det senere verket *Narratology – An Introduction to the Theory of Narrative* (2009) [1985]. Bal mener at mange narrativer fungerer på en slik måte at det trengs et analytisk nivå imellom forteller og fokaliseringsobjekt. Det oppstår dermed et behov for å skille mellom *den som fokaliserer* («fokaliseringssubjektet») og selve fortelleren: «narrator and focalizer are not to be conflated». (Bal 2009, 150) Bals fokaliseringsbegreps innebærer en presisering og utvidelse av Genettes fokaliseringskategorier, med en mer finmasket konseptuell deling.

Selve delingen blir mulig gjennom Bals inndeling av teksten i «nivåer», som i seg selv har verdi som analyseredskap: Tekstens språklige representasjon utgjør det øverste laget, det som kommuniseres gjennom teksten utgjør fortellingen («story»), mens hendelsesrekken som utgjør basisen for selve fortellingen, er det Bal kaller *fabula*: «A *fabula* is a series of logically or chronologically related events that are caused or experienced by actors.»²⁰⁸ (Bal 2009, 5) Med visuell metaforikk kan disse forstås som lag oppå hverandre, fra tekst øverst til *fabula* nederst. Bal plasserer *fokaliseringshandlingen* i fortellings-laget av historien, mellom tekst og *fabula*. Dette laget kan forstås som stedet i tekstens oppbygning hvor *emplotment* (se 4.3), altså omformingen av en serie hendelser til en fortelling, finner sted. Så langt følger jeg Bal, spesielt fordi hennes inndeling av fortellingen i nivåer er hensiktsmessig for å beskrive *Den jødiske Histories* struktur. Jeg kommer tilbake til denne diskusjonen i neste underkapittel, fordi den henger tettere sammen med spørsmål om kronologi og temporalitet enn med fokalisering i seg selv. Her plukker jeg i stedet opp igjen fokaliseringsstråden: Bals innvendinger mot Genettes fokaliseringsbegrep som for *lite* finkornet, er prinsipielt interessante, men jeg oppfatter dem ikke som nødvendige for analysen jeg skal gjennomføre. Bal mener at fortelleren ikke nødvendigvis er den som utfører selve «fokaliseringshandlingen», og at det derfor finnes – konseptuelt sett

²⁰⁸ Med andre ord har denne forståelsen av fortellingens hendelsesrekke en del fellestrekk med historiens aktør- og hendelsesteori, og kan minne om de «lagene» White beskriver i *Metahistory*, hvor lagene har andre navn – for eksempel tilsvarer Whites «krønike» («chronicle») omtrent Bals «fabula».

– en separat fokaliseringsagent, eller et fokaliseringssubjekt, som opererer uavhengig av fortelleren. Denne rollen som fokalisator kan være gitt til en karakter, en situasjon Bal kaller «karakterbundet fokalisator». Denne rollen har en bestemt funksjon, nemlig å innskrenke både hva som oppfattes og formidles, og dermed også hvilken informasjon fra fabulaen som gjennom fortellingen presenteres for leseren.²⁰⁹ Karakterbundet fokalisering kan også flytte seg dynamisk fra karakter til karakter – eller fra karakter til utenfor en karakter. Dersom fokaliseringsagenten ikke selv er en aktør i fabulaen, innehas fokalisatorrollen implisitt av et anonymt, utenforstående subjekt («ekstern fokalisator») – som har mye til felles med den teoretiske forestillingen om fortelleren, men likevel er distinkt i sin funksjon. (Bal 2009, 150-152)

Bal benytter seg implisitt av Genettes narrative seksjoner, gitt at fokaliseringssubjektet kan endre seg fra setning til setning – men en slik innrømmelse opphever også noe av behovet for hennes egen inndeling. Gevinsten ved denne utvidede modellen er, slik Bal ser det, å kunne skrelle bort enda et lag med pretensjoner om «objektiv» narrasjon. Det mest opplagte er at ikke alle fokaliseringssubjekter er likestilte. Det andre er at selv en fortelling som utelukkende karakteriseres av en ekstern fokalisator, fremdeles er en agent for det Bal kaller «the focalizer's bias» – som ikke forsvinner med en ekstern fokalisator, men i stedet gjøres implisitt. Spørsmålet for min del er i hvilken grad dette faktisk representerer en tydeliggjøring eller *forbedring* av Genettes opprinnelige inndeling, eller bare en komplisering. Hvis kompliseringen skal rettferdiggjøres, så må den også innebære en klar forbedring.

Risikoen med Bals tilnærming, slik jeg ser det, er å ende i en posisjon hvor man stadig utvider systemet, nærmest for systemets egen del. «Moderne» historieskriving – inkludert Holbergs – preges av en narrasjonsform hvor hendelsene

²⁰⁹ Dette er imidlertid en litterær strategi, ikke en form for lurei rettet mot leseren. I Bals eksempel, Henry James' roman *What Maisie Knew* (1897), er den titulære hovedpersonen en hyppig fokaliseringsagent. Fordi hun er et barn forstår hun ikke betydningen av relasjonene hun ser, men som Bal skriver, «The reader is not a little girl. He does more with the information he receives than Maisie does, he interprets it differently. ... The difference between the childish vision of the events and the interpretation that the adult reader gives to them determines the novel's special effect. But the narrator is not a child.» (ibid.)

skildres av en nøytralt refererende forteller, for å skape et inntrykk av distanse og objektivitet. (White 2003a, 9; 32; Olden-Jørgensen 2001, 40). Narrasjonen har derved også en retorisk funksjon, rettet mot samspillet leser-historiker. Historikerens rolle i en kompilasjonstekst som *Den jødiske Historie* gir denne observasjonen dobbel bunn. Holberg balanserer hele tiden hensynet til kompilasjonens «utglattung» med hans eget ønske om å gripe inn i og kommentere kildetekstene. Gitt denne fortellersituasjonen synes det overflødig å innføre enda et element som skiller mellom fokalisor og fokalisert, når selve fokaliseringen uansett er det som skal undersøkes.

En beslektet kritikk av Bal fremsettes også av filosofen Gregory Currie i *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories* (2010). Currie mener at fokaliseringsbegrepet tøyes for langt av Genettes arvtakere, deriblant Mieke Bal, som han mener har gjort begrepet «more and more distant from our present concerns» (Currie 2010, 137), ved å tilføre stadig nye – og potensielt overflødige – analytiske elementer til Genettes opprinnelige konsept. Currie kan forstås som diametralt motsatt Bal, i det at Bal – tross i hennes stedvise kritikk av Genette – først og fremst representerer en videreføring av Genette. Currie, på sin side, er kritisk til mesteparten av den eksisterende narratologiens metoder og begreper.²¹⁰

Currie vil forsøke å rehabilitere «synsvinkel», som narratologisk kan erstattes med Genettes fokalisering – dette kan sies å være hovedprosjektet i verket. Konsekvensen av det blir en direkte konfrontasjon med Genette, som Currie også bevisst legger opp til: «I will explain and reject Genette's account» (Currie 2010, 123) Curries ettertidige perspektiv på Genette og hans resepsjon resulterer i en interessant diskusjon om synsvinkel (og fokalisering), som ofte identifiseres innenfor narratologien med et visuelt perspektiv – noe han mener Genette forsøkte å *unngå*. (Currie 2010, 88-89; 137) Den mest treffende kritikken av Bal skjer i forlengelsen av dette, og retter seg mot hennes skille mellom tilstanden til objektene den som

²¹⁰ Curries perspektiv synes å være motivert av en brå innsikt: Fordi mesteparten av menneskelig erfaring sorteres i form av narrativer (eller fortellinger), så burde *alle* være interesserte i hvordan læren om narrativer ser ut og utvikler seg – ikke minst filosofer som ham selv. Dette innebærer at Currie allerede har valgt en form for teoretisk posisjon, særlig i relasjon til koblingen mellom historie og fortelling.

fokaliserer kan «se», ikke minst fordi Currie da kan lene seg på Genettes opprinnelige ønske om å bevege seg bort fra visuelle metaforer.²¹¹ (Currie 2010, 137) For Currie er synsvinkel mer overordnet enn en ren visuell metafor: «Point of view arises from agent's limitations of access to and capacity to act on the world.» (Currie 2010, 89) Fortelleren har alltid sin egen synsvinkel, og kan dermed velge å «orientere» synsvinkelen rundt en spesifikk karakter, i det han kaller «karakterfokusert narrasjon». (Currie 2010, 137).

Kritikken er nokså generell, og berører for eksempel ikke egentlig Genettes fokaliseringskategorier (jf. ovenfor). Currie tvinges dermed til å lansere en rekke synsvinkel-baserte begreper som fungerer som direkte analogier for disse begrepene, for å likevel kunne ta høyde for deres teoretiske funksjon. Hva har han da oppnådd annet enn et navnebytte? Dette grepet tyder på at Genettes fokaliseringskategorier faktisk har en distinkt og praktisk funksjon, som heller ikke Currie vil være foruten.

Et eksempel på problemer som oppstår gjennom Curries tendens til å forenkle etablert narratologi er kritikken av det teoretiske skillet mellom forfatter og forteller: «I say that, for virtually all cases of narrative we are likely to come across, there is no distinction that should or can be made between authors and narrators, for there is no distinction to be made between narrative-making and narrative-telling.» (Currie 2010, 64) Denne posisjonen danner basis for mye av den senere tesen til Currie, som at også en forteller som figurerer som aktør i fabulaen er et produkt av den samme overordnede, autorale og fiktive narrasjonen. Den eneste virkelige distinksjonen Currie vil gjøre i denne sammenhengen, er hvorvidt det finnes en forfatter-og-forteller, eller om det er en del av fiksjonen at noen er en forfatter-og-forteller. Curries eksempel er Dr. Watson fra Arthur Conan Doyles *Sherlock Holmes*-romaner: «But Watson is not a real narrator, any more than he is a real doctor or Holmes a real detective ... Watson is, fictionally, a narrator.» (Currie 2010, 66) Å benytte «virkelig» som et meningsfylt kriterium i noen som helst analyse av fortelling, men særlig litterære fortellinger, åpner for en rekke teoretiske og praktiske fallgruver. En

²¹¹ Se Bal (2009, 156).

narratologisk analyse forutsetter, på et grunnleggende nivå, noen abstraksjoner i forlengelsen av det er en narrativ tekst man arbeider med – deriblant at det fra et analytisk perspektiv konsekvent finnes en fortellerinstans – enten instansen befinner seg innenfor handlingen (som Watson) eller utenfor.

Currie synes heller ikke å operere med et fabula-begrep (eller en analogi for det), som betyr at et omfattende analytisk nivå står ubeskrevet. Forholdet mellom hendelsene (fabula) og måten de presenteres på (fortelling) understreker også hvorfor det er nødvendig å kunne skille mellom virkelighetens forfatter, og fortelleren som en rent tekstlig instans. Å finne opp (eller samle inn) hendelser, og å presentere dem gjennom narrasjon er *ikke* den samme prosessen, og kan dermed i prinsippet gjøres av forskjellige personer. Derfor er forskjellen på forfatter og forteller prinsipielt viktig, selv om forskjellen kan sies å være tydeligere og mer kritisk i historietekster enn skjønnlitterære tekster. Når det gjelder en historisk tekst, er det imidlertid en mye mindre abstrakt problemstilling: Den som til syvende og sist konfigurerer et historisk plot, har sannsynligvis hentet inn hendelsene fabulaen består av fra ulike kilder. I enkelte tilfeller, som *Den jødiske Historie*, innebærer den hellige historien en videre komplikasjon: Her er fabulaen allerede fastlagt, slik Holberg ser det, av en overpersonlig (og allvitende) instans. Derfor er det ikke praktisk eller teoretisk mulig å oppheve skillet mellom «fortellings-skaper» og «fortellings-forteller», slik Currie foreslår. Curries nyanseringer – og problemene med dem – bidrar til å understreke det fortsatte behovet for stedvis finkornede, narratologiske analysemodeller, anvendt med et visst måtehold.

Formålet med dette underkapittelets bevegelse gjennom utvalgte synspunkter på narratologi er å vise hvor jeg henter begreper og perspektiver fra, og samtidig anskueliggjøre hvorfor jeg ikke tar med meg alt. Jeg tillater meg i stedet å benytte begreper og konsepter fra både Genette og Bals bidrag til narratologien: Fra Genette selve fokaliseringsbegrepet, med fokaliseringskategoriene og inndelingen av en tekst i narrative sekvenser. Fra Bal, konseptet om tekstlige strata.

Nivåene hos Bal bør forstås som en omarbeiding eller syntese, for å ta høyde for enkelte ekstra faktorer som følger av at teksten som skal analyseres er et

historieverk, inkluderende en del hendelser som befinner seg i skjæringspunktet mellom myte og historie – en temporal motsetning jeg vil utforske i neste underkapittel. Jeg mener likevel det er en kjensgjerning at uten analytiske redskaper for å skille nivåene av en tekst som *Den jødiske Historie* fra hverandre, vil den forbli «lukket.» Disse redskapene tjener til å fylle ut og understøtte Ricoeurs temporalitetsbegrep, som er avgjørende for forholdet mellom myte og historie, og hovedsak i det følgende.

4.3. Fortelling og temporalitet

I dette underkapittelet er hovedsaken, som tittelen indikerer, forholdet mellom fortelling og tid. I første instans kan temporalitet – fortellingens tidsdimensjon – betraktes som en narrativ strategi. Tidsdimensjonen i narrasjon behandles også av Genette i *Narrative Discourse*. I Genettes systematiske fremstilling er tid forbundet med narrativets temporale orden, hvori den mest grunnleggende distinksjonen finnes mellom «fortalt tid», som kan strekkes og komprimeres, og «fortellertid», det overordnede narrativets egen tidsdimensjon. (Genette 1980, 33) I sistnevnte finnes en kronologisk orden, som ikke nødvendigvis behøver å være lineær, og hvor fortalt tid utmerket godt kan skje lenge før selve fortellertiden. Bals tidsdimensjon bygger på tredelingen av tekstens representasjon.²¹² Selve teksten leses typisk sett i en gitt rekkefølge, mens fabulaen først og fremst er et fantasiprodukt som eksisterer *bak* teksten – så er mellomlaget, selve fortellingen, *resultatet* av en temporal organisering som finner sted i fabulaen. (Bal 2009, 75) Uten at en organisering av hendelsene fra fabulaen finner sted, oppstår det heller ikke en fortelling. Den teoretiske distinksjonen mellom fabula og fortelling som muliggjør dette, åpner for en prosess som i andre sammenhenger kalles «emplotment», eller narrativ konfigurasjon. Dette begrepet kommer jeg tilbake til senere i kapittelet – i det følgende er fokuset snarere hvordan behovet for temporal organisering åpner opp for ulike «narrative manøvre», som utnytter det narrative handlingsrommet som finnes mellom den lineære fabulaen og den dynamiske fortellingen.²¹³

Bal etablerer i den forbindelse et praktisk skille mellom kronologi og temporalitet, som jeg vil forsøke å videreføre: Den lineære sekvensen av hendelser i fabulaen er narrativets *kronologi*, mens hendelsenes fremstilling i selve fortellingen utgjør dens *temporalitet*. (Bal 2009, 79) Disse er, som både Genette og Bal tidlig klargjør, sjelden

²¹² 1) Teksten som språklig semantisk artefakt, 2) fabulaen som kognitiv konstruksjon, og 3) selve fortellingen. Se 4.2.

²¹³ Dette spennet rommer elementære narrative strategier som anakroni (herunder analepser og prolepser) og in medias res. Disse forutsettes kjente. Se f.eks. Bal (2009) eller Hamm et al. (2018).

parallele, og står ofte i komplekse relasjonsforhold til hverandre, som også Genette beskriver i *Narrative Discourse* under begrepet «Order». (Genette 1980)

Dette er aktuelt for min lesning av *Den jødiske Historie* fordi jeg mener det er både mulig og rimelig å argumentere for at Holbergs fabula, og hvordan den konfigureres som fortelling, har sterke, eksterne føringer fra 1700-tallets kristne idéunivers og fortolkningstradisjon. I kap. 2.4. beskrev jeg hvordan Holberg ikke konsekvent unngår den veletablerte, kristne tradisjonen for å lese elementer i Det gamle testamente som prefigurasjoner eller type-varianter av figurer i Det nye testamente. Frye (2004) beskriver denne lesemåten som helt sentral for den kristne forståelsen av Bibelhistorien, og Undheim (2019) demonstrerer at Holberg farges av den når han skriver historie. Kort sagt finnes det en implisitt antakelse i selve den historiske tenkningen Holberg utviser, om at den eldste hebraiske mytologien – da forstått som historie – peker fremover, først mot etableringen av kristendom, deretter mot kristendommens videre historie. Forutsetningen om at fortiden styres mot et gitt punkt i nåtiden av Guds forsyn tvinger frem både en lineær, nesten evolusjonistisk tidsforståelse, og et behov for å tolke en totalitet av løsrevne fortidshendelser på en måte som gjør at de ufravikelig peker mot den datidige samtiden.²¹⁴ Fra et narratologisk perspektiv innebærer den typologiske lesemåten at fabulaen er fastlagt – den blir ikke «funnet opp» av forfatteren, slik Currie (2010) uttrykker det. Videre betyr det fortellingens konfigurasjon må legge opp til at den hebraiske mytologien i *Den jødiske Historie* tar form av historisk-bekreftende prolepse.

Genette og Bals behandling av temporalitet som analytisk kategori har imidlertid enkelte begrensninger, som gjør at de alene ikke danner et solid nok fundament for en tidsdimensjon som videre kompliseres både av narrativets praktiske og retoriske funksjon som historie, og dets basis i mytiske fortellinger. Derfor går jeg her videre til den mer utførlige behandlingen av temaet foretatt av Ricoeur i *Time and Narrative*. Ricoeur betrakter i større grad narrasjon som en del av historieskriving, og utvider

²¹⁴ Et uttrykk som ville vært anakronistisk å tilskrive Holberg og hans samtid, men som i dag effektivt oppsummerer denne tenkemåten.

diskusjonen til å ikke bare dreie seg om orden og tidsdimensjonen innenfor rammene av narrasjon, men hvordan selve narrasjon former den menneskelige opplevelsen av tid. I det følgende vil jeg benytte meg av Ricoeurs *Time and Narrative* som basis for en teoretisk diskusjon om temporalitet og narrasjon, med siktemål om å utvikle et analytisk begrepsapparat som kan gi en teoretisk forankring til lesningen min av Holbergs *Jødiske historie*.

4.3.1. Plot, emplotment og «followability»

Jonathan Rée påpeker i antologibidraget «Narrative and Philosophical Experience» at begrepet «narrative» er et vidt begrep, men at Ricoeur er svært konsekvent i å kun bruke det i betydningen «fortelling.» (Rée 2003, 75) Ricoeurs fortellingsbegrep er dermed et naturlig sted å begynne.

Ricoeurs forsøksvise definisjon av en fortelling («story»²¹⁵) er «a series of actions and experiences made by a number of characters, whether real or imaginary.» (Ricoeur 1980, 174) Disse karakterene plasseres i løpet av fortellingen i foranderlige situasjoner, som tvinger frem en reaksjon fra karakterene. Ricoeur kaller disse situasjonene for «predicaments,» og at disse «vanskelighetene» eller utfordringene tvinger frem karakterens handlinger, «calls for thinking, action, or both. The answer to this predicament advances the story to its conclusion.» (ibid.) Å følge en historie innebærer at vår oppmerksomhet følger og forstår hendelsene, følelsene og tankene som dermed skapes, i en gitt retning (mot slutten). Dermed peker allerede denne tidlige definisjonen av fortellingen mot Ricoeurs senere lanserte begrep «followability», som jeg diskuterer nedenfor.

Jeg har så vidt diskutert plot i forbindelse med å dele en fortelling inn i konkrete nivåer som kan skilles fra hverandre og beskrives separat. For Ricoeur er imidlertid plot-begrepet også en forutsetning for den senere diskusjonen om temporalitet. I artikkelen «Narrative Time» (1980) definerer Ricoeur plot som «the intelligible whole that governs a succession of events in any story.» (Ricoeur 1980,

²¹⁵ Som på fransk får dobbel bunn, fordi det også kan bety «historie».

171). Plotets funksjon er å binde sammen en ansamling *hendelser* til fortellingens form. I «Life in Quest of Narrative», et essay publisert etter *Time and Narrative*, går Ricoeur tilbake til sine inspirasjoner, og diskuterer tematikken igjen, på måter som kaster lys over de opprinnelige tekstene: «For my part, I have retained from Aristotle's *Poetics* the central concept of emplotment, which in Greek is *muthos* and which signifies both fable (in the sense of an imaginary story) and plot (in the sense of a well constructed story)» (Ricoeur 2003, 20-21) Her griper Ricoeur tilbake til teksten fra 1980, og forklarer i større detalj hvordan det er plotet som kombinerer en rekke hendelser eller «incidents» (overlappende med «predicaments») til en helhetlig fortelling.

I forlengelsen av *muthos*, benytter Ricoeur begrepet emplotment i *Time and Narrative* fordi det mer presist beskriver det han kaller narrativ «konfigurasjon». (Ricoeur 1990a, 65) grunnleggende argument i denne sammenhengen er at «Plot is mediating ...» (ibid.), og denne «meklingen» mellom løsrevne hendelser og plot forutsetter emplotment: «emplotment is the operation that draws a configuration out of a simple succession.»²¹⁶ (ibid.) Det Ricoeur her beskriver som «a simple succession» tilsvarer egentlig Bals fabula-nivå, en serie ikke-konfigurerte hendelser bundet sammen av kronologi eller en annen form for intern logikk. Siden konfigurasjon og emplotment ikke er likelydende for Ricoeur, beholder jeg dette skillet mellom begrepene. I det følgende betyr det imidlertid at emplotment-begrepet som benyttes viser til Ricoeurs, ikke Whites likelydende. Rhiannon Goldthorpe analyserer, i kapittelet «Ricoeur, Proust and the Aporias of Time» (2003), Ricoeurs emplotment-variant slik:

the pivotal function of emplotment operates in three ways: it mediates between individual events and the story taken as a whole; it integrates heterogenous elements such as agents, ends, means, interactions and circumstances; and it mediates by both reflecting and resolving, in its own temporal structures, the paradox of temporality. It does so by combining the linear chronology of its purely episodic elements with a new dimension deriving from a sense of

²¹⁶ Ricoeur sier omtrent det samme i «Life in Quest of Narrative»: «composing a story is, from the temporal point of view, drawing a configuration out of a succession.» (Ricoeur 2003, 22)

closure and totality ... (Goldthorpe 2003, 86)

Goldthorpe oppsummerer et av Ricoeurs resonnementer: Emplotment innebærer å forvandle en serie med hendelser – inkludert den heterogene samlingen av ulike aktører og motivasjoner som former selve hendelsene – til et plot (*configuration*), krever mer enn bare å organisere hendelsene etter hverandre i en rekkefølge (*succession*). Ricoeurs emplotment-begrep har derfor i tillegg en temporal dimensjon, som «løser» enkelte av temporalitetens iboende paradokser: Ikke på en systematisk eller nødvendigvis «ryddig» måte, men på en poetisk og intuitiv måte.

Emplotment-prosessen innebærer både organisering og forvandling. (Ricoeur 2003, 21) Kjensgjerningen som følger av dette, er at emplotment har en funksjon *utover* kun organisering. Det tilfører en ekstra dimensjon til tekstnivået fabula, selv før det har fått sin endelige, tekstlige form: «the recounted story is always more than the enumeration, in an order that would be merely serial or successive, of the incidents or events that it organizes into an intelligible whole.» (ibid.) Plotet kan dermed sees som en syntese, som løser en kaotisk krønike eller fabula gjennom å gjøre den helhetlig. (ibid.)

Ricoeur låner begrepet konfigurasjon fra Louis O. Mink. (Ricoeur 1980, 178). I denne sammenhengen er Ricoeur nære ved å benytte seg av emplotment-begrepet (jf. White), men velger i stedet å kalle prosessen emplotment beskriver for «the act of the plot», eller «plot-handlingen.»²¹⁷ Denne handlingen består av å produsere et narrativt «mønster» fra en enkel serie av hendelser: «I understand this act to be the act of the plot, as eliciting a pattern from a succession» (Ricoeur 1980, 178) Når Ricoeur senere beskriver denne prosessen i *Time and Narrative*, benytter han i stedet emplotment-begrepet. Whites senere overblikk over Ricoeurs emplotment- og konfigurasjonsbegrep er i så måte oppklarende: «By emplotment, a sequence of events is ‘configured’ (‘grasped together’) in such a way as to represent ‘symbolically’ what would otherwise be unutterable in language, namely, the

²¹⁷ Denne norske oversettelsen er litt upraktisk, siden begrepsoverlappet mellom «plot» og «handling» gjør «plot-handling» tvetydig. Jeg bruker derfor heller «emplotment».

ineluctably ‘aporetic’ nature of the human experience of time.» (White 2003, 144).

Selve konfigurasjonshandlingen, skriver Ricoeur, lar to temporale dimensjoner møtes gjennom emplotment. Av disse er

one chronological and the other not. The former constitutes the episodic dimension of narrative. It characterizes the story insofar as it is made up of events. The second is the configurational dimension properly speaking, thanks to which the plot transforms the events into a story. (Ricoeur 1990a, 66)

Her etableres et skille mellom en *episodisk* og *konfigurativ* tidsdimensjon, med ulike formål og funksjoner i fortellingen, og med en ofte uforløst spenning mellom hverandre. Den episodiske dimensjonen av fortellingen er hendelsene som senere skal utgjøre selve fortellingen, her sett som løsevne fortellingsbrokker uten noen intuitivt forståelig sammenheng – et fortellingsstadium som kommer forut for fabula. Den episodiske dimensjonen av narrativ gjør at den tenderer mot en lineær representasjon. På den annen side har konfigurasjonsdimensjonen «temporal features that may be opposed to these ‘features’ of episodic time.» (Ricoeur 1980, 179) Den konfigurative tidsdimensjonen introduseres gjennom konfigurasjonsprosessen, hvor en slik serie hendelser antar fortellingens form, og er klar for emplotment. Jeg oppfatter dette dithen at hver slik episode i utgangspunktet kan inneholde *flere* av det Genette kaller «narrative seksjoner», slik at Ricoeurs begrep om den narrative episoden også kan romme variasjoner innenfor forteller- og fokaliseringssteknikk.

Historikerens emplotment og konfigurasjon av historiske hendelser skiller seg videre fra den skjønnlitterære fiksjonens, gjennom at historiens aktører på forhånd «prefigurerer» livene sine i form av historier.²¹⁸ (White 2003, 145). White utdyper i den sammenhengen et poeng Ricoeur ikke selv gjør eksplisitt, nemlig at en «enkel» temporal organisering av hendelser – en ubearbeidet fabula eller krønike – fremdeles er formet både av bearbeiding og forutsetninger i selve temporalitetsbegrepet. Whites argument er at «There is nothing natural about chronologically ordered registration of events.» (White 2003, 144). Dette har flere forklaringer. En av dem er at selve

²¹⁸ «Prefigurasjon» er også den første delen av Ricoeurs tredelte mimese-begrep.

kronologiens metode og form beror på kultur og konvensjoner. (ibid.) Dette illustreres effektivt av, for eksempel, de kristne verdenskronologiene (jf. kap 2-3). En organisering av hendelser, som i den hellige historien, forutsetter et temporalt rammeverk som i seg selv ikke er nøytralt. Det er her ikke snakk om en form for ubearbeidet, historisk «råstoff». En beslektet innvending er at heller ikke krøniken er et produkt av kun den episodiske tidsdimensjonen – selve hendelsene som skal settes i en sammenheng beror nødvendigvis også på et utvalg: «the events included in the chronicle must be selected by the chronicler and placed there to the exclusion of other events that might have been included if the time of their occurrence had been the only operative consideration.» (ibid.)

Ricoeurs poeng, som White her forsøker å tydeliggjøre, er at selve krøniken – serien av hendelser som via *emplotment* og konfigurasjon blir til en fortelling – er en *diskursmodus*. Ricoeur er selv tydeligere om dette: Krøniken er en ytring på linje med fortellingen, selv i fraværet av *emplotment*-prosessen som senere gjør det til en fortelling. (Ricoeur 2003, 21) Kjensgjerningen som følger av dette, er at *emplotment* har en funksjon utover kun organisering. Det tilfører en ekstra dimensjon til tekstnivået *fabula*, selv før det har fått sin endelige, tekstlige form: «the recounted story is always more than the enumeration, in an order that would be merely serial or successive, of the incidents or events that it organizes into an intelligible whole.» (ibid.) Ergo kan plotet sees som en syntese som løser en kaotisk krønike eller *fabula* gjennom å gjøre den helhetlig.

Konfigurasjonsprosessen, hvor hendelser blir til en fortelling, illustrerer prosessen Ricoeur beskriver som at *emplotment* fører til en fortellings «followability» (Ricoeur 1990a, 67). Ricoeur mener det å følge gangen i en fortelling er «a very complex operation, guided by our expectations concerning the outcome of the story» (Ricoeur 2003, 21) Organiseringen gjør det mulig for fortellingens neste hendelse, nå konfigurert, å være svaret på spørsmålet «og hva skjedde så?» («And then what?») Det er klart – og kanskje også hensikten – fra Ricoeurs måte å forstå *emplotment* på, at det ikke uten videre kan løsrives fra hans egen teori om nettopp temporalitet. Fortellingens «followability» åpner for at resultatet av konfigurasjonen, narrativ tid,

blir stående igjen som den teoretiske og faktiske løsningen på gapet mellom kosmisk tid og opplevd tid. Konfigurasjonen av plot, mener Ricoeur, introduserer en separat og delvis motstående tidsdimensjon tvunget frem av plotets nødvendigheter, adskilt fra den som beskriver narrativets episodiske dimensjon. Followability er ikke bare vesentlig som en beskrivelse av prosessen med å forstå en fortelling, men som en underliggende faktor når en fortelling først blir til. Dette bruker Ricoeur så mot de historikere som ikke vektlegger (eller motarbeider) narrativ historie, som annalist-skolen: «To tell and to follow a story is already to reflect upon events in order to encompass them in successive wholes. This dimension is completely overlooked in the theory of history proposed by anti-narrativist writers.» (Ricoeur 1980, 178) Konseptet Ricoeur så beskriver i «Narrative Time» – «the narrative function provides a transition from within-time-ness to historicity» (ibid.) – oppfatter jeg som forstadiet til hans «historiske tidsdimensjon», som utvikles videre i *Time and Narrative*. (Ricoeur 1980, 178) Konklusjonen i «Narrative Time» blir derfor at narrativ tid og kronologisk tid alene ikke er nok til å beskrive den menneskelige opplevelsen av tid. (Ricoeur 1980, 177) *Time and Narrative* kan sees som løsningen på dette problemet. Et slikt syn bidrar også til å forklare hvor *Time and Narrative* i større grad gjør tid til den overordnede størrelsen, mens narrasjon er underordnet.

4.3.2. *Time and Narrative*: Kosmisk, historisk og menneskelig tid

Grunnen til at jeg skisserer Ricoeurs narrative begrepsapparat, er nettopp på grunn av premisset ovenfor: At alle elementene av narrasjonen, slik Ricoeur ser det, er underordnet temporalitet.²¹⁹ Gitt funksjonen plotet har, som en formidlende instans mellom hendelser og fortelling, blir plotet for Ricoeur til selve terskelen mellom temporalitet og narrasjon: «The plot, therefore, places us at the crossing point of temporality and narrativity ...» (Ricoeur 1980, 171) Å identifisere denne terskelen er viktig for å beskrive overgangen mellom myte og historie i *Den jødiske Historie*.

²¹⁹ Jf. også Nankovs (Nankov 2014) poeng om Ricoeurs prosjekt: Narrasjon som svar på en filosofisk problemstilling om tid.

Nøyakig hvordan plotet plasserer oss ved krysningpunktet mellom temporalitet og narrasjon er et resultat av plotets funksjon. Ricoeur forklarer det gjennom å gi fortellinger to distinkte tidsdimensjoner, en kronologisk (den episodiske) og en ikke-kronologisk (den konfigurative), som beskrevet ovenfor. (Ricoeur 1980, 178) Selve konfigurasjonshandlingen som følger etter den rene, episodiske organiseringen, representerer en motsetning mellom en lineær, potensielt uendelig tidsstrøm og selve konfigurasjonen. Konfigurasjonen er en *løsning* på uendelighets-aporiat: Gjennom å gi en fortelling en klart definert slutt via et plot, kan man også «lukke» fortellingens episodiske tidsdimensjon. Dette beskriver Ricoeur som at «composing a story is, from the temporal point of view, drawing a configuration out of a succession» (Ricoeur 2003, 22) – altså innebærer konfigurasjonen en opposisjon til den episodiske temporaliteten. Dette er også, slik jeg ser det, utgangspunktet for de tre hovedtrekkene Ricoeur identifiserer som sentrale motsetninger i fortellingens iboende heterogenitet: «the mediation performed by the plot between the multiple incidents and unified story; the primacy of concordance over discordance over discordance; and finally, the competition between succession and configuration.» (ibid.) Av disse motsetningsparene er det de første og siste jeg oppfatter som mest analytisk produktive: Plotet forstått som overføringsmedium mellom en løst ansamling hendelser og en sammenfattet fortelling, og spenningen (uttrykt som «konkurransen») av Ricoeur) mellom den episodiske og konfigurative dimensjonen av en fortelling. Dette er en mikroversjon av den overordnede, temporale spenningen som preger historieverk, mellom menneskelig tid og kosmisk tid. Ricoeurs hovedtese i *Time and Narrative* forutsetter et skille mellom to tidsdimensjoner: Den opplevde, menneskelige eller psykologiske tiden, og kosmisk tid – tiden slik den beveger seg uten hensyn til våre omstendigheter, som målt av en klokke, «an autonomous concept of time».²²⁰ (Ricoeur 1990b, 88) Dette skarpe, teoretiske skillet mellom tidsdimensjoner gjør det tydeligere hva som menes, slik som når David E. Klemm (2008) oppsummerer i *Reading Ricoeur* (red. David Kaplan) at «storytelling

²²⁰ Hovedtesen oppsummeres i et aforistisk sitat «time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative...» (Ricoeur 1990a, 3). «Kosmisk tid» er også et begrep innenfor kosmologi, hvor det har matematiske anvendelsesformer. Jeg forholder meg her til tid som et filosofisk og narrativt konsept.

poetically solves the theoretical aporia between cosmic time and psychological time...» (Kaplan 2008, 58) Wendell V. Harris (1985) identifiserer den samme kjernen i argumentet, nemlig at tid blir forståelig gjennom narrasjon. Men for historiens vedkommende lanserer han i tillegg en komprimert forklaring: «Central to Ricoeur's argument here is the principle that by transforming statements of the form 'x followed y' into the form 'y caused x' through emplotment, narrative becomes explanation.» (Harris 1985, 247) Ricoeur diskuterte dette forholdet allerede i «Narrative Time» (1980), hvor han understreker at narrasjon og tid eksisterer i et gjensidig avhengighetsforhold, som ofte overses både innenfor historiografi og litteraturvitenskap. (Ricoeur 1980, 169-170)

Undersøkelsen av tid som Ricoeur går i gang med, har basis i en vedvarende filosofisk disput, mellom ordinær og fenomenologisk tid.²²¹ Slik Nikita Nankov ser det i artikkelen «The Narrative of Ricoeur's Time and Narrative» (2014), blir narrasjon «svaret» eller «løsningen» på det Ricoeur (og hans resepsjon) kaller «the aporetics of time», altså de filosofiske utfordringene forbundet med å beskrive tid innenfor rammene av menneskelig fatteevne.²²² (Nankov 2014, 233) En av Nankovs poenger er at den oversatte tittelen ikke helt fanger i hvilken grad Ricoeur gjør narrasjon til noe som er underordnet tid, slik at «narrative is the junior partner in a philosophical undertaking inspired by time.» (ibid.) Samtidig er ikke narrasjon nødvendigvis mindre *viktig*, i den forstand at narrasjonen er den fremste løsningen på aporiaene presentert av tid.

Kosmologisk og psykologisk tid har tradisjoner for å forbindes innenfor

²²¹ Både Vanhoozer (2003) og Nankov (2014) kontekstualiserer dette for alle som ikke nødvendigvis er kjent med Ricoeurs premisser. Nankov forsøker også forklare et poeng som er implisitt i Ricoeurs tenkning om tid:

For Ricoeur, however, the phenomenology of time can be understood only in its interaction with the nonphenomenological, cosmological, or physical thinking of time—the tradition of Aristotle, Kant, and the supporters of the concept of “ordinary” time, who are viewed as the inevitable counterparts of Augustine, Husserl, and Heidegger, respectively (3: 12–96). Throughout intellectual history, these two types of theorizing about time—the phenomenological and the cosmological—presuppose and exclude each other. Each of these approaches to temporality implicitly and unavoidably refers to its opposite by mutual borrowing and mutual exclusion. (Nankov 2014, 230)

²²² Et *aporia*, ifølge Merriam-Webster: «a logical impasse or contradiction; especially: a radical contradiction in the import of a text or theory that is seen in deconstruction as inevitable». (Merriam-Webster 2021)

historieskriving. I instanser hvor en fiktiv fortelling kan presentere et poetisk svar på aporiene, skjer det i historieskriving en annen form for prosess, hvor en tredje tidsdimensjon etableres i spennet mellom menneskelig og kosmisk tid. (Nankov 2014, 230) Denne formidlende tidsdimensjonen etableres ved hjelp av ulike «temporale verktøy» som bygger bro mellom dem. Med temporale verktøy mener Ricoeur kalendere, observasjoner av himmellegemer, slektskrøniker, og levninger; «archives, documents and traces.» (Ricoeur 1990b, 99) Funksjonen disse har, er å forbinde den menneskelige opplevelsen av tid med den autonome, kosmiske tiden, en prosess Ricoeur artikulere som «the reinscription of lived time on cosmic time.» (Ricoeur 1990b, 99) De temporale verktøyene er med andre ord de typiske kildene som utgjør grunnlaget for historieskriving. Brukt slik, skaper de en tidsdimensjon som står *mellom* de to overordnede (menneskelig og kosmisk): Den historiske tiden.²²³

At det kan argumenteres frem en tredje tidsdimensjon som alltid er implisitt i historieskriving, betyr imidlertid ikke den alene forklarer eller kan mildne spenningen mellom menneskelig og kosmisk tid. Ricoeur ser seg derfor etter hvert nødt til å utvide rammene for teorien sin til å inkludere *alle* tekstlige narrativer, enten det er historie eller fiksjon. (Ricoeur 1990b, 101) Ricoeur holder tydelig fast på distinksjonen mellom fiksjon og historie, men etablerer en klar forbindelse mellom dem via narrasjonshandlingen.²²⁴ Slik Ricoeur ser det, er det narrasjonshandlingen som stiller fiksjon og historie i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre:

... historical intentionality only becomes effective by incorporating into its intended object the resources of fictionalization stemming from the narrative form of the imagination, while the intentionality of fiction produces its effects of detecting and transforming acting and suffering only by symmetrically assuming the resources of historicization presented it by attempts to reconstruct the actual past. (Ricoeur 1990b, 101-102)

²²³ Ricoeur introduserer her også begrepet «mythic time», som behandles i seksjon nedenfor (4.2.3).

²²⁴ Jf. anklagene mot White (4.1.), som White også bemerker i essayet «The Metaphysics of Narrative»: «Ricoeur does not erase the distinction between literary fiction and historiography, as I have been accused of doing ...» (White 2003, 146)

Fra dette dynamiske samspillet, utvekslingen mellom målsetningene for historisering og fiksjon, kommer den menneskelige opplevelsen av tid, som Ricoeur kaller «nothing other than narrated time». (Ricoeur 1990b, 102) Narrasjon er, med Ricoeurs forståelse av tid, nøkkelen til både fiksjon og historie. For avhandlingens del er temporalitet i narrasjon – innenfor både fiksjon og historie – en viktig teoretisk problemstilling, gitt at mange av narrativene som skal analyseres finner sted i en form for mytisk «pseudohistorie» hvor ingenting kan tidfestes presist utenfor fortellingens eget univers.²²⁵ Det virker overilt å si at Ricoeurs fremlegg «løser» denne problematikken, men det muliggjør en analytisk beskrivelse for mine formål.

Gjennom utviklingen av begrepsapparatet i *Time and Narrative*, kan Ricoeur tydeligere fastholde at betydningen og viktigheten til de temporale konstruksjonene historikere bruker, er «borrowed» og «derives indirectly from those narrative configurations I described ...» (Ricoeur 1990a, 92) Formuleringen er forsiktigere med å ikke anklage historikere for å fritt forsyner seg av en narratologisk verktøykasse de ikke er kjent med det litterære opphavet til. Ricoeurs forklaring etablerer i stedet et skarpere skille: Historikernes temporale konstruksjoner er deres egne – men de kommer i siste instans fra samme den samme menneskelige opplevelsen av tid, og fortellingens måte å «mekle» forståelsen vår av tid gjennom plotstrukturer kommer til uttrykk også i historieskriving. Slik Ricoeur uttrykker det, håper han å artikulere en tredje posisjon, som likevel ikke er en enkel «mellomposisjon». De to posisjonene han forsøker å unngå, er både den som avviser enhver forbindelse mellom historie og fortelling for å forsvare historie alene, «making historical time a construct without any support from narrative time», og en som ikke bare godtar forbindelsen, men forstår den som direkte heller enn indirekte.²²⁶ Posisjonen han søker å fylle, er en som baserer seg på en «indirect connection of derivation, by which historical knowledge proceeds from our narrative understanding without losing anything of its scientific ambition.» (Ricoeur 1990a, 93)

²²⁵ Jf. tidligere bemerkninger om «relasjonell temporalitet».

²²⁶ Ricoeur sier det ikke, men jeg ville kanskje ha plassert White i denne kategorien.

Harris oppsummerer også effektivt den andre hoveddelen av argumentet til Ricoeur:

What actually mediates between phenomenological and cosmological time, Ricoeur argues, is ‘historical time,’ understood as a ‘reinscription of lived time on cosmic time’ (p. 99). ... Moreover, history must draw on the resources of fiction while fiction equally must draw on those of historicization» (Harris 1989, 201-202)

Ricoeur diskuterer en beslektet problemstilling i *Time and Narrative*, men da i forbindelse med Augustins refleksjoner omkring tid, og går et skritt lenger: Om Augustins logikk skal være konsekvent, så er tid et meningsløst konsept før skapelsen, fordi Gud skaper alt – inkludert selve tiden. (Ricoeur 1990a, 25) Selv hvis man godtar en slik posisjon, og regner med at tid først begynner å passere etter at skapelsen er fullbyrdet, løser det imidlertid ikke problemet med opplevelsen av temporalitet innenfor fortellinger hentet fra hebraisk mytologi, gitt at de skal presenteres som historie. Fordi de mytiske fortellingene er løsrevet fra historisk tid, men likevel er forståelig som menneskelig eller fortalt tid, må kristne tenkere – fra Augustin til Holberg – akseptere en rekke kronologiske forutsetninger om den kosmiske tiden som er vanskelige å bevise på de måtene historisk tid ellers skapes på. For at ikke hele konstruksjonen skal kollapse ved første anstrøk av kritikk, blir de så i tur tvunget til å strekke seg langt for å forklare hvordan disse temporale umulighetene likevel kan være mulige: Slik ender for eksempel Holberg opp med å bruke argumenter om klimaets påvirkning på mennesket (i tur hentet fra det som da var ny, topografisk orientert etnografi til å forklare at de jødiske patriarkene hadde en tendens til å bli mellom 150 og 500 år gamle, dels på grunn av klimaet, dels på grunn av sin strenge diett og fromme livsførsel.²²⁷ (JH1, 90-91)

Dette peker i retning støttet disiplinen kronologi, som forsøkte å systematisere all kjent verdenshistorie med utgangspunkt i en bokstavelig lesning av Det gamle testamente. De kristne verdenskronologiene utviklet av Joseph J. Scaliger og Denis Pétau var begge svar på de «temporale utfordringene» som oppstod gjennom

²²⁷ Se for eksempel Wolf, Larry. 2007. *The Anthropology of the Enlightenment*. Redwood City: Stanford University Press

forståelsen av denne mytekretsen som historisk.²²⁸ Holberg behandler spørsmålet om kronologi indirekte, og baserer seg heller på tidligere arbeider (særlig Pétau) for å etablere sin egen kronologiske ramme. (JH1, 17) Det Holberg behandler direkte, er snarere de temporale utfordringene som skriver seg fra religionskritikkens undergraving av Bibelhistorien.

4.3.3. Resepsjon og kritikk av *Time and Narrative*

Resepsjonen av *Time and Narrative* er ikke like opphetet og bred som for eksempel resepsjonen av Whites *Metahistory*. Mer vesentlig for min del er at de kritiske perspektivene nyanserer Ricoeurs eget, men i liten grad undergraver det. Jonathan Rées antologibidrag «Narrative and Philosophical Experience» (2003) åpner på en emblematiske måte for dette forholdet mellom Ricoeur og hans resepsjon: «I am so convinced by Paul Ricoeur's view that narrative is the fundamental structure of the experience of time that I really have nothing to say about it.»²²⁹ (Rée 2003, 74) Rée finner heldigvis noe å si, viser det seg, men kommentarene hans er rettet mot å applisere Ricoeurs eksisterende rammeverk på et nytt materiale, snarere enn å utfordre eller modifisere det.

Wendell V. Harris (1985, 1987, 1989) anmeldte samtlige volumer av *Time and Narrative for Philosophy and Literature* etter hvert som de kom ut. I omtalen av Volum 1 spår Harris at verket vil finne sin plass som en grunnlagstekst innenfor litteraturvitenskap, men at den også er innrammet av såpass kompleks filosofi at det nærmest krever en skolert filosof for å få tak på alt Ricoeur sier.²³⁰ (Harris 1985, 246-

²²⁸ Da munken Giordano Bruno (1548-1600) lanserte teorien om at jorden potensielt kunne være så gammel som 20 000 i stedet for 6000 år, utløste det sterke reaksjoner. (Popkin 1978, 207) Bruno ble senere brent som kjetter, men av andre årsaker. Se også note om Buffon i kap. 1 og diskusjonen om geologisk historie i kap. 10. Scaliger og Pétau var lærde kirkemenn som utviklet verdenskronologier basert på kalkyler av kristne datoer. Begge endte opp med å gjøre jorden og universet ca. 6000 år gamle. Disse behandles nærmere i kapittel 10.1.2.

²²⁹ Wood (1991) selv skriver at *Time and Narrative* er «one of the most impressive attempts ever made to address and resolve the paradoxical nature of time». (Wood 1991, 1) I samme antologi lanseres en reell kritikk, men som heller ikke retter seg mot selve argumentasjonen til Ricoeur, bare konteksten for den. Ihde, D. 2003 [1991]. "Text and the New Hermeneutics" (2003) i Woods, D. 2003. *On Paul Ricoeur: Interpretation and Narrative* (2003) [1991] er for eksempel en gjennomgang av konteksten for mye av Ricoeurs arbeid, om spenningen mellom strukturalisme og andre former for hermeneutikk, om overgangen til post-strukturalisme, og hvordan Ricoeur ofte argumenterte mot sin egen samtidshovedstrømninger for en gitt litteratur- og fortellingsforståelse.

²³⁰ Dette problemet oppfatter jeg imidlertid ikke som unikt for Ricoeur. Litteraturvitenskapelig anvendelse av filosofiske fremlegg, fra Homi Bhabha til Stanley Cavell, presenterer noe av den samme utfordringen.

47) Harris skriver også at Ricoeur har noen blindsoner innenfor amerikansk kritisk teori, særlig leser-resepsjonsteori etter mønster av Stanley Fish (f. 1938) eller Louise Rosenblatt (1904-2005).²³¹ Elementer fra deres postulater kunne, mener Harris, spart Ricoeur for en del arbeid. (ibid.) Denne blindsonen blir enda tydeligere i antologibidraget «Life in Quest of Narrative» (2003), hvor Ricoeur skriver:

My thesis is here that the process of composition, of configuration, is not completed in the text but in the reader and, under this condition, makes possible the reconfiguration of life by narrative. I should say, more precisely: the sense or the significance of a narrative stems from the intersection of the world of the text and the world of the reader. (Ricoeur 2003, 26)

Argumentet fortsetter med en komponent som virker selvinnyttende: «The act of reading thus becomes the critical moment of the entire analysis.» (ibid.) Hvilken analyse forutsetter ikke en lesning? Kanskje er problemet for Ricoeurs vedkommende at dette befinner seg i et annet teoretisk landskap enn koblingen mellom narrasjon og historisk tid. David Carrs innvending går ut på at «hendelser» i virkeligheten også tenderer mot en form for systematisering og utvalg – de er kanskje «rotete» på en måte en narrativ konfigurasjon ikke er, men beror fremdeles på valg og utvalg. (Wood 1991, 16) Dette er et poeng White også lanserer i samme antologi, og som Ricoeur forsøker å imøtegå gjennom sin ad-hoc leser-resepsjonsteori i «Life in Quest of Narrative» (2003).²³² White (2003) beskriver utfordringen med å kritisere Ricoeur slik:

any adequate criticism of Ricoeur's argument would have to examine in depth his whole theory of symbolic language and discourse, his revision of the concept of mimesis as it applies to representation in narrative, his conception of the nature of the distinctively historical event, his notion of the different levels of temporality and the ways in which these attain to expression in language, his ideas of emplotment as the key to the understanding of a

²³¹ Det er rimelig å anta at Ricoeur har kjennskap til deres tyske inspiratorer som Wolfgang Iser (1926-2007) og Hans-Robert Jauss (1921-1997), men altså ikke den angloamerikanske bearbeidingsstradisjonen representert ved for eksempel Fish og Rosenblatt.

²³² Jf. ovenfor: «the events included in the chronicle must be selected by the chronicler and placed there to the exclusion of other events that might have been included if the time of their occurrence had been the only operative consideration» (White 2003, 147)

distinctively historical mode of consciousness, his characterization of the kind of knowledge we derive from our reflection on history and a host other issues. (White 2003, 151)

Problemet for potensielle kritikere er, ifølge White, at Ricoeurs system er så intrikat og sammenvevd at en adekvat kritikk må undersøke alle premisene for hovedargumentet, før hovedargumentet selv kan angripes.²³³ En «adekvat» kritikk av *Time and Narrative* ville nærmest kreve et verk av samme dimensjoner.

Konflikten om tid i filosofisk forstand – fenomenologisk mot menneskelig – blir en filosofisk kontekst for både mitt og Ricoeurs vedkommende, men det sentrale for avhandlingen er rollen Ricoeurs syn på narrasjon og historisk tid skal spille. Narrasjon som fellesnevneren for temporalitet løser et langt mindre «aporia» enn selve tiden, nemlig motsetningen mellom skjønnlitteratur og historie. Tid som problem i historie er ikke nytt av det 20. århundre, men kan også skjelnes bak de historiografiske konfliktene som preger 1700-tallet. I tillegg virker det klart at tid som et helt konkret problem – ikke bare som en underliggende spenning – tangerer spørsmålet om grensen mellom myte og historie, særlig i forbindelse med hellig historie, og historiens bibelske premisser.

4.3.4. «Quid est enim tempus?» Mytisk tid hos Holberg og Ricoeur

For å returnere til narrasjonstematikken, understreker Ricoeur stadig samspillet mellom narrasjon og temporalitet. Den konfigulative tidsdimensjonen kan, for eksempel, i første omgang overstyre den episodiske tidsdimensjonen. Det kan skje gjennom å flytte narrasjonen om hendelser slik at de ikke lenger opptrer kronologisk – så lenge det er i plotets tjeneste. Den konfigulative tidsdimensjonen introduserer enkelte «fremmedelementer» til den episodiske tidsdimensjonen, som påvirker

²³³ Et forsøk på en delvis kritikk finnes i Nikita Nankovs artikkel «The Narrative of Ricoeur's Time and Narrative» (2014), som argumenterer for «the impossibility of a direct application of the ideas in Paul Ricoeur's book *Time and Narrative ... to literary studies.*» (Nankov 2014, 227) Med det mener Nankov at Ricoeurs overordnede mål i *Time and Narrative* handler om tid, ikke narrasjon – en påpekning som likner Vanhoozers: «In [Time and Narrative], narrative is the means to achieve a philosophical goal.» (Nankov 2014, 233) Problemet med Nankovs kritikk, slik jeg oppfatter den, er forbeholdet om en «direkte» bruk. Det er ingenting ved Ricoeurs teori som gjør det nødvendig eller innlysende at den skal brukes «direkte». Litteraturvitenskapelig anvendelse av filosofiske eller teoretiske rammeverk forutsetter så godt som alltid en form for bearbeiding – som den jeg bedriver her.

interaksjonen mellom temporaliteter. Plotets behov for en klart definert slutt, for eksempel, avbryter og forrykker den lineære og (metaforisk) «strømmende» tidsopplevelsen som karakteriserer den episodiske tidsdimensjonen sett i isolasjon. I en teoretisk situasjon hvor denne tidsdimensjonen ikke avbrytes av en slutt, vil den lineære fremstillingen av hendelser bare fortsette i en «indefinite succession of incidents». (Ricoeur 1990a, 67) I enkelte særtilfeller, der hvor fortellingen utvikler seg til å bli svært velkjent (som med antikke og hebraiske myter) fyller ikke konfigurasjonen av plotet lenger et særskilt *narrativt* formål: Leseren eller tilhøreren kjenner ikke bare til hendelsene som skal fortelles, men vet sågar på forhånd hvordan de er konfigurert: «to follow the story is not so much to enclose its surprises or discoveries...» (ibid.) Det markerer et bortfall av formålet med emplotment, men den opprinnelige konfigurasjonen er både en forutsetning for denne utviklingen, og en form for litterær artefakt hvis struktur implisitt forutsettes av andre verk. Konsekvensene av dette artikuleres klarere i Ricoeurs eldre artikkel, som jeg stedvis refererte til ovenfor:

As soon as a story is well known – and such is the case with most traditional and popular narratives as well as with the national chronicles of the founding events of a given community – retelling takes the place of telling. Then, following the story is less important than apprehending the well-known end as implied in the beginning and the well-known episodes as leading to this end. (Ricoeur 1980, 179)

Holberg, på sin side, kan strukturere en historisk fremstilling av hendelser opprinnelig beskrevet i Det gamle testamente slik han gjør, med narrasjonsbrudd stukket inn ettersom behovet for en mer omfattende kontekst tvinger seg frem. Grunnen til det er nettopp at den opprinnelige konfigurasjonen er velkjent, og kan forutsettes. Det tilsynelatende paradoksale i at et historieverk kan benytte myte som fundament løses gjennom at forholdet mellom myte og historie er annerledes på Holbergs tid enn i dag. Ta Bibelen som et eksempel på det Ricoeur kaller «archives, documents and traces» (Ricoeur 1990b, 99). Oppfattes Bibelen som en reell historisk overlevering, et temporalt verktøy, fungerer dens innhold som en katalysator for å etablere historisk tid. Dette var, som understreket i kap. 2, et viktig element i rollen

åpenbaringen spilte i kristendommen. Den historiserende kritikken av Bibelen – som særlig ble fremmet av deister og komparatister – retter seg spesielt mot dette forholdet.

Holbergs retoriske retning i *Den jødiske Historie* – måten han forsvarer åpenbaringsens sannhet på – blir langt mer forståelig med utgangspunkt i dette perspektivet. Et nødvendig forbehold i denne utlegningen er da at for Holbergs vedkommende, så har enkelte dokumenter, arkiver og spor en annen status enn i dag. Med Ricoeurs begreper kan Holbergs forsvar skisseres slik: Gjennom å argumentere for at det finnes «temporale verktøy» som gir en bokstavelig forståelse av den bibelske historien en forankring i historisk tid, skrives den inn i kosmisk tid. Motsatsen til å eksistere i kosmisk tid er å være lukket inne i det Ricoeur kaller mytisk tid. På grunn av tyngden av kritikken som retter seg mot bibelhistorien, balanserer dens status på grensen mellom historisk og mytisk. Holbergs forsvar har som mål å motvirke «gravitasjonskraften» til den mytiske tiden.

Løsrivelsen fra eksterne tidsmarkører – og dermed opplevelsen av tid – betyr at det ikke egentlig har noen praktisk betydning nøyaktig *når* mytologiske narrativer som syndefallet eller syndfloden finner sted. Som Ricoeur utleder fra sin lesning av Augustin, innebærer enhver praktisk forståelse av tid at den er i bevegelse, slik at det alltid finnes et fortidig «da». (Ricoeur 1990a, 25) Et slikt hensyn er, slik jeg ser det, ikke nødvendig for de enkeltstående, eldste hebraiske mytene: Deres temporalitet kommer i utgangspunktet utelukkende fra den narrative sammenføyningen i Mosebøkene (*succession*), ikke fra en overordnet fabula-organisering, eller noen ekstern kilde til temporal sortering.²³⁴ Det finnes ingen absolutt kronologi som plasserer dem i relasjonen til noe annet enn hverandre. Det temporale forholdet de står i til hverandre, er derimot klart uttrykt, men der avsluttes også deres egentlige temporalitet. Koblingen til Ricoeur finnes i begrepet «mythic time» eller mytisk tid, en tidsdimensjon han beskrive som uhåndgripelig, men samtidig ekspanderende, og

²³⁴ For eksempel skapelsen, syndefallet, eller syndfloden. Yngre myter lar seg kanskje ikke datere eller plassere etter moderne historiske krav til etterrettelighet, men kan forstås mot et teoretisk bakteppe av historisk tid, fordi verktøyene (kalendere m.m., som skildret i 4.2.2.) er aktuelle.

derfor ofte risikerer å overskygge den nøye kalkulerte og etablerte historiske tiden. (Ricoeur 1990b, 105)

Et viktig poeng for Ricoeur er at verktøyene som kan produsere en fremstilling av historisk tid – som kalendre – i et langsiktig perspektiv kan sees som utslaget av mytisk tid. Mytisk tid befinner seg ikke nødvendigvis i direkte opposisjon til historisk tid, men det er heller ikke det samme. Mytisk tid opphører ikke å eksistere ved innførelsen av en trygt forankret kronologi, men truer stadig med å omslutte og fortrenge den «aksepterte historien» som produseres gjennom historisk tid, fordi historisk tid selv må skapes gjennom forankring. Det er mulig fordi mytisk tid ikke er oppfunnet eller en form for teoretisk institusjon, men en allestedsnærværende temporal konstruksjon som eksisterer parallelt med andre tidsbegrep. (ibid.) Bal opererer med et liknende konsept, men benytter i stedet begrepet «monumental time» for å beskrive den tidsdimensjonen Ricoeur kaller mytisk. Monumental tid truer stadig – som Ricoeurs mytiske tid – med å fortrenge historisk tid, «it aspires to eternity». ²³⁵ (Bal 2009, 77) Mytisk tid, og – i forlengelsen av den – selve myten, beskriver en tidsdimensjon som eksisterer forut for det Ricoeur karakteriserer som en «fragmentering» av den totale tidsdimensjonen, som resulterer i de adskilte tidsdimensjonene han behandler. Disse tidsdimensjonene – menneskelig, historisk og kosmisk tid – er det mulig å analysere i relasjon til hverandre. Dette er kanskje også grunnen til at Ricoeur, etter å ha slått fast at mytisk tid som temporal konstruksjon har hatt enorm betydning både for den menneskelige opplevelsen av tid og for konstruksjonen av temporale verktøy, brått avslutter diskusjonen om mytisk tid. (Ricoeur 1990b, 105) Det tegnes altså et bilde av den mytiske tiden fordi den er viktig for å gjøre de de øvrige tidsdimensjonene håndgripelige, gjennom å være en uhåndgripelig motsetning. Den mytiske tidsdimensjonen beskrives imidlertid ikke videre, på tross av at dens eksistens klart artikuleres. For mitt vedkommende er imidlertid selve vedkjennelsen av at det *finnes* et mytisk tidsbegrep, som

²³⁵ Begrepet er imidlertid ikke en sentral del av Bals narratologi, men brukes for å fremskynde poenget om at opplevelsen av tid er mer kompleks enn den virker ved første øyekast, noe Ricoeur allerede tar for gitt.

sameksisterer med historisk tid i en form for kontinuerlig dualitet eller spenning, det viktige poenget. Det understreker at det finnes en tidsdimensjon som truer med å omslutte de av bibelhistoriens hendelser som holder på å løsrives fra historisk tid, og kan dermed brukes til å beskrive det som utspiller seg i *Den jødiske Histories* religiøse bakteppe.

I den forbindelse er det også verdt å bemerke at mytisk tid kan ha konsekvenser for selve konfigurasjonen av plotet, eller snarere, for mulighetsrommet når plotet skal konfigureres. Ricoeur holder, som nevnt ovenfor, fast på det essensielle skillet mellom fiksjon og historie. For ham beror dette skillet først og fremst på fiksjonsforfatterens løsrivelse («emancipation») fra «the need to conform to the specific connectors acting to reinscribe lived time upon cosmic time.» (Ricoeur 1990b, 128) Enklere sagt er dette skillet mellom den skjønnlitterære og historiske forfatterens tilnærming til å skape en fortelling. Den skjønnlitterære forfatteren gjennomgår prosessen simpelthen ved å *skape* de fiktive hendelsene de senere organiserer gjennom konfigurasjon og emplotment. Den historiske forfatteren benytter tidsmarkører og historisk tid for å samle inn, men ikke dikte opp, hendelsene de konfigurerer til en fortelling. Forskjellen er altså at et fiktivt narrativ ikke først trenger å etablere historisk tid for å kunne formidle menneskelig tid – det kan hoppe over dette steget, og likeledes de temporale verktøyenes rolle.

Motsatt kan en da si at selve prosessen med å etablere historisk tid alltid har en historisk legitimerende funksjon på et hendelsesforløp, fordi den gir næring til en forankring i kosmisk tid, uansett hva slags hendelsesforløp det dreier seg om. I den observasjonen finnes ikke bare en mulig forklaring på Holbergs historieskriving innenfor rammene av *Den jødiske Historie*, men en slagside karakteristisk for en vesentlig del av historieskriving på 1600- og 1700-tallet som på en eller annen måte behandler menneskelig prehistorie gjennom den hellige historien, eller andre mytologiske fortellingskretser.

Lest med et moderne blikk på myte, virker det greit å slå fast at narrative episoder som skriver seg fra Det gamle testamente – for eksempel skapelsen, syndefallet eller syndfloden – er mytiske narrativer, som følgelig finner sted i mytisk

tid (og rom). De kan ikke uten videre skrives inn i kosmisk tid ved bruk av historisk tid. Gjennom sin narrative konfigurasjon er de fremdeles intuitivt forståelige som fortellinger i dag, men dersom målet var å forsvare den religiøse åpenbaringen fra kritikker på første halvdel av 1700-tallet, er ikke det nok. Det religiøse imperativet, forsynet som historisk forklaring, og kristendommens påvirkning på datidens historieforståelse kan i denne sammenhengen ikke understrekes sterkt nok. Jeg tilskriver ikke den førmoderne kristendommen profetisk kunnskap om Ricoeurs teoretiske begrepsapparat. Derimot mener jeg at Ricoeurs teori er robust nok til at det jeg her utleder fra den kan stå på egne ben, også når den brukes på et eldre materiale.²³⁶

Etableringen av historisk tid som et legitimerende grep for gammeltestamentlige narrativ kan forstås som et mulig «svar» på den utfordringen religionskritikk utgjorde for autoriteten og statusen til åpenbaringsens historiske verdi. Det religiøst styrte utgangspunktet var at Bibelen utgjorde en samling «sanne» eller «historiske» fortellinger. Utgangspunktet har også enkelte forbehold som kommer i veien for dens egen mulighet til å autonomt eller internt etablere historisk tid.²³⁷ Likevel er de eldste fortellingene distinkt *vanskelige* å forankre i kosmisk tid, fordi deres forbindelse til historisk tid er sviktende. Denne manglende forbindelsen utgjør i praksis et problem for narrativenes historiske legitimitet, selv når legitimiteten forutsettes av Holberg. Problematikken er eldre og bredere enn Holbergs verk. Nettopp fordi en forbindelse til historisk tid vil ha en legitimerende effekt, kan alle de bibeltro forsøkene på å etablere en verdenskronologi – som med Péttau, Scaliger, og derivater av dem – sees som en respons på behovet for å *etablere* historisk tid, slik at den bibelske verdenshistorien kan forankres i kosmisk tid. Eller, sagt enklere, de er en respons på et behov for å kunne datofeste bibelske fortellinger, for slik å gi dem historisk

²³⁶ Kanskje understrekes det også av Ricoeurs stedvise bruk av Augustins arbeid som eksempeltekst.

²³⁷ For eksempel: Om man godtar at Syndfloden fant sted, så medfører det også at man må godta at den visket ut alle materielle bevis på det som gikk forut for den. Det fører til en rekke problemer med overordnet verdenskronologi, men er også en stor fordel – det «fritar» historikeren til en viss grad fra å etablere historisk tid for alt som skjedde før. På den annen side fører til at å kunne etablere historisk tid og dokumentere selve Syndfloden blir enda viktigere. Se kapittel 6 og 10.

legitimitet.

Behovet for datofesting følger naturlig av den evhemeriske fortolkningen av myte, og begrenser seg ikke til hebraisk myte. Forsøk på å datere hendelsene Homer beskriver, for eksempel, bygger på samme prinsipp. De har samme behov for å etablere historisk tid og slik trekke fortellingen *ut av* mytisk tid. Myten tar, som mytisk tid indikerer, ikke hensyn til sin egen datering – det er overflødig, og myten fungerer *som myte* uten – det er først og fremst fortellingens prinsipper om konfigurasjon og «followability» som former myten. Den eksisterer i en tid og et rom adskilt fra kosmisk tid, om ikke adskilt fra den menneskelig opplevelsen av temporalitet, eller psykologisk tid. *Behovet* for å forankre en myte i historisk tid oppstår først dersom fortellingene av utenforliggende årsaker forutsettes sanne – som var tilfellet med Bibelhistorien på Holbergs tid. Hvis myten skal legitimeres som historie, så kan den ikke eksistere *kun* som en kronologisk løsrevet fortelling utenfor kosmisk tid, i temporal forbindelse bare med beslektede narrativer. Den må, gjennom de temporale verktøyene Ricoeur skildrer, skrives inn i historisk tid, og gis en kronologisk forankring i form av datofesting. Datofesting åpner ikke bare for å plassere narrativet i en allmenn historisk fremstilling, det forankrer også myten i selve virkeligheten, og «redder» den slik fra å igjen omslutes av den mytiske tidsdimensjonen. I en motsatt situasjon, plassert innenfor mytisk tid blir selve narrativet plastisk og tøyelig, gitt at «Myth enlarges ordinary time (and space)» (Ricoeur 1990b, 105). En annen konsekvens blir, for å låne et begrep fra relativitetsteori, at hendelsesrekken og konfigurasjonen passerer en «hendeshorison» hvor dens temporalitet, både eksternt og intern, blir usynlig og uhåndgripelig. Så snart hendelsene – eller hele fortellingen – passerer denne terskelen, *kan* de ikke lenger skrives inn i historisk tid på noen overbevisende måte. Etter min mening bør frykten for å la Bibelhistorien forsvinne bak denne hendeshorisonen forstås som et tungtveiende hensyn i århundrene med debatt om den hebraiske mytologiens historiske rolle, og forsøkene på å tidfeste dens hendelsers. Poenget var å innlemme dem, eller å holde fast på dem innenfor, en utvetydig *historisk* tidsdimensjon, i motsetning til den mytiske.

Min hovedpåstand i forlengelsen av denne teoretiske diskusjonen er følgende:

I den grad *Den jødiske Historie*s struktur og behandling av forholdet mellom myte og historie utgjør et paradoks, er ikke dette et resultat av den rent strukturelle koblingen mellom myte og historie. Det kommer i stedet fra den *temporale motsetningen* mellom mytisk og historisk tid, med Ricoeurs begreper. Denne motsetningen vil jeg fremheve som definerende for den spenningen mellom myte og historie som preger *Den jødiske Historie*.

Gjennom kalendere, slektsbøker eller andre former for historisk evidens eller fragmenter, skapes historisk tid. Historisk tid bygger en form for bro mellom den kosmiske og menneskelige tiden. Dette er nødvendig for historikeren, gitt at de ønsker å formidle hendelser som virkelig har funnet sted, og dermed trenger de ulike kilder for å kunne slå fast med en viss grad av sikkerhet hva som faktisk har funnet sted. En fiktiv fortelling er fristilt fra dette kravet, gitt at selve hendelsene diktes opp. Mytisk tid, som Ricoeur anerkjenner, men styrer unna, kompliserer imidlertid bildet. Dette krever enkelte teoretiske stadfestinger i forlengelsen av Ricoeurs egne, for å anskueliggjøre selve historieskrivingspraksisen i Holbergs samtid. Mytisk tid åpner opp for et grenseløst narrativ, samtidig som det kan fungere som et forstadium for verktøyene som i seg selv lar historikeren etablere historisk tid – men mytisk tid er ikke i seg selv historisk. Mytisk tid kan heller ikke, slik jeg ser det, erstatte historisk tid og fylle samme funksjon, men den kan til gjengjeld *fortrenge* den historiske tiden. Dersom en fortelling flyttes fra historisk tid til mytisk tid – eller omvendt – vil det ha konsekvenser både for narrasjonen og fortellingens status og kontekst. En fortelling som passerer terskelen mellom mytisk og historisk tid – det jeg metaforisk døpte «hendeshorisonnten» – mister sin forankring i kosmisk tid, og blir temporalt uholdbart. Dermed blir den også langt vanskeligere å forsvare som historie. Dette beskriver en prosess som er pågående på Holbergs tid, rettet mot Det gamle testaments «historiske» bøker. Nettopp det å unngå denne overgangen til entydig mytisk tid, og slik holde den bibelske åpenbarings fortellingskrets forankret i kosmisk tid, må sees som den sentrale retoriske drivkraften i *Den jødiske Historie* (og beslektede verk). Dette oppnås gjennom en gjentakende, insisterende etablering av

historisk tid, på stadig smalere grunnlag.

På basis av dette kapitlet har jeg tre sentrale analyseverktøy for den kommende lesningen: Fortellingens nivåer, som gjennom en syntese av Bal og Ricoeur ser slik ut:

- 0) inskripsjon i kosmisk tid
- 1) hendelser
- 2) fabula/krønike
- 3) narrativ konfigurasjon/emplotment
- 4) tekst.

Disse er igjen avhengige av det øvrige teoretiske apparatet, altså fokaliserings som skrives inn via emplotment, dernest de motstående tidsdimensjonene (menneskelig vs kosmisk) og deres bindeledd, historisk tid (som kan forstås i opposisjon til mytisk tid).

I «The Metaphysics of Narrative», mener White å ha identifisert noen viktige, bakenforliggende implikasjoner ved Ricoeurs temporalitetsforståelse. En av dem er en mulig forklaring på hvorfor kjente historieverk fortsetter å ha en form for vedvarende appell – også lenge etter at de er metodisk og argumentasjonsmessig utdaterte – representerer de i stedet en gitt situasjons egne forsøk på å løse tidens aporia? White ser seg nødt til å konkludere slik:

This resemblance between historical narrative and fictional narrative, which is a function of their shared interest in the mystery of time, would account, I surmise, for the appeal of those great classics* of historical narrative ... that makes them worthy of study and reflection long after their scholarship has become outmoded and their arguments have been consigned to the status of commonplaces of the culture moments of their composition.» (White 2003, 152)²³⁸

²³⁸ Whites eksempler inkluderer: Herodots *Historier* (40 fvt., om perserkrigene, St. Augustins *De civitate Dei contra paganos* (no. *Om Gudsstaten*, 426 evt.), Gibbons *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789), Jules Michelets (1798-1874) *Histoire de France* (1867), Jacob Burkhards (1818-1897) *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) og Oswald Spenglers (1880-1936) *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1923).

White forutser her en vanlig innvending, nemlig at man fremholder at disse verkene fremdeles leses på grunn av sine «litterære kvaliteter». Et poeng for White er imidlertid at man ikke simpelthen kan skille et verks litterære «form» fra dets innhold, «as if style could be dissociated from meaning, or rhetorical form from semantic content.» (ibid.) Dette er et poeng som føyer sammen den kontekstuelle og teoretiske lesningen av *Den jødiske Historie*: Verk som dette kan ikke leses uten å ta hensyn til deres særegne kombinasjonen av retorisk form og innhold. Grunnen til at Holbergs jødehistorie ikke befinner seg i selskap med for eksempel Gibbons historie om Romerriket, er ikke bare en funksjon av manglende litterær kvalitet, men også – sannsynligvis – at Holberg argumenterer for det som skulle vise seg å være den tapende siden. Dermed kan ikke *Den jødiske Histories* argumentasjon sortere som en del av «the commonplace of the culture moments». Som tidligere diskutert var verket i enkelte henseender var metodisk «outmoded» allerede ved sin publikasjon. White mener at Ricoeurs implisitte syn er at enhver historie «worthy of the name» ikke bare er en representasjon av fortiden, men samtidig en representasjon av et «timeless drama, that of humanity at grips with ‘experience of temporality’.» (White 2003, 155) Denne tolkningen er den eneste måten White kan gi mening til den samme konflikten som utspiller seg i historieskrivingens konfliktarenaer, herunder *Den jødiske Historie*: «otherwise I cannot account for the ferocity of all those struggles, between human beings and whole societies, for the authority to decide what history means, what it teaches, and what obligations it lays upon us all.» (ibid.)

Den konflikten White beskriver her, som en av de dypere innsiktene i Ricoeurs teori, mener jeg er helt sentral for konflikten som utspiller seg i *Den jødiske Historie*, og som Ricoeurs temporalitetsbegrep gjør håndgripelig. Det er nettopp en slik dypere temporal konflikt som skjuler seg bak den retoriske utvekslingen mellom kritikk og forsvar av religion. Det som står på spill er ikke bare åpenbaringsens autoritet og historisitet, men makten til å definere historie, og rammeverket for historien – selve tiden.

5. Myte og mytologi

Begrepene myte og mytologi brukes gjennomgående i avhandlingen. Hva menes egentlig med dem? Begrepene markeres av å være intuitivt forståelige, men vanskelige å definere på en presis måte. En klisjé som Eric Csapo presenterer i *Theories of Mythology* (2005) er at hvordan noen velger å definere myte avslører mer om dem og deres utgangspunkt enn det gjør om mytene. Dette skyldes kanskje at «myte» har sin egen begrephistorie, som strekker seg tilbake til antikken. I *The Classical Tradition* (2010) skriver Anthony Grafton at «mythos», frem til rundt år 500 fvt, betydde «authoritative speech, efficient discourse, or ‘argumentative narration’.» (Grafton, Most, og Settis 2010, 614) I denne historiske sammenhengen påpeker Grafton også at skillet mellom form og hensikt ikke var særlig fast. Ordene *mythos* og *logos* ble gjerne brukt om hverandre, om det samme. Det står i skarp kontrast til vår tids implisitte opposisjon mellom disse to begrepsparene. Det fremgår også av samme sted at vår moderne oppfatning av hva antikke forfattere egentlig mente når de snakket om myte, er preget av anakronismer som stammer fra begrepets endring over tid. Herodot synes å operere med et skarpt skille mellom «hellige narrativer» (ofte forstått som myte senere), og det han selv kaller «myter»: «pure fiction based on no empirical explanation and no argumentation.» (ibid.) Filosofen Empedokles definerte på sin side myte som en effektiv og kunnskapsrik fortelling, «a well-reasoned and richly ramified discourse.» (Grafton, Most, og Settis 2010, 614). Historikeren Tukydid skilte mellom empirisk historie og *mythōdes* – omfattende alt som sirkulerte via muntlig tradering, enten det var fortellinger eller kulturelle tradisjoner både fortellinger og verdslige tradisjoner. Grafton foreslår også sin egen definisjon, men denne baserer seg på å flytte ansvaret over på en idé om hva som er «vanlig» i dag: «... Mythology in the present sense, construed as a collection of extensive traditional narratives involving gods and heroes ...» (Grafton, Most, og Settis 2010, 615) Dette er en vid definisjon – åpent for både guder og helter, men ikke nødvendigvis som hovedsaken – som fremdeles holder fast på de sentrale byggesteinene: Mytologi er en *samling fortellinger*.

I utgangspunktet *kan* myte leses som rene fabler, eventyr, eller fortellinger – men helt siden sen-antikken har særlig de klassiske mytene hatt en uforlignelig status som kulturelle bærebjelker og identitetsbyggende elementer i den europeiske bevisstheten. (Grafton, Most, og Settis 2010) Tolkningsmønstrene som følger kan alle sees som forsøk på å fremforhandle en akseptabel forklaring nettopp på mytenes fremskutte, kulturelle posisjon, hvor forhandlingsgrunnlaget – altså den kringliggende kulturen – stadig endrer seg.

Csapos utsagn om vanskene ved å definere myte innebærer en anerkjennelse av at myte har en tendens til å bli definert ut ifra premisser som tas for gitt innenfor et fagfelt, en kultur eller en epoke. Innsikten det fører til er at mytebegrepet er kontekst-sensitivt. Burton Feldman og Robert Richardson beskriver i *The Rise of Modern Mythology 1680-1860* (2000) [1972] studiet av myter som «unfortunately fragmented» (2000, xx), fordi ulike akademiske fagfelt stadig har lest og forstått myter på vidt forskjellige måter. Den situasjonen har ikke endret seg frem mot i dag. Ikke bare eksisterer myte, som Laurence Coupe også påpeker i *Myth* (1997) samtidig innenfor en rekke konkurrerende, akademiske paradigmer – det har også ulike, dagligdagse betydninger. *Det Norske akademis ordbok* opererer, for eksempel, med tre helt ulike definisjoner:

1. fortelling overlevert fra eldre tid om guder, overmenneskelige skikkelser, naturvesener e.l. [...] 2. (oppdiktet) fortelling eller oppfatning, tradisjon hvor person, sak, begivenhet blir idealisert, glorifisert, gjort mer fascinerende e.l. og får legendarisk, heroisk preg [...] 3. utbredt, vanlig tro eller forestilling som ikke svarer til virkeligheten. (NAOB: «myte»)

Det eneste disse definisjonene har til felles, er at det dreier seg om noe som ikke er *sant*: Myte er en «(oppdiktet) fortelling», eller en oppfatning som «ikke svarer» til virkeligheten. Språkrådets ordbok har en kortere definisjon: «1. symbolsk framstilling eller fortelling overlevert fra førhistorisk tid om skapelsen, guder og viktige hendinger [...] 2. sagnfigur; oppspinn; oppdiktet hending; utbredt falsk oppfatning; legende» (Bokmålsordboka: «myte»). Her legges det likevel til en dimensjon: Myten er en «symbolsk framstilling» – altså har den en form for forklaringsverdi, selv om

den også er «oppspinn». Disse definisjonene peker samlet sett mot en brytning i det historiske studiet av myte, nemlig spørsmålet om hvorvidt en myte må ha et *etiologisk* formål, altså at det er en symbolsk eller bokstavelig forklaring på (da) uforståelige hendelser – som verdens tilblivelse.

Den andre delen av definisjonen foreslår «legende» som et potensielt synonym, og det illustrerer noe av problemet med å etablere en definisjon. Da folkloristen William Bascom selv prøvde å definere myte i artikkelen «The Forms of Folklore: Prose Narratives» (1965) brukte han begrepet fra tittelen som den mest grunnleggende definisjonen: En myte er et «prose narrative», en prosa-fortelling. (Bascom 1965, 3) Poenget med distinksjonen var ifølge Bascom å skille myter fra annen folkediktning, men han etablerer også et skille mellom kategorier av myte; og andre, «myte-liknende» former for prosafortellinger.²³⁹ For Bascom var derfor ikke myter og legender det samme, og disse skilte seg igjen fra sagn, enten gjennom tidsdimensjonen eller i hvilken grad de som produserte den oppfattet den som sann. (Bascom 1965, 4) Allerede her kommer ordbokens og Bascoms definisjon i konflikt med hverandre, og viser at det ikke nødvendigvis er hensiktsmessig å forsøke å skape en overordnet definisjon, eller en syntese som tar alle tenkelige hensyn. Jeg anser på ingen måte Bascoms definisjon for å være autoritativ – den har også svakheter, ofte en direkte konsekvens av Bascoms folkloristiske utgangspunkt. Det kommer til uttrykk gjennom et ekskluderende fokus på muntlig overlevering, som gjør at den for eksempel ikke regner *Iliaden* eller *Gilgamesj*-eposet som mytiske. (Csapo 2005, 4)

Csapo skriver at ethvert forsøk på å definere myte bør møtes med mistenksomhet. (Csapo 2005, 1) I stedet vil jeg forsøke å komme frem til en «arbeidsdefinisjon», altså en definisjon av myte og mytologi som oppfyller en spesifikk rolle: Å konkretisere begrepene slik jeg bruker dem i avhandlingen. Denne vil jeg basere på et utvalg ulike definisjoner fra det siste århundrets forskning på myter, og derfra skissere noen

²³⁹ Av Bascom beskrevet som «proverbs, riddles, ballads, poems, tongue-twisters and other forms of verbal art [...]» (Bascom 1965, 3)

av de vanlige teoretiske posisjonene om myte i samme periode. En potensiell problemkilde er at måten begrepet i praksis forstås og brukes på, er nokså ulik i dag sammenliknet med perioden avhandlingens primærtekster er fra, altså 1700-tallet. Siden studiet mitt i hovedsak angår forståelsen av myte på 1700-tallet, er diskusjonen om «moderne» myte begrenset. Resten av kapitlet er viet et overblikk over utbredte synspunkter på myte på 1700-tallet, som kompliseres gjennom punktstudier i enkelte individers tenkning om myte.

Hva så med min egen tenkning? Det er kanskje en litt i overkant måte å ta et steg til side for spørsmålet når jeg faller tilbake på Coupe sin forsonlige posisjon om at myter eksisterer på en gang i så mange paradigmer at det ikke nødvendigvis gir mening å jakte på en «ur-definisjon». Noen posisjoner bør likevel klargjøres, som for eksempel mytens historisitet. Det er ikke uten grunn at evhemerisme har vært en populær måte å løse opp fortidens floker på, og fremdeles er det stor interesse for prosjekter som forsøker å etablere de historiske rammene for mytiske hendelsesforløp. Dette strekker seg fra et – i dag ansett for vellykket – forsøk på å etablere hvilken by på den anatiske kysten som tilsvarer Homers Troja, til en langt mindre vellykket, men desto mer febrilsk søken etter Noas ark på fjelltopper i Tyrkia, Iran og Armenia.²⁴⁰

Problemet med en slik jakt er den underliggende antakelsen om at en myte alltid må være en representasjon av et virkelig sted eller en virkelig hendelse. Det er ikke nødvendigvis riktig. Om det nå viser seg at den er riktig, og at man i enkelte særtilfeller *kan* finne en fysisk plass som beskrives i en myte, forandrer det egentlig noe vesentlig ved *resten* av myten? Utgravningene av Hisarlik – som antas å være Troja – har vist at byen ble rasert og gjenoppbygget en rekke ganger i løpet av den anatiske bronsealderen (3000-1200 fvt.), men det er umulig å si basert på det vi har av faktisk evidens om en av disse anledningene tilsvarer Homers fortelling fra den sene bronsealderen. Foruten vanskeligheten med å datofeste og bekrefte det overordnede hendelsesforløpet, er Homers diktning fylt med detaljer og overnaturlige hendelser som i sin alminnelighet er umulig å bekrefte.

²⁴⁰ Se f.eks. Than, Ker. 2010. «Noah's Ark Found in Turkey?» i *National Geographic*.

For min del er det naturlig å se disse mytene som *fortellinger*, ikke som historiske overleveringer, selv ikke av sterkt forvrengte, historiske hendelsesforløp. Fortellinger som, til tross for at de ikke representerer historisk sannhet, er sentrale for oppbyggingen av en litterær og poetisk tradisjon, og – for den hebraiske mytologiens vedkommende – en sentral del av religiøs mytologi for jøder og kristne. Det er likevel ikke vanskelig å forestille seg hvorfor disse fortellingene lenge ble oppfattet som delvis eller helt historiske gjennom middelalderen og inn i tidlig moderne tid. Uten mytene blir deres verdenshistorie preget av store hull. I dag, i etterpåklokskapens klare lys, kan vi kanskje beskrive disse som kunnskapshull, provisorisk fylt igjen med mytologi. På 1600- og 1700-tallet fortonte det seg imidlertid annerledes.

Myter i dag kan gjerne defineres, slik jeg vil gjøre, ut ifra sin rolle som kulturbærende fortellinger – men det bygger likevel på et helt grunnleggende premiss om at vi ikke forstår dem som historie. Mytenes egenverdi og status i dag skyldes primært oppfatningen av dem som kulturelle artefakter med poetiske kvaliteter, ikke at de er dokumentariske overleveringer av fortiden.

5.1. Myte: Definisjonen som problem

Lauri Honko diskuterer problemet med mytens «semantiske bredde» i «The problem of defining myth». (1972) Hans egen definisjon blir omfattende, og illustrerer vanskene ved å lage en definisjon som tilfredsstillende alle behov. (Honko 1972, 15-16) Honko ser det religiøse og rituelle som en essensiell bestanddel av myten: «The true milieu of myth is to be found in religious rites ...» (Honko 1972, 15), og definisjonen støter dermed på liknende problemer som Bascoms.

Bascoms og Honkos definisjoner, brukt først og fremst for å illustrere et poeng, er ikke noen god basis for min arbeidsdefinisjon. De stiller krav som utelukker tekster og fortellinger det vil være naturlig å kategorisere som myter. Kravet om at myten må ha prosaform ville for eksempel medføre at myter ikke kan ha lyrisk form, som utelukker sentrale tekster i deres respektive mytologier.²⁴¹ Av samme årsak stiller jeg ikke krav til overføringsform – myter kan komme fra både muntlige og skriftlige overleveringer.²⁴² Utover dette handler ulike definisjoner, som vi skal se, ofte om hvilket aspekt av myten vedkommende som forsøker å definere den selv finner mest sentralt – og slik ender opp med å illustrere Csapos poeng.

Honkos artikkel supplerer noe mer enn bare en definisjon: Den etablerer også enkelte overordnede kategorier for myter, som Honko i tur *baserer* definisjonen på. Honko mener at en myte defineres av dens form, innhold, funksjon og kontekst. (Honko 1972, 16) Disse kategoriene kan, uavhengig av definisjonen Honko til slutt lander på, fungere som verktøy for å systematisere andre definisjoner av myte.

5.1.1. Mytens form og innhold

Mytens *form* er den kategorien hvor definisjonene stort sett er samstemte. Honko skiller seg ikke særlig ut når han slår fast at mytens *form* er narrativ. Myten er alltid en fortelling – en narrativ konfigurasjon av en serie hendelser, som beskrevet i forrige

²⁴¹ Det ville for eksempel utelukket *Iliaden* fra gresk mytologi eller *Voluspå* fra norrøn mytologi.

²⁴² Bascoms definisjon ville, tross alt, ha ført til at studieobjektet mitt – hebraisk mytologi – ikke kvalifiserte, siden vår overlevering av disse er skriftlig.

kapittel. Coupe beskriver narrativ variasjon som en fundamental del av myte, men det er underforstått at denne variasjonen skjer innenfor rammene av en fortelling. (Coupe 1997, 5) Csapo foreslår en definisjon som begynner med at myte er «a narrative». (Csapo 2005, 9) I *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth* (2011) [1998] innleder Wendy Doniger sin definisjon ved å slå fast at «all myths are stories, but not all stories are myths». (2011, 2) At myten er en fortelling synes dermed å være et grunnleggende, felles kriterium. Hva fortellingen handler om, beskrives av Honkos innholdskategori.

Honko (1972) mener selv at mytens *innhold* er definert av kosmogonien, altså tilblivelses- eller skapelsesfortellinger. Samtidig tar Honko såpass mange forbehold om hvilke typer fortelling som etter hans syn kan utgjøre en kosmogonisk myte, at denne definisjonen blir upresis. Coupe (1997) understreker i stedet at både innholdet og selve fortellerteknikken i en myte er gjenstand for stor variasjon, og at det i seg selv dermed kan være et kjennetegn på myte. Kosmogoni-kriteriet legger jeg dermed ikke til grunn.

En annen faktor i mytens innhold er sannhetsgehalten, om mytene er en fortelling som beskriver virkelige hendelser eller ikke. Ofte vil det kunne reduseres til et spørsmål om hvorvidt myter kan leses som spekulativ eller fordreid historie. Dette er et av nøkkelspørsmålene i Holbergs møte med hebraisk mytologi, men forstås på helt andre premisser i 1742 enn i dag. David A. Leemings definisjon i *The World of Myth* [1994] trekker i retning av at mytens «usannhet» er et viktig fellestrekk for den akademiske og dagligdagse bruken av ordet:

In common parlance, a myth is an ‘old wives’ tale,’ a generally accepted belief unsubstantiated by fact. [...] We also classify as myths the stories of gods and heroes of cults in which we do not believe, tales that once had religious significance. The stories of the exploits of Zeus and Hera, Theseus, Perseus, and Odysseus are in this sense myths. (Leeming 2014, 19)

Det er altså oppfatninger «unsubstantiated by fact», som ikke befinner seg så langt unna ordbokens beskrivelse (av en oppfatning som «ikke svarer til virkeligheten»). Definisjonen til Leeming avslører også at myte brukes for å beskrive «stories of gods

and heroes of cults in which we do not believe». (ibid.) Det åpner for en diskusjon om hvorvidt myte beskrives fortellinger som på et tidspunkt ble holdt for å være sanne, men har mistet den statusen. Det er ikke et poeng for meg å etablere et skille mellom «religion» og «myte», men Leeming avslører her at myte like gjerne kan beskrive reelle trossystemer, så sant vi ikke *selv* tror på dem.²⁴³ Dette blir et vesentlig poeng i Holbergs bruk av mytebegrepet, som for ham stort sett beskriver klassiske myter. Hebraisk mytologi er ikke myter for Holberg, fordi han oppfatter åpenbarings tekster som historiske overleveringer (jf. kapittel 2).

Oppfatningen om myte som nært forbundet med fortidens religion eller ritualer er nokså utbredt, men ikke ubestridt. Alan Dundes innleder antologien *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (1984) med en svært konsis definisjon: «A Myth is a sacred narrative explaining how the world and man came to be in their present form.» (Dundes 1984, 1) Definisjon favner bredt nok til å plassere den bibelske skapelsen eller syndfloden innenfor myte-sjangeren, men Dundes holder fast på det samme skillet som Bascom (1965) tidligere beskrev: Adjektivet «hellig» indikerer utvetydig at en myte er noe annet enn «folktales», som Dundes mener er «ordinarily secular and fictional». (Dundes 1984, 1) Å forsøke å skille myter fra andre, «myte-liknende» sjangre på en meningsfylt måte, oppfatter imidlertid Csapo (2005) som en praksis med klar antropologisk eller folkloristisk slagside, med røtter helt tilbake til den første innsamlingsbølgen av folkediktning. En slik habituell sjangerinndeling bidrar ikke nødvendigvis til en mer presis definisjon av myte. Den innholdsmessige delen av Dundes' definisjon – «how the world and man came to be» – plasserer ham også i nærheten av Honkos (1972) kosmogoniske eksklusjonskriterium, selv om det til en viss grad mykes opp gjennom andre ledd («in their present state»), som åpner for en mer etiologisk enn kosmogonisk forståelse.

Northrop Frye skriver i *Fables of Identity: Studies in poetic mythology* (1963) at en myte er «a story in which some of the chief characters are gods» (Frye 1963,

²⁴³ Her bør det anmerkes at en viktig del av religionskritikken på 1700-tallet var nettopp å viske ut dette skillet.

30). Helgarderingen fører til heller vag definisjon, som klassisisten G. S. Kirk (1970) påpekte svakhetene med: «Myter er historier om guder» fungerer ikke når man tar i betraktning alle historiene som helt åpenbart er en del av gresk mytologi, men likevel ikke handler om guder, med mindre man strekker betydningen av «chief characters» eller «guder» nokså langt. (Kirk 1970, 9) En funksjonell definisjon må, etter min oppfatning, åpne for fortellinger både med og uten guder som sentrale karakterer, og ikke forutsette kosmogoni som det bærende prinsippet i myten.

5.1.2. Mytens funksjon og kontekst

Honko oppfatter mytens sentrale funksjon som en universell modell eller et eksempel for ulike atferdsmønstre: «both a cognitive basis for and practical models of behaviour». En liknende posisjon ble uttrykt av Mircea Eliade i *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* (1954). Eliade skriver at handlinger får både sine betydninger og meninger gjennom en konstant gjentakelse av «arketypiske» handlingsmønstre etablert av mytene; «everything which lacks an exemplary model is ‘meaningless’». ²⁴⁴ (Eliade 1954, 34) Også Csapo beveger seg i denne retningen, men med vekt på mytens funksjon som en spesifikt *narrativ* modell. Csapo mener at mytene identifiseres som myter fordi vi kjenner igjen måten fortellingen er strukturert på: «We speak of something being a myth or legend because it reminds us in some way of stories that our culture has canonized as typical of that genre.» (Csapo 2005, 8) Dette kan settes i sammenheng med Paul Ricoeurs perspektiv på «den kjente fortellingen». (Ricoeur 1990a, 67) Arbeidsdefinisjonen kan dermed utvides til å si at mytene fungerer i narratologisk forstand som en velkjent fortellingsstruktur, som så kan inkorporere arketypiske karakterer og konsepter – herunder kristendommens typologiske tolkningsmønstre.

Et annet fellestrekk ved flere nyere definisjoner, er forståelsen av at myter er viktige, sentrale, eller på ulike måter *betydningsfulle*. Leemings definisjon inkorporerer også dette, ved å inkludere kriteriet «significance». (Leeming 2014, 19)

²⁴⁴ Disse er, som Eliade selv påpeker i forordet, ikke det samme som Carl Gustav Jungs (1871-1961) arketyper, men et uheldig overlapp i begrepsapparat.

En sammenlikning med andre definisjoner viser imidlertid at det er en viss variasjon i *hvordan* mytene er viktige. Leeming (2014) skriver at mytene er betydningsfulle gjennom deres fortidige rolle i religion, og videre at deres sentrale funksjon var å systematisere og gjøre forståelig ytre eller indre forhold det ellers ikke var mulig å begripe. (ibid.) Csapo mener på sin side at en mytes funksjon er sosial, og «might be more usefully defined as a narrative which is considered socially important, and is told in such a way as to allow the entire social collective to share a sense of this importance [...]» (Csapo 2005, 9, min utheving) At mytene stadig oppfattes som *betydningsfulle* – på tross av vekslende kurs og status – oppfatter jeg som en av de mer konstante faktorene i ulike syn på myte.

Honkos forståelse av mytens *kontekst* avhenger av hans identifisering av myten som sentralt for ritualpraksis, men også som atferdsregulerende: «The context of myth is, in normal cases, ritual, a pattern of behaviour which has been sanctioned by usage.» (Honko 1972, 18) Dette har enkelte fellestrekk med den sykliske forståelsen av myte Eliade (1954) gir uttrykk for. Kanskje kan Honkos kontekstkategori utvides til å også omfatte bevisstheten om hva som fester seg ved myte- og mytebegrepet i dag, i forlengelsen av denne serien med definisjoner og rekapituleringer. Csapos forslag til en egen definisjon er vid, og fremstår eksplisitt anti-universalistisk gjennom en mostand mot å definere myte basert på tilstedeværelsen eller fraværet av enkelte essensielle trekk.²⁴⁵ (Csapo 2005, 8) Csapos posisjon betyr imidlertid ikke at det er *umulig* å finne likheter eller strukturelle og narrative normer på tvers av myter, bare at disse parallellene ikke peker i retning en felles kilde.

Kirk påpeker noe av det samme. Han mener at mytestudier lenge har vært preget av «the persistent and distorting application of a false preconception, namely that myth is a closed category with the same characteristics in different cultures.» (Kirk 1970, 28), og videre at «myth as a concept is completely vague». (ibid.) Han

²⁴⁵ Et premiss for tilnærmingen til myte innenfor både den komparative, psykologiske og strukturalistiske tilnærmingen til myte, men med noen innbyrdes forskjeller i forståelsen. Alle disse skolene opererer med et konsept om en «ur-myte» eller «ur-type» for variasjoner over mytiske motiver. (Csapo 2005, 203) Jung-eleven Joseph Campbell gikk så langt som til å definere et ur-narrativ for *alle* myter («monomyten») i *The Hero With a Thousand Faces* [1949] (1968).

lanserer et liknende poeng i den noe senere artikkelen «On Defining Myth» (1973), hvor han angriper forestillingen om at gresk mytologi gir oss et «mønster» for alle andre myter. (Kirk 1973, 53) Jeg stiller meg derfor tvilende til idéen om at myter er universelle, i den forstand at alle myter bare er varianter av et felles korpus av «ur-myter». Til det er innvendingene til blant annet Csapo og Kirk for tungtveiende. Når jeg likevel i noen tilfeller velger å kommentere de sannsynlige inspirasjonene til en hebraisk myte dreier deg seg mer om en anerkjennelse og historisering av kulturell påvirkning langs geografiske linjer, og betydningen disse parallellene hadde for 1700-tallets komparative religionskritikk. I de tilfellene hvor det kan virke forlokkende å erklære en myte for universell fordi den har oppstått parallelt blant befolkninger som ikke har hatt noen observert kontakt, finnes det mer nærliggende forklaringer.²⁴⁶

5.1.3. Myte og mytologi: En arbeidsdefinisjon

Min arbeidsdefinisjon baserer seg på kriteriene utarbeidet ovenfor: 1) Mytens form er en fortelling. 2) Mytens innhold kan gjerne gjøre krav på å være historisk og dermed være «sant», men dens 3-4) funksjon og kontekst er først og fremst sosial og kulturbærende, også om fortellingen rommer eller har rommet en religiøs dimensjon. Mer konsist blir definisjonen da: *En myte er en kulturbærende fortelling med en sosial betydning og status som overgår dens verdi som (historisk) sannhet.*

Definisjonen utelukker ikke mytens religiøse betydning, men skiller heller ikke mellom «religion vi tror på» og «religion vi ikke tror på», siden religiøse myter på ulike tidspunkter har vært begge deler.

Til slutt er det nødvendig også å etablere et skille mellom enkelte myter og den samlende størrelsen *mytologi*. Det er imidlertid en mindre krevende oppgave.

Leeming (2014) foreslår en enkel skillelinje mellom myte og mytologi: «Collections of the myths of particular cultures are called mythologies: the exploits of the characters just mentioned form parts of Greek mythology; the stories of Osiris and

²⁴⁶ Leeming (2014) bruker flommyten som et eksempel på en myte som sannsynligvis skyldes liknende opplevelser i ulike kulturer. Holberg gjør den samme observasjonen, men tolker utbredelsena av flommotivet som et bevis for at Syndfloden var en reell og altomfattende hendelse. Se kapittel 6.3.

Isis are part of Egyptian mythology.» (Leeming 2014, 19) Denne måten å skille myter og mytologi på er nokså intuitiv, uten samtidig å være upresis. Den dekker, for eksempel, både gresk og norrøn mytologi, men åpner også for å skille ut hebraisk mytologi som en samling av myter med en felles, kulturell overbygning.

5.2. Myte på 1700-tallet

Avhandlingens hovedundersøkelse dreier seg om en omveltning i 1700-tallets myteforståelse, og derfor er mesteparten av kapittelet viet dette. Mytebegrepet er like lite enhetlig på 1700-tallet som i dag, og dertil farget av vekslende ideologiske premisser. I skjæringspunktet mellom myte og historie, er det ikke alene historikerens tilnærming til historieskrivingen som avgjør resultatet, men også deres tilnærming til myte. Malt med brede penselstrøk, så er 1700-tallet «demytologiseringens» århundre, hvor opplysningens rasjonalister avslører den klassiske mytologien som lite annet enn eventyr, blottet for historisk eller moralsk verdi. Denne tradisjonelle fortellingen forenkler kanskje mer enn den klargjør, og har anstrøk av å selv være en myte (jf. kap. 2.). Videre vil jeg vise noe av den spennvidden som fantes i 1700-tallets tilnærming til myte gjennom konkrete eksempler fra verkene til Ludvig Holberg og Johann Gottfried Herder.

På forhånd finnes det et utvalg generaliserte tolkningsmodeller, hver med sin glansperiode, forkjempere og epokegjørende verk eller lesninger. Redegjørelsen for disse er ikke uttømmende, men tar sikte på å etablere et grunnleggende begrepsapparat for å snakke om ulike måter å tolke myter på, og å konkretisere posisjonene ved å feste noen navn og verk til dem. Blikket på Ramus, Holberg og Herders skrifter gjør det imidlertid klart at disse tolkningsmodellene kan være vanskelig å adskille når det gjelder enkeltpersoners mytesyn, og at strenge kronologiske rammer for når bruken av en gitt tolkningsmodell «opphører» ikke alltid passer. Disse tekstene gir inntrykk av en stadig heterogen tilnærming til myte gjennom hele det 18. århundre, med klare anstrøk av påvirkning fra både lokale kontekster og overnasjonale forhold.

5.2.1. Evhemerisk tolkning: Myte som forgylt historie

Filosofen og mytografen Evhemeros var en siciliansk greker som blant annet fungerte som hoff-filosof hos den makedonske kongen rundt år 400 fvt. Hans bidrag til både historie- og mytestudier var tolkningsmodellen avledet fra hans navn: Evhemerisme

(eng. euhemerism). (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 5) Evhemerisme er en rasjonaliserende tolkningsmetode, hvor myter forstås som «distorted history», og de hedenske gudene egentlig er vrengebilder av historiske aktører. Tanken er at det finnes en historisk kjerne, som senere tåkelegges av forsøk på å legge til ekstra lag med moral eller normative, poetiske strukturer. Som lese måte er denne tilnærmingen i klar opposisjon til opplysningens rasjonalisme, men var sentral i middelalderens historieforståelse, og ble fremdeles holdt i hevd på 1700-tallet.²⁴⁷

Blant evhemerismens ivrigste og mest leste forkjempere i den tidlige opplysningen var den franske abbeden Antoine Banier (1675-1741). Banier forstod myte som «gilded history», og hans hovedverk *Mythologie et la fable expliqués par l'histoire* (eng. *The Mythology and Fables of the Ancients explain'd from history*, 1711, 1715, 1738²⁴⁸) regnes som en sentral evhemerisk fremstilling av gresk mytologi. Den ble godt mottatt, raskt oversatt, og mye lest – det er uvanlig å finne noen fremstilling av myte fra 1700-tallet som ikke i noen grad benytter Banier som kilde. (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 86) Noe av suksessen til *Mythologie et la fable expliqués par l'histoire* kan kanskje komme av Baniers lite polemiske omgang med materialet. Han var en bestemt anti-allegorist, men aldri hardhendt med meningsmotstandere, og representerte dermed et forsonlig og ukontroversielt syn på myte. (ibid.)

Evhemeriske lesninger ble, som av Banier, gjort av klassisk mytologi, men like ofte ble tilnærmingen brukt for å forsøke å skape en kronologisk harmoni mellom Bibelens historiske narrativ og de klassiske mytene. Et tidstypisk eksempel på denne tilnærmingen er Samuel Shuckfords (ca. 1693 – 1754) forsøk på å flette sammen så godt som *alle* mytologiske hendelsesforløp til en sammenhengende, kronologisk fremstilling:

Shuckford wrote a chronology of early history which took the Bible to be literally true and which pushed all other early narratives into an enforced

²⁴⁷ Jamfør for eksempel hvordan Snorre Sturlasson i *Ynglingesaga* gjør de norrøne gudene til en slags helter, og slik også setter en mytologisk fortid i forbindelse med historisk tid ved å knytte deres stamtavler sammen med Harald Hårfagres.

²⁴⁸ Denne litt forkortede tittelen ble gitt den definitive og tredje utgaven av boken, som oftest foreligger i oversettelse.

harmony with the biblical account. Procrustean and rigid as this work is, it nevertheless treats myth as at least an historical record, however warped and bungled. (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 5)

Shuckfords arbeidsmetode illustrerer det typiske, underliggende premisset for evhemerisme: Aksepten for at myte *er* historie, uansett hvor maltraktert versjonen man har kjennskap til måtte være.²⁴⁹ Evhemeriske lesninger oppfattes gjerne som en kuriositet, men selv om retningen ikke var dominerende på 1700-tallet, levde den i beste velgående, og er indikativ på en da nokså utbredt forestilling om det før-historiske. (Manuel 1967, 85)

5.2.2. Allegorisk lesning: Myte som uttrykk for moralsk visdom

På vei ut av barokken var avbildninger av det greske og romerske pantheon en estetisk kjensgjerning – de prydet palasser og biblioteker, figurerte som forelegg for opera og teater, mens tradisjonelt kristne motiver var begrenset til kapellene. Forutsetningen for dette var å på forhånd innlemme antikkens guder i et allegorisk univers med kristen overbygning. (Manuel 1967, 3-4) Denne tilnærmingen var dominerende både i middelalderen og gjennom renessansen, men har røtter i antikken:

The allegorists of antiquity had found inspired, philosophical, moral, marvelous wisdom in the simple, graphic, crude texts of early religions. The rabbis of Judaea and Philo of Alexandria had performed their feats on the canon of the Old Testament in order to combat anthropomorphism; the Church Fathers had adopted the method for the elucidation of the New Testament; and the Stoics and pagan apologists in a similar vein had spiritualized the myths of Hesiod and Homer. (Manuel 1967, 26)

Slik kunne man, for eksempel, forsvare Zevs' plass i myten som en allegorisk representasjon av en universell, spirituell kraft. De mytiske hendelsesforløpene, som gjerne preges av mord, utroskap og incest, måtte alle leses i strengt overført betydning hvis deres fremskutte posisjon skulle være mulig å forsvare og forene med

²⁴⁹ Shuckford befinner seg også innenfor det som var en egen disiplin på 1600- og 1700-tallet, nemlig kronologistudiene. Dette diskuteres nærmere senere, ev. jf. Grafton (1975).

en kristen moral. Denne formen for allegorisering åpnet for kristen gudsgjenkjennelse og en begrenset synkretisme mellom kristendommen og de egentlig hedenske mytene. Allegoriens sammenveving av kristen tro og myte hadde også en utilsiktet konsekvens, nemlig å åpne kristendommen for den samme type kritikk som tidligere hadde vært rettet mot myten alene (jf. kap. 2.). Den vendingen bidrar til å forklare hvorfor fornuftsorienterte 1700-tallstenkere som Holberg helst vil unngå allegorier.

Et sted imellom allegoriske og evhemeriske lesninger kan man også anføre den *etymologiske lesningen*, hvor en lærd leser mytene som «... corruptions of sacred history», og gjennom «sound seventeenth-century scholarship with its etymological virtuosity could trace each god back to a Hebrew patriarch or to the chance misreading of an obscure Biblical name.» (Manuel 1967, 7-8) Metodisk sett byr dette på enkelte problemer: Ved å anta at noen tidligere har gjort en feil i behandlingen av navn, uttrykk eller steder, var det alltid mulig å forene og skape harmoni mellom så mange myter som det synes tjenlig å slå sammen, for hvilket formål man nå måtte ha. Det gjør det også mulig å transplantere hendelsesforløp til helt andre geografiske omstendigheter enn de som faktisk beskrives, ved å skylde på navneforvirring eller historisk forvrengning. (Wellendorf 2017) Dette var en metode den norske presten og historikeren Jonas Ramus, for eksempel, ikke var fremmed for å benytte seg av, men som sank skarpt i kurs på Holbergs tid.

5.2.3. Kritisk-rasjonalistisk: Myte som uttrykk for primitiv litteratur

Mytekritikk er like gammelt som mytene selv. Filosofen Xenofanes' (ca. 570-485 fvt.) kritikk av Homer følger mange av de samme linjene som opplysningens kritikk av mytene: Mytene maskerer svakheter ved selve mennesket bak fortellinger om guder, helter og fabeldyr. Mytene var, for Xenofanes, «forgeries, pure fictions ...». (Grafton, Most, og Settis 2010, 615) Platon fremførte i *Republikken* en kritikk av «mytologi», med vekt på utvalget, formen og funksjonen til fortellingene som ble videreført av kulturen, som av mange ble oppfattet som en mer direkte kritikk av *innholdet* i denne muntlige tradisjonen. Platon synes imidlertid å ha vært bevisst på hvor effektiv mytologi er som samfunnslim, en videreføring av kollektiv og implisitt kunnskap, hvis rolle er å gi «the impression that a community shared a single opinion,

throughout its existence, in its songs, narratives, and stories.» (Grafton, Most, og Settis 2010, 616) Grafton mener i forlengelsen av dette at 1700-tallets mytekritikk ikke er en original idé, men i stedet følger i fotsporene til enkelte greske filosofer – særlig Platon og Xenofanes.

Den direkte forbindelsen mellom myte og religion var en kontroversiell innsikt på 1700-tallet. Før studiet av religion som fenomen blomstret, hadde religionens fenomenologi for europeere vært nokså ukomplisert: Skillelinjene gikk mellom den «rette» troen (kristendom), kjetterske avarter av den, og så til sist de rent hedenske trosretningene, som blant annet de antikke mytene traderte. Systematiske studier av levende religioner blant innfødte i Afrika og India kullkastet denne enkle inndelingen. Plutselig viste det seg at den opphøyde arven fra grekerne og romerne ikke var vesentlig ulik den som nå ble forbundet med «primitive» folkeslag: «The Greeks lose their distance and awesomeness when shown to be much like the African fetishists, for example.» (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 21) Dette førte til en omfattende revurdering av mytene, og foranlediget 1700-tallets rasjonalistiske kritikk av evhemeriske og allegoriske lese måter, men også av mytenes vesen og innhold. Med innsikten om at det fantes levende religioner med egne mytologier som ikke var helt ulike den høyverdige, gresk-romerske mytologien, endret perspektivet på myte seg gradvis til å se myte som en av de sentrale bestanddelene i religion, «the inner, vivifying principle in all religion.» (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, xxi) En umiddelbar konsekvens av dette var også muligheten for at bibelhistorien – særlig Det gamle testamente – kunne forstås som mytologisk, uten å ha en deflasjonistisk effekt på kristendommen.

Avsløringen av grekerne og romerne som «primitive» var imidlertid avgjørende for den påfølgende kritikken mot nettopp deres mytologi, og også mot de eldre lesemetodene som tilla denne mytologien en langt større betydning enn den nå viste seg å «fortjene». Til tross for at rasjonalistisk kritikk av myte på 1700-tallet sameksister med for eksempel Baniers evhemeriske tilnærming, er det rasjonalistenes kritikk som representerer en radikal og ny tilnærming; først til klassisk mytologi, siden til bibelkritikk. Rasjonalistenes perspektiv kan illustreres med et eksempel fra

Pierre Bayle (1647-1706), hvis posisjoner er typiske for rasjonalismens myte- og religionskritikk. I følge Bayle var ikke mytene overleveringer av visdom. De skjulte ingen hemmeligheter eller fundamentale sannheter, og var ikke engang poetisk verdifulle. Bayle fant heller ingen indikasjoner på at den hedenske religionen hadde oppfylt noen vellykket rolle i det primitive samfunnet den oppstod i. For Bayle var mytene først og fremst et vitnesbyrd om primitive folkeslags amoralske og irrasjonelle tilbøyeligheter – et syn han delte med mange likesinnede. (Manuel 1967, 32) I sin *Dictionnaire historique et critique* (fr. orig. 1702, eng. overs. 1734) kommenterer Bayle i artikkelen «Adonis» forestillingen om Adonis-myten avbildning av Venus' sorg som en allegori for (religiøs) lengsel. Oppslaget om Adonis er nokså typisk for Bayles kritiske modus. Ved å sitere originaltekster så vel som kjente allegoriske tolkninger, og stille dem opp ved siden av hverandre i konkurranse, avslører han dem som preget av inkonsekvent logikk og selvmotsigelser. Slik virker hele seansen latterlig, snarere enn opphøyd. Bayle undrer for eksempel på hvorfor den sørgende Venus begraver sin elskede Adonis i en kålåker:

Lastly, it is difficult to comprehend why the Ancients feign'd that *Venus* hid or buried her favourite under Lettuces [K], since they observed, that that plant causes Impotency. Perhaps their allegory may be explain'd, by supposing they meant, by it, that *Venus* had exhausted her Favourite, and pass'd him so often thro' the alembic, that he was only fit to be compar'd to the *Terra Damnata*, and the *Caput Mortuum* of the Chymists: But they do not hint at any such Meaning. (Bayle 1734, 116)

Dersom denne plantens forbindelse med impotens skal bidra til en allegori, er det jo påfallende – som Bayle observerer – at denne allegorien aldri etableres eller utprøves. Fra bruken av «feign'd» i sitatet over, til formuleringen «The Poets have pretended ...» (Bayle 1734, 13) i innledningen, formulerer Bayle seg gjennomgående som at det er en etablert sannhet at de antikke dikterne slett ikke snakker sant – noe han likevel stadig må minne leseren om.

5.2.4. Poetisk: Myten som uttrykk for sublim, poetisk vitalitet

På slutten av 1700-tallet skjer det en vending fra nedvurderingen av myten som primitive folks eventyr, til en poetisk oppvurdering av selve det primitive og dets evne

til å produsere sublim poesi. Herder er en sentral skikkelse i dette paradigmeskiftet, men foregripes blant annet av Robert Lowth (jf. kap. 2.). Herders myteforståelse flytter imidlertid tolkningen av myte i en distinkt før-romantisk retning. Det medfører et brudd med både opplysningens rasjonalisme og eldre tolkningsparadigmer: «His is the first important expression of the romantic affirmation of myth as creative primal wisdom and sublime spiritual power, of myth as vitally true for the present as for the past, not only in 'high' religion but in its 'savage', folk forms.» (Feldman, Richardson, and Eliade 2000, 224) Med dette visker Herder ut skillene mellom det rasjonelle og irrasjonelle, opplyst og primitiv, og utfordrer det som nå har blitt den rasjonalistiske ortodoksien. Denne vendingen i mytetolkning kan kalles en poetisk «rehabilitering» (Steinby 2009) eller «revitalizing» (Feldman, Richardson, and Eliade 2000, 224), som forskyver den allegoriske forståelsesmodellen til fordel for en symbolsk. Her forstås myter som produkter av historien, snarere enn en representasjon eller beskrivelse av den. Slutningen, enkelt forklart, blir at mytenes verdi ikke nødvendigvis er verken allegorisk eller historisk, men poetisk.

Giambattista Vico (1668-1744) er preget av rasjonalistparadigmet, men tenker likevel i retninger som peker mot før-romantikkens forståelse av myte. Vicos perspektiv møtte først anerkjennelse etter hans død, med en fransk oversettelse av *Scienza Nuova* (1725, no. *Ny vitenskap*) som utkom i 1827. (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 50) Vico navigerer forsiktig mellom kristen og rasjonalistisk ortodoksi, og uttrykker derfor ikke sine idéer like radikalt som Herder, men kommer fremdeles til en – for samtiden – svært original slutning: «... It is not satanic demons, wicked priests, or confusing natural events that cause myths to appear, but the deepest, inner nature of man himself.» (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 52) Vico argumenterer videre i *Scienza Nuova* for at myte springer ut fra kombinasjonen av undring og primitive menneskers dikteriske egenskaper. Her formulerer han seg på en måte som man senere kan høre ekkoene av hos Herder:

Wonder is the daughter of ignorance; and the greater the object of wonder, the more the wonder grows. Imagination is more robust in proportion as reasoning power is weak. The most sublime labour of poetry is to give sense and passion

to insensate things; and it is characteristic of children to take inanimate things in their hands and and talk to them in play as if they were living persons. This philologico-philosophical axiom proves to us to that in the world's childhood men were by nature sublime poets.²⁵⁰ (Vico 1948, 63-64)

Vico benytter i likhet med Herder begrepet «divine poetry» for å snakke om menneskehetens opphav. (Vico 1948, 64) Det er likevel vanskelig å snakke om noen rett linje fra Vico til Herder. Vicos tanker minner imidlertid om Johann Georg Hamanns (1730-1788). Hamann var en utpreget motopplysningstenker, som hadde nasjonalpolitiske motiver bak synet på myte. Rasjonalismen var fransk- og engelskmennenes domene, mens Hamann ville etablere en tankeretning som da nødvendigvis måtte være en vital motkraft ikke bare til fransk og engelsk filosofi, men til selve rasjonalismen. Hamanns innfløkte stil førte til at idéene hans fant først veien inn i den offentlige bevisstheten gjennom hans elev, Herder. Ved Herders arbeid ble den rasjonalistiske verdensforståelsen snudd på hodet: «In the new Germanic gospel the primitive was the creative, the strong, the religious; the rational was the decadent, the weak, the impoverished. (Manuel 1967, 284) Oppstillingen av vanlige synspunkter i den ovenstående er rimelige som en oversikt, men de maskerer en flora av mer komplekse og til dels motstridende impulser som også må sies å være karakteristiske for 1700-tallets forståelse av myte.

²⁵⁰ Sitatet er trimmet, og i den originale teksten nummereres hver setning. Dette er setning 184-187 fra den engelske oversettelsen *New Science* (1948).

5.3. Holberg og Herder: Kompliserende perspektiver

I stedet for å gå rett til Holberg kan det være hensiktsmessig med et blick på den eldre historieskrivingstradisjonen og beslektede myteforståelsen som Holberg bevisst distanserer seg fra i sine skrifter. Jørgen M. Sejersted (2014) anfører Jonas Ramus som et eksempel på en eldre historieskrivingstradisjon hva angikk forsynet. I min egen artikkel, *Jonas Ramus som nasjonalmytemaker* (Pedersen 2020), beskriver jeg i større detalj prosjektene til Ramus og hans kampefeller, som med et overfladisk blick fremstår som rene, historiografiske kuriositeter, men i realiteten arbeidet frem et helt konkret, historiografisk prosjekt. Ramus tilhørte en skole av historikere som bedrev en form for primordialistisk mytedyrking. De forsøkte, gjennom å koble sine lokale, historiske omgivelser til den universelle verdenshistorien, å innlemme Norden i verdens mytiske fortid. Den mest kjente proponenten for denne tilnærmingen var Olaus Rudbeck (1630–1702), som Holberg gjerne harselerer med. Her i en ironisk passasje fra «Epistel 193»:

Jeg haver nyeligen læset Rudbecks *Atlantica*, og forundret mig over samme Mands *Capacitet* i at udfinde og legge for Dagen skiulte og forhen ubekjendte Ting, hvorved han haver erhvervet de Nordiske Lande stor Anseelse, og erstattet dem den Ære, som Græske og Romerske Skribentere enten af Ondskab eller Uvidenhed dem have berøvet. Han haver med u-imodsigelige *Argumenter* beviset, at mange Ting, som gamle Skribentere holde for at være skeede i *Oriente*, *Asien* og Grækenland, ere virkeligen skeede udi Norden. (Holberg 1750, 41)

Fra Holbergs perspektiv er Rudbeck, Ramus, og dere antikvar-kilder passé – metodikken og troen deres på klassisk myte som historie var alt utdaterte, og konklusjonene de forsøker å nå var søkte og sjåvinistiske. Dette var et syn på myte som distinkt hang sammen med før-opplysningen, både metodisk og i fraværet av en reell kildekritikk. Enkelte føringer lever imidlertid videre: Ramus er også en kompilator, som setter sammen verk fra ulike kilder. Tidlig i Holbergs virke som historiker kan imidlertid distansen mellom dem virke mindre.

5.3.1. *Introduction*: Holberg som evhemerist?

I debutverket *Introduction* er ikke Holberg fremmed for å la Homer fylle inn den tidlige historien om Hellas: «Udi Thesei Tiid skeede den Argonautiske Expedition, eller Udtog, hvortil Aarsagen var denne [...] (Holberg 1711, 11)

Herfra anmerker han at *enkelte* mener at dette hendelsesforløpet ble fulgt opp av noe som var mer «Fabelagtig». (Holberg 1711, 12) Dette retorisk grepet lar Holberg distansere seg fra sannhetsgehalten i de mest fantastiske delene av myten om Det gylne skinn, samtidig som han likevel kan ta seg tid til å redegjøre for den. Den samme skepsisen er imidlertid fraværende i gjengivelsen av trojanerkrigen:

Da Paris nu kom til Lacedæmon, bortsnappede hand med List Helenam Kong Menelai Hustrue, hvilken formedelst sin Deylighed hafde ikke sin Liige udi Græcken-land: Dette var Aarsagen til den Trojanske Kriig, og dend Nafnkundige Trojanske Krig. Trojæ Beleyring, som varede udi 10 Aar. (Holberg 1711, 13)

Her presenteres *Iliaden* stort sett som historie. I neste kapittel lar Holberg likeså Vergils *Aeneide* og siden myten om Romulus og Remus agere som Romas tidlige historie. Det finnes antydninger til en historiografisk problemførsel her: Holberg ser ut til å akseptere den litterære forbindelsen mellom *Iliaden* og *Aeneiden* som historisk, men merker seg at «mange Skribentere» er skeptiske til om Aeneas *faktisk* var innom Kartago og dronning Dido. Hendelsesforløpet gjengis også, med en viss ironisk distanse:

Da den Stad Troja af de Græcker var ruineret, kom [Aeneas] med nogle flygtige Trojaner først til Africam, og blev herligen imodtagen af Dronning Dido (hvor vel mange Skribentere siger, at hand saae hverken Africam eller Didonem.) Effter adskillige Travallier kom hand omsider til Italien, hvor hand kierligen blev undfangen af Kong Latino, som lovede hannem til ægte sin Daatter Laviniam. (Holberg 1711, 34-35)

Det er kanskje lettvinnt å hente frem *Introduction* som et vitnesbyrd om Holbergs tilsynelatende evhemeriske fremgangsmåte. For *Introductions* egen del kan det anføres at den er kompilasjonsarbeid som bygger på et tilsvarende verk fra en av Holbergs inspirasjoner; Samuel von Pufendorf (jf. kap. 2). I den sammenheng er det likevel påfallende at det er spesifikt den eldre historien til Roma og Hellas Holberg

andre steder berømmes for å *ikke* ha skrevet av Pufendorf, på godt og vondt: Det er mindre strukturert og gjennomarbeidet, men mer originalt. (Undheim 2014, 68-69) Kapittelet antyder evhemerismens rasjonaliserende arbeidsmetode, særlig når Holberg aktivt distanserer seg fra de mest «fabelagtige» variantene av en myte til fordel for de mer nøkterne. En annen mulighet er at bruken av myte som prehistorie er en lettvinnt løsning Holberg velger: Han vil ikke la denne delen av historien stå ufortalt, men vet samtidig ikke hva han skal fylle den med annet enn det mytologiske materialet. I en slik lesning blir den evhemeriske trakteringen av mytene bare et retorisk verktøy, som Holberg legger fra seg etter at han har fullført *Introduction*. Bakgrunnen for å si at Holberg legger det fra seg, er enkelte av Holbergs skrifter i andre sjangre, som relativt sett utkommer nokså kort tid etter *Introduction*. Både komedien *Ulysses von Ithacia* (1725) og det episke skjemediktet *Peder Paars* (1719-20) er nemlig tydelige *parodier* på antikk mytologi.

5.3.2. Holbergs antikke myteparodier

Etter *Introduction* blir Holbergs syn på antikk mytologi tydeligere, og viser seg å være typisk for hans samtid. Som sin inspirasjon Bayle avkler Holberg den antikke mytologiens rollegalleri som en samling irrasjonelle og barnslige figurer – menneskelige i lynne og atferd, og på ingen måte sammenliknbare med kristendommens Gud. Holbergs debut som humorist og hans første bidrag til en litterær tradisjon som bruker det klassiske materialet som råstoff er Vergil- og Homer-parodien *Peder Paars* (1719-20). Teksten er ført i pennen av Holberg-pseudonymet Hans Mickelsen, som etter hvert blir en etablert persona for Holberg. Siden er teksten bestykket med lærde betraktninger fra en annen slik persona: Den pedantiske, lærde Just Justesen. Rolv Nøtvig Jakobsen (2015) oppsummerer i en anmeldelse en tendens i resepsjonen til å forstå *Peder Paars'* opprinnelige undertittel – *Poema Heroico-Comicum* – som pekende i retning et verk «som henvender seg til lesere med en viss latinsk og klassisk kompetanse, som kan ha glede av en uhøytidelig lek med antikke heltedikt.» (Jakobsen 2015, 254) Verket Jakobsen anmelder, Jens Bjerring-Hansens *Holberg på bogmarkedet: Studier i Peder Paars og den litterære kultur i 1700- og 1800-tallet* (2015) argumenterer imidlertid for at

verkets omskiftelige titler, sjangermerkelapp og utgaver stammer fra Holbergs bevisste markedsposisjonering. Henvendelsen var like mye til det bredere, lesende publikum som til en lærd eller halv-lærd leser.

Der Peder Paars markerer en klar endring fra *Introduction* i hvordan Holberg forholder seg til motivkretsen av antikke myter, er komedien *Ulysses von Ithacia* (1725) en kaotisk harselas med antikke myter. I et tidligere arbeid (2015) poengterte jeg at *Ulysses von Ithacia* kan leses som en mytopoetisk lekegrind: På bakgrunn av mytenes lave status, kan Holberg vri og vrenge både på deres interne logikk, skillene mellom enkeltmyter, og ikke minst de strukturelle dimensjonene; rom og temporalitet. Det er andre dimensjoner i denne komedien også: Formmessig er det en maksimalistisk parodi på den tyske musikkteaterstilen som ofte var representert ved Lille Grønnegade-teaterets konkurrent. Disse overdådige skuespillene, kalt *Haupt- und Staatsaktionen*, var preget av barokktypiske brudd på aristotelisk poetikk, og traderte i sammenblandinger av myte, historie og faste karakter typer.

Latterliggjøringen av militærfantasiens skjøre maskulinitet mener Bent Holm (2013) peker i retning de bitre erfaringene fra Den store nordiske krig (1700-1721).

Ved første øyekast kan det se ut som at Holberg beveger seg gjennom samme landskap som Ramus, men med komisk fortegn: *Ulysses von Ithacia* er et sammensurium av mytisk stoff, inkludert elementer fra Det gamle testamente. Disse elementene mener jeg likevel er nøye utvalgte for å skjerme den hellige historien: Det mest belysende eksempelet på dette, karakteren Holofernes, er hentet fra Judits bok. Judits bok er imidlertid deuterokanonisk i den protestantiske Bibelen, og Holberg alluderer i *Den jødiske Historie* (kap. 8.3.3.) til at den ikke bør forstås som en genuin historisk overlevering. Det manifesterer seg slik et skille i Holbergs historiske arbeider mellom de klassiske mytene, som Holberg er villig til å behandle som et plastisk råmateriale for egne prosjekter, og den hellige historien han oppfatter som sann.

Forbi *Introduction* viser både *Peder Paars* og *Ulysses von Ithacia* at Holberg slett ikke står tilbake for radikale stemmer som Bayle når det gjelder å punktere antikkens

høytidelighet. Når Holberg i rikshistoriografien på nytt vurderer den eldste, dansk-norske historien, er han kritisk både til forsøkene på å sette denne historien i sammenheng med klassisk myte (som forbindelsen mellom Odyssevs og Odin), og til idéen om at Noas umiddelbare etterkommere skal ha vandret til Norden og slått seg ned. Det kommer kanskje av at spesielt de svenske götisme-variantene av dette hendelsesforløpet forutsetter en nokså dristig tolkning av en Bibelpassasje (1 Mos 10:5), som Holberg ikke nødvendigvis står inne for.

Dersom man forholder seg til vår tids mytebegrep finnes det en åpenbar spenning i Holbergs forfatterskap, hvor klassisk mytologi etter hvert avkles og kan latterliggjøres, mens den hellige historien – eller hebraisk mytologi – holdes i hevd som historiske. Den hellige historien står i en særstilling, og er for Holbergs vedkommende hevet over debatt – men det er likevel en diskusjon han må ta, siden det synspunktet ikke deles av alle.

Holbergs argumentasjon retter seg i all hovedsak mot den historiserende, rasjonalistiske (og deistiske) kritikken av religion. Men det finnes passasjer i jødehistorien som også indikerer Holbergs motstand mot en senere vending i religionskritikken. På Holbergs tid var det pastoren og Oxford-professoren Robert Lowth som først insisterte på at Det gamle testamente måtte leses poetisk. Lowth foregriper Herders totale omveltning av synet på religiøse myter, og den hebraiske mytologien i særdeleshet. Herder forbindes kanskje først og fremst med et ideologisk ståsted som plasserer ham i opposisjon til opplysningen, med den estetiske retningen «Sturm und Drang», og for å ha artikulert enkelte idéer om folk og nasjoner – nasjonen som organisme – som senere ble sentrale for romantikkens verdenssyn. Herder oppgir imidlertid Lowth som en sentral inspirasjon i sin traktat om Det gamle testamentes «gudommelige poesi», *Vom Geist der Ebräisichen poesie* (1782-83).

5.3.3. Herders syn på myte

Frank Manuel skriver i *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (1967) at Herder var en overgangsfigur i grensetraktene mellom opplysning og romantikk, og var ansvarlig for en radikal nytolkning av både klassisk og bibelsk myte. Sammen med

sin lærer og inspirator J. G. Hamann leste ikke Herder myte bare på en annen måte, men med et annet *formål*:

It was not a reconciliation of contradictions in the manner of the rabbis, nor was it an interpretation of the cosmography of Genesis in the light of astrophysics; nor did it borrow from the textual analysis of the newborn seventeenth- and eighteenth-century higher criticism. Herder studied the Bible for its graphic portrayal of the historic primitive Hebrews; and the quality of genius which he found in their early language was, *mutatis mutandis*, to be discovered in the myths and epics of all primitive peoples. (Manuel 1967, 286)

Gjennom å vektlegge denne formen for «poetisk vitalitet», en unik kvalitet som kun det primitive mennesket var i besittelse av, snudde Herder opplysningsdiskursen om myter på hodet. I stedet for at mytene reflekterer et primitivt stadium av sivilisasjonen hvor mennesket er fanget i et før-rasjonelt kaos, lanserer Herder en idé om at det primitive sinnet har en unik kapasitet for sublim – til og med guddommelig – poesi: «It may therefore be denominated alike human and Divine, for it is in fact both, 'it was God, who created the fountain of feeling in man [...] He gave him also language and the powers of poetical invention, and thus far is the origin of poetry Divine.» (Herder 1833b, 6) Som nevnt hadde Robert Lowth også, på et tidspunkt nærmere Holberg i tid, forsøkt å behandle Bibelteksten som litteratur, snarere enn historie – og dermed omgå deler av den definisjonsdebatten og dragkampen mellom myte og historie som preger 1700-tallet. Lowth utviklet imidlertid ikke, slik Herder gjorde, et omfattende rammeverk for å behandle hellige tekster etter denne modellen – som er grunnen til at jeg tidligere grupperte ham sammen med opplysningens religionskritikere (jf. kap. 2.3.5.)

Ved å opphøye i stedet for å forkaste det primitive menneskets kultur – som først klassisk og siden bibelsk mytologi viste seg å være et produkt av – etablerte Herder en ny intellektuell hovedstrøm hva angikk forståelsen av myte. (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 224) Slik «løste» Herder problemet med anklagene om primitivisme som i løpet av opplysningen ble rettet mot kristendommen, og kanskje særlig mot de gammeltestamentlige jødernes ritualistiske tendenser. (Manuel 1967, 8) Herders mytesyn beskrives av Feldman og Richardson som at han så «myth as

creative primal wisdom and sublime spiritual power, of myth as vitally true for the present as for the past.» (Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 227) Med et slikt grep blir de tidligere klare skillene mellom det rasjonelle og irrasjonelle, eller det opplyste og det primitive, uklare.

Herders syn på klassisk myte skiller seg også fra dette kapittelets tidligere eksempler. Herder forstår myte i sin alminnelighet som «a scaffolding for poetry» (Herder, 1767 i Feldman, Richardson, og Eliade 2000, 232), et reisverk for poesi. Herder er kritisk til universalisme, og mener i stedet at «the mythology of the Greeks flowed from the fables of various countries...» (Herder 1966, 360), altså at mytene i seg selv har et polygenetisk opphav. Myter, uavhengig av deres bakgrunn og tilblivelse, er fundamentalt sett uttrykk for menneskelige erfaringer, gitt en konkret form av ulike kulturers syn på naturen og kosmos. Det som i realiteten skiller klassisk mytologi fra andre, «primitive» mytologier er etter Herders syn, er årtusener med kumulativ tolkning, gjenfortelling og meddiktning. (Herder 1966, 360) Hva så med hebraisk mytologi?

Den hebraiske mytologien kom da – som nå – primært fra Det gamle testamente. Å se ur-historien og den øvrige hellige historien som primært poetiske overleveringer snarere enn en historisk representasjon måtte nødvendigvis endre synet på de historiske jødene og deres religion. Gjennom Det gamle testamentes «primitive poesi» fant først Lowth, og så Herder, «an emotionalized and romanticized religion of Israel». (Manuel 1992, 263) Denne lesemåten skjøv til side hele trioen av etablerte, og til dels konkurrerende lesemåter – bokstavelig, anagogisk og allegorisk – til fordel for en lesning som vektla tekstenes poetiske dimensjon og litterære verdi.²⁵¹ Mye av den vanlige tekstkritikken ble også ufarliggjort. For Herder var det for eksempel irrelevant hvem som hadde skrevet de ulike delene av Det gamle testamente. Teksten som helhet var en manifestasjon av det hebraiske folkets poetiske og religiøse ånd.

²⁵¹ *Encyclopedia Britannica*s artikkel «Biblical Literature» beskriver anagogi slik: «Anagogical (mystical or spiritual) interpretation seeks to explain biblical events or matters of this world so that they relate to the life to come.» (Sander, Rylaarsdam, og m.fl. 2021) I en anagogisk lesning tolkes dermed fortellingene som metaforiske representasjoner av veien til himmelriket.

Nøyaktig hvem som hadde stått for overførselen til en jordlig, skriftlig form var ikke vesentlig. (Manuel 1992, 272) Herders studie av forbindelsen mellom hebraisk mytologi og poesi er konsentrert i tobindsverket *Vom Geist der Ebräischen poesie* (1782-83) (eng. *The Spirit of Hebrew Poetry*, 1833). Foruten denne diskusjonen har de to bindene også elementer av den jødiske historien, foruten å være en metapoetisk diskusjon om dikterens skapende virksomhet.

Manuel (1992) mener at *Vom Geist der Ebräischen poesie* opphavlig kan forstås som et slags svar eller en antitese til Paul Henri d'Holbachs anti-jødiske *L'Esprit du Judaïsme* (1770).²⁵² (Manuel 1992, 264). I motsetning til d'Holbach (og tidligere, Schudt og Eisenmenger) fremhever Herder, heller enn forneker, den guddommelige forbindelsen til de historiske hebreerne. Liisa Steinby skriver i artikkelen «The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder's *Vom Geist der Ebräischen poesie*» (2009) at det er en misforståelse at Herder dermed arbeidet mot opplysning. Gjennom sine lesninger av Spinoza i *Gott. Einige Gespräche* og Det gamle testamente i *Vom Geist der Ebräischen poesie* forsøkte han ikke å «make myths and religion, which is based on mythology, acceptable by rejecting the Enlightenment perspective of rationality but by extending it or by following it in a manner which may seem paradoxical.» (Steinby 2009, 56)

I denne prosessen omtolket Herder myte til å være en form for generasjonell kunnskapsbevaring – altså har det både en viktig funksjon og et vesentlig innhold. Herders forståelse er i nærheten av en eldre, allegorisk tradisjon, men skiller seg ved å fremheve typologien i mytene som rasjonelle, poetiske konstruksjoner. (Steinby 2009, 57)

Steinby sidestiller egentlig Herder – prinsipielt, ikke direkte – med tenkere som Whiston: Begge ville gjerne at den nyeste, vitenskapelige kunnskapen om skulle anerkjennes i diskusjonen om religion, og gjerne bakes inn i forklaringene, uten at det

²⁵² Full tittel: *L'Esprit du Judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse, et de son influence sur la religion chrétienne* (1770). Manuel (1992) oversetter tittelen til engelsk som *The Spirit of Judaism*, resten av tittelen oversetter jeg som «... eller en rasjonell undersøkelse av Moselovene, og deres påvirkning på den kristne religion.» Holbach var inspirert av deismens kritikk, og mente at judaisme i seg selv var en irrasjonell og korrumpert sekt, som hadde øvd for stor innflytelse på kristendom. Se Hertzberg (1990) for en mer utfyllende gjennomgang av d'Holbachs tekster og synspunkter.

nødvendigvis reduserte religionen til noe usant: «Thus, he looks at religion as a man of the century of Enlightenment, yet not rejecting the truth of religion.» (Steinby 2009, 63) Det betyr også at det var et konkret mål for Herder å bevare religionens sannhet, som kanskje virker paradoksalt, gitt konsekvensene tankene hans hadde. Steinby mener at det er raskt gjort å lese Herder – som Lowth, Richard Simon og andre hvis argumenter ble brukt til bibelkritikk – som skinnreligiøse, men fastholder at hans kristne tro var genuin. (ibid.) Som Lowth møtte også Herder anklager om å «estetisere Bibelen», særlig på grunn av selve tittelen *Vom Geist der Ebräischen poesie*. (Steinby 2009, 61) Tittelens bruk av ånd (*geist*) er – foruten å reflektere d’Holbachs tittel – også knyttet til Herders syn på kultur og poesi, at en nasjons kjerne eller ånd kan utledes fra deres nasjonale mytologi. (Steinby 2009, 64)

Verkets inndeling kan forstås som et resultat av de samme fordommene mot jøder (og det hebraiske språket) som John Toland langt tidligere forsøkte å bekjempe i pamfletten *Reasons for Naturalising the Jews in Great Britain and Ireland* (1714) (jf. kap. 2). Første bind av Herders fremstøt er i stor grad viet tilbakevisning av fordommer mot jødene i sin alminnelighet, og mer spesifikke fordommer mot det hebraiske språkets poetiske kapasitet. Dette tar form av en fingert dialog mellom karakterene Eutyphron og Alciphron. Stort sett er Eutyphron svært begeistret for idéer som kan identifiseres med Herders egne, mens Alciphron er skeptikeren som må overbevises:

Eutyphron: [...] I need not remind you among what people Ossian, or at what period even the Grecian Homer sang.

Alciphron: It does not follow from this that every savage race has its Homer and Ossian. (Herder 1833b, 27)

I løpet av første bind etableres også et vokabular for å beskrive og konkretisere det Herder (med Eutyphrons stemme) mener er *kvalitetene* i det hebraiske språket og dermed også i poesien. Et vesentlig ord er «enkelhet».²⁵³ Dette må forstås som

²⁵³ Orig. «einfalt» (Herder 1783, 12), oversatt på engelsk til «simple» og «simplicity.» Det kan imidlertid også tolkes som «enfoldig», eller «simple-minded», uten at betydningen faller bort. (Herder 1833b, 32) Jeg forholder meg stort sett til den engelske oversettelsen, men konsulterer den tyske originalen for å se hvordan begreper som disse best kan oversettes til norsk. Betydningen av dette begrepet i *Den jødiske Historie* diskuteres i kap. 7.

religiøst ladet, og ikke *bare* som et synonym for «primitiv», til tross for at de ofte går ut på det samme. Enkelhet er et etablert konsept i kristen lære og filosofi, hvor det er både et teologisk stridsemne og et ideal eller en dyd for livsførsel og fromhet.²⁵⁴ Det er all grunn til å tro at Herder er kjent med begrepets konnotasjoner, og forstår implikasjonene av å beskrive det hebraiske språket som «enkelt».

Manuel oppsummerer Herders syn som at de tidlige hebreernes språk var «the natural vehicle for sublime religious feeling.» (Manuel 1992, 264) Hebraisk ble gjerne kritisert fra kristent hold som et ledd i kritikken av den blomstrende, «orientalske fantasien», som førte til de «florale» talemåtene i Bibelen. For å fremheve hebraisk som poetisk vitalt, måtte Herder derfor også argumentere for språkets lingvistiske kvaliteter. Disse kvalitetene kommer klarest til syne i poetiske sammenhenger, ifølge Herder. Selve den hebraiske *grammatikken* kombinerer «form og følelse» på en unik måte: «The roots of the Hebrew verbs, combine form and feeling²⁵⁵ ...» (Herder 1833b, 33), som gjør språket spesielt godt egnet til den formen

²⁵⁴ Matt 10,16 sier for eksempel «Lo, I do send you forth as sheep in the midst of wolves, be ye therefore wise as the serpents, and *simple* as the doves.» (YLT, min utheving). Nyere og mindre bokstavelige oversettelser har ofte erstattet «simple» med «innocent» eller «harmless». (KJV, NIV). I norske bibler brukes «enfoldig» i 1930-versjonen, men det erstattes av «troskyldig» i 1978-versjonen (og den oversettelsen videreføres i NOB, 2011-versjonen). Enkelhet som ideal alluderes til i en tale av Pave Johannes Paul II fra 1993:

Pope Saint John Paul II describes a distinctive simplicity that flows from Christian faith: "Through the gift of new life, Jesus makes us sharers in his love and leads us to the Father in the Spirit. Such is the consoling certainty of Christian faith, the source of its profound humanity and extraordinary simplicity [...] Christian morality consists, in the simplicity of the Gospel, in following Jesus Christ, in abandoning oneself to him, in letting oneself be transformed by his grace and renewed by his mercy, gifts which come to us in the living communion of his Church." (Schemenauer 2017, 95)

Et eksempel på den teologiske diskursen om simplisitet – som en del av en større diskusjon om Guds natur – finnes i *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Flint og Rea 2009), hvor artikkelen «Simplicity and Aseity» (2009) diskuterer «divine simplicity»:

There is a traditional theistic doctrine, known as the doctrine of divine simplicity, according to which God is an absolutely simple being, completely devoid of any metaphysical complexity. On the standard understanding of this doctrine—as epitomized in the work of philosophers such as Augustine, Anselm, and Aquinas—there are no distinctions to be drawn between God and his nature, goodness, power, or wisdom. On the contrary, God is identical with each of these things, along with anything else that can be predicated of him intrinsically. Although divine simplicity was once regarded as an essential part of philosophical theology, having been upheld for over a millennium by a veritable army of philosophical theologians—not only Christian, but also Jewish and Islamic—the doctrine has, in more recent history, fallen on hard times. (Brower 2009, 1)

Begrepet brukes også av Holberg (JH1, 21-22) for å forklare hebreernes atferd, og for å karakterisere «sivilisasjonsstadiet» til de prehistoriske hebreerne av universalhistorikere som Lessig og Schiller. Se kap. 7 og 10.2.

²⁵⁵ «Bild und Empfindung». Kan alternativt oversettes til «form and sensation», men på norsk synes «form og følelse» (eventuelt «opplevelse») å være en god (og alliterativ) oversettelse.

for sublim, guddommelig poesi det representerer. At Herder i det hele tatt må diskutere lingvistiske teknikaliteter er et resultat av hvordan lærd eklektisisme på 1600- og 1700-tallet sørget for at en rekke mindre debatter ble absorbert av den overordnede polemikken mellom kristne og jødiske syn på fortiden og Bibelen.

Andre bind gir slipp på dialogformen, og gir i stedet uttrykk for et håp om at leseren vil være i en samtidig dialog med seg selv og forfatteren. Når Herder her skal forklare hva som ligger til grunn for den hebraiske mytologiens poetiske vitalitet, setter han skapelsen av poesien i forbindelse med den bibelske *Skapelsen* – særlig passasjen hvor alle ting navngis: «In giving names to all, and ordering all from the impulse of his own inward feeling, and with reference to himself, he becomes an imitator of the Divinity, a second Creator, a true [*poetes*], a creative poet.»²⁵⁶ (Herder 1833b, 7) Dette peker fremover mot et senere, romantisk idéunivers – diktning som en ur-skaperhandling, og derfra også dikterens forbindelse til det guddommelige – men har også implikasjoner for hvordan vi forstår historiens relasjon til myte. Herder klarer på denne måten å erstatte den godt etablerte idéen om myten som historisk komponent med en ny idé: I stedet for at myte forteller historie, er myte et utslag av den historiske prosessen. I stedet for å være historiske *overleveringer*, er de *historier*. Deres verdi ligger ikke hva de forteller om fortiden, men i rollen de spilte for de som laget dem, på stedet de ble laget. Dette synspunktet støttes av Steinby: «The Old Testament is in Herder's view the poetry of the Hebrews in the sense that in its mythological figures and tales and the ancient family histories the nation expresses its view of itself and of the world.» (Steinby 2009, 62) Myte er for Herder en historisk situert representasjon av et folks egen forståelse av sin kultur og sine omgivelser. Bildet av Gud er inkludert i dette, og Herder understreker i andre sammenhenger at teologi også er et nasjonalt anliggende (ibid.).

For Herder var mytologi en konstruert verden som reflekterte den

²⁵⁶ 1 Mos 2,18-20: «Da sa Herren Gud: «Det er ikke godt for mennesket å være alene. Jeg vil lage en hjelper av samme slag.» Herren Gud formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord. Han førte dem til mennesket for å se hva det ville kalle dem. Det som mennesket kalte hver levende skapning, det fikk den til navn. Mennesket ga navn til alt feet og til himmelens fugler og til alle villmarkens dyr. Men til seg selv fant mennesket ingen hjelper av samme slag.»

menneskelige kapasiteten for kunnskap og fantasi, en personifisering av naturkreftene som også var kjernen i en nasjons kultur og poesi. Gitt Herders nasjonsforståelse, og det utbredte synet i hans samtid på jødene som en «nasjon», kan Herder dermed fremstille Det gamle testamente som en jødisk nasjonalmyte, som skildrer deres kulturelle bildespråk. Slik lar også mytenes overnaturlige elementer seg forklare som en symbolsk representasjon av deres historiske situasjon og erfaringer.

Herders syn gjør det nødvendig å etablere en egen kategori av myteforståelse, som tidligere hadde vært et marginalt synspunkt representert ved Lowth. Herder passer ikke inn i de andre generelle kategoriene: På tidspunktet hvor han skrev var allerede idéen om myte som en historisk overlevering utdatert og selv på vei inn i historien. Han var heller ingen allegorist, som Steinby (2009) understreker – selv om hans symbolske tolkningsmønster beveger seg i den retningen. I stedet er Herder sentral i å dreie synet på myte bort fra det som kanskje kan kalles en anglo-fransk, kritisk rasjonalisme, hvor mytene – nå uten verdi som historie – hadde blitt «avslørt» som primitive fabler, ofte med tvilsomt moralsk innhold. Han er samtidig kritisk til fremstillinger som benytter rasjonalisme for å gi næring til anti-jødiske forestillinger, slik som d'Holbachs. Herders perspektiv «rehabiliterer» og hever mytenes status ved å gjøre dem til historiske representasjoner av en kulturs selvforståelse, heller enn rene historiske overleveringer. Dermed var de ikke avhengige av et historisk sannhetskrav for å ha verdi.

Sett i lys av 1700-tallet representerer Herders mytesyn et dramatisk brudd med rammeverket for tenkning om myter, som går helt tilbake til middelalderen. Selv om opplysningens rasjonalistiske kritikk av mytene reduserte deres verdi, reduserte det ikke deres kulturelle betydning, og endret heller ikke den fundamentale oppfatningen av hva en myte var: De gikk fra å være lett forgyllt historie til dårlig eller forfalsket historie. Herders nylesning av mytene medfører et langt større paradigmeskifte enn opplysningen, men har kanskje likevel opplysningen og mytekritikken som forutsetning, for å ha en posisjon å motsette seg. Manuel mener kontrasten illustreres av hva Spinoza og Herder fant i samme tekst: Spinoza så et historisk og sosialt dokument, som gjorde det mulig å trekke i tvil tekstens guddommelige herkomst.

Herder fant en inspirert poesi som uttrykte forholdet mellom menneske og Gud på en så sublim måte at det kunne tolkes som basisen for all annen myte og religion.

(Manuel 1992, 267)

Herders omkalfatring av synet på jødernes hellige tekster gir imidlertid ikke tydelige utslag i synet på jøder og judaisme. I et meningsparadoks som er karakteristisk for 1700-tallet, var Herder aldri spesielt begeistret for jødene som eksisterte i hans egen samtid. Hans posisjon hva angikk historiske jøder og samtidige jøder trengte for eksempel ikke å være likelydende, siden dette for de fleste var to helt ulike størrelser, og hadde lite eller ingen kjennskap til rabbinisk litteratur og floraen av jødisk filosofi som eksisterte fra middelalderen av. Hans primære interesse var en nokså smal versjon av den historiske «hebreeren», det jødiske folket slik de fremsto i Det gamle testamentet. (Manuel 1992, 264) Herders øvrige ideologiske plattform – som er fundamentet for forståelsen av hebreerne som et historisk «folk» preget av en samlet «ånd» – vanskeliggjør jødernes posisjon i samtiden. Gitt forståelsen av «folket» som en enhetlig, «lukket» organisme, var jødene fortsatt en evig «outsider»: De kunne ikke integreres i et annet folk, men det moderne synet på jøder som internt splittet – i motsetning til de enhetlige, historiske hebreerne – var de heller ikke lenger et eget folk. (Manuel 1992, 286) Herder illustrerer slik også en kontinuitet i flere av 1600- og 1700-tallets vedvarende tendenser i møtene mellom kristne og jøder: Kristne tenkere forsyner seg av jødisk historie og hellige tekster til egne formål, og oppvurderer konsekvent den historiske abstraksjonen som er «det jødiske folket» på bekostning av de samtidige jødene som eksisterte ved siden av dem. De så konsekvent bort i fra jødernes egne lærde tradisjoner, og selv en så paradigmatisk omveltning av synet på myte og hellig historie som det Herder representerer, endrer ikke i noen særlig grad de kristne relasjonene til jøder.

Herders påvirkning på forståelsen av myte er ikke et fenomen isolert til en periode fra slutten av 1700-tallet og starten på 1800-tallet, men fundamentalt for det romantiske mytesynet som, slik jeg ser det, fremdeles er dominerende. Det betyr ikke nødvendigvis at detaljene i Herders syn fremdeles er sentrale – hebraisk mytologi er ikke ur-mytilogien alt kommer fra, og det er ikke nødvendigvis «enkelheten» til

fortidens folkeslag som gir mytene deres poetiske innhold. Den grunnleggende posisjonen er imidlertid romantisk. Myter i dag kan gjerne defineres, slik jeg har gjort, ut ifra sin rolle som kulturbærende fortellinger – men det bygger likevel på et helt grunnleggende premiss om at vi ikke forstår dem som historie. Mytenes egenverdi og status i dag er skyldes oppfatningen av dem som kulturelle artefakter med poetiske kvaliteter, ikke at de er dokumentariske overleveringer av fortiden.

6. «En Materie, som forarsager stor Hoved-Bryden» - Bibelsk ur-historie i *Den Jødiske Historie*

De følgende kapitlene er en kombinert lesning og analyse av nedslagspunkter gjennom *Den jødiske Historie*. Utformingen har en bestemt årsak: Materien som presenteres er kompleks og meningstett, og krever en løpende kommentering. En stram inndeling mellom «lesning» og «analyse», hvor teksten kommenteres og forklares kun i etterkant, vil føre til gjentakelser av poenger. Det innebærer at mine egne funn og observasjoner kommenteres underveis. Funnene underveis trekkes imidlertid sammen og diskuteres helhetlig i kapittel 11.

Innenfor hebraisk mytologi kan fortellingene fra Genesis til Babels tårn sees på som bestanddeler i troens kosmologi, det vil si hvordan verden kom til å se ut slik den nå gjør. Dette synet kommer klarest til uttrykk i de sammenhengene hvor disse hendelsene gis samlebetegnelsen «ur-historien», for å skille dem fra materialet som kommer senere. (Hendel 1987, 14f) Første kapittel av lesningen av *Den jødiske Historie* konsentrerer seg om Holbergs formidling av bibelhistorien frem til dette punktet. Inntil dette beskrives verden i en tilstand som den så har forlatt, og særlig jorden slik den var før Syndfloden finnes det nødvendigvis ikke engang materielle spor av. Denne kjensgjerningen former Holbergs historiske argumentasjon. Nedslagspunktene jeg velger i historien som følger etterpå, er mer spredte.

For å kort vende tilbake til Herder, så er et av hans vesentlige poenger i *Vom Geist Der Ebräischen Poesie* at dikteren, gjennom poesiens organiserende og navngivende funksjon, nærmer seg det guddommelige. (Herder 1833b, 7) Selve diktningen er en skapelsesprosess som lar dikteren følge i skaperens og Adams fotspor, i en symbolsk og bokstavelig gjentakelse av den kristne kosmogonien. Det er denne argumentasjonsrekken som ligger til grunn når Herder skriver at den eldste verdensdiktningen ikke bare er sublim, men guddommelig av natur. Det ville være en anakronistisk overskridelse å si at Holberg er «enig» med eller i det hele tatt

foregriper Herder, og begrepsbruken til Herder rommer et helt annet idéunivers enn det Holberg befinner seg i. Likevel er *Den jødiske Histories* «Første Bog» preget av en tilnærming til Bibelens hebraiske mytologi som forsøker å etablere en *distanse* mellom bibeltekstens opprinnelige form og «simplicitet», og mange av tolkningene som har fulgt senere. Denne distansen tjener et formål diskutert tidligere, nemlig å opprettholde åpenbaringens historisitet.²⁵⁷ Inntrykket mitt er at det derfor blir viktig for Holberg å la Bibelteksten tale for seg selv gjennom å oppfattes som en bokstavelig, historisk overlevering, så langt det er mulig – og at denne tolkningsmåten kan forsterkes gjennom rasjonelle overveielser. Holbergs oppfatning er at bibelhistorien svekkes, snarere enn styrkes, gjennom forsøk på allegorisering eller «overforbruk» av mirakuløse forklaringer. Dette er en reaksjon både på religionskritiske behandlinger av Bibelteksten, og enkelte vanlige forsvar mot selve kritikken. (jf. kap. 2.).

Fremgangsmåten i «Første Bog» rommer også andre dimensjoner, som jeg i mindre grad vektlegger, men som likevel utgjør en vesentlig del av tekstmassen. I beskrivelsen av Jacobs liv, for eksempel, har Holberg følgende bemerkning til de vanlige oversettelsene av 1. Mosebok (32,28):

Han spurte da Jacob, hvad hans Navn var, og da han fik det at vide, sagde han: Du skal herefter kaldes Israel, hvilket betyder een, der har figtet mandelig med GUD. Du har figtet med GUD og Mennesken og fik Overhaand; Saaledes lyde Ordene udi de fleste Oversættelser, hvorvel efter den Hebraiske Text, man kand gjøre saadan Forklaring: Du skal have Overhaand mod Mennesker, saasom du haver været sterk mod GUD. (JH1, 67)

Passasjen viser at Holberg stedvis utforsker alternative tolkninger og oversettelser fra Det gamle testamente som kan supplere etablerte, kristne tolkningsmønstre. Dette er imidlertid ikke konsekvent applisert – som kristne siden hebraismens glansdager, er Holberg også tydelig om at rabbinske kommentarer og hebraiske teksttradisjoner må holdes på en armlengdes avstand. Dersom de påkalles, er det selektivt, og kun for å styrke en eksisterende, kristen posisjon.²⁵⁸

²⁵⁷ I motsetning til Herders «symbolske historisitet», jf. kap. 5.

²⁵⁸ Jf. Manuel (1992) eller Sutcliffe (2003)

Det er naturlig å se denne metoden som et forsøk på å imøtegå eller komme bibelkritikere i forkjøpet. Et sentralt moment i deres metode var å fremheve tekststeder som var tvetydige eller omstridte. Disse fester Holberg seg ved, og veileder leseren gjennom en løsning på de mange «flokene» og «knutene» slike tekststeder representerer.

6.0.1. Holberg og ur-historien

Den jødiske Historie består av 15 «bøker» fordelt på to bind. Første bind rommer hele Bibelhistorien, som fortsetter utover i bind to. Fremstillingen beveger seg likevel sakte fremover, og bøkene fra 9-12 beskriver stort sett jødernes kår under romersk styre. Det er ikke før i «Fjortende Bog» at kronologien akselererer, og beveger seg fra sen-antikken gjennom middelalderen. Femtende bok skildrer den «moderne» historien etter Basnage, fra det iberiske eksilet i 1492 til Holbergs egen tid.²⁵⁹

Den jødiske Histories «1. Bog» 1 (s. 1-90) beskriver i hovedsak hellig historie, fra skapelsen til Josefs død.²⁶⁰ Med moderne begreper – og min arbeidsdefinisjon (se 5.1.4) er dette mytologi. Særlig den kristne ur-historien, fra skapelsen til språkernes forvirring, danner et løst, atemporalt bakteppe for all påfølgende historie.

Skapelsesmyten var gjenstand for en rekke forsøk på å hegnes inn av 1600- og 1700-tallets nye, naturvitenskapelige kunnskap. Holberg bruker introduksjonen på å kontekstualisere dette gjennom beskrivelser av konkurrerende, kosmogoniske systemer, og på å gi et inntrykk av friksjonene og mangfoldet som fantes. Disse betraktningene baserer seg i stor grad på Sale & Psalmanazars tilsvarende gjennomgang i *An Universal History* (jf. Sejersted (2017a)), men Holbergs kommentarverk er hans eget.

Holberg gjengir skapelsesteorier som beveger seg fra aristotelisk via atomistisk, til den kartesianske, dernest Robert Burnets og William Whistons ulike forsøk på å

²⁵⁹ For en komplett oversikt, se appendiks 11a.

²⁶⁰ Josef fra 1. Mosebok.

kombinere fysikk med en kristen kosmogoni.²⁶¹ Som et innstikk kommer også noen kosmogonier fra etruskisk, indisk og persisk myte. (JH1, 4-5) Skapelsesmyten er typisk en del av et større bilde, bestående av ulike kosmiske myter, som sammen utgjør verdens eller universets kosmogoniske fortelling. Holbergs korte oppsummering av andre mytologiers skapelsesfortellinger understreker dette. Fra et mytekritisk perspektiv er det vanlig å påpeke at den hebraiske mytologiens skapelsesfortelling sannsynligvis er inspirert av en liknende babylonsk skapelsesmyte, men skiller seg fra den ved å i større grad vektlegge menneskenes plass i den nylig skapte verdenen. (Leeming 2014, 20)

Felles for alle disse er det at Holberg kategorisk avviser dem til fordel for en bokstavelig tolkning av skriften, som i sitatet fra Genesis:

Jeg vil ikke tale om adskillige andres Meeninger og blotte Gisninger saavel om Jordens som Menneskets Skabning. Det samme vilde blive for vidtløftigt, saavel at anføre, som at igiendrive, vil derfor strax begive mig til Mosis Historie, hvilken i kort Begreb er denne: I Begyndelsen skabte GUD Himmel og Jord. (1742a, 7)

Denne avvisningen *kan* leses ironisk, særlig i sammenheng med hvordan Holberg samtidig formidler konkurrerende løsninger. Sett slik blir Holbergs bokstavelige tolkning en ironisk-pedagogisk sikring mot represalier fra Kirken. Jeg er ikke den første som har lest det slik, og det er en rimelig tolkning i lys av Holbergs retoriske grep i andre deler av forfatterskapet.²⁶² Et annet alternativ er at Holberg inkluderer disse forklaringene som en form for opplysningsarbeid, men likevel føler seg

²⁶¹ Atomteorien har lite med dagens fysikk og atomer å gjøre:

Efter den samme Den Atomistiske Philosophie.haver alting udi Begyndelsen bestaaet af smaa Particler, eller Atomis, som gemeenligen paa Dansk kaldes Sole-Gran. Samme Atomi, som beskrives af adskillige Figurer og Størrelser, holdes for af en Hændelse at have været i Bevægelse fra Ævighed udi et uendeligt Spatio, at de samme i Begyndelsen have mødt hinanden og sammenmænget sig paa adskillige Maader, formeret i Begyndelsen et Chaos, og siden Turbines, hvoraf alle de skabte Ting, som vi nu see, ere dannede. (JH1, 4)

Noe forenklet kan man si at Descartes modifierer denne modellen ved å forutsette en skapende Gud som skaper og setter i gang partiklenes bevegelse, som gjør teorien mer akseptabel fra et kristent perspektiv – eller som Holberg uttrykker det, «hvordet den Atomistiske Philosophie er bleven befriet fra Atheismo ...» (ibid.). Sejersted (2014) påpeker imidlertid – som jeg også ville ha gjort, at selv med Descartes' modifikasjon, så er den atomistiske teorien særmerket av at den i stor grad reduserer Guds rolle i historien «til en ren igangsetter og gir lite rom for Guds forsyn som virkende, historisk kraft.» (Sejersted 2014, 387)

²⁶² Se kap. 1, og særlig Sejersted 2014.

forpliktet til å ivareta tekstens autoritet – igjen, muligens som en form for teologisk ryggdekning. Ingen av disse tolkningene er urimelige, men de rommer heller ikke bredden og intensiteten i hvordan Holberg argumenter gjennom disse delene av jødehistorien. Helhetsinntrykket mitt er at Holbergs islett av ironi i *Den jødiske Historie* først og fremst er et utslag av hans stilistiske vane, og ikke maskerer en radikal religionskritikk. Som jeg senere diskuterer, er det først og fremst summen av de konkurrerende alternativene Holberg *ikke* vil diskutere som indikerer at den tilsynelatende ironiske insisteringen på en bokstavelig tolkning av skapelsesfortellingen bør forstås som genuin. På denne bakgrunnen mener jeg at Holbergs forsvar bør leses som uttrykk for en oppriktig overbevisning og et ønske om å motarbeide religionskritikk. Det er tilfelle også når denne, ved en nærlesning, stedvis undergraver seg selv gjennom Holbergs ironiske formuleringstrang. Basnage gir også uttrykk for at han foretrekker bokstavelige lesninger av overnaturlig historie, fordi å forsøke å bevise at de enten skjedde eller ikke skjedde blir for komplisert – altså er i så fall ikke Holberg alene om å inneha et slikt syn.²⁶³

Siden *Den jødiske Historie* etter min oppfatning skriver seg inn i serien av verk som forsøker å håndtere konsekvensene av at hebraisme i tur hadde åpnet opp for tekstkritiske lesninger av Det gamle testamente, møter Holberg enkelte utfordringer som kan beskrives i generelle vendinger. Kritikken av Det gamle testamente var, ifølge Adam Sutcliffe (2003), problematisk enten man fremførte kritikken, eller var en av de som fremførte forsvar mot den – som Holberg. For dem som forsøkte å «avsløre» den hellige historien som myte, var det et tilbakevendende problem at de ikke kunne lansere et plausibelt alternativ, selv om de kunne påpeke at ur-syklusen, lest bokstavelig, var lite troverdig:

In exposing the Old Testament as both thoroughly implausible and extremely unedifying as a historical account, Enlightenment critics also faced their inability to offer any conclusive alternative to the Judaic account of the roots of

²⁶³ Segal (1983) mener bruken av ironi *ikke* er typisk for Basnage, og at det derfor må tas bokstavelig når Basnage sier at miraklene Josefus beskriver er vanskelige å bevise, og at han derfor ikke vil «burden his account» (Segal 1983, 307) med dem, altså diskutere sannhetsgehalten i dem i noen særlig grad.

European society. (Sutcliffe 2003, 5)

Noe av den samme frustrasjonen må kunne sies å være synlig i *Den jødiske Histories* fremstilling av ur-historien. I Holbergs kildemateriale for Genesis-kapittelet, i Sales fremstilling av urhistorien i *Universal History* (1744), kommer en liknende frustrasjon til syne. I beskrivelsen av kosmogonien konkluderer Sale slik:²⁶⁴

Our readers may think it necessary to premise an account of the cosmogony or production of the earth, and being the theatre on which the fences of the ensuing history were to be acted: but as this is a speculative subject, we have placed it in the Appendix* M where, after having related, without omitting any thing that was curious, or entertaining, the various opinions both of antient and modern philosophers, concerning the formation of the world, we naturally recur to the only authentic and genuine history of the creation, that which has been left us by Moses. (Sale og Psalmanazar 1744, x)

Når Sale så skal forklare valget av kronologisk system, er frustrasjonen med kildegrunnlagets mange uklarheter åpenbar:

However, it must be confessed, that there is no certain uniformity in the Jewish computation; and that the several copies of their records, to wit, the Hebrew, Samaritan, Pentateuch, Sepuagint [sic], differ very much from one another: which disagreement hath arisen from two things; 1. corruption, or errors of frequent transcribing; and, 2. the want of computing from some fixed æra, and digesting the history as it was written, into a chronological method: for besides the great disagreement among the various copies, with regard particularly to the ages of the patriarchs, there is a seeming difference, at least, betwixt the whole numbers of several intervals. (Sale og Psalmanazar 1744, xxxiv)

Holberg har de samme vilkårene for å forklare disse hendelsene som Sale, men organiserer dem annerledes. Sale plasserte oversikten over kosmogonier i «Appendix M», mens Holberg gjør dem til en viktig del av åpningskapittelets historiske refleksjon. Holbergs behandling kan også leses som et utslag av frustrasjon over mosebøkene (manglende) forklaringskraft – selv når Holberg samtidig aksepterer

²⁶⁴ *Universal History* var en engelsk føljetong som Holberg baserte mye av *Den jødiske Histories* «Første Bog» på, selv om det er spekulativt nøyaktig hvilken versjon av denne Holberg hadde tilgang til (og det dreier seg i alle tilfeller kun om det første bindet). Se kapittel 1, eller Sejersted (2017a) i Haakonssen og Olden-Jørgensen (2017). Det bør anføres at Sale ble begrenset av både redaktører og hans mer konservative medforfatter, George Psalmanazar. Jf. Sejersted (2017a). Slike konkrete begrensninger hadde ikke Holberg, men hans grunnsyn var også, slik jeg ser det, mer konservativt enn Sales.

dem som historiske med større overbevisning enn Sale.

6.0.2. *Den jødiske Historie* som retorisk verk

Uten å gjenta diskusjonen fra kapittel 2 om de formmessige og ideologiske strømningene som påvirker historieskriving på 1700-tallet, er det klart at rettmessig kritikk kan rettes mot *Den jødiske Historie* som historieverk. Det har resepsjonen, særlig den eldre forskningen, også til gagns gjort. Utgangspunktet for det som følger, er min oppfatning om at historiefORMATET bør sees som en retorisk inngang til en helt annen type lesning. Ved å presentere en bearbeiding av Bibelens historiefortellinger gjennom en narrativ fremstilling han selv konfigurerer, åpner Holberg for det subtile, men ambisiøse prosjektet jeg her har skissert: Et forsvar for åpenbaringsens historiske sannhet, som tidvis minner om en kommentert lesning av Bibelens Gamle testamente.

Ved å strukturere sitt forsvar som en narrativt drevet historie, ispedd karakteristiske «betenkninger» og kommentarer, er det mulig for Holberg å fremvise, diskutere og (ofte) tilbakevise ulike teorier om «vanskelige» tekststeder i Bibelen. Formålet kan være pedagogisk, for ikke å si opplysende – som en leserhåndbok til et vanskelig tilgjengelig stoff. Det er likevel nærliggende å anta at formålet dessuten er polemisk, og at *Den jødiske Historie* helt bevisst fungerer som et innlegg i den større, pågående debatten om åpenbaringen og Bibelhistorien. I tillegg gir verket et visst innblikk i Holbergs synspunkter på religion og religionskritikk, utover det som ble redegjort for i kapittel 2. Til en viss grad kan man kanskje se *Den jødiske Historie* som en syntese av Holbergs «religionsfilosofi». Det vil ikke bety noen dypere innsikt i Holbergs personlige religiøsitet, men i hvordan religion griper inn i hans arbeid og tenkning. Det blir for eksempel synlig gjennom hvordan han velger å balansere fornuft og tro – og hvilke aspekter av den kristne troen han anser det som nødvendig eller fortjenstfullt å forsvare med lærd argumentasjon. Disse forsvarene konsentrerer seg om «problemområder», lett metaforisert som «knuder». Felles for disse problemområdene er at Holbergs bemerkelsesverdige konsekvente holdning er å vende tilbake til den bokstavelige, bibelske forklaringen, uten at det dreier seg om et ironisk spill. Åpenbaringsens autoritet fremheves på bekostning av andre forklaringer, med mindre de andre forklaringene kan forstås som et utslag av Guds forsyn. Holbergs

grunnleggende posisjon er dermed «låst» til den opprinnelige fabulaen fastsatt av bibelteksten, også når den endelige konfigurasjonen filtreres gjennom hans kompilasjonskilder. Hvilke forklaringer og resonnementer som kan anføres befinner seg dermed innenfor enkelte klart definerte grenser: «Og synes mig, at man kunde antage saadan Forklaring, uden at vige fra Skriften ...» (JH1, 62) I den grad det er snakk å «vige fra Skriften», etablerer Holberg et handlingsrom i konfigurasjonen hvor utgangspunktet enten er tvetydig eller detaljfattig, og dermed kan forklares i større detalj gjennom historiske eller rasjonelle overveielser.

Prosjektet mitt er ikke å «frikjenne» Holberg eller *Den jødiske Historie*, verken for kritikk mot omtalen av jødene, eller for litterær-historiografiske kritikker. Likevel er det enklere å forstå noen av Holbergs disponeringer dersom man anlegger perspektivet ovenfor, at *Den jødiske Historie* er en imøtegåelse av religionskritikk. Om man vurderer fordelingen av eldre mot nyere jødiske historie slik det fremstår i verket, synes det skjevt fordelt i favør av den eldre historien. Den uforholdsmessig store oppmerksomheten som vies gammeltestamentlig historie skyldes sannsynligvis Holbergs tilgang på en mengde overlappende kilder om denne perioden. Det er her Holberg mest naturlig fyller rollen som den kommenterende kompilatoren, og innlater seg på en form for lærd dialog med både sine hovedkilder og andre, vesentlige sekundærkilder fra eldre tradisjon og frem til hans egen tid. Holbergs mer fragmentariske kjennskap til jødernes nyere historie reflekteres gjennom hvordan han i mindre grad skaper en dialogisk syntese av kilder og perspektiver mot slutten av verket, og i stedet baserer seg på Basnage alene.

Dette misforholdet blir imidlertid mindre påfallende dersom utgangspunktet for en lesning er at Holberg ønsker å kommentere konkrete tekststeder i Bibelen – og særlig Det gamle testamente – med historien som redskap. Den nyere jødiske historien er likevel en del av verket, for helhetens skyld, men relegeres til en distinkt underordnet rolle. Holbergs energi som kommentator brukes dermed i første omgang på de delene av jødisk historie som er direkte under angrep fra deister, komparatister, og spinozister – altså det som også er relevant for kristendommen som tro. Det er i forbindelse med den gammeltestamentlige historien at Holberg gis anledning til å

støte på tekststeder som vanskelig lot seg forene med nyvunnet kunnskap, og følgelig ofte ble rammet av kritikk fra ulike hold. Disse «problemområdene» utløser kommentarer og problematisering fra Holberg, i en særegen behandling av stoff Holberg selv kaller en «Materie, som forårsager stor Hoved-bryden.» (JH1, 61) Historisiteten til jødernes historie på 1500- og 1600-tallet er ikke under kritikk på samme måte – og om det nå var det, ville det ikke ha samme implikasjoner for kristendommens vedkommende. Vesensforskjellen mellom disse to «delene» av jødisk historie er tofold: Betydningen for kristendommens del synker etter hvert som kristendom og jødedom «skiller lag», altså stort sett der Det nye testamente tar over for Det gamle. Som religionskritikk rettet mot det gammeltestamentlige fundamentet, hadde det liten betydning å diskutere eller disputere om nyere jødisk historie. Temporalt sett er forskjellen den nyere historiens klare forankring i historisk tid, som står i klar motsetning til den hellige historiens langt mer kompliserte mytiske tid.

6.1. «Selsomme og u-rimelige Gisninger» - Kains merke og pre-adamisme

Et av de første historiografiske «problemene» *Den jødiske Historie* er nødt til å behandle, er *pre-adamisme*, en radikal bibeltolkning som åpner for at det kan ha eksistert mennesker før Adam. Holberg forklarer konseptet slik:

Jeg siger det heele menneskelige Kiøn, efterdi der ere fundne nogle, der holde for, at der have været Mennesker før Adam, og grunde de deres Meening derpaa, at Moses synes at tale om 2de adskilte Skabelser, nemlig først det heele menneskelige Kiøns, dernæst Adams og Evæ: saa at Adam ikke kand ansees som alle Menneskers, men som Jødernes første Fader. (JH1, 7)

Pre-adamisme stammer fra den marraniske jøden Isaac la Peyrère (1596–1676), som gjennom den anonyme publiseringen av *Pre-Adamitæ* i 1655 forsøkte å nyskrive jødenes plass i historien. Hans tolkning baserer seg på at Paulus' brev til romerne – enten med vilje eller ikke – tilkjennegir at det må ha eksistert mennesker før Adam, ved at et lovløst samfunn beskrives.²⁶⁵ Adam må derfor være stamfaren til *jødene*, ikke menneskene i sin alminnelighet. Et annet av la Peyrères verk, *Du Rappel des Juifs* (1643) var en mer eksplisitt behandling av jødenes historiske status. Prosjektene hans favner vidt, men Sutcliffe (2003) oppsummerer det slik: «La Peyrère developed a highly original personal theology, the crux of which was his insistence that Adam was the progenitor not of all humanity but solely of the Jews, and that other Gentile peoples had pre-existed him on Earth.» (Sutcliffe 2003, 62)

Foruten de religiøse implikasjonene, gikk la Peyrères teori direkte imot den da ledende, naturvitenskapelige tanken, at mennesket hadde et samlet opphav – en monogenetisk fortid. Senere har la Peyrères verk likevel blitt tatt til inntekt for at menneskets opphav heller var polygenetisk, og at det må ha eksistert mennesker «utenfor» Edens hage. Blasfemi-anklagene som ble rettet mot La Peyrère skrev seg

²⁶⁵ «Synden kom inn i verden på grunn av ett menneske, og med synden kom døden. Og slik rammet døden alle mennesker fordi alle syndet. Det var synd i verden også før loven kom, men synden blir ikke regnet som synd når det ikke finnes noen lov.» (NOB Rom 5,12-13)

like mye fra detaljer i det Sutcliffe kaller hans «personlige teologi» som fra den pre-adamittiske teorien. Et sentralt konsept i denne personlige teologien var at Moseloven *ikke* ble gitt til Moses, men til Adam, og at syndefallet egentlig skyldtes Adams brudd på disse.²⁶⁶ Adams omtale som «det første mennesket» var en poetisk omskriving av at han var den første synder. At det eksisterte folk utenfor Edens hage før Adam løste i tillegg «problemet» forårsaket av egyptisk historie, hvor kronologien som etter hvert ble etablert kullkastet den bibelske kronologien, som måtte ta høyde for Syndfloden.

Selv om La Peyrères omskriving av bibelhistorien «løste» en del teologiske og kronologiske problemer, var den ikke videre populær. Teorien var – som man kanskje kunne vente – kontroversiell. Richard Popkin skriver at la Peyrères og hans teologi ble utsatt for angrep både fra religiøst og fra vitenskapelig hold allerede på 1600-tallet. (Popkin 1987a) Sutcliffe utdyper det samme, og understreker at publikasjonen hadde alvorlige konsekvenser for La Peyrère: «La Peyrère's opinions were widely condemned, and in 1657, having abruptly converted to Catholicism, he was forced to recant his theories before Pope Alexander VII himself.» (Sutcliffe 2003, 62) Konseptet pre-adamisme levde imidlertid videre i den kollektive bevisstheten, slik Holbergs inklusjon av tematikken viser. (JH, 7) Holberg bryter ikke ny grunn ved å summarisk tilbakevise la Peyrère. På Holbergs tid fantes det en rik flora av motargumenter som kunne tas i bruk mot pre-adamisme og la Peyrère, selv om mange av dem, for Holbergs, vedkommende forblir uuttalte og antydete.

Beretningen om Kain ble gjerne anført som videre bevis for pre-adamismens legitimitet, noe Holberg også poengterer. (JH1, 11) Hvorfor skulle Kain være redd for å slå i hjel i fremmede land (1 Mos 4,14) dersom han selv, hans drepte bror og deres foreldre var de eneste menneskene på jorden? Holberg løser dette med et argument fra Cunaeus' *De Republica Hebraeorum* (JH1, 12f): «Men, som dette Broder-Mord kand være skeet længe efter Skabelsen, og en temmelig Deel af Jorden formedelst de første Forældres Frugtbarhed kunde allerede være bebygget, er den Vanskelighed

²⁶⁶ At Moses ikke ble overlevert Moselovene, men i stedet en «dårlig kopi», blir slik en «løsning» på et problem som oppstod på denne tiden: Forskjellene mellom ulike varianter av jødernes hellige tekster.

ikke saa stor, at den jo let kand løses.» (JH1, 12) Cunaeus' argument hviler egentlig på skapelsesberetningens kronologiske plastisitet, eller ustabile temporalitet. Det fysiske rommet hvor hendelsene skjer er etablert, om enn løst, men tidsperspektivet etter selve skapelseshandlingen er tøyelig. Her forlenges det for å unngå å måtte forholde seg til en brysom innvending, og dermed slippe å imøtegå kritikken direkte. En vrangvillig leser vil kanskje si at essensen i kritikken forblir ubesvart, men Cunaeus – og dermed Holberg – ser ut til å anse saken for avsluttet.

I tiden etter La Peyrère ble hans teologi videreutviklet og fungerte allerede på 1700-tallet mer som teologisk ryggdekning for slavehandel, enn som et forsøk på å revidere bibelsk kronologi.²⁶⁷ En annen løsning for kristne historikere var å anerkjenne jødisk historie som utgangspunktet for annen historie, samtidig som de vektla negative stereotyper om jødene, som at de var upålitelige – også som formidlere av egen historie. Dette gjorde det mulig å forsvare en anklage om at jødene, i århundrene etter Kristi fødsel, hadde forfalsket sine eldre tekster for å vanskeliggjøre og komplisere senere, kristen historieskriving. (Sutcliffe 2003, 64)

6.1.1. Arven etter La Peyrère

La Peyrères motivasjoner hadde lite med rase å gjøre, men som filosofen og idéhistorikeren Richard Popkin skriver i *Isaac la Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence* (1987a); «it was not long before interested parties found a way of using the theory to justify separating people into superior and inferior beings.» (Popkin 1987a, 146) Popkin etablerer og utforsker forbindelsen mellom pre-adamisme og tidlig raseteori allerede i artikkelen «Pre-Adamism in 19th Century American Thought: 'Speculative Biology' and Racism» (1978). I ettertid er konteksten til pre-adamisme grundig utforsket i studiene av den amerikanske slavehandelen, fordi pre-adamisme hyppig ble brukt som et teologisk skalkeskjul for

²⁶⁷ Det er nok ikke tilfeldig at pre-adamisme var en populær tankeretning blant 1800-tallets raseteoretikere, og stadig ble trukket frem som et moralsk forsvar for alt fra slaveri til segregering. Se for eksempel Haynes, Steven. 2002. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*. Oxford: Oxford University Press

å legitimere slaveri.²⁶⁸

Holberg argumenterer, som med skapelsen, for en bokstavelig lesning av menneskets tilblivelse. Hans mistro til pre-adamisme skyldes helst den retoriske rollen teorien spilte i å undergrave kirkens autoritet, heller enn en mostand mot sorteringsfunksjonen det hadde – men i samme kapittel synes han å alludere til raseaspektet, uten å riktig forklare det. Han indikerer i forbindelse med Kains merke at han kjenner til denne argumentasjonen, men synes den er for tarvelig til å diskuteres: «Adskillige have bemøyet sig at udfinde, hvori dette Tegn haver bestaaet, og derved ere faldne paa selsomme og u-rimelige Gisninger, som ikke fortiene at anføres.» (JH1, 11) Dette er et eksempel på en utelatelse av typen som vanskeliggjør en rent ironisk lesning av *Den jødiske Historie*.

Disse «selsomme og u-rimelige Gisninger» kan stort sett oppsummeres ved at man antok at Kains merke var ensbetydende med svart hud. Foruten Kains merke, fyller den såkalte Noas forbannelse over Ham den samme sorteringsfunksjonen.²⁶⁹ (Haynes 2002, Whitford et al. 2009) Holberg skriver selv følgende om Noas forbannelse:

Og sige de, at det er i Henseende til hans Misgierninger, at han blev sort, og at alle de Sorte udi Africa ere af hans Afkom. Dette bliver endnu disputeret om iblant de Lærde, hvoraf nogle gjøre ham til en Misdæder, andre til en ærværdig Patriarch, ja holde ham for at være den samme, som Melchisedech. Begge falde udi Extremiteter, alt, hvad man herom kand sige, er, at han syndede mod sin Fader, skjønt man egentligen ikke veed hvorudi Synden bestoed, ey heller om det var en virkelig Forbandelse, eller alleene en Prophetie om Sem Børns Seiervindinger over Chams Afkom. Adskillige have bemøiet sig med at finde Fuldbyrdselen og Virkningen af denne Forbandelse udi Chams Efterkommere. Men derved falder et og andet, som er vanskeligt at besvare; thi, hvis Chams Afkom have besiddet Africa og Ægypten, som foregives, saa haver samme Afkom været udi stor Anseelse paa Jorden; thi det er bekiendt, hvor længe det Ægyptiske Monarchie haver staaet udi fuld Blomster og Herlighed. (JH1, 32-33)

²⁶⁸ Se for eksempel *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery* (Haynes 2002), *The Curse of Ham in the Early Modern Era : The Bible and the Justifications for Slavery* (Whitford et al. 2009) eller *Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins* (Livingstone 2011), foruten Popkin (1978; 1987).

²⁶⁹ Som ellers finnes det flere stavemåter av navnet. Andre vanlige varianter er Kam, Cam, eller Cham.

Sammen dannet disse tre tolkningene et effektivt teologisk bindingsverk for å kunne utdefinere svarte mennesker fra selve menneske-begrepet, og dermed legitimere slavehold. Det samme anføres gjerne som det teologiske elementet i raseteori langt inn på 1800- og 1900-tallet.

Foruten å ha gitt grobunn til rasetenkning, rommet pre-adamisme også et potensielt forklaringsproblem for den kirkelige autoriteten. Det muliggjorde et verdensbilde hvor menneskets stilling slett ikke var gudbenådet, eller i det hele tatt sentral. Popkin (1978) skriver at på 1600-tallet var pre-adamisme et «intellektuelt spøkelse» og en alvorlig trussel mot bibelens autoritet:

[...] from the mid-17th century onward, pre-Adamism was the real spectre haunting Western thought, that it was the most fundamental challenge to the Judeo-Christian tradition to arise from the 'new science' and the 'new philosophy.' More than the Copernican theory or the mechanistic view of nature, the pre-Adamite theory threatened to destroy the traditional picture of the nature and destiny of man, based on the Biblical account. The pre-Adamite theory put in question the authenticity and accuracy of the Holy Scripture, the view that all of human history was to be understood as part of a Divine Providential plan, and the view that all of human history was interrelated through its linear development from Adam and Noah to some ultimate goal. (Popkin 1978, 206)

Utfordringen fra pre-adamismen var delt. Én dimensjon var bibelkritikken innbakt i de andre argumentene, som kunne vise at Bibelen var forfattet av feilbarlige mennesker – og slik gjorde bokens relasjon til det guddommelige usikker. En annen dimensjon var at et polygenetisk opphav ville bety at kun én av de samtidige oppstandelsene hadde noen religiøs betydning. Dette ville igjen kaste tvil over historien, slik den er beskrevet av Moses: Redegjorde den i så fall for hele den universelle, menneskelige pre-historien? Selv om det er klart at temaet spenner flere konfliktakser, gir Holbergs bemerkninger inntrykk av at det først og fremst er den teologiske dimensjonen av pre-adamisme han har innvendinger mot. Synet på menneskehetens opphav, og – kanskje viktigere – Holbergs understreking av at menneskelighet er uavhengig hudfarge, følger som et resultat av at Holberg avviser de teologiske premissene.

La Peyrères teori møtte, som nevnt, knapt noen aksept i sin samtid. Snarere ble den stadig tilbakevist på varierende grunnlag, slik Holberg gjør. Hvis noe, så er Holberg kanskje litt sen med sin tilbakevisning, som gjør det naturlig å anta at Holberg ikke *egentlig* er ute etter La Peyrère, men snarere de som senere har spisset og videreutviklet grunnlaget han la:

However, in spite of the hundreds of refutations, it was soon apparent that various elements of La Peyrère's views were being developed by daring intellectuals. Hobbes, Spinoza and Richard Simon adopted his Bible criticism, with devastating effects, laying the foundations for all future Higher Criticism. (Popkin 1978, 211)

Den gjennomgående tendensen er at kjernen i la Peyrères argument overlever gjennom århundrene, på tross av all innsatsen for å tilbakevise helheten. Det forblir imidlertid en minoritetsposisjon. Av sentrale skikkelser på 1700-tallet er det først og fremst Voltaire som forbindes med en oppriktig tro på pre-adamisme. Kanskje er det en slik gryende tradisjon Holberg vender seg mot med sine egne forsøk på å tilbakevise pre-adamisme, Kains merke og Noas forbannelse. Et annet alternativ er et ønske om å motvirke populære, men (etter Holbergs syn) feilaktige meninger blant allmuen. Den overraskende populariteten til, for eksempel, Ramus' historier også på 1700-tallet vitner om en viss «forsinkelse» i dissemineringen av idéer. For et lærd publikum slår Holberg inn åpne dører ved å rive ned tårnet la Peyrère har oppført, men det kan tenkes å ha hatt en (tiltenkt) opplysende effekt for et moderat belest borgerskap. Som retorisk ytring er det uansett klart hvordan Holberg posisjonerer seg i debatten om menneskehetens opphav: Ved den bokstavtro forklaringen, for å understreke åpenbaringsens fortsatt sentrale rolle i det kristne historiesynet.

Den virkelige arven etter la Peyrère forblir imidlertid å ha gjort rase til den sentrale dimensjonen i opphavsdebatten: «But while La Peyrère's view was a minority, and subterranean one, it began to be transformed in the late 18th century into a powerful scientific hypothesis and a marvelous justification for the emerging racism in Europe and America.» (Popkin 1978, 212) Dette er en tråd jeg ikke forfølger videre, siden den beveger seg videre inn på 1800-tallet, og utover rammene for avhandlingen – men Holbergs behandling av temaet viser at det var gjenstand for gryende konflikt også på hans tid.

6.1.2. Holbergs syn på menneskets opphav

Uten å gripe for mye inn i 2020-diskusjonen om Holbergs menneskesyn og rolle i dansk-norsk slavehandel, er det særlig to nøkkelinnsikter å hente ut fra Holbergs behandling av pre-adamisme.²⁷⁰

Den første er at han stiller seg avvisende til *alle* forsøk på å rettferdiggjøre en hierarkisk inndeling av mennesket som vesen. Holbergs utgangspunkt begrenser seg til pre-adamisme, som han bare omtaler i de mest generelle vendinger.

Detaljsparsommeligheten beror på hans avsmak for hele tematikken – jeg finner det lite sannsynlig at Holberg ikke skal ha *kjent til* substansen i de ulike formene pre-adamisme som idékompleks antok, og ikke minst slutningene det førte til.

Det andre punktet er nært forbundet med pre-adamisme som problemkompleks, men utvides til å handle om menneskets kroppslige uniformitet som en indikator på at de alle er skapt i Guds bilde, subsidiært av Guds hånd (via en felles stamfar). Holbergs posisjon er at det bare finnes en type menneske, med unntak

²⁷⁰ Debatten begynte med en tekst av Marianne Solberg i *Norsk Shakespeare-tidsskrift*, som så ble sirkulert i bredere medier, deriblant *Klassekampen* og *TV2.no*. Solbergs ytring kan sees som en respons på en underskriftskampanje som ønsket å fjerne statuer av Winston Churchill og Holberg. (Yasmin Zanachi, 2020. «Ta ned rasist/slavehandler-statuen i Norge!» *Opprop.no*, 08.06.2020: https://www.oppnop.net/ta_ned_slavehandler-statuen_i_norge)

Svar fra Gunnstein Akselberg («Ludvig Holberg var verken slavehandler eller rasist». *Khrono* 17.06.20: <https://khrono.no/ludvig-holberg-var-verken-slavehandler-eller-rasist/496941>) og et intervju med Jørgen M. Sejersted (Svendsen, Njord V. 2020. «Holberg var en kritiker av slave- og rasetenkingen» *Khrono* 17.06.2020: <https://khrono.no/holberg-var-en-kritiker-av-slave--og-rasetenkingen/496882>) rettet seg primært mot underskriftskampanjens fremstilling av Holberg, og understreket Holbergs toleranse og spesifikt hans motstand mot rasetenkning. Den bredere offentlige debatten punkterte etter hvert som det ble klart at Solbergs opprinnelige tekst inneholdt noen vesentlige faktafeil, hvis rettinger nå står først i TV2-utgaven av teksten:

TV 2 retter og beklager: Etter publisering av den opprinnelige teksten, er det gjort fire rettelser: I opprinnelig versjon sto det at BT-spaltist Irene Kinunda Afriyie hadde uttalt seg om Holberg, dette er feil. Det ble vist til at forfatter Fartein Horgar i flere år hadde fortalt at Holberg var «slavehandler», dette er feil. Det ble i innlegget også hevdet at boken *Norge - Et lite stykke verdenshistorie* (2005) av Dag Herbjørnsrud og Stian Bromark omtalte Holberg som «slavehandler», og at denne boken videreførte denne misforståelsen. Dette er feil. Det er feil at Dagbladet-spalten som det ble vist til i første versjon av denne teksten omtaler Holberg som «slavehandler» – det står at han investerte formuen sin i et slavekompani. (Marianne Solberg/TV2, 2020. «Holberg var ikke slavehandler» *TV2.no*, 23.06.20: <https://www.tv2.no/a/11501213/>)

Idéhistoriker Dag Herbjørnsrud antente igjen debatten i akademiske sirkler med innlegget «Originalkilder fra 1730 dokumenterer Ludvig Holbergs investeringer: Holbergs ukjente forhold til slavehandelen» (*Khrono* 25.07.2020, <https://khrono.no/originalkilder-fra-1730-dokumenterer-ludvig-holbergs-investeringer-holbergs-ukjente-forhold-til-slavehandelen/503676>) Han hevder, i korte trekk, at det finnes et dokumentarisk grunnlag for å si at Holberg hadde sterke økonomiske interesser i slavehandel, som Holberg-forskningen konsekvent underrepresenterer. Dette fremprovoserte i tur nye svar fra bl.a. Sejersted («Mer om Holberg, rasisme og slaveri» *Khrono* 01.08.20: <https://khrono.no/mer-om-holberg-rasisme-og-slaveri/504415>) og Solberg selv («'Falske nyheter' og villedende påstander» *Khrono* 03.08.2020: <https://khrono.no/falske-nyheter-og-villedende-pastander/504318>), og fortsatte som en polemikk i *Khrono* utover sensommeren, før debatten syntes å dø hen i september samme år.

gjort for deformiteter og liknende – det er snarere enkeltstående avvik fra malen, enn indikasjoner på at malen ikke finnes. I forlengelsen av Fabricius skriver Holberg:²⁷¹

thi Skabningen er dog den samme: alle have et Hovet, to Øyne, fem Fingre og ligesaa mange Tæer. Det samme kand og siges om Couleurerens Forandring, nemlig, at nogle ere hviide, andre sorte; thi saadant distinguerer et Menneske udi Skabningen ikke meere fra et andet, end Sygdom og Sundhed, som reyser sig af Heede, Kulde og Føde, efterdi i det øvrige Lemmerne, Hiertet, Indvoldene ere alle de samme, og alle paa et Sted, saa at man kand sige, at det eene Menneske er ligesom trykt udi det andets Form. (JH1, 7-8)

Forsynet påkalles ikke direkte i sitatet eller argumentasjonen som omslutter det, men den samme argumentasjonen fører likevel frem til en bokstavtro konklusjon. I dette tilfellet er konklusjonen klar, blottet for ironisk potensiale. Det som derimot er mindre klart, er Holbergs bakenforliggende motivasjon, som jeg også påpekte tidligere: Stammer fra dette en prinsipiell motstand mot å rangere mennesker i hierarkiske kategorier, eller fra en motstand mer i tråd med *Den jødiske Histories* retoriske forsett, altså mot det Holberg oppfatter som dårlige lesninger av hellige tekster i kjølvannet av La Peyrère?

Det finnes neppe et opplagt svar på det spørsmålet, som mediediskusjonen tydeliggjør. *Den jødiske Historie* gir heller ikke et entydig svar. I lys av sitatet over er det vanskelig å forestille seg at Holberg ikke var klar over den konkrete rollen La Peyrères tanker hadde fått i en teologisk rettferdiggjøring av slaveri. Likevel får ikke den kjensgjerningen prege resonnementet i det hele tatt, som gir inntrykk av at det primært er den teologiske pre-adamismen Holberg argumenterer mot. Samtidig kan det sees som et retorisk grep å angripe kilden til den teologiske rettferdiggjøringen, heller enn de enkeltstående konsekvensene av den. Holberg er svært kategorisk i å avvise tanker som *forutsetter* pre-adamisme (JH1, 7-8), fordi selve pre-adamismen – slik Holberg ser det – er svakt fundert og burde forkastes. I alle tilfeller fremstår det

²⁷¹ Johann Albert Fabricius (1668–1736), sitert ved verket *De Hominibus Orbis nostri incolis, Specie et ortu avito inter se non differentibus* (1721) (no. overs. fra pers. korr. med prof. Pär O. Sandin (UiB) 03.06.2021: *Om Vår Verdens menneskelige Befolkning, som betreffende Art og fedre-arvet Oppkomst ikke skiller seg fra hverandre.*) Fabricius er langt bedre kjent for samleverk av gresk og romersk litteratur, men produserte totalt over hundre verk i løpet av sin karriere. Se Verner (1966) for en bio- og bibliografisk oversikt. Verket Holberg viser til er en dissertasjon som argumenterer for samme posisjon som Holberg her gjør, altså at alle verdens mennesker er – som tittelen indikerer – av samme slekt.

som et underordnet poeng for Holbergs del – det er vanskelig å lese *Den jødiske Historie* som et utpreget kampskrift mot slaveri, på tross av Holbergs polemisering mot la Peyrère og hans tilhengere.

6.2. «Stedet af Edens Hage er kommet i Forglemmelse» – mot Bibelen som allegori

Vanskelige tekststeder Holberg diskuterer i løpet av *Den jødiske Historie* omtales gjerne som «Knuder», formodentlig fordi de utgjør et problem som raskt kan vise seg umulig å løse dersom man ikke kjenner den riktige teknikken. Implikasjonen, som gradvis skrives frem, er at Holberg kjenner den teknikken. Noe av formålet er å styre leseren bestemt bort fra den type forklaringer eller rettferdiggjøring av Bibelen som konsekvent skylder på tekstens overføring og transkribering når det dukker opp en selvmotsigelse eller uoverensstemmelse. Når Holberg for eksempel beskriver Jacobs sønner, må han påpeke uoverensstemmelsen mellom at Benjamin fødes på veien fra Betel, og at han også er med i oppregningen av de 12 sønnene Jacob får i Paddan-Aram. (1 Mos 35,16-26) I utgangspunktet er dette en ubetydelig detalj i den overordnede fortellingen, men enhver slik uoverensstemmelse åpnet den bibelske historien for kritikk. Holberg mener at man slett ikke trenger å skyldte på «Copiisten»:

For at rede sig ud af denne Vanskelighed, foregive nogle, at Slutningen, nemlig, udi Padan Haram, er et Tillæg af Copiisten: Men de som ville løse alle Knuder paa den Maade, gaae for meget cavalierement tilverks. Mig synes, at, eftersom 11 Jacobs Børn vare fødte udi Paran Haram, man vel in genere, og udi en kort Historie kand sige, at Jacobs Sønner vare fødte udi et Land, og findes adskillige Exempler derpaa hos gode Skribentere, særdeles udi Compendiis. (JH1, 71-72)

Altså, når 11 av 12 ble født samme sted, kan man i oppsummerende sammendrag godt si at Jacobs sønner ble født samme sted, uten å egentlig fare med usannheter. Poenget med å flytte forklaringen bort fra en overføringsfeil – å skyldte på «kopisten» – er at den typen bortforklaring etter hvert fikk dimensjon av en universell forklaring på alle paradokser og selvmotsigelser i Bibelen. Dermed ble de i tur ble mindre overbevisende, som andre typer universelle forklaringer religionskritikken gjerne festet seg ved. Holberg identifiserer et voksende problem med en av løsningene som opprinnelig ble lansert for å skille mellom det guddommelige innholdet, og den menneskelige overføringen: Hvis alle «knuder» i Den hellige skriften kunne skyldes på «kopisten», hvordan kunne man da i det hele tatt stole på at *noe* i Bibelen var

riktig skrevet ned, eller i det hele tatt sant?

Foruten å forsøke å løse «knuter» av denne typen, tar Holberg – i alle fall på overflaten – også sikte på å gjenopprette tekstens autoritet ved å flytte den ut fra allegorien og agere for en bokstavelig tolkning, selv av hendelser som Syndefallet. Holbergs posisjon følger forelegget hans, *An Universal History* (Sale og Psalmanazar 1744), som er retorisk innrettet på samme måte. Videre brukes Guds forsyn for å forklare vanskelige tekststeder som i liten grad lar seg forklare gjennom historiske eller naturvitenskapelige kausalitetsmodeller. Forsynet brukes gjerne av Holberg som en moralsk frikjennelse, for slik å «redde» de sentrale patriarkene fra atferd som, med kristne øyne, ellers ville måtte karakteriseres som moralske feilskjær. Hvis patriarkene ikke oppførte seg i tråd med det som senere var forventet av dem, ville det forpurre deres typologiske prefigurasjon av Det nye testamente.

Forsynet utvikler seg også gradvis til å ha en narratologisk funksjon: Det fungerer som en gjennomgripende kraft i fortellingen, og forklarer svingninger i plotet som ikke nødvendigvis følger av historiske årsakssammenhenger. Disse eksisterer egentlig i plotets tjeneste, og følger dermed fortellingens logikk – noe som representerer et problem når hendelsene likevel må formidles som historie. Forsynet sørger, rent praktisk, for at det oppstår konflikter og brytninger, som så alltid løses (ved hjelp av Gud), og dermed driver handlingen fremover på fortellingens premisser.

6.2.1. Syndefallet: Bokstavelig eller kjønnsallegori?

Et av tekststedene som ofte byr på problemer i en bokstavtro lesning av Bibelen er syndefallet, eller hele fortellingen om Edens hage. Holberg argumenterer, i tråd med hans overbevisning, mot at dette burde leses allegorisk. Den argumentasjonen omslutter også selve Syndefallet:

Nogle af de ældste Kirke-Fædre have meenet, at der intet saadant egentligt Paradiis haver været til, og, at, hvad som i Skriften om tales, maa forstaaes *allegoricè*; Men denne vrang Meening flyder af den Begiærlighed de første Christne havde til at forklare alle Skriftens vanskelige Steder ved Allegorier. (JH1, 8)

Ifølge Holberg er Edens Hage et virkelig sted som må ha hatt en fysisk, geografisk plassering – men han har ikke noen særlig tro på at det er nyttig å forsøke å avgjøre nøyaktig *hvor* dette skal ha vært. Det har «kommet i Forglemmelse», og må slik anses som tapt eller innhyllet i den fjerne fortidens tåke:

Men Stedet af Edens Hauge [sic] er kommet i Forglemmelse. Det er troeligt, at Jøderne udi det Babyloniske Fængsel have tabt Hukommelse, saavel af disse som mange andre deres Antiquiteter, saa at de Christne derover udi Mangel af Veyviisere have forgiæves bemøyet sig med at efterleede Stedet. (JH1, 8)

At jødene skal ha «tabt Hukommelse» settes så direkte i forbindelse med jødenes øvrige tapshistorie. Argumentet blir slik en elegant sammenføyning av hvorfor en ikke kan vite nøyaktig hvor Edens hage lå og det den konstante rytmen i jødenes historie, som markeres av stadige tapsopplevelser, både av land, tro, og identitet.²⁷² Argumentasjonen mot allegoriske lesninger beveger seg videre i en retning som antyder at å henfalle til allegoriske lesninger, er et symptom det på Holberg kaller «Orientaliske folks» karakter:

Dette er et kort Begreeb af Mosis Historie om Syndefaldet, hvilken dog mange, endogsaa lærde og Gudfrygtige Mænd, saasom de holde for, at adskilligt deraf er vanskeligt at forstaae, have forklaret udi en allegorisk Meening, undskyldende sig dermed, at de Orientaliske Folk have betient sig stedse af saadanne forblommede Talemaader, som man efter Bogstaven ikke kand forstaae. (JH1, 9-10)

Syndefallet ble allegorisk lest som en preskriptiv forklaring på kjønnes forskjeller, som ledet hen til en essensialistisk forestilling om deres innbyrdes forskjell. Som Holberg beskriver det: «Hvorudover de holde for, at Slangen forestiller Begierlighed, Manden, til hvilken den ikke turde adressere sig, den sunde Fornuft, Qvinden, kiødelig Følelse, og saaledes fremdeeles.» (JH1, 10) Dette er ikke stedet for en utførlig diskusjon om Holbergs kvinnesyn, men det er i dag etablert at Holbergs syn på kvinner var mer nyansert enn en slik enkel inndeling skulle tilsi.²⁷³

²⁷² Se kap. 2.1. For Holbergs vedkommende, og internt i *Den jødiske Historie*, peker det også fremover mot de senere delene av historien som allerede her dermed forutsettes kjente, som ødeleggelsen av det andre tempelet og jødenes diaspora.

²⁷³ Se f.eks. Anne E. Jensens *Holberg og kvindene: eller Et forsvar for ligeretten* (1984b), Ingrid Nymoens kapittel «Holberg alias kvinne – ‘Zille Hans Dotters Gynaecologia eller Forsvars Skrift for Qvindekionnet’» (2005) i Tjønneland (red.) *Den mangfoldige Holberg* (2005), eller artikkelen om samme tekst av Bjørby (2014).

Holbergs fremstilling av syndefallet konsentrerer seg retorisk om å styre bort fra allegoriske lesninger, enten de skyldes selve fortellingen, eller «orientalske folks» hang til florale talemåter som maskerer de egentlige begivenhetene. Forsynet plasseres ikke fremst i argumentasjonen, men kan like gjerne være uttalt, siden Gud i denne delen av historien griper helt konkret og direkte inn i hendelsene. Narrativt sett har dette en interessant konsekvens, nemlig at Gud selv fokaliseres. Adam og Eva er de som driver handlingen fremover gjennom sine feilgrep, men Holbergs overpersonlige fortellerinstans – som ikke er Gud – gir likevel Gud den primære agensen i disse narrative segmentene: «Derpaa lod GUD dem gjøre Skindklæder, drev dem ud af Paradiis, og satt et gloende Sværd ved den Østre Side deraf, for at hindre dem Indgangen igien.» (JH1, 10) Her er det imidlertid snakk om en form for delvis skjult dobbelthet i fokaliseringen, siden Holberg insisterer på at han her parafraserer «Mosis Historie om Syndefaldet». Dermed gis Moses egentlig ansvaret for den narrative konfigurasjonen, på tross av at Holberg gjennomgående parafraserer heller enn å sitere. Holbergs komposisjon flytter for eksempel den første av handlingene – å lage skinnklær – fra Gud til de to menneskene.²⁷⁴

Følgende overgangen til menneskene som kollektivsubjekt, oppsummerer Holberg deretter at «Manden maatte med Sveed arbejde for sin Føde, og Qvinden maatte med Smerte bringe hendes Børn til Verden, hvilket kunde ikke andet end foraarsage dem bitter Hiertesorg i Henseende til deres forrige Herlighed.» (JH1, 10) Den oppsummerende konklusjonen rommer imidlertid et påfallende addendum – et implisitt motargument som fastholder at denne straffen med rimelighet skulle ramme Adam og Evas etterkommere i tillegg til dem selv: «disse Uleiligheder bleve forplantede paa deres Efterkommere, hvorudi synes ingen Uret at være, efterdi de bleve skillte ved den Herlighed, hvortil de ingen Ret havde, nemlig den, som deres Forældre havde forspildt, førend de komme til Verden.» (JH1, 10) Denne

²⁷⁴ «Herren Gud laget klær av skinn til mannen og kvinnen og kledde dem.» (NOB I Mos 3,21)

betenknningen er sannsynligvis en motytring, som blir nødvendig følgende Holbergs kompilasjon fra Sale & Psalmanazars *An Universal History*. Gitt verkets engelske kontekst og Sales radikale tendens, kan deistenes perspektiv på spørsmålet om skyld og straff i Paradis ha funnet veien inn i verket. Holberg argumenterer derfor mot deistene, som mente at arvesynd var inkompatibelt med Guds natur.

Jean Delumeau skriver i *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition* (1995; overs. Matthew O'Connell, fr. orig. *Une Histoire du Paradis*, 1992) at den urimelige strenge straffen menneskene fikk gjennom syndefallet var et gjennomgangstema for flere deister:

David Whitby, who regards the doctrine of original sin as 'excessively cruel'; Matthew Tindal, who ridicules the conversation between Eve and the serpent and thinks the enormous punishment supposedly inflicted on our first parents to be incompatible with the divine nature; John Taylor, who finds no basis for the doctrine of original sin either in scripture or in reason. (Delumeau 1995, 218)

Holbergs formulering, «hvorudi synes ingen Uret at være», retter seg sannsynligvis mot disse innvendingene, uten at det skiltes tydelig. Allerede her etableres en vedvarende tendens, nemlig at Holberg eksplisitt argumenterer mot implisitte posisjoner. Refleksjonen rommer også et slags juridisk element i spørsmålet om rett og galt, som i andre deler av *Den jødiske Historie* blir langt mer utpreget – som i episoden med Juda og Tamar. Her bryter jeg midlertidig kapittelets kronologiske organisering for å forfølge et tematisk beslektet poeng. Den følgende episoden skjer senere i 1. Mosebok enn ur-historien som ellers er sentral i dette kapittelet.

6.2.2. «Adskillige Knuder» om Juda og Tamar

I Josefs historie (1 Mos 37-50) finnes et innskutt kapittel om Juda og Tamar, som i korte trekk går ut på at Tamar gifter seg med Judas sønn Er, som brått dør: «Men Er, Judas førstefødte, var ond i Herrens øyne, og Herren tok livet hans.» (NOB 1 Mos 37,7). Det samme skjer med Ers bror Onan, og Tamar må avfinne seg med å vente på at Judas tredje sønn, Sjela, skal bli voksen. Når så Judas egen kone dør, lurar Tamar ham:

Da Juda fikk se henne, tenkte han at hun var en prostituert, for hun hadde dekket ansiktet. Han gikk bort til henne i veikanten og sa: 'Kom, la meg få gå inn til deg!' For han visste ikke at hun var hans svigerdatter. Hun sa: 'Hva gir du meg hvis du får komme inn til meg?' Han svarte: 'Jeg skal sende deg et kje av småfeet.' Da sa hun: 'Så gi meg et pant til du får sendt det!' 'Hva skal jeg gi deg i pant?' spurte han. Hun svarte: 'Seglet ditt og snoren, og staven du har i hånden.' Han ga henne det. Så fikk han komme inn til henne, og hun ble med barn. (NOB 1 Mos 37,15-18)

Da det senere avsløres at Tamar er gravid, anklages hun for hor og skal ifølge tradisjonen brennes. Hun avverger imidlertid dette med å vise frem gjenstandene hun fikk i pant fra Juda, og som må vedgå sine feilgrep: «Juda kjente dem igjen og sa: 'Hun er i sin gode rett mot meg, for jeg har ikke gitt henne til min sønn Sjela.' Siden hadde han ikke omgang med henne.» (NOB 1 Mos 37:26) Holberg utelater ikke denne fortellingen fra sin historiske fremstilling, men er snar til å opplyse om at «Denne Historie er een af dem, som behøver Forklaring, saasom derudi findes adskillige Knuder, som ere vanskelige at løses [...]» (JH1, 74)

Hvordan forsøker så Holberg å løse disse knutene? Han gir seg først i kast med en analyse av det juridiske i saken. Etter hva Holberg kan forstå, hadde Juda med sin planlagte straff gått utover sin reelle myndighet, «saasom Jacob, der var Hovet for Familien, endda levede» (JH1, 74). Det anføres videre at de bodde i Tamars hjemland Kanaan, slik at de lokale lovene var gjeldende, dernest at Tamar ikke kunne bedrive hor så lenge hun verken var gift eller forlovet; ikke minst «har det stedse været holdet for en U-menneskelig Gierning, at straffe en frugtsommelig Qvinde paa Livet, eftersom det u-skyldige Foster derved lider.» (JH1, 75) Det var dermed aldri aktuelt at Juda skulle kunne gjennomføre straffen han planla, selv om dette står i klar kontrast til andre bibelpassasjer, hvor liknende straffer gjennomføres. Holberg anfører som eksempel på dette Samsons kones skjebne, foruten forordningen om at prestedøtre som driver hor skal brennes, men påpeker også hykleriet i at «... en forloved Mands-Person derimod blev for saadan Gierning ikke straffet».²⁷⁵ (JH1, 75)

At Holberg her konstruerer et argument om et tekststed i Bibelen basert et annet

²⁷⁵ Henholdsvis Dom 15,6 og 3 Mos 21,9. Se også kap. 8.

plasserer denne passasjen nærmere bibelsk hermeneutikk enn mesteparten av *Den jødiske Historie*. Å tolke bibelsk historisitet ved hjelp av Bibelen er en typologisk praksis som er veletablert, men samtidig åpner opp for kritikker Holberg velger å lukke øynene for. Det overordnede poenget, som skaper «knuten», er at denne skambelagte intrigen brukes for å beskrive en av jødernes stamfedre. Tamar er heller ikke uskyldig, slik Holberg ser det, men hennes feiltrinn var ikke å bli gravid som enke:

Hvad Thamar angaaer, da havde hun ikke fortient at straffes paa Livet, fordi hun udi hendes Enkestand var bleven frugtsommelig, men fordi hun havde ved List bragt hendes Svigerfader til u-vidende at bedrive Blodskam, og var det da allerførst, hun var udi Casu af en Misdederske, nemlig da hun udlagde Judam til Barne-Fader. (JH1, 75)

Hva enn den moralske konklusjonen skal være, så gir denne bibelteksten Holberg anledning til å reflektere over Flavius Josefus' historieskriving. På samme måte som Holberg synes fortellingen er lite oppbyggelig, og stiller jødernes stamfar i et uheldig lys, mener han at Josefus må ha tenkt noe av det samme. Josefus valgte nemlig å utelate fortellingen om Juda og Tamar fra sin fremstilling:

Historien er ellers saa lidet ærværdig for denne Jødernes Stamfader, at den Jødiske Skribent Joseph har fundet for got, at udlade den af sin Historie: Og giver dette blant mange andre Ting tilkiende, hvor lidet samme Skribent har taget i Betænkning at forandre, og at forbigaae de Ting, som han ikke fant sin Interesse ved at lægge for Lyset. (JH1, 75)

Holberg forfølger ikke dette poenget videre, men vender seg igjen mot Josefs historie i Egypt (som ellers følger Bibelens fremstilling av det samme).²⁷⁶ Det er likevel interessant at Holberg tilsynelatende ikke vurderer om Josefus' disposisjoner kan stamme fra tvil om enkelte episodenes historisitet, eller for den saks skyld deres relevans i en historisk fremstilling. En annen mulighet er at Josefus, i kraft av å være jøde, kjente til den muntlige forklaringstradisjonen rundt denne episoden, og dermed valgte den bort av helt andre årsaker.

²⁷⁶ Holberg er gjennomgående skeptisk til elementer av Josefus' verk, og særlig gjentas anklagen om at Josefus – ifølge Holberg – ikke ønsket å fremstille kristendommen i et bedre lys.

Den jødiske grenen av eksegetisk tolkning og forklaring av hellige skrifter (*midrasj*), hadde begrenset kontakt med den kristne omverdenen på 1700-tallet. Såkalte *aggada* er gjennomgangsfigurer i tekster som for kristendommens vedkommende har blitt henvist til en status som apokryfa, mens de for jødene var viktige supplementer til selve bibelteksten.²⁷⁷ (Singer og Theodor 1906) Den tyske rabbineren Louis Ginzbergs samlet en stor mengde midrasj i *Legends of the Jews* (1911). Verket forelå som et manuskript på tysk i 1909, men ble aldri publisert. I stedet ble det senere oversatt til engelsk av den amerikanske jøden Henrietta Szold (1860-1945), og til sist publisert i 1911. Der legges følgende til om Tamar:

Endowed with the gift of prophecy, Tamar knew that she was appointed to be the ancestress of David and of the Messiah, and she determined to venture upon an extreme measure in order to make sure of fulfilling her destiny. Accordingly, when the holy spirit revealed to her that Judah was going up to Timnah, she put off from her the garments of her widowhood, and sat in the gate of Abraham's tent, and there she encountered Judah. All the time she lived in the house of her father-in-law, he had never seen her face, for in her virtue and chastity she had always kept it covered, and now when Judah met her, he did not recognize her. It was as a reward for her modesty that God made her to become the mother of the royal line of David ... (Ginzberg 1911: «Judah and his Sons»)

I denne versjonen blir det klart at Tamar er en karakter med dimensjoner som forsvinner i Bibelteksten (og dermed den kristne tradisjonen). Ikke minst går motivasjonen hennes for å lure Juda langt klarere frem av *aggada*-teksten: Hun er «endowed with the gift of prophecy», og vet derfor at hun er utpekt til å bære frem forfedrene til David og en senere messias. Når Juda så ser ut til å bryte løftet sitt om at hun skal giftes til Sjela, tar hun saken i egne hender. I denne fremstillingen er det ikke bare rettmessig, men tvingende nødvendig for å fullføre en oppgave gitt av Gud via profeti: At linjen hennes skal kunne føres videre til en av jødedommen og det jødiske folkets sentrale stamfedre. Også i Det nye testamente har Tamar fått en slik

²⁷⁷ Se f.eks. oppslaget «Midrash Haggadah» (Singer og Theodor 1906) i *Jewish Encyclopedia*.

rolle, men den er langt ifra like klart kommunisert. I ættetavlen som innleder Matteusevangeliet trekkes en liknende linje fra Tamar – via en av sønnene hennes med Juda; Peres – helt frem til Jesus. (Matt 1:1-16) Holberg er ikke fremmed for å trekke Kristus inn i betenkningene om den gammeltestamentlige historien, men lar denne forbindelsen mellom Tamar og Jesus ligge urørt. Kanskje hans moralske dom over Tamar ikke gjør det tjenlig å sette dem i forbindelse? Det er mindre klart hvorfor Holberg velger å inkludere episoden om Tamar, enn å forstå Josefus' utelatelse av den. Den driver i liten grad fortellingen om Josef fremover, og uten den profetiske forbindelsen til Jesus eller David, har den begrenset effekt på det historiske plotet. Et alternativ er at Holberg inkluderer det som en bevisst kontrast til Josefus' utelatelse, og for slik å markere et skille mellom de to. På den måten kan han understreke sin egen selvstendighet, og vise at han er åpen for å kritisere Josefus.

Brudd mellom den «rene» teksten slik kristne forholdt seg til den og korpuset av muntlige forklaringer som jødene opererte med, innebærer at motsetningene mellom jødisk og kristen tolkningstradisjon ofte går dypere enn hva de enkelte uoverensstemmelsene mellom ulike bibelvarianter skulle tilsi. Det medfører også et problem for «hebraica veritas»-tenkemåten. Disse motsetningene kommenteres kun unntaksvis av Holberg.

6.2.3. Holberg som anti-allegorist

Etter hvert som Holbergs fremstilling beveger seg gjennom historien fra 1. Mosebok vender han stadig tilbake til en argumentasjon som forsøker å vanskeliggjøre allegoriske tolkninger. Om Sodoma og Gomorras ødeleggelse – og Lots samtaler med Gud som foranlediger dette – skriver han følgende: «Nogle have villet henføre dette til Allegorier, og holdet for, at det ikke haver været virkelige Samtaler: men Skriften giver ingen Anledning til saadanne Forklaringer, hvorudover man her maa følge Bogstaven.» (1742, 53) Gjennomgående fremholdes *skriften* som den autoritative kilden, og enhver tolkning må eksistere innenfor rammene den etablerer. Det er rom for å redegjøre hva «adskillige andre» måtte mene om en sak, inkludert å gjengi deres allegoriske forklaringer, men konklusjonen lyder som regel lik den i sitatet over. For eksempel beskrives det senere hva «enkelte mener» om at Dødehavet skal være

resultatet av Sodoma og Gomorras ødeleggelse. Konklusjonen er forutsigbar: «Men Skriften vidner, at disse Stæder alleene bleve fortærede af Ild og Svovel.» (JH1, 54) Dette er lite dialogisk og problematiserende i forhold til Holbergs vanlige tilnærming. Lest i isolasjon kan det synes som om Holberg gjentar kirkens dogmatiske argumenter for slik å ironisk kaste tvil over dem. Slik jeg leser det, i tråd med verkets retoriske innretning, faller Holberg konsekvent tilbake på denne fremgangsmåten for å understreke at ingen mengde historisering egentlig kan forklare eller rasjonelt sannsynliggjøre den antediluvianske fortiden.

Holberg vender tilbake til poenget om allegorien ved flere anledninger, men han konkluder allerede her:

Men, som det er kiendeligt, at denne Mosis Beretning ikke er allegorisk, men heller en kort og simpel Beretning af Tingen, som den haver tildraget, saa haver ovenmeldte Læreres Meening intet Bifald fundet af de fleste, saasom man ellers kunde henføre den heele Skrift til Allegorier. (JH1, 10)

Foruten skepsisen mot denne reduksjonistiske beskrivelsen av kjønnesens essensielle kvaliteter, synes Holbergs grunnleggende posisjon å være at den løsslupne bruken av allegorier forringer, snarere enn styrker Bibelens autoritet.

Problemet Holberg identifiserer, er at det blir uklart hvor man skal sette punktum for allegorien, slik at man ikke kan «henføre den heele Skrift til Allegorier.» Gitt lettheten med hvis Holberg forkaster disse allegoriske tolkningene, er det rimelig å anta at han ikke ser på disse som en alvorlig trussel mot – eller et aktuelt forsvar for – Bibelens bokstavelige innhold. Holbergs argumentasjonsform speiler, ikke overraskende, Sale og Psalmanazars behandling av tilsvarende problematikk i *An Universal History* (1744):

This concise account being, at first view, incumbered with some improbabilities, several learned and pious men have been inclined to to believe the whole ought to be taken in allegorical sense, and not according to the strictness of the letter ... and that, to obviate the many difficulties which occur in the literal history of this sad catastrophe, the safest way is to understand it as a parabolical story, under which the the real circumstances are disguised and concealed, as a mystery not fit to be more explicitly declared. (Sale og Psalmanazar 1744, 17-18)

Her forklares Holbergs bemerkning om det orientalske folks karakter i langt større detalj. Engelskmennenes konklusjon styrer, som forventet, i samme retning som Holbergs. Merk også den hverdagslige omtalen av Moses som «historikeren» bak Mosebøkene:

Though it cannot be denied that some of the ancient philosophers affected such an allegorical way of writing, to conceal their notions from the vulgar, and keep their learning within the bounds of their own school; yet, it is apparent that Moses had no such design; and, as he pretends only to relate matters of fact, just as they happened, without art or disguise, it cannot be supposed but that this history of the fall is to be taken in a literal sense, as well as the rest of his writings. (Sale og Psalmanazar 1744, 18)

Formuleringen er snirklete, men det kritiske er den siste siste setningen: «[...] it cannot be supposed but that this history of the fall is to be taken in a literal sense, as well as the rest of his writings.» (Sale og Psalmanazar 1744, 18) Selv om Holberg kompilerer fra dette verket, ville han høyst sannsynlig endret denne konklusjonen dersom han ikke selv var enig med den. I overordnet forstand demonstrerer Sale og Psalmanazar her at det ikke var uhørt for velrennomerte historieskribenter å insistere på at det beste var å lese Mosebøkene som oppriktige, men – for «moderne lesere» – ufullkomne forsøk på historieformidling, snarere enn som allegoriske fortellinger. Holberg følger samme linje.

At Holberg finner støtte for sitt konservative synspunkt i materialene han baserer *Den jødiske Historie* på er ikke overraskende. Denne formen for overensstemmelse er sannsynligvis en av faktorene som ligger til grunn for hans utvalg av hovedkilder. Det er vanskelig å se for seg at Holberg, gitt arbeidsmetoden, skulle ha benyttet for eksempel Tindal eller Toland som direkte forelegg – selv hvis det var tilforlatelig med tanke på tilgang eller andre faktorer. Gjennom Holbergs utvalg av kilder blir hans posisjon blant lærde tydeligere: Konservativ, men villig – inntil et visst punkt – å underholde argumentene for konkurrerende idéer. Det er imidlertid ikke nødvendigvis det samme som at Holberg er villig til å legge fra seg enhver kritisk innstilling til hvordan historien formidles, og hva som er inkludert. Gjennomgående finnes det eksempler på at Holbergs oppfatning kolliderer med primærkildene, og dette avstedkommer gjerne egne betenkninger som imøtegår dem.

Det gjelder i særdeleshet Josefus, hvis kristne kommentarapparat hadde rukket å bli velutviklet på Holbergs tid.²⁷⁸ Et vesentlig eksempel på en slik motsetning anføres senere i kapitlet, hvor Holberg diskuterer Babels tårn – i første omgang vil jeg imidlertid holde fast på den kronologiske fremstillingen, og diskutere Holbergs fremstilling av Syndfloden.

²⁷⁸ Josefus hadde blitt mye lest, sitert og kommentert siden middelalderen. Se for eksempel Chapman og Rodgers (2016).

6.3. «Nogle Anmerkninger over denne store Flod» - Syndfloden som historisk problem

Et annet vanlig problemområde er den hellige historiens fremstilling av Syndfloden, som ofte figurerer som et sentralt historisk premiss i historieskriving gjennom middelalderen og opp til Holbergs egen tid. Den fungerer som en kronologisk terskel, et startpunkt for senere historie.²⁷⁹ Dette startpunktet hviler imidlertid igjen på et temporalt rammeverk. Gjennom *Den Jødiske Historie* baserer også Holberg – i forlengelse av sine kilder – den hellige historiens «datering» på en slik kronologi. Han benytter seg konkret av Denis Pétaus bearbeiding av Joseph Scaligers eldre bibelkronologi i *Opus de doctrina temporum* (1627), og den kortere varianten *Rationarium temporum*.²⁸⁰ Dermed kan han fastslå datoen for Syndfloden til «Anno 1656 efter Verdens Skabelse.» (JH1, 17). Det fremstår viktig for Holberg at Syndfloden som dateringsmarkør holdes intakt – blant annet av årsakene diskutert i forbindelse med pre-adamisme; at noe av Bibelens autoritet kommer fra dens enerett til den menneskelige pre-historien. Holberg er tydelig om sin målsetning her: «... vil jeg viise, hvad som findes derom hos andre Skribentere, item anføre nogle Anmerkninger over denne store Flod, og besvare de Vanskeligheder, som nogle derudi have fundet.» (JH1, 17)

Fra et mytekritisk perspektiv er Syndfloden en variant av en produktiv mytekategori, nemlig flommyten. Mircea Eliade ser flommyten som en symbolsk gjentakelse av skapelsens kaos, hvor den «gamle» menneskeheten må utslettes for å gjøre plass til en ny. (Eliade 1954, 56) Som Leeming skriver i forlengelsen av dette, fungerer flommytene dermed som en påminnelse om livets syklus: Uten død kan det heller ikke oppstå nytt liv. Den hebraiske flommyten har flere fellestrekk med den

²⁷⁹ Se for eksempel Eriksen (2007).

²⁸⁰ Jamfør Holbergs fotnote A på s. 17. «Secund. Comput.» i referansen vil si at Holberg ikke direkte henviser til verk og side, men oppgir informasjonen og parafaserer «etter Pétau» i sin alminnelighet.

sumeriske slik den kommer frem i *Enuma Elish*.²⁸¹ Leeming går så langt som til å si at den er «clearly the source» (2014, 42) for historien i Det gamle testamente. Her trenger ikke alle detaljene å fremvises, men i grove trekk handler den sumeriske flommyten om en helt – Zisudra – som får i oppgave å bygge en båt for å redde seg selv og de uskyldige, slik at livet kan fortsette etter en altutslettende flom sendt av gudene. Vesensforskjellen er at i den sumerisk-babylonske versjonen fremstår flommen som et rent innfall fra gudene. (Leeming 2014, 48) Den sumeriske flommyten presenterer hendelsen som et ubetenksomt resultat av gudenes innfall, mens i den hebraiske er flommen en direkte respons fra Gud på menneskets feilbarlighet. (Leeming 2014, 40) Dermed får de også to distinkte funksjoner: Den sumeriske er en påminnelse om at naturen – forstått ved gudene – er lunefull og uforklarlig, og derfor kan volde vilkårlige ødeleggelser. Den hebraiske er en påminnelse om Guds makt og de potensielle konsekvensene av å bryte pakten med ham. Den hebraiske myten har et langt tydeligere renselsesmotiv som henger sammen med menneskets synd, og faller dermed klarere inn i det typiske mønsteret av et «produktivt offer». Nettopp på grunn av Syndflodens sentrale rolle i den bibelske kronologien, er dette et tema hvor det alt finnes en rikholdig materie for Holberg å forsyne seg av.²⁸² En særpreget måte å balansere fornuft og tro på finnes i de naturvitenskapelige verkene fra 1600-tallet, som nok kanskje får den prominente plassen de gjør hos Holberg via Sale & Psalmanazars interesse for dem.

6.3.1. «De Vanskeligheter, som nogle derudi have fundet» - naturvitenskap og Syndfloden

To naturvitenskapelig orienterte lærde – Thomas Burnet og William Whiston, som Holberg også diskuterer i forbindelse med Skapelsen – blir nærmest ufrivillige deltakere i en utveksling om Syndfloden med Holberg.²⁸³ Holberg selv plasserer dem

²⁸¹ Samlingen av sumeriske myter som omhandler deres kosmogoni og panteon.

²⁸² Jeg bruker gjennomgående «Syndfloden» for enkelhets skyld, siden det er et etablert og gjenkjennelig konsept. I nyere teologisk praksis brukes gjerne den mer presise oversettelsen «storfloppen».

²⁸³ Thomas Burnet (c. 1635-1715), teolog. Mest kjent for *Tellus Theoria Sacra* (1681), eng. *Sacred Theory of the Earth* (1684), som foreslår en «hul jord» full av vann som en forklaring på Syndfloden. William Whiston (1667-1752), engelsk

vekselvis i rollen som motstander og støttespiller, alt etter hva som for anledningen passer. Whiston er for eksempel enig med Holberg om at skapelsesberetningen burde leses så bokstavelig som mulig. Whiston skriver følgende i *A New Theory of Earth* (1696):

The Proposition therefore which shall be the subject of this Dissertation, and includes the whole point before us, shall be this: *The Mosaick Creation is not a Nice and Philosophical account of the Origin of All Things; but an Historical and True Representation of the formation of our single Earth out of a confused Chaos, and of the successive and visible changes thereof each day, till it became the habitation of mankind.* (Whiston 1696, 3)

Det er først når de naturvitenskapelige forklaringsmodellene kommer på banen, at uenigheten synes reell, jamfør Holberg:

Nogle have fundet adskillige Ting vanskelige at forstaae udi Mosis Historie om Syndfloden, helst saasom de ikke have kundet begribe, hvorfra den store Mængde Vand skulde komme, der bedækkede de høyeste Bierges Spidser, og derfor have taget sig fore at fabriquere nye *Systemata*, hvorved de have vildet hæve slige Vanskeligheder. De merkeligste *Systemata* herom ere foromtalte D. Burnets og Wistons. (JH1, 18)

Fra et nåtidig perspektiv tøyer Whiston og Burnet på hver sine måter vitenskapen langt for å skape en fornuftsorientert syntese av den bibelske historien og de (da) siste innsiktene fra naturvitenskapen. Whistons system har flere vitenskapelige meritter enn Burnets, som i beste fall kan kalles spekulativt. Burnets teori går ut på at jordskorpen før Syndfloden var helt flat og uten vannreservoarer. Det som så skal ha forårsaket selve oversvømmelsen, parafraiserer Holberg slik:

saasom Jordens Skorpe udi nogle 100 Aar havde været underkastet Solens idelige Heede, og det saaledes, at samme Heede med Tiden havde trænget sig der igiennem, og sat de underliggende Vande udi Fermentation og Bevægelse, saa have Vandene udviidet sig meere og meere, og søgt Udgang, hvorved Jordens Skorpe er brøsten udi mange Stykker, og indfalden, saa at derfor en almindelig Overskyllelse er foraarsagen (ibid.)

Burnet foreslår en forklaring som baserer seg på fysikk og kjemi, men fremdeles hviler på et premiss om at alt vannet var lukket inne like under en veldig tynn jordoverflate. Denne brøt så sammen og resulterte i en total oversvømmelse. Først etterpå får jordoverflaten fjell og hav, etter hvert som flommen former jordskorpen som fantes under den opprinnelige. Dette er den eneste måten Burnet kan få det til å være *nok* vann i omløp på til at Moses' historie kan stemme. Holberg, på sin side, avskriver tørt Burnets teori:

Men denne *Hypothesis*, hvor Sindrig den er opspunden, er dog ikke antagelig; thi først støtter den ikke overens med den hellige Skrift, som taler om Hav og Sjø skilt fra det Tørre, item om Bierge for Syndfloden. Dernæst begriper man ikke, hvorledes Noe Ark udi Vandenes saa *violente* Bevægelse haver kundet *conservere* sig; thi han kand selv ikke bringe Vandene at stige saa høyt uden ved en særdeles *Fermentation*, som Jordskorpens hastige Fald forårsagede. (JH1, 19)

Foruten å lene seg på at Burnets argument ikke stemmer «overens med den hellige Skrift» og dens beskrivelser av fjell før Syndfloden, har Holberg i tillegg innvendinger preget av en tilsvarende naturvitenskapelig ferniss: Hvordan skulle Noah og arken ha klart seg dersom havene kokte? Kunne en «fermentering» av vann ført til et så voldsomt utbrudd at hele jordskorpen ga etter? Holberg etablerer med dette et mønster som til dels blir gjennomgående: Han feier bort rasjonaliseringer og hybridiserte forklaringer, særlig de som gjør små innrømmelser i retning allegori eller historisering for at det sentrale innholdet i Bibelen skal virke mer sannsynlig. Holbergs poeng – i denne omgang – forblir at teksten må stå alene, og dermed ender argumentasjonen, som før, med en henvisning til hva Moses skrev. (JH1, 20)

Whiston, på sin side, henvender seg også ofte til Moses, men gjør en tolkning av den opprinnelige teksten som blander inn newtonsk fysikk og himmellegemer som Holberg ikke uten videre godtar. Whistons forklaring i *A New Theory of The Earth* baserer seg på at både skapelsen og Syndfloden var resultatet av interaksjoner mellom

jorden og kometer (se illustrasjon 1. app. 11c).²⁸⁴ Ikke minst er Holberg lite begeistret for en sentral innrømmelse Whiston må gjøre for at hans «systema» skal fungere, nemlig at verden *eksisterte* før skapelsen – men i en form som var ubeboelig for mennesker. Whistons forklaring på Syndfloden er ikke en kollisjon, men at halen til en komet skal ha passert gjennom jordens atmosfære, og slik fylt jordoverflaten med vann. Whistons hypotese inkluderer en rekke matematiske og astronomiske formler som skal bevise at den skjære vannmengden som må ha karakterisert Syndfloden faktisk kunne stamme fra en komets hale. Følgende er et representativt utvalg av argumentasjonen:

Now of the several Causes of the Deluge, those Vapours which were deriv'd from the Comet's Tail, both at the first and second passage of the Earth through the entire Column thereof, by reason of the Earth's Mora, or abiding therein about 12, or a semi-revolution, and the fall of the Vapours on an entire Hemisphere at the same time, would affect the whole Earth, and though not exactly equally, yet pretty universally make a Deluge in all the regions of the Globe. (Whiston 1696, 320)

Holberg parafraserer på sin side Whiston slik:

Den anden, nemlig Whiston, (a) tilskriver Syndfloden en Comet, hvilken han meener at være kommen Jorden saa nær, at den meddeelte sin tykke Taage, hvoraf den er omringet til Jordens *Athmosphæra*, og saaledes opfyldte den med Vædsker, der kunde være tilstrækkelige, naar de bleve samlede til et Vand, at overskylle Jorden, sær, naar Afgrundens Vande komme til Hielp. Men denne *Hypothesis* er ikke mindre bleven modsagt end den forrige, og det saavel med naturlige Argumenter, som af Skriften, ved hvis Ord det er sikkerst at forblive, og at holde Syndfloden for et Mirakel, som skeede ved GUds Almagt, for at straffe Jordens Børn. (JH1, 19)

På overflaten er Holberg sterkt kritisk, og dette kan leses som en ren avfeing av typen Burnet blir utsatt for. Likevel virker de to nederste linjene i det siste sitatet stivbeinte i forhold til kritikken mot Burnet, og åpner igjen for en ironisk lese måte.

²⁸⁴ Whiston var i det store og det hele svært opptatt av kometer, særlig i kjølvannet av kometobservasjonene rundt 1680. Se f.eks. Farrell (1973).

Selv hvis den overordnede hensikten er – som jeg tror – å styrke skriftens posisjon, så gir passasjer som dette næring til idéen om at det ligger en form for opplysningsarbeid bakt inn i kritikken. Vel tar Whiston *feil*, ja – men leseren må fremdeles få et ordentlig bilde av hva Whiston har tenkt og ment før de kan gå med på at Whiston tar feil og Holberg (eller egentlig: åpenbaringen) har rett. Hvis Holberg oppriktig mente at Whistons perspektiv var farlig, eller på ulike måter tarvelig, så ville han ha utelatt det, slik han gjør med de «selsomme og u-rimelige Gisninger, som ikke fortiene at anføres» (JH1, 11) om pre-adamittene, og flere andre synspunkter gjennom *Den jødiske Historie*. Det finner sted en form for gradering av de synspunktene Holberg trekker inn og diskuterer, som antyder noe om deres stilling innenfor rammene av religionskritikk: Holberg strekker seg langt for å inkludere synspunkter som kan fremstå radikale, men som mildnes av argumentasjonsformen som griper til en bokstavtro tolkning. Disse synspunktene – som Whistons og Burnets – byr ikke på reelle utfordringer for Holbergs overordnede argumentasjon, siden de kan tilbakevises både ved rasjonell overveielse og ved en henvisning til skriften. De er dermed ufarliggjorte, og kan således utforskes i større detalj enn genuint religions-subverterende perspektiver.

I motsetning til pre-adamisme og dens bruksområder i senere århundrers vitenskapelige rasisme, er Syndfloden et problemområde som først og fremst dreier seg om Bibelens sannhetskrav hva angår menneskets tidligste historie. En rekke kritikker av Bibelen ville bli mulige hvis kritikerne kunne motbevise at Syndfloden hadde funnet sted, eller i det minste at den ikke hadde funnet sted innenfor den aksepterte tidsrammen. På den annen side ville det å etablere at den faktisk *hadde* funnet sted effektivt skjerme mye annet i Bibelen for kritikk. Syndfloden blir dermed den første av de virkelig sentrale nøklene for Holbergs forsvar av Bibelhistorien: Syndfloden som hendelse må ikke overskride terskelen til mytisk tid, men grundig forankres i historisk tid. Hans argumentasjon etter gjennomgangen (og avvísningen) av Burnet og Whistons teorier viser hvordan han forsøker å sikre denne forankringen. Her blir Holberg nødt til å gjøre kompromisser med ulike førkristne mytologier – det han kaller «hedenske vitnesbyrd» – for å understøtte sin bokstavelige lesning av Syndfloden, som har tre vesentlige momenter: Det var en oversvømmelse, den var

global (og total), og den utslettet alt som hadde eksistert før den. Kombinasjonen av disse fører til en rekke «vanskeligheter» som manifesterer seg på ulike måter. Foruten vanskeligheten med å bevise at det fant sted en altomfattende oversvømmelse, vanskeliggjorde den økende kalendariske kjennskapen til egyptiske dynastier dateringsskjemaet som fulgte etter. Det var simpelthen ikke *tid* til at det kunne ha eksistert et slikt antall egyptiske dynastier (og generasjoner) etter syndfloden, dersom den vanlige dateringen av oversvømmelsen skulle tas til følge.

6.3.2. «Hedningernes Vidnesbyrd om Syndfloden»

En del av argumentasjonen for Syndflodens historisitet beror på det Holberg oppsummerer som «Hedningernes Vidnesbyrd om Syndfloden.» (JH1, 17) Dette er i realiteten en oppregning av flommyter i andre, førkristne kulturer og myteuniverser. Holberg betrakter disse som historiske kilder eller temporale verktøy, og lar dem fungere dokumenterende for sannhetsgehalten i den kristne myten. Leeming skriver om flommyter i *The World of Myth: An Anthology* (2014) at utbredelsen av motivet snarere har motsatt effekt i moderne sammenhenger. At så mange myteuniverser traderer samme motiv gjør det ikke til en overbevisende historisk fremstilling, men forsterker snarere fortellingens status som nettopp et utbredt mytisk motiv – med utspring i en vanlig menneskelig erfaring:

the flood myth is common to many cultures, partly because floods, like great earthquakes and other natural disasters, are distinctly memorable. Floods do occur, and when they do, the destruction and loss are frequently so total as to suggest a cosmic conspiracy of some sort, and, necessarily, the hope of a new beginning. [...] The pattern behind the many forms that the flood myth takes is the archetype of the productive sacrifice. (Leeming 2014, 41)

Flommyten rommer flere dimensjoner, som alle stammer fra denne essensielle dualiteten, og til dels fra vannet som motiv. En flom fremstår gjerne som en repetisjon av kosmogoniens prosess, hvor et destruktivt kaos følges av en ny orden og livets begynnelse (jf. Eliade (1954)). For Holberg stiller det seg annerledes. Han henviser blant annet til det sumeriske forelegget nevnt ovenfor. Holbergs tolkning er imidlertid motsatt; dithen at det dreier seg om samme, reelle hendelse – men fra ulike

synsvinkler. Helten i Holbergs versjon blir hetende «Xisuthro» (JH1, 17), det helleniserte navnet til Zisudra – helten i det opprinnelige sumeriske eposet. Teksten i sumerernes egen versjon av flommyten ble ikke oppdaget før på slutten av 1800-tallet, og var ikke allment kjent før tidlig på 1900-tallet. (Lambert, Civil, og Millard 1969). Versjonen Holberg viser til må nødvendigvis være en separat, gresk overlevering.

Foruten mesopotamisk mytologi, brukes myter fra Kina og urinnvånere i både Nord- og Sør-Amerika for å støtte Holbergs argumentasjon. Den kinesiske flommyten er imidlertid i større grad en fortelling om å sikre menneskets herredømme over vannet, som kanskje bør forstås i sammenheng med Kinas stedvis våte klima, og behov for kunstig vanning. Motivet skiller seg altså markant fra fortellingene om en på en gang altutslettende og livsfornyende flom. (Leeming 2014, 55) I den argumentasjonen Holberg bygger opp, passer den likevel inn som en del av helheten. Myten Holberg kaller «Peruviansk» viser til en Inka-myte, som til forveksling likner på de sumeriske og hebraiske: Guden Viracocha, misfornøyd med skaperverket (og særlig med «kjempene», som Holberg utelater) utsletter alt bortsett fra to mennesker, som overlever ved å flyte i en tre-eske.²⁸⁵ (Leeming 2014, 66)

Disse flommytene fra kulturkretser med større distanse til kristendommen, har etter alt å dømme større overbevisningskraft enn de som finnes i gresk-romersk og egyptisk mytologi, som Holberg velger å se bort i fra: «Jeg vil ikke tale om andre Floder, som findes hos Skribentere antegnede, i sær i den saa kalden Deucalions Vandflod i Thessalien, Ogygis ved Athenen, og Promethei udi Ægypten, hvilke dog heller synes at have været særdeles end almindelige Floder.» (JH1, 18) Deucalion (Devkalion) er en karakter fra gresk mytologi som fremstår som en parallel til Noah: Han er Promethevs sønn, som bygger en farkost (visstnok en kiste) som redder ham fra en altomfattende flom sendt av en forarget Zevs. Holberg foregir selv at grunnen til at han ikke vil anføre Devkalion som bevis, på samme måte som Zisudra eller den

²⁸⁵ De ikke er nødvendige for argumentet, men det kan skyldes at Holberg ikke vil gi næring til et annet, utbredt mytemotiv, som han *ikke* ønsker å gi historisk legitimitet – nemlig de bibelske «kjempene». Se kap. 8.2.1.

peruvianske flommyten, handler om de var «særdeles end almindelige». Det vil si at de var geografisk begrensede heller enn globale – og dermed motsier et av Syndflodens sentrale premisser. Det synes likevel klart at det finnes en annen forklaring like under overflaten: Den greske mytologien er allerede så grundig avhistorisert at å sidestille Syndfloden med denne – til tross for de opplagte parallellene – ville sabotere Holbergs argument om at liknende myter fra andre kulturer bekrefter den hebraiske. Da ville kritikere kunne snu hele argumentasjonen, og sidestille den kristne urhistorien med de greske «fablene» – som er akkurat den utviklingen Holberg forsøker å motarbeide. Holbergs håndtering av disse mytene kan derfor ved første øyekast virke inkonsekvent, men tjener til å understreke den hellige historiens særstilling. Fra et overordnet perspektiv håndplukker Holberg detaljer fra andre mytologier enn den hebraiske for å støtte opp om sitt sentrale argument, og forkaster samtidig de flommytene som allerede er mer eller mindre diskrediterte, og har en utvetydig status som myte – primært de gresk-romerske, men også den egyptiske. På grunn av denne statusen, ville de knapt fungert som overbevisende historiske kilder. De kan dermed ikke gi den ønskede temporale forankringen til den hebraiske mytologiens flommyter, og Holberg må henvende seg til liknende myter fra andre kulturer.

6.3.3. Syndfloden som kronologisk terskel

Holbergs formål med argumentasjonen blir først synlig senere, da det blir tydelig at en problematisering av Syndfloden som historisk hendelse forpurrer dens vanligste bruk – som nevnt – i rollen som en absolutt kronologisk terskel for den øvrige verdenshistorien. Denne bruken av Syndfloden etablerer grenser fremover og bakover i tid, som Holberg bruker som fundament for senere argumenter innad i *Den jødiske Historie*. Senere i «Første Bog», for eksempel, diskuterer Holberg hvorfor egyptere og hebreere ikke kunne spise ved samme bord (1 Mos 43,32), og tilkjenne gir at «Hvoraf ellers denne Afskye haver reiset sig, derom ere adskillige Meeninger.» (JH1, 78) Forslagene til forklaring går fra generell egyptisk arroganse, til at egypterne ikke var så begeistret for hyrdefolk, gitt at hyrdene spiste dyr som «liknet på de egyptiske gudenes skikkelser», til en siste:

Andre derimod giette Aarsagen til denne Afskye at have reiset sig af de saa kaldne Hyksos eller Hyrde-Konger, hvilke udi 500 Aar havde holdet Ægypten udi Slaverie, og derfor indprentet dem saadant Had mod alle Hyrder: men om den sidste Meening skulde være rigtig, maatte det Ægyptiske Rige være hen ved 1000 Aar gammel, hvilket ikke kand være, hvorom alting er, saa seer man af denne Historie, at Ægypterne skyede Hebræernes Omgjængelse (JH1, 79)

Argumentasjonen virker sirkulær, fordi den eneste grunnen til at dette «ikke kand være» slik teorien foreslår, er konflikten med dateringsskjemaet Holberg bruker.

Ifølge Pétau og Scaliger hadde det på dette tidspunktet ikke passert nok tid siden Syndfloden avtok til at det egyptiske riket kunne ha eksistert i 1000 år.²⁸⁶

Litt senere i kapitlet, i forbindelse med Jacobs død, datofester Holberg hendelsen, og gir en kronologisk oversikt: «Efterat Jacob havde udøset Velsignelse over hver af sine Sønner i sær, lagde han sig ned, og kort derefter døde udi sin Alders 147 Aar, 2345 Aar fra Verdens Skabelse, 689 fra Syndfloden, og 307 fra Abrahams Fødsel, efter at han havde boet 17 Aar udi Gosen.» (JH1, 83) Da gir umiddelbart behovet for å skjerme Syndfloden fra kritikk mer mening – tidfestingen av den er utgangspunktet for alt som senere skjer. Av samme årsak snur også Holberg, og aksepterer Whistons teori når det dreier seg om en «utregning» av befolkningstallet på jorden før Syndfloden. I følge Whiston skal dette ha vært betydelig. Menneskene før Syndfloden måtte, for at utregningen skulle stemme, både leve lengre og være langt mer fruktbare enn i senere tider (Adam skal for eksempel ha blitt 900 år gammel):

efter den Udregning, som giøres efter saadanne Regler, kand Menneskernes Tall være opsteegen til meere end hundrede tusinde Millioner, det er, haver været 20 gange stærkere end nu omstunder. Dette haver udi vor Tiid den bekiendte Whiston, saaledes efter Forplantnings-Regler udregnet, og derover givet en Tabell. (JH1, 26)

Holberg er i utgangspunktet konsekvent med hvilke *typer* argumenter han godtar og hvilke som forkastes, men det betyr samtidig at han ikke har et utpreget lojalitetsforhold til dem som supplerer argumentene. Derfor kan han i et avsnitt rive ned Whistons teori om Skapelsen og årsaken til Syndfloden, for så senere å la

²⁸⁶ Alderen til det egyptiske riket ble etter hvert et overhengende problem for kristne kronologier. Se kap. 10., og jf. Grafton (1975)

Whistons utregninger støtte sitt eget argument. Holbergs overordnede retoriske retning er slik sett enhetlig. Kildene han baserer seg på behandles imidlertid argument for argument, en metode som lar ham isolere de enkelte punktene han selv vil hente og ut, snarere enn som et sammenhengende hele.

Holberg påpeker til slutt et element ved Det gamle testamente som nok avslører mer om Bibelens opphav enn han ser for seg. Han bemerker at mye av 1. Mosebok, særlig frem til Abrahams liv, er «løserer» fortalt og mer oppsummerende av form enn det som kommer etter. Derfor kan man si at den *virkelige* jødiske historien begynner først der:

Jeg haver tilforn merket, at Moses ikkun løseligen taler om Noæ og Sems Afkom, og at det er ved Abraham Jødernes Fader og Stifter, han begynder at blive meere omstændig, saasom det er egentlig fra samme store Patriarck, den Jødiske Historie, hvortil det forrige er kun en Introduction, ret begynder. (JH1, 45)

Formen peker kanskje i retning deler av Mosebøkene disputerte opphav, hvor en av teoriene lanserer det som en senere nedskrivning av muntlig tradert mytologi. (Hendel 1987, 14) En slik forklaring er, naturlig nok, utenkelig for Holberg: Det beveger seg i en deflasjonistisk retning, og ville reorientert Bibelen på komparatistenes premisser. Fra Holbergs konservative synspunkt er Det gamle testamente er en direkte, skriftlig overlevering av guddommelig opphav. For ham blir derfor komposisjonen og stilen i 1. Mosebok et spørsmål om historiografiske avveininger, med «Moses» forstått i rollen som historiker.

Den jødiske Historie kan også beskrives som «oppsummerende» i sin innledning, men legger desto mer vekt på refleksjonen rundt de besværlige delene av kildematerialet. Det kan virke påfallende at jo lengre fremover i historien han kommer, desto mer villig er Holberg til å søke etter plausible, alternative forklaringer på hendelser som virker usannsynlige. Dette skjer på tross av at han tidligere kritiserer blant andre Whiston og Burnet for det samme, særlig hva angår ur-historien. Forklaringen finnes imidlertid i rollen Syndfloden spiller som terskel, og den særskilte betydningen av at selve ur-historien leses bokstavelig: Dersom Syndfloden fant sted, er det umulig å bevise noe som skjedde før den. Derfor er det ikke en

fornuftig disposisjon av ressurser å lete etter slike beviser.

I den grad en systematisk fremgangsmåte kan leses ut ifra Holbergs gjengivelse av den hellige historien, så må det være at Abraham markerer et slags skille, som dermed speiler kildematerialets: Alt før Abraham bør få ligge i ro, og skriften tolkes på egne premisser, mens etter Abraham er det legitimt å utsette den historiske fortellingen for mer inngående kritiske og rasjonelle undersøkelser. I så fall innebærer det en halvveis innrømmelse av at den før-abrahamske historien, hvor bibelsk den enn er, befinner seg på kanten av en mytologisk avgrunn, hvor enhver nærmere undersøkelse svekker snarere enn styrker tekstens historiske forankring. Derfor blir det i tur fåfengt å forsøke å «løse» de historiske problemene herfra med fornuftsredskaper som naturvitenskap og historisering.

6.4. «Over dette Foretagende, ere gjorte mange Forklaringer»: Babels tårn og språkernes forvirring

Den mislykkede byggingen av Babels tårn og den påfølgende språkernes forvirring er et hendelsesforløp Holberg kaller en «stor og merkelig» (JH1, 34) hendelse.²⁸⁷ Holbergs fremstilling kretser rundt hans egen og andres forsøk på å historisk sannsynliggjøre motivasjonene for tårnets bygging, deretter det forsynsmessige behovet for straffen og atspredelsen, tross alle dens uheldige konsekvenser. Holbergs betenkning om Babels tårn fungerer som et illustrerende eksempel på den historiske arbeidsmåten Holberg stadig vender tilbake til i løpet av *Den jødiske Historie*: Fordi bibelteksten gjennom sin status «låser fast» sentrale elementer av historien, men levner plass for uttolkning av ekstra detaljer, speilvendes den historiske årsakssøkenen. I stedet for å vurdere årsakssammenhengen mellom ulike hendelser i samme tidsrom, er målet i stedet en retorisk sammenføring av årsakssammenhenger som skal bunne ut i en allerede gitt konklusjon, nemlig «fasiten» fra 1. Mosebok.

6.4.1. Babels tårn og språkernes forvirring som myte

Det er nærliggende å se Babels tårn som det Leeming (2014) kaller en objekts- eller stedsmyte, men fortellingen har først og fremst et etiologisk formål: Det er en moralsk fabel som forklarer hvordan de nylig forente menneskene etter syndfloden igjen ble spredt for alle vinder, og begynte å snakke ulike språk. Det fungerer, som Anne Eriksen (2007) antyder, som de bibeltro historikernes startpunkt for alt annet, gjennom å være den siste universelle tidsmarkøren etter syndfloden. (Eriksen 2007, 29) Tårnet, eller byen rundt den, er ikke egentlig sentral, og fortellingen nevner heller ingenting om hva som skjer med det halvferdige, himmelhøye byggverket da alle som bodde og arbeidet der forlot det. Den vanlige, historiserende tolkningen av dette, er at det forklarer hvordan verdens ulike kulturer fikk sitt utspring, samtidig som man

²⁸⁷ «Merkelig» vil i denne sammenhengen si «bemerkelsesverdig», ikke «underlig».

fremdeles overbevisende kunne hevde at alle mennesker stammer fra Noas slekt. Handlingsgangen henspiller på et utbredt motiv på tvers av mytologiske univers, nemlig tendensen til «konkurrans» mellom guder og mennesker. Gitt den monoteistiske innrammingen er konkurransens utfall til sist heller ensidig, men i optakten fremstilles likevel maktforholdet som jevnere. Det er tilsynelatende *bekymring* som får Gud til å beslutte å gjøre det umulig for alle menneskene å samarbeide, så snart han oppdager omfanget av den samlede menneskehetens prosjekt:

Da steg Herren ned for å se på byen og tårnet som menneskene bygde. Herren sa: «Se, de er ett folk, og ett språk har de alle. Og dette er det første de gjør! Nå vil ingen ting være umulig for dem, uansett hva de bestemmer seg for å gjøre. Kom, la oss stige ned og forvirre språket deres så den ene ikke forstår den andre!» (1 Mos 11,5-7)

Lest som en moralsk fabel er det ikke Guds bekymring for menneskehetens potensiale som er utslagsgivende, men arrogansen og mangelen på ydmykhet menneskene utviser ved å forsøke å bygge et tårn som strekker seg inn i himmelen.

I likhet med Holberg har også Josefus, i *Den jødiske oldtid* (93-94 evt.), forsøkt å historisere byggingen av tårnet. Han benytter imidlertid et ekstra element, nemlig den mytiske skikkelsen Nimrod som drivkraften bak prosjektet, med egne motivasjoner:

Now it was Nimrod who excited them to such an affront and contempt of God. [...] He also said he would be revenged on God, if he should have a mind to drown the world again; for that he would build a tower too high for the waters to be able to reach! and that he would avenge himself on God for destroying their forefathers! (Josefus, *Den jødiske oldtid*, bok 1, kap 4, eng. overs. Whiston)

Dette er ikke Josefus' påfunn. Tvert imot videreførte han simpelthen den utbredte, jødiske tolkningstradisjonen fra muntlige og utenom-bibelske kilder. Robert J. Menner skriver i artikkelen «Nimrod and the Wolf in the Old English 'Solomon and Saturn'» (1938) at «both in Hebrew and medieval Christian tradition, however, Nimrod was ... accounted the builder of the Tower of Babel in the land of Shinar.» (Menner 1938, 335) Menner baserer seg i tur på rabbineren Louis Ginzbergs samling

av jødiske legender og muntlige overleveringer.²⁸⁸ Det er rimelig å forutsette at Josefus kjente til disse, i sine muntlige versjoner. Holberg, derimot, er lite lydhør for Nimrod-tradisjonen – kanskje fordi Nimrod ikke nevnes i denne sammenhengen i Bibelen, eller fordi Josefus' versjon hviler på «rabbinsk visdom», som på 1700-tallet ikke stod så høyt i kurs med mindre det kunne brukes til å understøtte kristendom.

Dette poenget kommer jeg tilbake til senere: Jeg tror nemlig ikke at Holbergs valg om å inkludere eller utelate enkelte tekster, enten fra sine primærkilder eller tilgjengelig sekundærlitteratur, bygger på rene tilfeldigheter. I kapittel 7 diskuterer jeg hvordan Holberg benytter «strategiske utelatelser» som en del av sin argumentasjon. Det finnes en form for indre logikk i hva Holberg tar med og ikke tar med. Derfor er det vanskelig å entydig slå fast at Holbergs utelatelser skyldes manglende kjennskap eller tilgang – selv om de hyppige utelatelsene av rabbiniske kommentarer reflekterer den lave statusen disse hadde blant kristne lærde.

6.4.2. Holbergs diskusjon om tårnets bygging

Holberg utviser imidlertid kjennskap til Nimrod-varianten: «Nogle meene deres eeneste Sigte dermed haver været at have et Sted hvor de kunde bierge sig, i fald en nye Vandflod skulde overfalde Jorden ...» (JH1, 36) Han godtar ikke denne forklaringen, på grunn av to innvendinger. Den første er rent praktisk: Hvis målet var å unngå en potensiell ny syndflod, hvorfor bygget de tårnet på en slette i lavlandet, og ikke på et fjell? I tillegg kommer det som ofte blir kronargumentet; at «Skriften viiser derforuden udtrykkeligen Aarsagen» (ibid.), som var at de ville bli navngjetne og ikke glemmes. Før dette forsøker han også å konkretisere den geografiske utbredelsen til landet «Scinhar» ved å jamføre andre lands beskrivelser – og slutter, muligens korrekt, at det dreier seg om samme sted som av andre kalles Senaar eller Singara – i praksis en nokså stor del av Midtøsten tilsvarende det babylonske riket på sitt største.²⁸⁹ Denne stedfestingen skulle man tro styrket tanken om at Nimrod, som var

²⁸⁸ Se kap. 6.5. Ginzberg (1873-1953) var en tysk rabbiner som samlet og skrev ned det spredte muntlige korpuset, og en av redaktørene og bidragsyterne til *Jewish Encyclopedia* som jeg stedvis refererer til.

²⁸⁹ *Jewish Encyclopedia* omtaler Shinar som et sted ofte beskrevet i 1. Mosebok, men som har skapt diskusjon fordi beskrivelsene må bety at Shinar var det hebraiske navnet på et område som inkluderte både nord- og sørparten av det

en babylonsk hersker, var involvert – men Holberg trekker resonnementet i en annen retning. Det interessante spørsmålet for hans del er ikke et om skyld: Etter å ha fastslått at skriften plasserer *alle* mennesker i Shinar, går Holberg langt i å hentyde at diskusjonen om hvorvidt alle mennesker faktisk deltok i byggingen og ble rammet av språkernes forvirring, eller om de hebraisktalende ble spart, ikke er interessant for ham. I stedet henvises leseren hebraisten Johannes Buxtorfs teori om spørsmålet, før Holberg plukker opp en annen tråd etter Buxtorf, om hvilket språk som kan gjøre krav på å være eldst, og dermed det opprinnelige språket.²⁹⁰

Det «opprinnelige språket» vil si det språket man så for seg at karakterene i 1. Mosebok talte *før* språkernes forvirring: «Hvad Sprogenes Forvirrelse angaaer, da forefalder her et Spørsmaal, hvilket Sprog er det ældste eller det allmindelige for det heele Menneskelige Kiøn, førend denne Hendelse tildrog sig.» (JH1, 37) Svaret på dette «Qvæstio» opptar i realiteten mesteparten av kapitlet. Holberg kommenterer imidlertid byggingen av Babels tårn tidligere i samme del av *Den jødiske Historie*, i forbindelse med en oppregning av hvordan verden så ut like før Syndfloden. Her gjøres både byggingen og den påfallende språkernes forvirring til utsalg av Guds forsyn, et tiltak rettet mot å hindre den typen moralsk forkvalling eller «fordervelse» som hadde karakterisert den enhetlige menneskeheten før Syndfloden: «Man maae derfor ansee Sprogenes Multiplication ved Babels Bygning, som et særdeles Merke paa GUDs Forsyn, efterdi Menneskerne derved bleve deelte udi adskillige Societeter, hvorved i Fremtiden hindredes en allmindelig Fordervelse.» (JH1, 26) I denne sammenhengen er det forsynet som gis «siste ord», gjennom en form for overordnet autoritet som går forut for hele den egentlige betenkningen.

Spenning mellom forsynet og Holbergs ønske om å bestykke historien med fornuftige

forhenværende Babylonia, som vanligvis gis ulike navn. Dette har ført til en vedvarende diskusjon om navnets opprinnelse og hva det omfattet. (Hirsch og Barton 1906)

²⁹⁰ Johannes Buxtorf er navnet på to hebraister, far og sønn (jf. note 153). Her er det sannsynligvis snakk om Buxtorf den yngre (1599-1664) verk *De Linguae Hebraicae Origine et Antiquitate* (Basel 1644), men Holberg oppgir ikke en direkte referanse. Forvekslinger mellom den eldre og yngre Buxtorf var imidlertid vanlig også mens de levde, så det hersker alltid en viss usikkerhet om hvem det henvises til. Jf. kap. 3, og se Manuel (1992, 69; 84)

overveielser resulterer i en spenning som preger skildringen av ur-historien. Holbergs fremstilling av språkernes forvirring er også i stor grad en evhemerisk utbrodering av det som egentlig er en ganske detaljfattig myte. Det medfører spekulasjoner om formålet, om den språklige tilstanden før forvirringen, og om de praktiske aspektene av både byggingen og forvirringen. Holberg ender, som ved flere andre anledninger, opp med å stadfeste forsynets mirakuløse manifestasjon: Gud griper inn og gjør menneskenes språk gjensidig uforståelig. Samtidig bygger Holberg opp en «alt eller ingenting»-argumentasjon som ikke ellers er karakteristisk for hans betenkninger om forsynet: Holberg kan utmerket godt forestille seg ikke-mirakuløse, språklige faktorer som ville gjort det praktisk vanskelig for nærmest pre-historiske mennesker å bygge et tårn som strakk seg til skyene. (JH1, 40) Dersom språkernes forvirring faktisk beror på Guds direkte inngripen, som skriften sier, så er det imidlertid ingen grunn til å moderere utslaget av mirakelet for å få det til å fremstå mer sannsynlig – slik noen lærde hadde gjort i sine forsøk på å historisere episoden.²⁹¹

Her finnes også kilden til et annet mønster gjennom *Den jødiske Historie*, nemlig at Holberg lar være å konkludere tydelig. «Dette maa være nok talt om Sprogens Forvirrelse» (JH1, 41) skriver han, etter å ha argumentert parallelt for to ulike lesninger, før han går videre til å diskutere de praktiske forholdene ved den påfølgende folkenes adspredelse. Her mener jeg at Holbergs tvetydighet bør leses ironisk. Det er ikke uvanlig at Holbergs argumentasjon består av alternative forklaringer som kan oppheve behovet for forsynet og mirakuløs inngripen – men det er uvanlig at disse ikke følges av en tilbakevisning, hvor det umiddelbart lanseres klare motpoenger som elegant bygger opp til Holbergs kommende, motsatte konklusjon. Holberg avviser for eksempel Vitringas forsøksvise historisering av språkernes forvirring – ikke fordi Vitringa prøver å redusere forsynets betydning, men

²⁹¹ Hebraisten Campegius Vitringa mente, parafasert av Holberg, at «ved denne Forvirrelse, reisede sig ikke saa meget differente Sprog, som mange Dialecter af et Sprog...» (JH1, 40) Formodentlig stammer denne typen forklaringer fra en tanke om at den relative «kraften» som mirakelet da krevde ville vært mindre – en tanke Holberg altså stiller seg hoderystende avvisende til: «som han herved tilstaaer GUDs Gierning og et Mirakel, saa er det selsomt at bruge saadanne Subtiliteter, ligesom det kunde være lettere for GUD alleene at forvirre Pronunciationen end Sproget i sig selv.» (JH1, 40-41)

fordi Vitringa ikke går langt nok med sin argumentasjon. I tillegg er det bemerkelsesverdig at Holbergs avsluttende poeng, som kan støtte en fullstendig undergraving av forsynets rolle i denne sammenhengen, synes å være original, og basert på hans egne slutninger – heller enn lånt fra en pågående lærd diskusjon (med forbehold om at det ikke hentes direkte fra en kompilasjonskilde). Holberg står til sist igjen med to likeverdige fremargumenterte posisjoner, som er fullstendig motsatt av hverandre. Dette er det jeg mener med at Holberg til slutt agerer for en alt-eller-ingenting-posisjon: Enten er mirakelet storslått og åpner for en rent bokstavelig lesning, eller så skjedde det ikke i det hele tatt, og en alternativ forklaring må finne andre årsaker.

6.4.3. Adam *Grammaticus* – det ikke-guddommelige språket

Argumentasjonen som følger Holbergs «Qvæstio» om språkernes alder må sees i lys av en på forhånd ønsket konklusjon, nemlig at jødene ikke med noen historisk autoritet skal kunne gjøre krav på at deres moderne hebraisk er «det guddommelige språk» som ble talt før Språkernes forvirring. For å unngå at denne konklusjonen i det hele tatt skal være mulig, lener Holberg seg på argumentasjon lånt fra Jean Le Clerc (Clericus), og ender i stedet opp med en konklusjon som fratrukker alle muligheten for å erklære sitt språk for å være det opprinnelige – det første språket, mener Holberg, gikk sannsynligvis tapt gjennom språkernes forvirring: «Kort at sige, man kand intet sikkert Beviis finde til noget Sprogs Ælde, og derfor kand holde det for troeligt, at det første Sprog er forgaet ved Talens Forvirrelse.» (JH1, 40)

Et annet, og kanskje like viktig poeng i denne betenkningen, er at Holberg ikke går med på at språket selv har et guddommelig utspring. I stedet krediterer Holberg Adam med å ha funnet opp språket, på basis av et velkjent vers fra 1. Mosebok:²⁹²

Det er troligt, at intet vist Sprog er dicteret af GUD, men at Adam, som havde en articuleret Stemme, haver selv opfundet Ordene ... hvorudover man ikke kand bifalde deres Meening, som sige, at GUD selv gjorde den første *Grammatica*, og dannede et Sprog, som han inspirerede Adam. (JH1, 37)

²⁹² «Herren Gud formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord. Han førte dem til mennesket for å se hva det ville kalle dem. Det som mennesket kalte hver levende skapning, det fikk den til navn.» (NOB Mos 1 2,19)

Hypotesen utvides så med forklaringer som støtter hovedmomentene: Den komplekse grammatikken utviklet seg i takt med at flere enn Adam brukte språket. Holberg mener det må ha gått minst 100 år etter skapelsen før man kan snakke om et komplett språk. (ibid.) Hvorom allting er hva angår språkets proveniens, om det ble gitt til Adam av Gud, eller oppfunnet av Adam (med litt hjelp fra Gud), så mener Holberg at språket må ha vært svært enkelt. Han ser for seg et ukomplisert bruksspråk, som «kunde ikke andet end være meget indskrænket, ja at det haver ikke bestaaet, uden af nogle faae *Vocabulis Domesticis*, eller brugelige Huusformødne Ord.» (JH1, 38) Hvorfor er egentlig Holberg så opptatt av å argumentere seg bort fra tanken om at dette (teoretiske) urspråket snakket av Adam og hans slekt før Syndfloden skal ha kommet direkte fra Gud?

Tidligere i avhandlingen har jeg diskutert hvordan J. G. Herders lesning av Det gamle testamente innleder en ny tilnærming til myte på slutten av 1700-tallet, gjeldende både klassiske og hebraiske myter. De hebraiske mytene står likevel i en særstilling, gitt deres tilblivelse og videreføring som en del av Bibelen. Hans syn skiller seg fra Holbergs gjennom at Herder ikke er opptatt av å direkte forsvare den bokstavelige *historisiteten* til de hebraiske mytene. At de i det hele tatt omtales og behandles som myter, markerer et betydelig brudd med Holbergs posisjon: Behovet for å forankre den bibelske ur-historien inn i historisk tid oppheves i praksis gjennom Herders symbolsk-historiske lesning av Det gamle testamente.²⁹³ Herder interesserte seg i tillegg for det hebraiske språket særegenhet, og kommer dermed i berøring med tidligere tiders diskusjon om språkernes alder og hvilket språk Adam snakket. Herder slutter at den levende varianten av hebraisk må være et hellig eller guddommelig språk, gitt dets opphav. (Herder 1833a, 26)

Herder syn på myte generelt, og de guddommelige kvalitetene til hebraisk poesi spesielt, blir først kjent en generasjon etter Holberg. Dermed er det knapt rimelig å anta at Holberg forsøker å komme Herder i forkjøpet med argumentasjonen i denne delen av *Den jødiske Historie*. Likevel synes det klart at det er *noe* Holberg

²⁹³ En mer utførlig forklaring av dette finnes i kap. 5, hvor jeg henviser i stedet for å gjenta den her.

kritiserer mot her, og at den tolkningen han implisitt angriper – altså en tolkning som etablerer koblinger mellom hebraisk språk og det guddommelige, enten det går omveien via poesi eller ikke – må ha eksistert nærmere Holbergs egen tid. Det er nærliggende å tenke at Holberg her retter kritikken mot Robert Lowth, den engelske biskopen som senere skulle publisere *De sacra poesi hebraorum* (1753), eller eventuelle likesinnede. Som nevnt i kapittel 2 hadde han forelest ved Oxford om Bibelen som poesi siden tiden rundt publikasjonen av *Den jødiske Historie*. Om det faktisk er Lowth Holberg konkret sikter til i vendingen «deres Meening, som sige ...» er vanskelig å si med sikkerhet. Som med et senere eksempel på en materie Holberg kritiserer uten å konkretisere, fungerer Lowths arbeid som et relevant eksempel på den tilnærmingen til Bibellesning Holberg angriper – selv om det ikke nødvendigvis er akkurat Lowth Holberg har i tankene.²⁹⁴

6.4.4. «Vi vide intet uden hvad som Skriften derom taler» - et eksempel på ironisk argumentasjon?

I forlengelsen av denne diskusjonen, kanskje nettopp for å *motarbeide* tanken om at hebraisk skulle være det opprinnelige eller eldste språket, gjør Holberg opp status over den gammeltestamentlige språkdebatten – selve spørsmålet om hvilket språk som er det eldste. Han mener blant annet at kineserne har et vel så godt argument som jødene når de hevder at deres språk er det første som ble talt på jorden: Ikke bare er det gammelt, kineserne har også historiske fortegnelser som går svært langt tilbake, og det kinesiske språket minner om få andre. (JH1, 39) Poenget er likevel å tilbakevise eller motbevise at hebraisk er det eldste språket, ikke å påvise at et annet er eldre. Igjen lener Holberg seg på Le Clerc, som parafraseres dithen at «det Hebraiske saavel som andre Orientalske Sprog ere Dialecter af det første Sprog, som taledes for Syndfloden» (ibid.) Dette er en elegant – om ikke Holbergs egen – løsning på problemet: Ved å si at de eksisterende, også gamle språkene alle er avarter eller dialekter av det opprinnelige, tapte språket, oppnår Le Clerc (og i tur Holberg) å frata

²⁹⁴ Det andre eksempelet er Henry St. John, vicomte Bolingbroke, som diskuteres nærmere i kap. 8.1.3.

hebraisk (og dermed jødene) en språklig status som forringer kristendommen, uten å være nødt til å gå ad omveier for å bevise at hebraisk er et *ungt* språk. Det behøver det ikke nødvendigvis å være for at Holbergs formål skal ivaretas – det må bare være noe annet enn det språket Adam snakket. Denne argumentasjonen illustrerer et typisk trekk ved det kristne, historiske bildet av jøder og deres historie: Koblingen mellom bibelhistoriens gudbenådede, hebraiske folk og samtidens jøder svekkes, for å i større grad kunne fremheve kristendommens rolle, som ved paktens fornyelse har erstattet jødene som Guds utvalgte. Jødernes moderne hebraisk kan derfor ikke være det bibelske ur-språket.

Mot slutten erklærer Holberg at han ikke vil diskutere et beslektet, vesentlig stridspunkt, nemlig nøyaktig *hvordan* språkernes forvirring skjedde eller fortonte seg. På overflaten suspenderer han letingen etter en historisk årsaksforklaring til fordel for bibeltekstens autoritet. Likevel gjør Holberg deretter nøyaktig det han sier han *ikke* skulle gjøre – han diskuterer et utvalg «pure Gisninger» som han like før ga uttrykk for at han egentlig ikke ville snakke om: «Derom vil jeg intet tale, saasom alt beroer paa pure Gisninger. Vi vide intet uden hvad som Skriften derom taler, nemlig: at ved saadan Hændelse Sprogenes Forvirrelse er skeed. *Nogle meene dog at ...*» (JH1, 40, min utheving) Bevegelsen fra nekting til å likevel diskutere og skildre de forkastede meningene er både abrupt og selvmotsigende, og bør leses som en ironisk stilisering. Likevel har Holberg sikret seg på sin kant, fordi «nogle» i denne sammenhengen flytter ansvaret for den påfølgende ytringen bort fra ham selv. Dermed står han fritt til å gjengi hva, blant andre, Vitringa hadde å si om det rent praktisk-lingvistiske i språkernes forvirring. Vitringas tanker kretser rundt at forvirringen kanskje ikke var total, og kan dreie seg om dialektale forskjeller. Holbergs overtydelige ironisering i denne sammenhengen markerer et tilsynelatende brudd med Holbergs rent faktiske insistering på en bokstavelig lesning. Holbergs konklusjon, eller løsning, befinner seg fortsatt innenfor rammene av en bokstavelig lesning. Dermed brettes ironien dobbelt, og gir samme resultat som om den ikke var der. Holbergs innvending er følgende: Så lenge Vitringa holder dette for å ha vært et Guds mirakel – en direkte inngripen – så finnes det heller ingen grunn til å moderere tolkningen fra at de snakket ulike språk til

at de snakket ulike dialekter. Riktignok ville en dialektal forvirring kunne føre til «Forvirrelse udi Pronunciationen» (ibid.), men en allmechtig Gud hadde knapt nøyd seg med å stoppe der? Faktisk fungerer denne teorien bedre *uten* en mirakuløs inngripen. Dersom dialekter var det utslagsgivende, så vil en langt mer verdslig forklaring være tilstrekkelig:

Vil man holde for at herved intet Mirakel skeede, saa er deres Meening riimelig, som holde for, at til denne Bygning behøvedes mange Slags Instrumenter og Materialier, hvis Navne tilforn ikke vare bekiendte, og at det samme foraarsagede en Forvirring udi Sproget. (ibid.)

Tanken bak Holbergs ironi fremstår klarerer i denne passasjen enn i enkelte av de foregående. Her åpner den for hans foretrukne løsning, som ellers kunne anklages for å være deflasjonistisk. «Løsningsforslaget» om språkernes forvirring stemmer også med at Holberg gjennom *Den jødiske Historie* er skeptisk til å benytte mirakler som historisk forklaringsmodell der hvor det ikke er strengt nødvendig (men like opptatt av at de får bli stående som historiske hendelser der hvor de representerer eneste mulighet). Her er det imidlertid ikke nødvendig med et overtydelig mirakel for at selve narrativet skal henge sammen, og dermed kan Holberg avskrive en hel sjanger av spekulasjoner, etter å standhaftig ha erklært at «Vi vide intet uden hvad som Skriften derom taler».

Passasjene i *Den jødiske Historie* som bør leses ironisk, er de hvor Holberg gjør en pompøs deklarasjon om ting han *ikke* vil snakke om, som han så umiddelbart undergraver med å anføre hva andre har spekulert i om saken. I en rekke tilfeller hvor Holberg gradvis sirkler tilbake til en bokstavelig tolkning av den hellige historien som det beste alternativet, oppfatter jeg det simpelthen som Holbergs oppriktige mening, i tråd med sine forelegg. Unntakene er som i passasjen ovenfor, hvor motsetningen mellom hva Holberg sier han skal gjøre videre og hva han faktisk gjør er overtydelig. Samtidig fører ikke den ironiske formuleringen til en type konklusjon eller argumentasjonsform som er dramatisk annerledes enn før: Det åpner døren på gløtt for en bokstavelig lesning som i mindre grad vektlegger en mirakuløs forklaring, men ikke for forklaringer som betviler åpenbaringsens ordlyd. Dermed blir ironien, også når den fremstår mer gjennomtenkt enn i eksemplene tidligere i kapittelet, til

syvende og sist overfladisk, og ikke subverterende for resten av verkets retoriske formål.

7. «Et særdeles Merke paa GUds Forsyn» – Forsynet i *Den jødiske historie*

Fra et religiøst, kristent perspektiv er forsynet en funksjon av Guds natur, og tre særlige attributter som følger fra den: Allvitenhet, allmektighet og godhet.²⁹⁵ Hugh J. McCann og Daniel M. Johnson oppsummerer konseptet «Divine Providence» (guddommelig forsyn) slik for *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «all that occurs in the universe takes place under Divine Providence – that is, under God’s sovereign guidance and control.» (McCann og Johnson 2017) På norsk kan man dermed forstå forsynet som en «Guds rettledning» av alle verdens hendelser, slik at de utfolder seg i tråd med hans plan. Som for eksempel Jørgen M. Sejersted (2014) påpeker, har det også implikasjoner for historisk tenkning, og dermed for historieskriving. En historiker på 1700-tallet kan ikke se bort i fra forsynet, men må akseptere det som et sentralt premiss, og dermed en faktor i deres egen historiske komposisjon.

I overgangen fra et abstrakt, teologisk prinsipp til praktiske konsekvenser i tekst skjer det en begrepsmessig fordobling: Selv om forsynet forblir en overordnet størrelse som omslutter hele historien som sådan, eksisterer det også som et historisk og retorisk topos. Se for eksempel hvordan Holberg, i *Introduction*, forklarer Alexander den stores usannsynlige erobringer:

Da nu Alting var sat i Lave udi Græken-Land, gik det Asiatiske Udtog for sig: den heele Græske Krigs-Hær bestod af 33000 til Fods og 4000 til Hest; Een Haandfuld af Folk, at regne mod saadant et Monarchie hand gik at angribe: Hvorfor denne Expedition var anseet af nogle ikkun som een Børne-Leeg, besynderlig efterdi Anføreren [Alexander] var saa ung. Ikke dismindre, udrettede hand dog med sine faa Folk utrolige Ting, og i een Hast med heele Verdens Forundring kuldcastede det mægtige Persiske Monarchie, hvor til Aarsagen var, *nest Guds Villie og Forsyn*, een Deel hans kostelige og

²⁹⁵ Den beslektede, teologisk-filosofiske diskusjonen rundt forsynet kretser rundt «ondskapens problem», oppsummert slik av McCann og Johnson: «The opponent of theism alleges that a triad of properties traditionally held to belong to God’s nature — omniscience, omnipotence and omnibenevolence — are not jointly consistent with the existence of evil in the world.» (McCann og Johnson 2017) Jf. samme oppslag for en rekapitulering av den filosofiske diskusjonen om forsynet, fra kirkefedrene til nyere tid.

striidbare Krigs-Hær, som bestoed vel af faa, men af exercerede gamle Soldatre, der hafde altid været vante til at see deris Fiender vende Ryggen ... (Holberg 1711, 1:25-26)

«Guds vilje og forsyn» anføres som den viktigste årsaken, men fremstår likevel som en selvfølgelighetsfrase. Den forbigås raskt til fordel for en mer kritisk orientert årsakssøken: Forsynet bidro mest til Alexanders seier – men la oss ikke se bort i fra at hans hær bestod av profesjonelle veteraner.

Måten forsynet som religiøst prinsipp manifesterer seg på i en historisk tekst er heller ikke enhetlig. Mens den topos-aktige bruken illustrert av *Introduction* kan gjøre seg gjeldende i de fleste historiske fremstillinger, blir begrepet igjen splittet så snart historien skal skrives egentlig skjer innenfor rammene av hellig historie. Dette er karakteristisk for hvordan Holberg forholder seg til Guds forsyn i *Den jødiske Historie*. Holberg skriver, etter diskusjonen om språkernes forvirring og Babels tårn, at «Man maae derfor ansee Sprogenes Multiplication ved Babels Bygning, som et særdeles Merke paa GUDs Forsyn, efterdi Menneskerne derved bleve deelte udi adskillige Societeter, hvorved i Fremtiden hindredes en allmindelig Fordervelse.» (JH1, 26) Sammenliknet med *Introduction*-passasjen om Alexander, vendes logikken om: Guds forsyn er ikke lenger en fast frase som settes inn for deretter å veksle til en separat, fornuftsbasert årsak. I diskusjonen om Babels tårn diskuteres og forkastes slike forklaringer, før forsynet lanseres som den sentrale årsaken til at historien utspilte seg slik den gjorde. Det er ikke bare argumentasjonens rekkefølge som har endret seg, men også argumentasjonens substans: Fra å hastes forbi som en selvfølgelighet, blir forsynet på en gang både forutsetning (Gud visste at en allmenn fordervelse igjen ville følge dersom hele menneskeheten kunne samtale) og forklaring (derfor måtte Gud skille menneskene fra hverandre og spre dem utover jorden). Slik Holberg resonnerer her, blir ikke forsynet bare et argument, det står igjen som hovedforklaringen på hvorfor dette skjedde. Det er nødvendig å forstå Guds forsyn på flere måter samtidig: Det er på en gang en overordnet forståelse av verdens innretning og historiens gang, et historisk og retorisk topos, og – innenfor rammene av den hellige historien – en forklaringsmodell med evnen til å fortrenge og erstatte andre, mulige forklaringer.

Som et ledd i historietekstens komposisjon, kan forsynet derfor spille en rolle som historiografisk «joker», en universalnøkkel til å etablere en intuitiv årsakssammenheng. Uansett hvor nær en rasjonell kausalitetslenke i den historiske komposisjonen ellers er ved å brytes, kan forsynet gis en tekstlig dimensjon som tjener historieskriverens formål gjennom å ivareta kausalitetslenken, altså å utgjøre svaret på Ricoeurs «followability»-spørsmål («and then what?») (Ricoeur 1980, 178). Ved å påkalle Guds forsyn kan Holberg i disse tilfellene midlertidig oppheve de prinsippene for historieskriving han ellers ønsker – og påstår – å være bundet av.²⁹⁶ Det blir med jevne mellomrom nødvendig, fordi deler av den mytiske litteraturen *Den jødiske Historie* presenterer i form av historisk prosa ikke lar seg forklare gjennom menneskelig fornuft (eller historikerens leting etter verdslige årsaker). Guds plan er et trumfkort hva angår overbevisningskraft, gitt at denne planen forutsettes som en uadskillelig del av selve universet. Det som utfordrer Holberg i hans kapasitet som historiker, er hvordan denne kjensgjerningen kan formidles gjennom den historiske teksten. Måten Holberg tilskriver forsynet den endelige rollen som både forklaring og utløser i forbindelse med Babels tårn er et eksempel på hvordan han løser det.

Slik jeg ser det, blir forsynets begrepssplittelse et resultat av at Holberg både forutsetter forsynets effekt på verden og historien, og fra et narratologisk perspektiv benytter seg av forsynets tekstlige og forklarende dimensjon for å utforme verkets historiske plot. Det som skiller min observasjon fra Sejersteds, er at forsynet er mer enn en ramme for måten Holberg tenker og skriver om historie på. Av Holberg forvandles de praktiske konsekvensene av forsynet som abstrakt konsept til en konkret, tekstlig faktor, som manifesterer seg gjennom *Den jødiske Historie*, hvor dets rolle veksler mellom en opplagt retorisk funksjon, og en mer subtil narrativ funksjon.

²⁹⁶ I «Betænkning over Historier» (1735), skriver for eksempel Holberg at «En Historieskriver maa iligemaade, saa meget som mueligt, beflicte sig paa at Historien hænger sammen i en Kiæde [...]» (1735, b1r). Samtidig er det nødvendig å huske Olden-Jørgensens (2015) advarsel om å stole mer på historieverkene Holberg faktisk skriver, enn på Holbergs historiske programdeklarasjoner.

7.1. Holberg og miraklene: Preordinert eller naturlig?

Ur-historien er en særegen del av hellige historien, siden det er i ur-historiens fortellingskrets at Guds inngripen er mest direkte: Skapelsen, Syndefallet, Syndfloden, og Språkernes forvirring er alle – som Holberg viser – vanskelige å historisk sannsynliggjøre uten «Guds Miracel» som utløsende faktor. Senere i verket antar forsynet langt mer subtile former, og dette skillet, mellom direkte og subtil inngripen, peker i retning de to datidige hovedposisjonene hva angår oppfatninger av forsynet som historisk mekanisme: Er forsynet overnaturlig, preget av direkte inngripen i form av mirakler? Eller er forsynet en serie planlagte hendelser, skrevet inn i tiden i skapelsesøyeblikket, som er oppsiktsvekkende, men *naturlige* – det vil si innenfor rammene av kjente og ukjente naturlover?

Forskjellen på direkte og indirekte inngripen er langt mer vesentlig enn den kanskje virker ved første øyekast. Den peker i retning en historiografisk disputt som slett ikke var avklart på Holbergs tid – og heller ikke så sent som på 1790-tallet – nemlig på hvilken konkret måte Guds forsyn griper inn i historien. Stridens eple er de mange miraklene som skildres i Bibelen. Spørsmålet om miraklernes natur er dermed et uunngåelig problem for kristendommens historiske overleveringer. Spørsmålet var ikke *om* de skulle regnes med eller forstås som historiske – det var på forhånd gitt at de måtte inkluderes. Snarere var spørsmålet om miraklene skulle forstås som Guds direkte inngripen i menneskenes affærer gjennom å midlertid oppheve naturlover, eller som indirekte manifestasjoner av en guddommelig plan. Moses Mendelssohn oppsummerte spørsmålet (i oversettelse) slik: «Are God's miracles preordained and generated in time by natural laws that are unknown to us, or do they require the direct intervention of the Omnipotent, a suspension of the laws of nature?» (Mendelssohn 1770a i Gottlieb 2011, 252).²⁹⁷ Det preordinerte synet er tilforlatelig hvis man i størst

²⁹⁷ Engelsk oversettelse av utdrag fra 1770-tekst her gitt navnet «Counter-Reflections on Bonnet's *Palingenesis*», i utgave

mulig grad ønsker å forklare historien, også miraklene, gjennom naturlige omstendigheter. Mendelssohn poengterer imidlertid at begge synspunktene tradisjonelt har vært akseptable for både jøder og kristne. Synspunktet er heller ikke nytt – Mendelssohn siterer Maimonides, som i praksis allerede artikulerte det preordinerte synet, og videre tilskriver det et flertall av jødiske lærde allerede på 1100-tallet.²⁹⁸ (ibid.)

Mendelssohns tekst er mer oppklarende enn polemisk, men har likevel en slagside som henspiller på den doktrinelle konflikten mellom jødedom og kristendom. Som Michah Gottlieb påpeker, baserte kristne seg på miraklene i Det nye testamente som historiske sannheter når de fastholder at Gud har inngått en ny pakt med dem, som overskriver eller erstatter den gamle pakten Gud hadde med jødene. (Gottlieb 2011, 234) I en annen tekst klarer Mendelssohn på sin side å argumentere frem, også ved hjelp av sitater fra Det nye testamente, at det å gjøre mirakler i seg selv er ikke et ukrenkelig bevis for at noen representerer Guds vilje. Som en kontrast sørget Gud for at det skjedde i vitners nærvær da han ga lovene til Moses.²⁹⁹ (Mendelssohn 1770b i Gottlieb 2011, 255) Mendelssohn skriver dette svaret på Charles Bonnets refleksjoner (1769) tiår etter Holbergs død. Likevel viser denne utvekslingen mellom to lærde på siste halvdel av 1700-tallet at spørsmålet om mirakler engasjerte til debatt lenge etter 1742.

Miraklene er interessante for Holberg som mer enn et historiografisk og lærd stridsemne. I kapittel 2 diskuterte jeg hvordan nyere forskningslitteratur kompliserer bildet av 1700-tallet og opplysningen som «demytologisert» og i økende grad sekulært. Alexandra Walsham går imidlertid et skritt lengre i artikkelen «The

hentet fra *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, v. 7. s. 77-79. Charles Bonnet (1720–1793) var en fransk filosof som levde i eksil i Sveits. Verket det vises til er *La palingénésie philosophique* (1769), inneholdende en rekke kommentarer om kristen historie – også om beviser for miraklene i NT.

²⁹⁸ Moses ben Maimon, 1138/1135-1204. Jødisk lærd som forfattet flere sentrale verk innenfor jødisk etikk og filosofi.

²⁹⁹ «For falske messiaser og falske profeter skal stå fram og gjøre store tegn og under, for om mulig å føre selv de utvalgte vill.» (NOB Mat 24,24) Dette tekststedet påkalles hyppig for å sable ned nettopp jødiske messias-figurer, så det er neppe helt uten litt ironisk vidd at Mendelssohn her bruker Jesus' egne ord for å bevise at Jesus kanskje ikke er messias. Teksten det her siteres fra er oversatt utdrag fra et brev Mendelssohn sendte til Bonnet som en oppfølging til det opprinnelige, kritiske essayet, også fra 1770.

Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed» (2008), hvor hun skriver at religionen og troens rolle har blitt underdrevet til fordel for en fortelling om «Fornuftens tidsalder»:

Important recent work ... has drawn attention to the resilience and persistence of belief in magic and the supernatural after 1700, and not merely at the level of the illiterate and unlearned. It has shown how assumptions about miracles, prodigies and providence, ghosts, angels, demons and other inhabitants of the invisible world, survived and adapted to the intellectual and cultural challenges of a period immortalized as the 'Age of Reason', in a manner that clouds the very concept of Enlightenment itself. (Walsham 2008, 501)

Holberg viser i andre tekster at han har lite til overs for esoteriske og overnaturlige religionsaspekter, og ikke minst folkelig overtro. Som Walsham (2008) indikerer, kan disse ha vært mer levende i samfunnet rundt Holberg enn tidligere antatt. Det kan, om ikke annet, bidra til å forklare hvorfor Holberg i løpet av *Den jødiske Historie* vier såpass mye tid til å *vurdere* de mange miraklene som skildres, ofte på en «per-mirakel-basis».

Holberg ser ut til å foretrekke det preordinerte synet på Guds inngripen og miraklene det resulterer, uten at han selv bestemt definerer sin posisjon. Det betyr at han befinner seg i en stilling hvor han ikke uten videre kan tilskrive miraklene til en direkte, guddommelig inngripen. I stedet må han – etter mønster av den «rasjonelle teologien» – konsultere andre kilder, og gjøre seg betenkninger om hvorvidt det er mulig for hvert enkelt mirakel å ha skjedd innenfor rammene av den naturlige verden. Vurderingen av om et mirakel skal godtas som en bokstavelig, historisk overlevering, avhenger av flere ulike faktorer: Distanse i tid, tilgjengelige kilder, og hvor sannsynlig eller usannsynlig Holberg oppfatter overleveringen. Det er altså snakk om en innfallsvinkel som med forsiktighet kan beskrives som kildekritisk, men som likevel opererer med det helt grunnleggende premisset at miraklene *fant sted* – spørsmålet er bare *hvordan*. Samtidig gir ikke Holberg opp dersom undersøkelsen ikke fører frem – da skifter han simpelthen til det motsatte perspektivet, og mener at miraklene som ikke kan forklares, like gjerne kan forstås bokstavelig. Eksempelene som følger vil illustrere dette.

Holbergs grunnleggende syn på selve mirakeldiskusjonen – og deres rolle som

argument – oppsummerer han i en kort kommentar om ødeleggelsen av det Første tempelet:

Nogle holde for, at man svækker Skriften ved at formindske Miraclernes Tall, og bestyrker Vantroende i at henføre alting til naturlige Aarsager. Andre derimod meene, at man gjør Skriften suspect for deslige Folk, ved at finde Miracler udi de Ting, hvor ingen ere. Derom taler en vis Autor i vor Tiid saaledes: Udi dette Seculo, da Christendommen af Libertiner bliver hæftigen angreben, og ligesom stærkt beleyret, er det beste Middel til Religionens Forsvar, ikke at udvide dens Fortificationer, men heller at demolere de Svage, for at forsvare Hovedskandserne desbedre. Men jeg maa vende mig til Historien igien. (JH1, 475)

Denne måten å lese mirakler på henger sammen med den andre måten forsynet i praksis manifesterer seg på som en del av *Den jødiske Historie*, nemlig som bindeleddet i typologisk argumentasjon: Fra et kristent perspektiv måtte jødene historiske rolle peke fremover mot Kristus og kristendommen.³⁰⁰ Den typologiske lese måten gir mange av Det gamle testamentes fortellinger en argumenterende overbygning, hvor tekststeder leses og tolkes med henblikk på hvordan de kan brukes til kristne anliggender i sin alminnelighet, ikke bare som støttende for elementer av Det nye testamente. En slik lese måte forutsetter at selve Bibelen ikke historiseres med henblikk på forfatter(e), kompilasjon, og kilder – men snarere sees på som en komplett overlevering av guddommelig art. Den guddommelige overleveringen leses så med en implisitt bevissthet om at Det gamle testamentes innhold – jødene historie – kun representerer et nødvendig «forstadium» for manifestasjonen av kristendom. Eventuelle uoverensstemmelser mellom bibelversjoner tilskrives derfor ikke den guddommelige overleveringen i seg selv, som av natur må være perfekt. Uoverensstemmelsene skyldes den menneskelige reproduksjonen av den guddommelige overleveringen, siden det introduserer mennesket som feilkilde – særlig oversettere og kopister. De fysisk eksisterende tekstene kan dermed være fulle av feil og uoverensstemmelser uten at det har noen betydning for statusen til selve

³⁰⁰ Jf. Frye og Macpherson (2004) & Frye (1982).

åpenbaringen.³⁰¹ Likevel ønsker Holberg, gjennom en fornuftsorientert balansering av denne praksisen, å være forsiktig med å tilskrive for mange uoverensstemmelser slike kopist-feil (jf. forrige kapittel). En vesentlig del av Holbergs retoriske energi gjennom *Den jødiske Historie* går derfor med på å balansere hans egen rasjonelle historisering av hendelser fra den hellige historien: En del hendelser av mytologisk art blir aktivt forsøkt forankret i historisk tid, samtidig som han argumenterer mot – eller styrer unna – en tilsvarende historisering av bibelteksten hvor disse hendelsene beskrives. Historiseringen av Bibelen, da særlig som et foranderlig produkt av menneskelige forfattere, representerte nemlig en vesentlig inngangsport for religionskritikere.

Vendingen som senere skulle komme, mot en forståelse av bibeltekstene som *litterære* produksjoner i stedet for guddommelige overleveringer, gjorde det mulig å anerkjenne deres narrative oppbygging som resultatet av noen som kjente sitt håndverk.³⁰² Holberg forstår det snarere som gammelmodig historisk håndverk. Der hvor det i skjønnlitterær sammenheng ikke nødvendigvis er problematisk å anerkjenne at et brått eller usannsynlig hendelsesforløp først og fremst eksisterer i tjeneste til verkets overordnede plot, kan ikke Holberg behandle den narrative oppbyggingen av tekstmaterialet ut ifra et litterært perspektiv. For å forklare historiens svingninger, forviklinger, konflikter og omveltninger, brukes forsynet. Forsynet driver handlingen i den fabulaen Holberg konfigurerer, men låser også fast hendelsene og deres episodiske kronologi. Dermed kan Holberg forklare historiens plot som Guds uoverskuelige plan, snarere enn som en konsekvens av den litterære komposisjonens behov for konflikt og spenning.

Diss metodene ser jeg som bevisste grep fra Holberg, som kombinerer retoriske og narrative løsninger på et problemkompleks bestående av forsynets rolle og et slags eget «aporia» (jf. kapittel 4) som oppstår når myte skal formidles som historie. Som Sejersted (2014) skrev er forsynets rolle i historien «under vedvarende forhandling» (Sejersted 2014, 366), men det fremstår samtidig som at Holbergs

³⁰¹ Dette var en populær forklaring blant annet på forskjellen mellom den masoretiske og samaritanske bibelteksten.

³⁰² Jamfør for eksempel Lowth og Herder, eller kap. 5.

forhandling går ut på mer enn bare å tilfredsstillere tidens krav til å la den historiske fremstillingen hvile på det. I stedet benytter Holberg seg av forsynet som et litterært og retorisk redskap, som kan drive enten fortellingen eller argumentasjonen i fraværet av fornuftsbaserte forklaringsmodeller. Antydningene til en konflikt mellom Holbergs metode som historiker og forsynets krav, kommer klarest til syne der hvor Holberg forsøker å historisere mirakler. Dette skyldes, paradoksalt nok, at jo mer åpenbart usannsynlig en hendelse kristne autoriteter holdt for å være sann var, jo lettere ble det å benytte denne som angrepsvinkel mot kristendommens trosfundament.³⁰³ Dette var, som tidligere nevnt, en utvikling Holberg senere så på med bekymring.³⁰⁴ Han mente det ville være strategisk å gjøre visse innrømmelser overfor kritikerne, for å fremdeles kunne forsvare sentrale deler av det kristne verdensbildet.³⁰⁵ Holbergs argumentasjon rundt miraklene skiller seg også avhengig av hvilken del av Bibelen miraklene er hentet fra. Holberg er mer kritisk til gammeltestamentlige mirakler, men godtar uten videre bemerkninger de miraklene som knytter seg til Kristus i evangeliene – og stiller seg i en slags mellomposisjon når det gjelder enkelte hendelser forut for Syndfloden. Det betyr også at det for min del er langt mer fruktbart å diskutere Holbergs historisering av hebraisk, snarere enn kristen mytologi.

³⁰³ Jf. også Breuer (1995).

³⁰⁴ *Epistler* b. 1, e. 7. «Deisterne udi Store-Brittanien holde ved at storme mod Revelationen ...» osv. (1748, 38), eller e. 9: «Min Herre skikkede mig for nogle Dage siden Tindals *Christianity as old as the Creation*, tilligemed Fosters Refutation, bedende, at jeg vilde igiennemlæse dem, og derover give min Betænkning. Min Tanke derom er denne, at Tindals Skrift er et af de skadeligste, som jeg nogen Tiid haver seet ...» (1748, 50). Jf. kap. 2.

³⁰⁵ *Epistler* b. 1, e. 2. «Dette kunde skee ved at renoncere paa triviale og ugrundede Argumenter, og at holde sig alleene til dem, som treffe Maalet: Thi Tilstanden er nu omstunder saaledes, at man, efter en vis Skribentes Erindring, maa forlade Udenverkerne, for at forsvare sig desbedre udi Hoved-Fæstningen» (1748, 13)

7.2. Forsynet som forklaring og apologi

Et åpent spørsmål – tilsynelatende også for Holberg – er i hvilken grad den kristne kosmogoniens beretning burde anses for mirakuløs. Alternativet er at skillet mellom de to forståelsene av mirakler bryter sammen i møte med Genesis-fortellingen: Det er umulig å bevise, men samtidig fundamentet alt annet hviler på.³⁰⁶ Det krever en særegen form for fremstilling og argumentasjon. Holbergs valg om å begynne ved skapelsen skyldes forståelsen av jødene som de første mennesker: «Saasom nu dette Folk er det allerældste vi vide af at sige, saa kand man ikke viise dets Udspring, uden at begynde Historien fra Verdens Skabelse ...» (JH1, 2) Samtidig er det rimelig å anføre at ved å starte historien så tidlig, får Holberg rikelig anledning til å velge tekststeder fra Det gamle testamente som han så i tur kan forsvare fra ulike angrep.

7.2.1. Forsynet som forklaring gjennom ur-historien

Holbergs posisjon hva angår skapelsen som historisk overlevering, er symptomatisk for det som blir et styrende prinsipp gjennom *Den jødiske Histories* behandling av ur-syklusen: Hendelser som skjer før Syndfloden presenteres som historiske, men bevisførselen og kildebruken som skal hindre dem fra å innhyles i mytisk tid (jf. kap. 4) er sparsommelig. Holbergs karakteristiske betenkninger og dialogiske omgang med andre lærde, er derimot levende til stede. Vekslingen mellom formidling og diskusjon av synspunkter – «uriktige» så vel som andre – løper som en rød tråd gjennom *Den jødiske Historie*. Mønsteret som etableres i verkets tidlige partier, er imidlertid ikke konsekvent. Selve fremgangsmåten forblir i hovedsak den samme, men Holbergs metode for å nå delkonklusjoner endres underveis. Senere i verket blir det like typisk for Holberg å *ikke* konkludere etter en betenkning, og unngå å ta stiling til hvilken posisjon som er den riktige. Det finnes unntak fra dette, men disse merkes av at formålet med betenkningen tydelig er å fremkjempe et gitt synspunkt: Målet er da å lukke dører, ikke åpne dem. Gjennom ur-historien konkluderer imidlertid

³⁰⁶ Jødenees løsning er nokså elegant: *Potensialet* for mirakler oppstod i skapelsesøyeblikket. (Gottlieb 2011)

Holberg ofte klart og bastant, som etter oppregningen av teoriene om verdens tilblivelse:

Jeg vil ikke tale om adskillige andres Meeninger og blotte Gisninger saavel om Jordens som Menneskets Skabning. Det samme vilde blive for vidtløftigt, saavel at anføre, som at igiendrive, vil derfor strax begive mig til Mosis Historie, hvilken i kort Begreb er denne ... (JH1, 7)

At bibeltekstens autoritet er uangripelig og i utgangspunktet ment å forstås bokstavelig, hjulpet av forsynet og historisk uttolkning, er et gjennomgangstema. Holbergs historiske behandling av Edens hage har to hovedmomenter: Først at det *ikke* er en allegori, men en beskrivelse av noe som skjedde på en virkelig, fysisk plass. Motstanden mot allegoriske lesninger, som diskutert tidligere, er strategisk motivert, og skyldes en bekymring for hva det senere vil åpne for: I iveren etter å «redde» enkelte tekststeder fra kritiske røster, risikeres på sikt at «man ellers kunde henføre den heele Skrift til Allegorier.» (JH1, 10) Derfor må syndefallet forstås bokstavelig. Dernest er det et poeng at dette stedets plassering i den fysiske verden likevel har blitt glemt, eller har forsvunnet i tidens tåke – som Holberg sier, «Stedet af Edens Hage er kommet i Forglemmelse.» (JH1, 8) Det er imidlertid ikke det samme som at det aldri har eksistert. Holberg forsøker med andre ord å styre unna konstruksjonen av et rent mytologisk rom hvor Syndefallet utspiller seg – kanskje fordi den kronologiske forankringen til disse hendelsene allerede er så løs at de alt har en fot i det mytologiske. Å bevare en form for fysisk stedlighet – selv om Holberg også stiller seg avvisende til alskens spekulasjoner om nøyaktig hvor i verden Eden hage kan ha ligget – blir derfor en respons på den kronologiske ustabiliteten.

Alt som skjer forut for Syndfloden (1 Mos 1-6) lider av den samme mangelen på utenombibelske kilder, og er desto mer avhengig av at selve Syndfloden forstås historisk. Den spiller ikke bare rollen som historisk og moralsk vendepunkt i menneskehetens historie, men også som det eneste stabile, kronologiske ankerpunktet for disse hendelsene. Ricoeur poengterer som nevnt virkningen av å sette hendelser i forbindelse med menneskelige nedtegnelser av tid – en prosess hvorved det å «skrives inn» i vår forståelse av temporalitet er det som *gjør* dem historiske, i opposisjon til mytologiske. (Ricoeur 1990b, 99) Hendelsene Holberg beskriver i første del av *Den*

Jødiske Historie mangler i realiteten en slik kobling til nedtegnet kronologi, som fremtvinger løsningene Holberg velger. Denne mangelen skyldes i realiteten at det dreier seg om en syklus av mytologiske fortellinger – men det er ikke posisjonen til Holberg, eller kristne tenkere for øvrig. Hendelsene i 1. Mosebok er ikke løsrevet fra *enhver* temporal sammenheng, men eksisterer først og fremst i kronologiske relasjoner til hverandre, noe jeg tidligere kalte relasjonell temporalitet.³⁰⁷ I fraværet av en eksternt kronologi som hendelsene kan skrives inn i for å sikres historisk status, blir i stedet denne forankringen forsøkt konstruert i etterkant. Tidslinjene utviklet av kristne verdens kronologer som James Ussher, Joseph J. Scaliger, og Denis Pétau er eksempler på dette. Slike kristne verdens kronologier er, sett på denne måten, et resultat av det underliggende behovet for å gi bibelhistorien en eksternt tidsdimensjon.³⁰⁸ Holberg benytter seg også av disse kronologiene, som når han slår fast at Syndfloden inntraff «Anno 1656 efter Verdens Skabelse». (JH1, 17) I den påfølgende diskusjon vurderer Holberg de engelske naturfilosofene William Whiston og Thomas Burnets mer eller mindre kreative teorier, som jeg skildret mer detaljert i forrige kapittel. Mitt inntrykk er ikke at disse introduseres og så forkastes under et slør av ironi, snarere tvert imot: De er dels et genuint forsøk på å sikre at *Den jødiske Historie* er noenlunde oppdatert hva angår vitenskapelig-teologisk spekulasjon om et av den hellige historiens viktigste stridspunkter, og dels en tilforlatelig, retorisk ofring som styrker Holbergs poeng. Ved å først vise et utvalg alternative forklaringer, og deretter stikke hull på dem, oppnår Holberg det retoriske forsvaret for flommytens sannhetsinnhold han er ute etter. At det retoriske er hovedsaken, illustreres klart av kapitlets disposisjon: Gjenfortellingen av «Syndflodens Historie, som findes hos Mosen saaledes» (JH1, 20) gjelder kun den siste fjerdedelen av kapitlet. Alt det foregående handler i første instans om å sannsynliggjøre at floden og arken skjedde som beskrevet, deretter at de alternative forklaringene har for mange svakheter til at de kan erstatte Guds inngripen. Dette blir forklaringen Holberg konkluderer med, at

³⁰⁷ Jeg bruker dette for å beskrive en sekvens av historiske hendelser som ikke har noen egentlig temporal forankring annet enn til hverandre, altså at de selv kommer i en gitt rekkefølge, men ikke i utgangspunktet befinner seg innenfor et kosmisk tidsbegrep. Se kap. 4.

³⁰⁸ Jf. kap. 5 og 8.

han vil holde «Syndfloden for et Mirakel, som skeede ved GUds Almagt». (JH1, 19) Her behøves ikke pre-ordinasjonens subtilitet, siden premisset for Syndfloden er at den visker ut eventuelle beviser for det som gikk forut for den. Holbergs fremstilling kan derfor kretse rundt at Gud griper direkte inn og påkaller så store vannmengder at «den gandske Jordklode haver været oversvømmet» (JH1, 17), uten at det krever en fornuftsmessig forklaring utover forsynet. Narrativt skjer det også en endring: I motsetning til fremstillingen av syndefallet er det ikke primært Gud som fokaliseres gjennom handlingene her, og i den dominerende diskusjonsdelen er Holbergs tekst strengt refererende, heller enn fortellende.

Problemet med Syndfloden i kristen historieskriving er vanskene med å skissere en troverdig forklaring på den som *ikke* er mirakuløs. Så lenge det er Guds direkte inngripen som forårsaker den altomfattende oversvømmelsen, er historien likefrem – behovet for en historisering som beveger seg bort fra miraklenes rolle blir dermed ikke markant. Om man derimot ønsker å fjerne fokuset fra direkte inngripen, for eksempel i et forsøk på å forfekte et gjennomgående preordinert syn på miraklene, må det hentes inn andre forklaringer. Som antydnet av blikket på Whiston og Burnets teorier i kapittel 6, foregikk det stadig en målrettet innsats for å benytte nye, naturvitenskapelige innsikter for å støtte opp om Syndflodens historisitet, som på ulike måter kunne imøtegå det voksende volumet av historiserende kritikk.

Holbergs fremstilling i «Første bog» gir et innblikk i denne pågående diskusjonen, hvor Holberg skisserer enkelte utbredte innvendinger mot både Syndfloden og arken, og så skjematisk tilbakeviser dem. Den endelige responsen hans på de forsøksvise teoriene om hvordan vannmassene skal ha oppstått er at «Skriften, ved hvis Ord det er sikkerst at forblive» (JH1, 19), sier at Syndfloden var et mirakel, sendt av Gud for å straffe menneskene. Innvendinger mot arken inkluderte at det finnes dyr som er avhengige av svært spesifikke klima for å overleve, og spørsmål om hvordan Noah fikk tak i dyr som finnes utelukkende på det amerikanske kontinentet. Holbergs avfeieing følger en liknende formel – han mener man må forutsette at hvis Gud først hadde befalt noen å bygge en båt som skulle bære alle verdens dyr, så ville Gud samtidig sørge for at alle dyrene faktisk kunne leve på

båten, selv om en slik detalj ikke nevnes spesifikt i 1. Mosebok. (ibid.) Om dyrene fra andre kontinenter innvender at Holberg at

saasom man ikke veed, hvorleedes America for Syndfloden haver været dannet, om det haver været fæstet til de andre Verdens Parter eller ey, saa er u-fornødent at gjøre sig Scrupuler af samme Lands nu værende Situation. Men nu er Tiid at skride til Syndflodens Historie, som findes hos Mosen saaledes ... (JH1, 19-20)

Mot slutten av sitatet haster han nærmest videre til å resitere det bibelske hendelsesforløpet. Holbergs manglende tålmodighet med innvendingene som handler om den praktiske logistikken med å stue all verdens dyr på en båt, skyldes formodentlig at slike spørsmål blekner i alvorlighetsgrad ved siden av forsøkene på å trekke i tvil eller sannsynliggjøre en altutslettende, global oversvømmelse. Striden om Syndfloden er avgjørende fordi den, som tidligere nevnt, utgjør en absolutt kronologisk terskel i en kristen forståelse av verdenshistorien. Uansett hvilken posisjon historikeren inntar hva angår forsynet og mirakler, var betydningen av Syndfloden så absolutt at den ikke kunne sees bort ifra. Det er rimelig å si at enhver historiografisk debatt om gammeltestamentlig mytologi eller historie på 1600- og 1700-tallet til slutt måtte behandle spørsmålet om hvorvidt Syndfloden fant sted – hvis ikke strandet resonnementene. Den var fundamentet hele den kristne kronologien hvilte på, og blir derfor stadig et av de viktigste stridsspørsmålene – men som historisk hendelse er Syndfloden desto vanskeligere å argumentere for, uten å trekke inn forsynet som forklaringsmodell

7.2.2. Patriarkene og forsynets retoriske vekselvirkning

Holbergs evne til å nyttiggjøre seg av forsynet kommer til syne allerede i starten av *Den jødiske Historie*, ved skildringen av skapelsen. Dette kan ha flere formål: Å påkalle forsynet etter den lærde diskusjonen forskyver i praksis ethvert tvisyn og pluraliteten av synspunkter, og samler i stedet alt i en entydig og likefrem forklaring, i tråd med Mosebøkene – men med forsynet som forutsetning og forklaring. Slik kan det leses som et retorisk grep, hvor Holberg benytter sjansen til å vise frem den lærde diskusjonen om et tema, men helgarderer seg ved å like snart gå tilbake til Bibelens autoritet. En slik lesning tar nødvendigvis ikke hensyn til Holbergs egen posisjon,

som kan være like bokstavtro som teksten på overflaten gir inntrykk av, eller – sikret bak et skjermende lag av ironi – nærmere de lærde posisjonene som synes å forkastes. Noe av formålet med et slikt grep er at Holbergs egen posisjon maskeres, og blir tvetydig. Denne omgangsformen begrenser seg imidlertid til enkelte emner. Lesningene av andre deler av *Den jødiske Historie* viser med all tydelighet at mønsteret veksler mellom å behandle forsynets effekt på historien som en «joker» for å forklare vanskelige tekststeder, og mellom å avkle overivrig bruk av Guds inngripen som forklaringsmodell. Når Holberg gjør sistnevnte er han ikke fremmed for å artikulere klare synspunkter, umerket av den ironiske omgangsformen som finnes der hvor Holberg går tilbake til skriftens autoritet. Motsetningen kan virke paradoksal, men jeg mener at nøkkelen til å forstå Holbergs mål ligger i nettopp vekselvirkningen mellom disse posisjonene: Ved å avvise mirakuløse forklaringer der hvor de strengt tatt ikke er nødvendige, styrkes forsynets autoritet der hvor det *er* nødvendig – fordi det tilsynelatende ikke finnes andre alternativer som kan gi en tilfredsstillende historisk årsaksforklaring.

I løpet av «Andre bog» (JH1, 92-182) skildres jødernes opphold og eksodus fra Egypt – en fortelling preget av hyppige mirakler.³⁰⁹ Den gjennomgående tendensen er at her, historiografisk sett «på andre siden» av Syndfloden, er Holberg langt mer skeptisk til å godta miraklene uten noen form for kritisk betenkning. Mønsteret er ikke dermed at Holberg kontant avviser miraklene som *ahistoriske*, snarere tvert imot – gjennom en kritisk overveielsesprosess og konsultering av lærde kilder, forsøker han å finne tilforlatelige forklaringer på miraklene, som skal styrke deres historisitet. Hensikten er flerfoldig. Fra et religiøst ståsted blekner Guds storhet hvis enhver form for velsignelse tillegges direkte inngripen. Som en historiker som forsvarer åpenbaringen, handler det dessuten om å holde fortellingene trygt forankret i historisk tid. Jeg mener imidlertid også at det tjener et formål som griper inn på selve fortellingsnivået, utlegningen av den narrative konfigurasjonen Holberg setter

³⁰⁹ I all vesentlighet tilsvarende 2. Mosebok. Jf. også kapittel 2 og Dürr (2017).

sammen: Ved å gjøre den historiske fremstillingen mindre avhengig av Guds direkte inngripen, kan «sekulære», historiske årsakssammenhenger fremheves. Dette fører til at Holberg, der hvor han øyner muligheten, går langt for å ikke la all verdens hendelser være mirakler. Dette fører med seg et element av balansegang – Holbergs mirakelkritikk går i bølger, blir aldri styrende, og munner ikke ut i en konklusjon om at miraklene er ahistoriske. I den grad man kan snakke om at Holberg forfekter et gitt «syn» på mirakler, er det ofte snakk om en pragmatisk mellomposisjon, som etter hvert nærmest er en Holberg-klisjé. Likevel er det ikke upresist i denne sammenhengen. Om kryssingen av Rødehavet skriver Holberg: «Men, som man ikke bør multiplicere Mirakler uden Fornødenhed, saa bør man og ikke svække eller forringe dem, naar de med klare Ord udi GUds Ord anføres, og derved ligesom tvivle om GUds Almagt.» (JH1, 127) Man bør altså ikke strekke seg etter mirakler som forklaring i utrengsmål – men heller ikke trekke dem i tvil dersom vitnesbyrdet er sterkt nok. Denne balansegangen representerer, slik jeg ser det, en forsøksvis og til dels uferdig syntese av Holbergs ønskede stil som historisk formidler og de kravene til religiøse hensyn han i praksis måtte forholde seg til.

Et annet eksempel på denne balansegangen er spørsmålet om hvordan israelittene, boende i Egypt etter Josefs død, kunne bli så mange, på så kort tid:

Israeliternes Tilvæxt, hvilken udi 215 Aar, som var den Tiid de boede udi Ægypten, blev saa stor, at Augustinus henfører den til et Miracle, og adskillige Jødiske Lærere holde med ham ogsaa for, at den ikke har kunnet skee naturlig Viis, saasom de ikke begribe, hvorledes 70 Personer udi 215 Aar kunde multiplicere sig til saadan Mængde» (JH1, 105)

Holbergs løsning på dette er kreativ, men ikke den mest retorisk fyndige. Folketallet kan ha økt så raskt, mener han, på grunn av polygami, «som da over alt havde Sted, item Folkets Frugtbarehed.» (ibid.) Dette forklarer også hvordan selve det egyptiske riket kan ha oppnådd de folketalene som her beskrives, på bare et par hundre år etter Syndfloden.³¹⁰ Holberg insisterer på at den riktige tiden for israelittenes opphold i Egypt må være 215 år – til tross for at denne perioden i 2. Mosebok settes til 430 år:

³¹⁰ Det reelle problemet i den sammenhengen er, som ellers, den nødvendige «komprimeringen» av egyptiske dynastier som kristne kronologier måtte benytte for å få plass til samtlige på den begrensede tiden etter Syndfloden. (Grafton 1975)

«Israelittene hadde da bodd i Egypt i 430 år.» (NOB 2 Mos 12,40) Holberg forklarer dette senere: Utregningen i 2. Mosebok begynner ved Abrahams inngang til Egypt, og blir dermed for lang. (JH1, 122) Holbergs revidering beror imidlertid på behovet for å passe inn i de kristne verdenskronologiene, og fungerer her nærmest mot sin hensikt: Fordi kronologien gir israelittene så lite tid til å formere seg, må Holberg stille opp et forsvar som hadde vært mye enklere dersom «Moses» hadde fått lov til å ha rett. Kronologien er vesentlig for å ikke la Det gamle testamente reduseres til ren mytologi. Derfor vil Holberg heller godta søkte forklaringer enn å endre utregningene. Holberg klarer dermed å lansere en forklaring som i praksis opphever behovet for en mirakuløs inngripen, men den hviler på et premiss om at polygami i seg selv fører til eksplosiv befolkningsvekst.

Det årsaksmessige behovet for den eksplosive befolkningsveksten skyldes i seg selv at Holberg er bundet av den kristne verdenskronologien, inkludert Syndfloden – og dermed blir det trangt om plassen i historien. Til tross for at 2. Mosebok tidfester utgangen fra Egypt, er det diskutabelt om disse har noen historisk basis – og Holbergs alternativ er ikke nødvendigvis mer presist.³¹¹ Holbergs behandling av passasjen kan sees som symptomatisk for hva som skjer når to konkurrerende, retoriske behov møtes: Behovet for å hindre fortellingen i å gli bak en mytologisk hendelseshorisont ved å holde fast på kronologien, mot behovet for å gjøre en rasjonell og kritisk overveielse over opplysningene som fremgår av samme fortelling. Resultatet fremstår ikke særlig elegant, men snarere som en frynsete retorisk-historisk konstruksjon som så vidt holder sammen.

Patriarkenes alder, både før og etter Syndfloden, er et tilbakevendende problem for utarbeidingen av en kronologi – men dersom man viker på denne fronten, risikerer man å velte resten av tårnet. Likevel er ikke Holberg interessert i mirakuløse forklaringer på disse, snarere presenteres forsynets funksjon her som høyst indirekte: Forholdene forklares gjennom «naturlige» årsaker, som diett, mosjon, og et

³¹¹ For en oppdatert oversikt om forskningsmetodologi og hva arkeologiske og andre beviser sier om de historiske israelittene, se Grabbe, Lester L. 2017. *Ancient Israel: What do we know and how do we know it?* London: Bloomsbury

fordelaktig klima, for å «spare» eller reservere forsynet til viktigere saker.³¹² I den store sammenhengen er ikke den fantastiske alderen patriarkene må ha nådd (som Abrahams 175 år) et like viktig stridspunkt som for eksempel Syndflodens historisitet, men de inngår likevel i en helhet hvor det ikke er ønskelig at enkeltdelene svekkes. Samtidig er enkelte av patriarkenes livshistorier så innhyllt i mytologi at deres historie blir, som Holberg skriver, «en Kiede af Miracles». (JH1, 57) For å unngå at de stadige overnaturlige intervensjonene blir et tegn på en mytologisk snarere enn historisk forankring, tolker imidlertid Holberg det som at disse patriarkene – her Abraham – stod Gud spesielt nært.³¹³ (ibid.)

7.2.3. Avgudsdyrking og flerkoneri: Forsynet og «simplicitet» som apologi

Patriarkene blir også en form for historiografiske «problembarn» når deres liv og levnet står i kontrast til de moralske føringene kristendommen stort sett forsøkte å hente ut fra Det gamle testamente. Typologiske lesninger er bedre tjent med karakterer og hendelser som kan leses som type-figurer, eller eksemplariske illustrasjoner av allmenne, moralske poenger. De er mindre tjent med at patriarkene, hvis tette forbindelser til Gud gjør at de holdes i hevd som eksempler, ofte fremstilles som komplekse og avrundede individer, med tidvis vakkende personlig moral og en viss hang til «primitive» handlingsmønstre. Guds forsyn påkalles ikke bare for å forklare retningen i handlingene deres – som alltid peker fremover mot Kristus – men også for å unnskyldte ulike moralske feilskjær.

Anklagene om primitivisme som kunne rettes mot det jødiske folket avbildet gjennom Det gamle testamente har en åpenbar parallell i Holbergs samtid, hvor jødene ofte ble forsøkt beskrevet som «the quintessence of stupidity, legalism and primitivism.» (Sutcliffe 2003, 189) I *Den jødiske Historie* finner Holberg anledning til å forsvare de gammeltestamentlige jødene, men det blir opp til leserne å skjelne om forsvaret er tenkt å skulle ha overføringsverdi til deres egen tid. Det er i alle

³¹² «Saadant Arbeide og Levemaade contribuerede ikke lidet til deres Sundhed, og finder man derfor, at mange af dem have opnaaet en Alder af 150 Aar og derover. Melk og Jordens Frugter var deres daglige Spiise.» (JH1, 89)

³¹³ «... og sees deraf, at GUD haver omgaaet med ham, som en Ven med en anden.» (JH1, 57)

tilfeller en kjensgjerning at holdningen til samtidens jøder ikke nødvendigvis speilet synet på de historiske jødene, som hos Herder. (Steinby 2009, 63) Holberg selv benytter ikke begrepet «primitiv» i disse sammenhengene, det er en språklig moderne innrømmelse jeg gjør, i tråd med for eksempel Sutcliffes (2003) begrepsbruk.³¹⁴

«Simplicitet» er derimot et gjennomgående begrep for Holberg, og den gudommelige enkelheten det refererer til, kan forstås som en positiv speiling av det mer ladde «barbarie», som ellers brukes om førkristne kulturer og religioner. I møte med enkelte «primitive» skikker som offerpraksis, velger Holberg å forsvare dem som et utslag av «guddommelig enkelhet». Forsvaret baserer seg ikke på at offerpraksisen i seg selv er en god idé, eller en hensiktsmessig måte å utøve sin tro på, men fordi Gud må ha sett at det var vanskelig for jødene å gi opp det seremonielle aspektet ved religion som egypterne hadde innprentet i dem: «... efterdi han saae, at de indgroede Ægyptiske Ceremonier ikke kunde udrøddes hos dem; thi det er en selsom Meening, at GUD skulde finde Behag udi Røg, item, Smag i Oxekiød eller Bukkeblod.» (JH1, 23) Denne uheldige praksisen, forklarer Holberg, beror på misforståtte, gode intensjoner – som så rettes opp etter episoden med gullkalven, da de får foreskrevet en riktig seremoniell praksis. Det er derfor av «en hellig SimPLICITET og et taknemmeligt Hierte» (JH1, 21) at ofringene finner sted, og derfra utgjør en vesentlig del av argumentasjonen at ofringene ble gitt frivillig, ikke *avkrevd*:

Det er ellers forunderligt, hvorledes GUDs Dyrkelse kunde bestaae i deslige Offringer. Det er troeligt, at saadant haver reyset sig af en simpel uskyldig Taknemmelighed, og at de første Mennesker have villet ligesom meddeele GUD noget af de Gaver, hvormed han havde forlehnet dem [...] (JH1, 21)

Det var med andre ord aldri Gud selv som ba om disse ofringene, men han godtok dem som et «enkelt» uttrykk for tilbedelse. Foruten argumentasjonen om frivillighet, er det verdt å feste seg ved at Holberg introduserer konseptet «hellig SimPLICITET» som

³¹⁴ For Holberg virker «Primitivis» først og fremst som en grammatisk kategori, som indikert av det korte skriftet *Orthographiske Anmerkninger*. (1726) Resepsjonen til det skriftet er heller blandet. I «Etymologiserende notiser» i *Nordisk tidsskrift for filologi* skrev E. Jessen at «Grammatiske Former hos Holberg fortjene ikke at citeres, 1) fordi han ikke var dansk; 2) paa Grund af hans forkerte lingvistiske Raisonnements; 3) ifølge slet Correctur, neppe eller sjelden besørget af ham selv.» (Jessen 1922, 119)

en faktor for den historiske fremstillingen. *Sancta simplicitas*, eller hellig enfoldighet er et konfliktfylt ideal i kristen tenkning. Enkelheten henger sammen med kristne idealer om uskyld, fromhet og ukomplisert gudstro, men har også en mer omfattende historiserende rolle. Holberg illustrerer et aspekt av denne rollen, ved å benytte enfoldigheten som et vedvarende retorisk grep som kan forsvare de mange «feilgrepene» til hebreerne i løpet av den tidlige bibelhistorien.

Offerhandlingene blir for Holberg et symptom på selve «simpliciteten», mer enn som klanderverdige handlinger: Det skjer først og fremst av vankunne, ikke av ond vilje. Det samme gjelder de senere tilløpene til avgudsdyrking og husguder: Dette er ikke den polyteistiske hedenskapen som oppstår etter at menneskeslekten spres for alle vinder. Snarere fremstilles det som tegn på enkle menneskers «åndelige tomhet» (som senere skal fylles av Gud), som de ikke selv er skyld i. I den grad det er snakk om at forsynet her kan forstås som medvirkende, skjer det i form av at Gud ikke eksplisitt forbød disse handlingene før langt senere, og dermed – som Holberg sier det – må antas å ha gitt en form for stilltiende aksept. Det kan han gjøre, fordi han gjennom forsynet alt har klarlagt at dette kun er en midlertidig affære.

Når Holberg velger å «frikjenne» de historiske jødernes offerpraksis som et utslag av «hellig simplicitet», plasseres det i en kristen ramme som er begripelig og syndsforlatende for lesere på Holbergs tid. Det blir etter likevel påfallende hvor mye som til sist kan forklares gjennom «deres Simplicitet», men det er i det minste en svært konsekvent forklaring:

Hvoraf sees, at de vildfare, som holde for, at GUD ved en Lov havde befalet de første Fædre at offre. Og er det i saa Maade klart, hvad som jeg forhen haver sagt, at de første Mennesker have gjort saadant af egen frie Villie udi deres Simplicitet, og det til et Taknemmeligheds Tegn for det Gode de nøde (JH1, 22)

Den gammeltestamentlige gudens aksept for ofringer tolker Holberg dithen at det peker fremover mot Kristendommens ultimate offer, nemlig Kristus. (JH1, 23) Dette resonnementet følges av en tilbakevisning rettet mot forutsigbare innvendinger mot apologiene for offerpraksisen. (JH1, 24) Holbergs dialogiske metode benyttes også,

hvor det signaliseres at han er lite begeistret for kirkemannen og antikvaren Samuel Shuckfords (jf. kap. 5.2.1) konklusjon om samme sak:

Samuel Shuckford, som haver gjort Supplementum til Prideaux' Jødiske Historie, stræber vitløftigen at vise, Offringer expresse af GUD at have været befaleet, sigende, at Mennesker ikke af sig selv kunde falde paa saadan selsom GUDsdyrkelse. For at sætte Farve paa GUDs Gierning, siger han, at Offringer bleve paabudne, for at være Forbilleder paa det store Slagtoffer udi Christo. Men de mange slags Offer, og Gaver, som skeede til GUD, synes heller at være Taknæmmeligheds Tegn, og at have reysset sig af en naturlig Simplicitet; helst saasom man seer alle Nationer, dertil at være henfaldne, end ogsaa de, som udi alle andre Ting ingen Overeensstemmelse have havt med Israeliter. (JH1, 24-25)

«Naturlig Simplicitet» fungerer, som vist ovenfor, konsekvent som en forklaring på alt de gammeltestamentlige jødene foretok seg som ikke var forenlig med kristen praksis. Denne «simpliciteten», eller hellige enfoldigheten, gjennomsyrrer også Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1783).³¹⁵ Debatten om Det gamle testamente hadde i Herders skrifter beveget seg så langt i retning av ren deflasjonisme, i kjølvannet av blant annet Paul Henri d'Holbachs kritikk, at diskusjonen må bli en annen: Ikke om hvorvidt hendelsene som beskrives nødvendigvis kan forklares (eller bortforklares) delvis som et utslag av den guddommelige enkelheten, men om den guddommelige enkelheten i stedet manifesterer seg i selve *poesien*. Synet på de «historiske» delene av gammeltestamentlige tekster som sublimt skjønnlitterære i kraft av sitt enkle opphav – uansett hvor omveltende – var opplagt fremmed for Holberg. Likevel følger «enkelhet» argumentasjonen gjennom *Den jødiske Historie*. Det brukes for å karakterisere de historiske jødene, og spiller en rolle som forklaringsmodell for deler av Holbergs historiske tolkning. Selve konseptet om den guddommelige enkelheten har med andre ord endret form på de tiårene som skiller Holberg og Herder, i tråd med at bibeltekstene – og den hebraiske mytologien – mister sin forankring i historisk tid, og beveger seg forbi den mytologiske hendelseshorisonten.

³¹⁵ Herder bruker ordet «Einfalt» (1783, 12). Herders engelske oversetter valgte uttrykket «simple» som erstatning for *Einfalt*. (Herder 1833a, 32) Se også kap. 5.

Foruten å forsvare patriarkene mot utidige anklager om avgudsdyrking, diskuterer Holberg deres menneskelighet, stort sett eksemplifisert gjennom feilbarlighet. I disse sammenhengene er Holberg mindre interessert i å unnskyldde, men snarere å anføre beskrivelsen av deres laster som et sannhetsbevis: Fordi historien ikke er pyntet på, må den være sann. Et eksempel på denne argumentasjonen er hvordan Josefs åpenbare profitering på den omtalte hungersnøden i Egypt gjerne vekker anstøt. Holberg kommenterer slik:

Det er best herudi at gaae reent til Verks, for ikke at sætte Farve paa Laster, og auctorisere Ministrer til at ødelægge Undersaatter for at beriige deres Herrer. Intet Menneske er uden Plett: Joseph har herudi ladet sig forblinde af Høyhed og verdslig Ære; thi han var og et Menneske. Ingen kand og tage Leilighed heraf til at svække den hellige Skrift. Dette tiener heller til et Beviis paa, med hvilken Sandfærdighed den er skreven, og at den ingen Feil har villet skiule endogsaa hos de største Helgene. (JH1, 81)

Holberg argumenterer for at Bibelens autoritet *styrkes* gjennom at den ikke fremstiller sine sentrale aktører som ufeilbarlige. Aktørenes feilbarlighet fører også til ulike komplikasjoner, som fra narratologisk perspektiv tjener til å drive det historiske plottets fremover – jamfør Ricoeurs bemerkninger om den historiske fortellingens «predicaments» som tvinger aktørene til å handle. (Ricoeur 1980, 174)

I fortellingen om Jacob, Isaks sønn, brukes forsynet apologetisk, og settes sammen med idéen om det hebraiske folkets «guddommelige enkelhet». Jacob opparbeider seg nemlig et anelig register av synder, hvor noen kanskje er mer alvorlige enn andre: Han lurer til seg retten som førstefødt, deretter en formue i småfe fra sin svigerfar, og driver dessuten flerkoneri og avgudsdyrking. Holberg redegjør for denne vanlige kritikken, men lager unnskyldninger for alt sammen. (JH1, 83) Noen av syndene kan rasjonaliseres bort, mens de som byr på størst vanskeligheter i så måte i stedet benytter Guds forsyn som en form for apologetisk superstruktur. Om retten som førstefødt skriver sågar Holberg at «Materien er dog ikke saamange Commentarier værd, som man indbilder sig ...» (JH1, 59) Denne avvisningen av at det egentlig skal finnes særlig mye å diskutere er karakteristisk for hvordan Holberg

retorisk går til verks i behandlingen av Jacob, men stemmer ikke med det han faktisk gjør i teksten: Apologiene han presenterer er mange og utførlige.

Skylden for moralske feilskjær i Det gamle testamente ble stundom tillagt den kvinnen som til enhver tid stod nærmest handlingen. I denne sammenhengen er det Isaks kone og Jacobs mor, Rebekka, som helt bokstavelig er den som oppildner Jacob til å lure til seg førstefødt-retten fra sin far. (1 Mos 27,5-10) Holberg utvider imidlertid forsvaret til å også omfatte henne:

Nogle have for at befrie Jacob, skydet skylden paa Rebecca: Andre have ogsaa undskyldet hende, holdende for, at dette hendes Foretagende skeede af Himmels Indskydelse, efterdi hun vidste, at Forjættelsen sigtede paa Jacob. Men det er troeligt, at Isach ogsaa haver vidst saadant, og at derfor den Velsignelse, han meddelede Jacob, var af en simulered Vildfarelse, for ikke at oppirre en hidsig Søn, som Esau, mod sig. (JH1, 61)

Holbergs mål er, som ellers, å kunne frikjenne Jacob «uden at vige fra Skriften» (ibid.). Det oppnår han her altså ved å gjøre Isak til en listig medspiller på vegne av forsynet, heller enn – som skriften på overflaten gir uttrykk for – en gammel og svaksynt mann som lures av sin sønn.

Bibelpassasjen (1 Mos 30,38-42) hvor Jacob lurer småfe fra sin svigerfar, Laban, er omdiskutert – Holberg kaller den «en af de frugtbare Materier til Disputer.» (JH1, 65) Affæren ser ut til å skape samme hodebry for Holberg som for mange andre, nemlig at ingenting i bibeltekstens beskrivelse av avlspraksisen tilsier at resultatet ville bli det som skildres. Holbergs konklusjon, etter å ha anført hvilke argumenter som finnes i diskusjonen, er denne:

Nogle tilskrive denne Virkning Faarenes Imagination, og dertil anføre Aristotelis, Plinii og andres Vidnesbyrd. Men, hvis dette er udvirket ved naturlig Videnskab, saa flyder deraf, 1) at Jacob haver haft stor Kundskab udi naturlige Sager, 2) at han haver villet betiene sig af sin Videnskab for at beskiære Laban. Det første er vanskeligt at fatte, og haver ingen Overeensstemmelse med de Tidens Simplicitet: Den anden Meening er end mindre antagelig, efterdi Jacob udi Skriften afmales som en oprigtig Mand, man maae derfor holde for, at herudi var et Miracle, og at Jacob gjorde intet

andet end at efterleve GUds Befaling. (JH1, 65)³¹⁶

Det er med andre ord ikke Jacob som har utnyttet sin vitenskapelige kunnskap for å svindle Laban. Det er Guds forsyn som sikrer at dette skjer. Faktisk *kan* ikke Jacob ha kunnskap om «naturlige Sager», både siden han er en enkel gjeter (og dertil ikke en kjeltring), og fordi «de Tidens Simplicitet» utelukker det. Enkelheten blir nøkkelen for plotet og apologien.

Patriarkenes flerkoneri er et problem som Holberg stadig vender tilbake til, øyensynlig fordi det vanskeliggjør patriarkenes verdi som kristne eksempler. Nettopp av den grunn finnes dertil en rik apologetradisjon, som Holberg i tur forsyner seg av. Det er, slik Holberg forklarer det, ikke av kjødelige lyster at patriarkene holder seg med flere koner, men simpelthen for å oppfylle Guds påbud om å befolke jorden:

Dog er saadan deres Polygamie ikke at tilskrive vellystige Begjærligheder, men alleene den Attraae de havde til at see sig et talrigt Afkom; Thi, naar man unddrager Juda Gierning med Thamar, finder man intet Tegn til U-kydskhed. (JH1, 89)³¹⁷

Dermed kan også denne atferden tilskrives forsynet. Behovet for forsynet som en unnskyldende kraft skriver seg fra de åpenbare motsetningene mellom Mosebøkene slik de fremstår litterært, og den doktrinelle rollen de spiller som en del av Bibelen og et typologisk tolkningsmønster. Fortellingene om patriarkens slekt, feilskjær og seire har form av en slektskrønike med antydninger av et begynnende nasjonalepos som også skal fremdyrke en guddom.³¹⁸ Fra Holbergs perspektiv dreier det seg i stedet om en guddommelig sanksjonert overlevering av historiske nedtegnelser, ført i pennen av Moses selv. I de to forskjellige formålene den samme teksten dermed skal fylle, oppstår det spenninger som Holberg gjennom *Den jødiske Historie* forsøker å glatte ut – som ved apologien ovenfor. Samtidig kan også spenningen utnyttes i motsatt

³¹⁶ «Since nothing in Jacob's strategy would have produced this result, God must have done it»; kommentar til verset i Nelson, Thomas. 2011. *The Expanded Bible*. Internett: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis+30%3A25-43&version=EXB>

³¹⁷ Juda og Tamar diskuteres nærmere i forrige kapittel, og tjener som nok et eksempel på hvordan forsyn og til dels profeti kan unnskyldte den – fra et kristent perspektiv – vaklende seksualmoralen som preger patriarkenes tid.

³¹⁸ Se f.eks. Hendel (1987) eller Grabbe (2017).

retning, og problemstillingen tilsynelatende snus ved behov. Der hvor verken forsyn eller rasjonalisering kan frikjenne en patriark for sine moralske feiltrinn, bruker Holberg tekstens litterære beskaffenhet som argument for patriarkenes fundamentale menneskelighet (manifestert som feilbarlighet), og «kronikørens» ærlighet som ikke vil unnlate disse skjemmende detaljene. Jeg anførte et eksempel på dette tidligere, hvor Holberg manøvrerer rundt at Jacobs sønn Josef profiterer på hungersnøden i Egypt. (JH1, 81)

Holbergs *formål* endrer seg ikke: Det er fremdeles å unnskyldde eller forsvare patriarkens moralske karakter. Forskjellen skriver seg fra at den rene apologiens modus frafalles til fordel for en historiserende tolkning av dette som et «realistisk», biografisk portrett. Den innrømmelsen som da gjøres overfor tekstens biografiske «Sandfærdighet» er på ingen måte konsekvent med behandlingen ellers – og er også i større grad fristilt fra det apologetiske forsynet. Holberg er altså ikke bundet til mønsteret med å skjule eller bortforklare moralske klanderverdigheter bak et slør av Guds styrende hånd, hvor forsynets virkemåte skaper et fremoverpekende, lukket argument om at «det måtte være sånn». Det er den hyppigste varianten disse forsvarstalene tar, men som en kontrast er argumentet om Josefs profitering tydelig motsatt: «Det bare var sånn». Avslutningsvis om Jacob og hans slekt, lanseres igjen spørsmålet om avgudsdyrking, enda en «knote» som Holberg tar på seg å løse. I det Jacob flykter fra Laban med sine koner, tar de med seg sine husguder:

Udi denne Skynding tog Rachel med sig sin Faders Guder. Om disse Guder, som blive forklarede paa Hebraisk ved det Ord Seraphim, ere adskillige Meeninger, hvilke jeg her ikke vil anføre. Man seer alleene af nogle Skriftens Steder, at det haver været Afguder (a), item at Laban haver været hengiven til Afguderie (b). (JH1, 66)

Det fremgår av sitatet at det ikke er så farlig om Laban «haver været hengiven til Afguderie». Hans antagonist-funksjon i fortellingen gjør det tvert imot tilforlatelig for plotets og moralens del at han kan avskrives som avgudsdyrker. Hva så med hans døtre? Holberg lanserer noen teorier som skal forklare hvorfor de «tok med seg sin Faders Guder» (for å redde Laban fra avgudsdyrkelse? De hadde pengeverdi?), men lander på en tredje, og kanskje mer logisk forklaring:

Men disse Forklaringer synes vanskelig at antage, hvorudover nogle ere faldne paa de Tanker, at Labans Døttre ikke gandske vare befriede fra Afguderie, hvori de udi Labans Huus vare opklækkede: Thi man seer, at de skiulede dette for Jacob, saasom de vidste, hvor stor Hader han var af all Afguderie. (JH1, 66)

De hadde tross alt vokst opp i Labans husholdning, så kanskje dette rett og slett var troen deres – som de senere skulle vende seg bort fra.

Etter en senere refleksjon om hvordan de «enkle» jødene til slutt likevel beveget seg fra avgudsdyrking til rett gudstro, ender Holberg opp med en konklusjon som like gjerne kan leses som en analogi for hans egen tid, herunder behovet for *Den jødiske Historie* og dens argumentasjon: «Afguderie maae have gaet Skridt for Skridt frem, og tilvoxet paa en fast u-kiendelig Maade, ja have havt sin Oprindelse af falske Forklaringer, som ere giorte over den sande Lærdom.» (JH1, 85) Selv i en svært nøktern lesning vil det være naturlig å se denne passasjen i lys av Holbergs hyppige kritikker av klerikalisme og den romersk-katolske kirken. Samtidig kan det også, slik jeg mener det bør, leses som en moralsk irettesettelse til en samtid hvor det Holberg anser som «falske Forklaringer [...] over den Sande Lærdom» flourerer – både i historiebøker (jf. Ramus) og de utbredte religionskritikkene *Den jødiske Historie* imøtegår (jf. kap 2.). Resepsjonshistorisk er det bemerkelsesverdig at det ikke tidligere har blitt forsøkt å sette Holbergs jødehistorie inn i en kontekst hvor dette utsagnet kan få en mer poengtert betydning.

7.2.4. *Den jødiske Histories* historiske argumentasjon rundt mirakler

Om modusen for apologiene er omskiftelig, så er ikke behovet det. Det opphører ikke etter hvert som den historiske fortellingen flytter seg fremover i tid. Tvert imot strekker forsynets apologetiske kraft seg betydelig lengre inn i Den gammeltestamentlige historien. Det finnes eksempler på denne teknikken i de fleste delene av *Den jødiske Historie*. I «2. bog», beskrives for eksempel de egyptiske landeplagene, og Moses' kjepp som blir en slange. Verken hendelsesforløpet eller det mirakuløse trekkes i tvil, men Holberg antyder at det også her finnes en større diskusjon: «Der disputeres ellers om, hvortil man skal henføre de Ægyptiske Viises Miracler, om de samme bestode alleene udi hemmelige Physiske Operationer, eller

udi Øjens Forblindelser ...» (JH1, 116) Alternativ tre er å tolke Moses bokstavelig, som sier at de egyptiske vise gjorde det samme som ham.³¹⁹ At Egypterne – som ikke var velsignet av Gud og dermed ikke kunne påkalle mirakler – kunne gjøre det samme som Moses, gir også næring til idéen om at dette dreier seg om trolldom, eller «Fandens Konster». (ibid.)

Det argumenterende elementet i denne passasjen dreier seg ikke først og fremst om den historiske statusen til miraklene, men om å etablere et skille mellom de miraklene som Moses synes å dele med faraos tjenere, og de «unike» landeplagene som til slutt overbeviser farao om å la israelittene dra. Kanskje er det derfor Holberg ikke virker så opptatt av å konkludere i diskusjonen om de enkelte miraklenes opphav, der han beveger seg videre med et «Hvorom alting er ...». (ibid.) Det viktige for Holberg er at Guds inngripen er tydeligere i forbindelse med patriarkene.

Det siste eksempelet jeg anfører i den sammenhengen er israelittenes kryssing av Rødehavet, som også ble nevnt ovenfor. Holberg gjengir episoden fra 2. Mosebok i korte trekk, og innleder så en betenkning med noe som kan virke som en konklusjon:

Saadant Endeligt fik denne Ægyptiske Konge med sin heele Magt, og er dette et af de største Vidunder, som er skeet fra Verdens Skabelse, og kand ingen anden Forklaring gøres herover, med mindre man vil gandske vige fra Skriftens Ord, som siger, at Havet skiltes ad, da Moses udstrakte sin Kiep, og at Vandene stode som Mure paa begge Sider. (JH1, 126)

Like etter sitatet ovenfor skriver han imidlertid at «Ikke desmindre haver her et merkeligt Spørsmal reiset sig ...» (ibid.), og begynner å diskutere alternative forklaringer. Retorisk er det et hendig grep, som sørger for at forsynet og den bokstavelige tolkningen gis behørig plass, og på forhånd erklæres å være den riktige – men altså ikke den eneste. Denne diskusjonen er et av de tydeligste eksemplene på den balansen mellom det mirakelkritiske og det mirakeldyrkende Holberg bestreber seg på å overholde – selv når det krever utelatelse.

³¹⁹ «Da sendte farao bud på vismennene og trollmennene, og de egyptiske magikerne gjorde det samme med sine hemmelige kunster. Hver og en kastet staven sin, og stavene ble til store slanger. Men Arons stav slukte stavene deres.» (NOB 2 Mos 7,11-12)

Holbergs diskusjon om akkurat dette mirakelet er preget av eksterne kilder. En påfallende detalj i denne sammenhengen er at rollen disse utenombibelske beretningene får som temporale verktøy, ikke nødvendigvis oppheves av at Holberg er uenig med deres fremstilling. De spiller dermed en dobbel rolle, både i etableringen av historisk tid, og som en retorisk følgehest for Holbergs argumentasjon. Holberg benytter et utvalg egyptiske og romerske kilder, foruten Josefus' fremstilling av det samme. Josefus er selv skeptisk, men Holberg mener også at Josefus' traktering av fordums mirakler er sterkt preget av Josefus' egen forbindelse til gresk-makedonske hoffet, og at han derfor «haver heller skrevet sin Historie som en Hofmand, end som en oprigtig Historieskriver; thi han taler med samme Kaaldsindighed om mange andre store Jærtegn.» (JH1, 127) Dette føyer seg uten videre inn i et mønster av at Holberg er kritisk til Josefus' overveininger, selv om Holberg samtidig ikke har noen problemer med å følge den jødiske skribentens fremstilling av historien i andre sammenhenger.³²⁰

En populær teori er at det ikke dreier seg om en mirakuløs deling av havet, men noe så mundant som flo og fjære – og at mirakelet i så fall er at egypterne glemte hvordan det fungerte:

De, saavel blant Jøder, som Christne, der have forfægtet den sidste Meening, have vel ikke gandske villet negte dette Mirakel, men have alleene stræbet at mænge naturlige Aarsager, som Ebbe og Flod deri, og meenet, at det haver været Mirakel stort nok, at Ægypterne bleve slagne med saadan Blindhed, at de ikke kunde merke Havets Natur, hvilken dog havde burdt være dem, som høykloge Folk bekiendt. (JH1, 127)³²¹

³²⁰ Noen eksempler, med mine uthevinger: «Skal man fæste Troe til Josephum, da havde han med Berømmelse commanderet Pharaonis Krigshær, *men jeg haver forhen viset, at den Meening er ilde grundet.*» (JH1, 245); «Cleric. in Cap. 4. Nehem. hvor han viser, at denne Sanballet ikke maa confunderes med den navnkundige Sanballet, som siden omtales, og at det er en Vildfarelse hos Josephum.» (JH1, 564f); «En merkelig Vildfarelse udi Josephi Historie ... Hvad som ellers haver forleedet Josephum til den store Misregning ...» (JH1, 584). Samtidig betyr ikke dette at Holberg trekkes Josefus' autoritet som historiker i tvil på et grunnleggende nivå – tvert imot understrekes den gjerne dersom det tjener Holbergs formål (her: å motarbeide en rabbinisk tolkning): «Hvoraf man seer, at Rabbinerne efter Sædvane confunderer Historien, og gjøre denne Oniam til Simeonis Justi Søn. *Dette strider mod andre gode Historier, iligemaade mod Josephum*, som vidner, at han var Oniæ Søn (a).» (JH1, 706)

³²¹ «Da rakte Moses hånden ut over havet, og Herren drev havet bort med en sterk østavind som blåste hele natten, så havet ble til tørt land. Vannet ble kløvd, og israelittene gikk tørrskodd tvers igjennom havet. Vannet sto som en mur til høyre og venstre for dem.» (NOB 2 Mos 14,21-22)

Holberg stiller seg avvissende til denne hypotesen, fordi «som man ikke bør multiplicere Mirakler uden Fornødenhed, saa bør man og ikke svække eller forringe dem, naar de med klare Ord udi GUds Ord anføres» (ibid.) Formuleringen gir en god pekepinn på Holbergs syn på mirakler i sin alminnelighet: Hver minste hendelse trenger ikke å forklares som Guds inngripen – men det er heller ingen grunn til å se bort i fra dem når de skildres helt konkret.

Holberg følger i denne sammenhengen opp med innvendinger mot de fleste fremstøtene som har blitt gjort for å forklare dette mirakelet som innenfor rammene av fysiske lover – altså går Holberg her mot tanken om preordinering. Likevel er Holbergs betenkning preget av en påfallende utelatelse. Som Renate Dürr (2017) skriver (jf. kap. 2) var denne passasjen et eksempel blant mange på omfattende debatter om relativt små tekststeder. Debatten var ikke, som Holberg synes å gi inntrykk av, begrenset bare til en vurdering av de antikke kildene han selv anfører. Spinozas forslag om at det dreide seg om et dramatisk væromslag eller en form for kastevind som forskjøvet store vannmasser, fulgt av Bayles motsvar, sparket i gang en større debatt sent på 1600-tallet. (Dürr 2017) Gitt at disse debattene kunne vare i årtier, og at Holbergs kjente godt til både Bayle og Spinoza, er det vanskelig å se for seg at diskusjonen deres om rødehavsmirakelet skal ha gått ham hus forbi. Jeg oppfatter det mer som at dette dreier seg om en strategisk utelatelse – dels fordi debatten de satte i gang ville være omfattende til å rulle opp, dels fordi en slik debatt forspiller den bokstavelige tolkningen Holberg agerer for, og argumentene fra debatten ville måtte vurderes og kritiseres.

Dette understreker at Holberg ikke konsekvent gjennomfører en uttømmende diskusjon om emnene han behandler. Snarere blir det her spesielt synlig at den retoriske strukturen Holberg benytter for å få frem *sitt* poeng er det som til sist avgjør hvor problematiserende og kritisk han i hvert enkelt tilfelle vil være. I kombinasjon med Holbergs flytende syn på miraklenes natur, kan dette bakteppet av komplikasjoner forklare hvorfor han til sist styrer unna deler av diskusjonen.

For Bibelens forfattere var målet med beskrivelsen av miraklene primært å fremheve og understreke Guds storhet – ikke å gi en presis overlevering av historie. (Grabbe

2017) Men dette synet beror på en moderne forståelse av både historie og bibelforskning, og er uhørt for Holbergs vedkommende. Som de dulgte kommentarene mot Lowth (eller i det minste hans antatte meningsfeller) antyder, møtes tanken om Bibelen som et skjønnlitterært verk, snarere enn som en imperfekt overlevering av Guds ord, med indignert avvisning hos Holberg. Bibelens «litteraritet» i møte med en behandling som historisk overlevering er et vesentlig perspektiv å fastholde i en analyse av narrative grep knyttet til Guds forsyn – men det er ikke et perspektiv Holberg kan eller vil anlegge.

Holbergs manglende vilje til å lete etter naturlige forklaringer på Moses' kryssing av Rødehavet møter en påfallende kontrast i en senere del av bibelhistorien. I «Femte bok» beskriver Holberg den mislykkede assyrisk-babylonske beleiringen av Jerusalem, fra 2. Kongebok. Den slutter med følgende passasje:

Den natten gikk Herrens engel ut og slo i hjel et hundre og åttifem tusen mann i assyrenes leir. Da folk sto opp om morgenen, fikk de se alle de døde kroppene som lå der. Da brøt assyrerkongen Sanherib opp og dro hjem igjen. Og siden holdt han seg i ro i Ninive. (NOB 2 Kong 19,35-36)

Bibeltekstens mangel på detaljer i beskrivelsen av det mirakuløse – hva *gjorde* egentlig engelen med de nesten to hundre tusen assyrene? – har i tur ført til en tolkingstradisjon som vektlegger hvilke naturlige eller unaturlige fenomener som kunne ha ført til et slikt mannefall i den assyriske leiren. Holbergs leting etter en naturlig forklaring – som han her foretrekker fremfor en bokstavelig, voldelig inngripen fra en engel – gjør at han helst vil tilskrive hendelsene et værfenomen – nærmere bestemt en voldsom sandstorm:

Andre holde for, at det er skeed ved en heed Vind, som GUD opvakte, hvilken er meget gangbar udi de Lande, og foraarsager stort Nederlag, saasom den udi et Øyeblik kand qvæle nogle 1000 Mennesker, hvorpaa man haver Exempel nu omstunder udi Mahomedanske Caravaner, som aarligen gaae til Mecca. (JH1, 448)

Selv om det passerer uttalt hos Holberg, er det nærliggende å tro at en vesentlig styrke med en forklaring som denne, er at den kan bevises gjennom kjente paralleller, altså værfenomener rapportert om av karavaner på vei til Mekka. Gud er fremdeles

med i forklaringen, gitt at «GUd opvakte» værphenomenet. Dermed kan episoden tilskrives en forholdsvis indirekte inngripen: En «guds finger»-variant av forsynet, i form av en lett dytt i historiens riktige retning. For *Den jødiske Historie* som helhet, understreker dette imidlertid at Holbergs argumentasjon vedrørende mirakler er omskiftelig, og beveger seg mellom å foretrekke direkte og indirekte inngripen som modell. En mulig forklaring på det er at Holbergs vurderer autoriteten til de enkeltstående bøkene i den gammeltestamentlige historien hver for seg. Den stiger eller synker ikke basert på bøkens innbyrdes rekkefølge i Bibelen, men etter andre, mer uklare kriterier – hvorav det viktigste sannsynligvis er nøyaktig hvor sentralt et tekststed er for kristendommens fundament som helhet. Dermed fremstår heller ikke Holbergs lesning av hebraisk mytologi alltid enhetlig. I møte med miraklene er verken argumentasjonen eller posisjonen til Holberg konsekvent, utover ønsket om å styrke åpenbaringsens historiske fundament uten å gjøre for mange kompromisser. Det som derimot er konsekvent, er de komposisjonsgrepene Holberg bruker for å navigere mellom ulike posisjoner og debatter, for slik å best mulig legge opp til de konklusjonene og ikke-konklusjonene han vil bestykke selve historiefremstillingen med.

Samlet beskriver kapittel 6 og 7 noen sentrale nedslagspunkter i Holbergs reflekterende gjengivelse av 1. og 2. Mosebok. Fremstillingen har imidlertid andre formål og funksjoner utover en ren historisk fremstilling: Det er en kommentert vandring gjennom bibelhistorien, som imøtegår vanlige kritikker av selve bibelteksten, men som også inkorporerer og kommenterer perspektiver fra Holbergs vesentlige kompilasjonsforelegg. Holbergs valg om å starte ved skapelsen, skyldes hans ønske om å gi en «komplett» fremstilling av jødernes historie. Det krever, for Holbergs vedkommende, en retur til Mosebøkens kosmogoniske fortellinger. Slik besvarer Holberg kanskje også uforvarende det spørsmålet han innledningsvis stiller, om hvorfor det ikke finnes en samlet fremstilling av jødernes historie: En komplett fremstilling av jødernes historie, krevde på 1700-tallet en fremstilling som begynner ved den bibelske skapelsen, og så beveger seg gjennom en blanding av mytisk og historisk terreng frem mot 1600-tallet. Blandingen av mytisk ur-historie,

historieskriving fra svært ulike kilder og tradisjoner, samt behovet for å kommentere de enkelte hendelsenes historiske status, gir *Den jødiske Histories* sitt karakteristiske konglomerat-preg. Det innebærer en historisk fremstilling som beveger seg fremover i begrenset tempo, med et diskursnivå hvor den historiske narrasjonen stadig brytes til fordel for refleksjoner eller etno- og topografiske innstikk. *Den jødiske Histories* endelige form reflekterer vanskelighetene ved å skulle forfatte en slik «komplett» og sammenhengende historie.

Til tross for at jeg karakteriserer *Den jødiske Historie* som «argumenterende», betyr det ikke at verket er rendyrket polemisk. For å argumentere mot noe, må Holberg først presentere det.³²² I møte med religionskritikkens som angriper Bibelen historisitet, befinner Holberg seg i en posisjon hvor han ikke kan holde fast på åpenbarings autoritet uten å først tilkjenne at han har lest og forstått de innvendinger og kritikker som rettes mot den. Fra et retorisk perspektiv kan man si at han ved slike anledninger fremfører en *refutatio*-liknende tilbakevisning av de forventede argumenter mot hans egen posisjon. Essensen i hans egen posisjon kan dermed oppsummeres slik: Tekstens autoritet gir seg selv, slik at den ikke behøver å harmonere med annen historie eller naturvitenskap. Samtidig er en slik posisjon kanskje desto vanskeligere å forsvare i praksis, og krever derfor en viss retorisk spissfindighet. Om Holberg lykkes med dette, det vil si om den retoriske spissfindigheten lever opp til ambisjonene, er langt i fra sikkert. Det at verket så gjennomgående har blitt misforstått, peker i retning av at Holbergs intensjon for mange var – og forblir – uklar (jf. kap. 1). Debatten om kristendommens kronologi og de tekstkritiske angrepene på Bibelen var et aktuelt emne rundt 1740, men i hovedsak for et lærd publikum. Der *Den jødiske Historie* ved første øyekast kan se ut som en historisk fremstilling myntet på et lesende, men ikke nødvendigvis lærd borgerskap, viser verkets argumentative essens seg å ha en viss terskel for meningsfylt deltakelse.

³²² En fremgangsmåte han ikke deler med f.eks. Bastholm, som gjerne presenterer sine argumenter mot en implisitt motstander. I enkelte sammenhenger benytter Holberg seg av «strategiske utelatelser» når det gjelder hva han vil argumentere mot, men også i de sammenhengene sørger han for at posisjonen han angriper antydes – som med pre-adamittenes perspektiv.

8. «Extraordinaire Øvrigheds Personer»: Dommere, helter og demiguder i *Den jødiske historie*

Jeg har ved en tidligere anledning kunnet påvise et element av tvisyn i Holbergs forståelse av den litterære og mytiske helterollen.³²³ Den «antikke helten» som litterær skikkelse gjennomgår, forut for Holbergs arbeid, et betydelig statustap i lærde sirkler, som i tur påvirker hans omgang med disse.³²⁴ Dette kommer kanskje klartest til uttrykk i komedien *Ulysses von Ithacia*, som på overflaten først og fremst er en parodi av de dramatiske konvensjonene i såkalte *Haupt- und Staatsaktionen*, en form for barokk musikkdrama populært i Tyskland.³²⁵ Jeg mener imidlertid også at komedien går langt i å undergrave selve helteskikkelsen: Den titulære hovedpersonen er ørkesløs, ærgjerrig, og styres ugjenkallelig av sine voldelige tilbøyeligheter. Ved siden av å gjøre narr av det tyske musikkdramaet, avkler også Holberg den hypermaskuline kriger-fantasien som de antikke heltene representerer.

Samtidig er det tydelig at Holberg er fascinert av helteskikkelser. Hans sammenliknende biografier bærer navnene *Helte-* og *Heltindehistorier* (1739; 1745), og et fokus på det heroiske blir stundom en uunngåelig konsekvens av Holbergs tilnærming til narrativ historieformidling. At dette forholdet til helter og heroisme preger både ungdomsarbeidet *Introduction* (1711) og tas videre med inn i arbeidet til den modne Holberg, tyder på en vedvarende fascinasjon. Holbergs omgang med heltebegrepet utgjør et viktig bakteppe for hans skildring av utpregede «helteskikkelser» fra hebraisk mytologi, hvor beskrivelsen dras mellom det mytiske

³²³ Pedersen (2015), kap. 7. Tematikken er også tidligere behandlet av Anne E. Jensen i *Helte og antihelte: Omkring Holbergs Ulysses von Ithacia* (1984a), og senere av Kristoffer Schmidt i artikkelen «Ludvig Holbergs opgor med Antikkens helteideal» (2018).

³²⁴ Foruten eksempler fra Holberg selv, jf. hvordan Pierre Bayle harselerer med både innholdet og forsøket på å evhemisere dem i *Dictionnaire*.

³²⁵ Se f.eks. Brix (1942) og Holm (2013).

og det historiske. Sett med våre øyne er det ikke vanskelig å trekke paralleller mellom bedriftene til Jason, Herkules eller Persevs og deres hebraiske motstykker, men for Holbergs vedkommende stiller den bestridde historiske statusen til sistnevnte dem i en helt annen kategori enn den klassiske mytologiens helter.

De mest utførlige heltefremstillingene i hebraisk mytologi er hentet fra Dommernes bok. Det kan argumenteres for at andre gammeltestamentlige figurer også har heroiske anstrøk, som Noah eller Jona. Lesningen av Noah som helt blir likevel umiddelbart – også av Holberg – underordnet den historiografiske diskusjonen om konsekvensene som følger hendelsene Noah står i sentrum av (jf. kap. 6).

Dommernes bok er ikke fri for liknende problematikk: En utbredt observasjon er at den følger et syklisk komposisjonsprinsipp, som i seg selv nødvendiggjør dommerskikkelsene. Israelittene fornærmer Gud, og straffes ved at han lar deres fiender erobre dem. Så innfinner en av dommerne seg, og leder israelittene på nytt til fromhet og frihet – før syklusen gjentar seg. Holberg kommenterer også denne strukturen:

Et merkeligt Exempel paa GUDs synderlige Forsyn med dette Folk, hvilke han i Henseende til de Løfter, han havde giort Patriarkerne, haver ikke villet gandske forlade, og derfor anvendte Straffen alleene som en Lægedom, saa at nye Synder foraarsagede dem nye Trældom, og paafølgende Frihed igien. (JH1, 283)

Det vesentlige for Holberg er ikke det litterære grepet en slik fortellingsstruktur innebærer, men hvordan det skal kunne forsvares som historisk. Forklaringen er forsynspreget og konservativ: Gud forlater ikke sitt utvalgte folk fordi de synder, men straffer dem i stedet, og sender så en representant (dommeren) for å lede dem tilbake til den rette tro. Holberg bryter ikke ny grunn, men lener seg på en vanlig fortolkning av forsynets rolle for jødene vedkommende, og som en sannsynliggjørende forklaring på jødene vekslende skjebne *på tross* av forsynet. Fra et kristent perspektiv er det vesentlige i Dommernes bok det rullerende avgudsdyrkings- og frelsesmotivet som karakteriserer de historiske jødene, ikke selve dommerne. Mitt fokus er imidlertid på dommernes rolle og skildring i kraft av å være, slik Holberg selv karakteriserer dem, ekstraordinære enkeltpersoner i en historisk fremstilling, som

stadig må balansere det overnaturlige og historiske. Konsekvensen er at Holbergs fremstilling av dommerne må berammes av Guds forsyn, særlig der hvor fortellingen beveger seg i retning det heroisk-mytiske.

Dommernes fremstilling i Det gamle testamente gjør dem ikke bare overmenneskelige, men plasserer dem i en særstilling som ledere: Foruten miraklene de bivåner, og som ansporer dem til å følge Guds pålegg om å bli dommere, har de en unik samfunnsposisjon. De fungerer som en kombinasjon av sivile eller rettslige ledere, krigsherrer og religiøse overhoder på en gang. Deres autoritet understrekes og støttes av deres overmenneskelige krefter og karisma. Holberg skriver om dommerne:

Disse Dommere, som paa adskildte Tiider regierede Landet fra Josua indtil Sauls Tiid, vare extraordinaire Øvrigheds Personer, hvilke, som sagt er, af GUD bleve opvakte til at styre Folket udi vanskelige Tiider, og hvoraf de fleste forbleve udi saadanne Embeder deres Livs Tiid. De differerede ikke fra Konger uden i Pragt og Titler, item derudi, at deres Embeder ikke vare absolute stedsevarende, eller i det ringeste ikke arvelige. (JH1, 233)

I tråd med tittelen – som riktignok ikke har så mye å gjøre med dagens forståelse av ordet «dommer» å gjøre – blir teksten raskt gjenstand for moralske og ikke minst juridiske refleksjoner. I det kommende fokuserer jeg på to viktige helteskikkelser, Gideon og Samson, samt et kollektiv av kvinner som sammen ofte blir sortert inn i en av to tropologiske varianter: Destruktiv fristerinne, eller heltinne med sviktende moral.³²⁶

Historisiteten til dommernes bok er og var omdiskutert, og er dermed typisk for det historiografiske problemkomplekset Holberg må forsøke å løse: I hvilken grad kan disse fortellingene, med tydelige overnaturlige elementer som gjør det naturlig å sammenlikne dem med antikke heltefortellinger, forankres i historisk tid – og dermed og slippe unna mytologiseringen som truer med å overskygge historisiteten Holberg agerer for? Behovet for å historisk forankre skikkelser som omhylles av mytologi informerer ikke bare Holbergs lesning og gjengivelse av passasjene, men også

³²⁶ Se f.eks. Newsom og Ringe (1998) eller Pollock (1999), og jf. tolkningstradisjonen om Tamar (kap. 6.2.2.).

refleksjonen som følger. Arbeidshypotesen for dette kapittelet er i korte trekk at helteskikkelsene blant annet fungerer som bærebjelker for den underliggende, typologiske logikken i *Den jødiske Histories* historiefremstilling. Narrativt sett er helteskikkelsene naturlige perspektivbærere for fortellingen, og fokaliseringen skjer i stor grad gjennom dem. Holbergs fremstilling skjer i oppsummerende vendinger der hvor dialogreferat ellers ville tatt mye plass, og inkorporerer en slags dialog med Josefus.

8.1. «GUDs Statholder»: Gideon i *Den jødiske Historie*

Gideon introduseres av Holberg allerede i *Den jødiske Histories* 3. bok. Dette og de tilstøtende kapitlene inngår ikke i verkets narrative sekvens, men bør i stedet forstås som utfyllende bakgrunnsinformasjon, berammet som en politisk geografi over det historiske Kanaan og Israel. De utgjør en forberedende øvelse for leseren, men som likevel forutsetter leserens kjennskap til selve bibelteksten. Gideon introduseres her nærmest som en avklart størrelse, i forbindelse med en kristen fortolkning av dommernes rolle:

... de paafølgende Dommere vare ikke andet end Mænd, som GUD havde kaldet til en Tiid at anføre Folket mod deres Fiender, og at dømme dem imellem; thi, da Gedeon havde fuldført sin Commission, og befriet Israels Børn fra det Madianitiske Aag, svarede han dem, der bøde ham at herske over sig: Jeg vil ikke herske over eder. HERren skal herske over eder. (b) (JH1, 189)³²⁷

Hovedparten av Gideons historie og biografi kommer imidlertid senere, hvor *Den jødiske Histories* fabula tilsvarende Dommernes bok («4. bøg»). Gideons historie og seier over midjanittene skildres i kapittel 6-8 av Dommernes bok, og følger perioden som innledes av Deboras seier over kanaanittene (som episoden med Jael inngår i). Gideon figurerer på et punkt i Det nye testamente, hvor han figurerer som et positivt troseksempel i Brevet til hebreerne.³²⁸ Den lett didaktiske resirkuleringen av gammeltestamentlige motiver føyer seg tilforlatelig inn i et typologisk mønster. Gideons historie har dessuten egenverdi i en kristen tradisjon, både gjennom tolkningsmuligheter som moralsk eksempel og til støtte for blant annet

³²⁷ Holberg bruker gjennomgående stavemåten «Gedeon». Jeg bruker Gideon, i tråd med nyere Bibel- og oversettelsespraksis.

³²⁸ «Og hva skal jeg ellers nevne? Tiden strekker ikke til hvis jeg skal fortelle om Gideon, Barak, Samson og Jefta, om David, Samuel og profetene. Ved tro vant de over kongeriker, holdt retten oppe, fikk løfter oppfylt, lukket gapet på løver, slukket voldsom ild, slapp unna bitende sverd, gikk fra svakhet til styrke, ble sterke i krig og slo fiendtlige hærer på flukt.» (NOB Hebr 11,32-34)

middelalderens kristne kongeideologi (*rex iustus*), slik den ble formulert av St. Augustin.³²⁹ Først og fremst leses det likevel som et fremoverpekende eksempel for forhøyelsen av Gud over verdslig myndighet, som så tas til inntekt for den kristne troens moralske fundament. Derfor vektlegger Holberg særlig passasjen gjengitt ovenfor, hvor Gideon erklærer at det *ikke* er han selv og hans sønner som skal herske over de nylig frigitte israelittene, men «herren». (JH1, 286) Holberg reflekterte også i forrige kapittel over nøyaktig hvorfor dommerne til stadighet unngår muligheten til å etablere et dynasti når de først har makten. Kanskje er det Holbergs oppfatning av eneveldets særlige legitimitet som er styrende.³³⁰ Holberg sier det ikke direkte, men antyder at etableringen av en sterk kongemakt kunne ha brutt den stadige syklusen av avgudsdyrking og frelse. Gideon lyster imidlertid Gud, selv når Guds befaling vil frata ham en dynastisk stormannsposisjon. Det er et betydelig offer, også for Holbergs vedkommende – siden det gjør det desto vanskeligere å argumentere for at fortellingen skal forstås historisk.

8.1.1. Holbergs Gideon-fortelling

Ved inngangen til sin egen behandling av Gideons historie, etableres en ny narrativ seksjon ved at fortellerinstansen gir slipp på det kollektive subjektet, og i stedet fokaliserer de kommende hendelsene gjennom Gideon selv: «En Mand, ved Navn Gedeon, Joæ Søn, stod og tærskede sit Korn, som han agtede at skiule for Fienden, da aabenbarede sig en Engel for ham, og gav ham Titel af Folkets Forløser, overbevisende ham ved Miracler om GUDs Kald.» (JH1, 284) Holbergs beskrivelse er oppsummerende i stilen, og endrer rekkefølgen informasjonen presenteres i. Den mest vesentlige endringen er ellers at Holberg stryker engelens omtale av Gideon som en «djerv kriger», noe jeg tolker som et utslag av Holbergs moralske lesning.³³¹ Det

³²⁹ Fra å tidligere være en personifisering av guddommelig makt, ble idéen om kongen i løpet av 1200-tallet til den verdslige formynderen for guddommelig justis, fremdeles innenfor det filosofiske rammeverket etablert av Augustin. (Antonin og Miller 2017, 26)

³³⁰ Se *Dannemarks Riges Historie III* (1735, 480-482)

³³¹ «Da kom Herrens engel og satte seg under eiketreet i Ofra, det som tilhørte Joasj av Abieser-slekten. Gideon, sønnen til Joasj, holdt på å treske hvete i vinpressen for å berge kornet fra midjanittene. Da viste Herrens engel seg for ham og sa til ham: 'Herren er med deg, du djerve kriger.'» (NOB Dom 6,11)

sømmer seg ikke for Gideon å fremstilles som en regional krigsherre, som ville trekke fra hans trosautoritet og nytte som kristent eksempel. Samtidig er det noe paradoksalt ved denne utelatelsen: En slik forankring i lokale og historiske tradisjoner ville gjort Holbergs overordnede mål, det å låse fortellingen fast i historisk tid, enklere. I valget mellom mest mulig friksjonsløs historisering og å holde fast på verdien som moralsk eksempel, er det til sist moralen som blir styrende.

Holberg er ikke interessert i å beskrive nøyaktig de miraklene som fører til at Gideon følger Guds påbud. Verken Gideons første møte med en engel, eller en senere episode hvor han ber Gud om ulike tegn inkluderes. I stedet bruker Holberg et komparativt eksempel for å historisere de historiske isrealittenes bosetningsmønstre- og politikk, sannsynligvis for å posisjonere seg i den bibeltopografiske debatten om hvorvidt byen Gideon bodde utenfor (Ofra) var den samme som byen med samme navn som det refereres til i Josvas bok.³³² Holberg erklærer at Ofra «var udi Benjamins Land», (JH1, 284) men observasjonen hviler kun på navnelikheten. I nyere forskning forstås disse vanligvis som to distinkte steder, og det er kun byen som beskrives i Josva som lar seg identifisere med en viss sikkerhet gjennom historisk kontinuitet. (Hirsch og Ochser 1901-1906) Holbergs ønske om å slå sammen de to byene skyldes kanskje at en mutert variant av navnet figurerer i Det nye testamente, og var et sted Jesus besøkte.³³³ Byen Jesus besøkte identifiseres imidlertid gjerne som nettopp byen Benjamins slekt ble tildelt, altså *ikke* byen Gideon bodde utenfor. (Easton 1893) Slik jeg oppfatter Holbergs løsning her, øyner han muligheten for å skape mindre «friksjon» i den historiske fremstillingen gjennom å slå sammen de to likelydende byene, og griper den – selv om det ikke var helt ukontroversielt.³³⁴ I motsetning til miraklene, så utelates ikke Gideons ugjerninger – deriblant en massakre og en

³³² «Byene som tilfalt Benjamins stamme, slekt for slekt, var Jeriko, Bet-Hogla og Emek-Kesis, Bet-Haaraba, Semarajim og Betel, Haavvim, Happara og Ofra, ...» (NOB Jos 18,21-23)

³³³ «Derfor gikk ikke Jesus åpenlyst omkring blant jødene, men dro vekk derfra til en by som heter Efraim, i området nær ødemarken. Der ble han en tid sammen med disiplene.» (NOB Joh 11,54) Byen får etter hvert navnene Efron eller Efraim.

³³⁴ Nøkkelkilden til Benjaminslektens Ofra er geografikapittelet i kirkefaderen Epifanos av Salamis' (ca. 315-403) greskspråklige kompilasjonsverk *Om vekter og lengdemål*, lat. *De mensuris et ponderibus* – navngitt etter et av kapitlene (392 vt). Her beskrives blant annet geografien i datidens Palestina.

innsanking av tributt i form av gulløreringer – som kaster en viss tvil over Gideons moralske karakter. Særlig det at han siden lar gullringene smelte om til en efod synes å peke i retning en nærmest uunngåelig retur til avgudsdyrkingen.³³⁵ (JH1, 286) Holberg reflekterer i stedet over disse hendelsene, som er utgangspunktet for neste seksjon.

Mot slutten av Gideons historie fortelles det om efoden: «Alle israelittene der kom og drev hor med den, og den ble til en snare for Gideon og hans hus.» (NOB Dom 8,27) Holberg kutter snare-delene av verset i sin gjengivelse: «Skriften vidner derimod, at det samme gav siden Anledning til Afgudsdyrkelse, og at denne oprettede Ephod blev en Forargelse for Israels Børn.»³³⁶ (JH1, 287) Hensikten med verset bevares, og det peker mot neste generasjons fall. Fokaliseringen skifter så sømløst fra Gideon til den mest kjente av hans sønner, Abimelek. At han er best kjent, skyldes ifølge Holberg «formedelst hans Ondskab og Blodgierighed.» (JH1, 287). Abimeleks vanstyre understrekes umiddelbart, ved at han straks bryter sin fars befaling om at «Herren» skal styre – Abimelek vil selv styre, og israelittene godtar det på grunn av hans slektskap til den godt likte Gideon. Ved dette skiftet i dynasti og fokusering avsluttes Holbergs formidling av Gideons historie. Jeg går derfor tilbake til Holbergs betenknninger om Gideon.

8.1.2. Suverenitet og moral - refleksjoner om Gideons styre

Gideons ettermæle skjemmes særlig av en episode, nemlig hans fremferd i byene som ikke ga ham tributt da han jaget etter de to midjanittfyrstene. (Dom 8,16) Holberg oppsummerer det slik:

³³⁵ Et tvetydig ord. Ifølge *Jewish Encyclopedia* betyr det i noen sammenhenger en form for rituell bekledning, mens bruken i Dommernes bok antyder at det er «an image that was set up in the sanctuary». (Hirsch et al. 1906)

³³⁶ Snare-formuleringen er verken en ny oppfinnelse eller særskilt for danske (og norske) oversettelser, jf. King James-versjonen av samme vers: «... which thing became a snare unto Gideon, and to his house.» (KJV Dom 8,27) «Forargelse» bør her forstås som den arkaiske varianten av fristelse eller forledelse, jf. NAOB: «det å forarge(s), forlede(s), forføre(s); forhold, handling som er egnet til å forføre, friste» (NAOB, «Forargelse»)

Han lod 77 af de Fornemste i Succoth omkomme, nedsablede dem udi Penuel, og sleiffede deres Taarn. Derpaa lod han henrette de 2 fangne Fyrster, saa man deraf skulde slutte, at han var en blodgierig Mand, men han kand undskyldes med Tiderne, som da ingen Lemfeldighed tillode. (JH1, 286)

Det tyngstveiende argumentet for at Gideons moralske karakter kan unnskyldes, er dermed av historiserende art: Gideons fremferd ville ikke vært akseptabel i Holbergs samtid, men Det gamle testamente beskriver en annen type tid. Det var alvorlige tider, og handlingene måtte være dertil alvorlige, uten at vi nødvendigvis kan dømme for strengt om aktørene. Dette er riktignok ikke en helt konsekvent linje: Når det gjelder historiske aktører som Holberg selv er mindre sympatisk innstilt mot, er han heller ikke like opptatt av å rimeliggjøre handlingene deres gjennom historisk kontekstualisering.³³⁷ Det er samtidig påfallende at Holbergs argumentasjon beveger seg i motsatt retning fra betenknningen jeg gjengir i 8.1.1, hvor en takknemlig mulighet til å tegne Gideon som en mer troverdig historisk skikkelse kastes på båten for å gjøre et moralsk poeng. Her brukes historiseringen som verktøy, men med motsatt fortegn: Den blir et retorisk knep for å relativisere bort Gideons moralske svakhet. Om Holberg selv synes at dette knepet er overbevisende nok for en kritisk leser, er imidlertid tvilsomt. Like etter lanserer han nemlig det nevnte punktet om «Gedeons ydmyghet» (JH1, 286), hvor Gideon erklærer at Gud, ikke ham selv, skal herske over israelittene. Denne umiddelbare kontrasten er ikke bare narrativt hensiktsmessig, men tvingende nødvendig for å fremstille Gideons fremferd i et heldigere lys – han gjør bare det han *må* gjøre. Uten å manes frem, lurer forsynet i bakgrunnen. Dette argumentet forblir uuttalt fra Holbergs side, men det virker som et opplagt retorisk poeng å sikre at tvilen om Gideons moralske karakter svekkes så snart han igjen viser seg from i møte med Guds autoritet. At Gideon frasier seg den dynastiske autoriteten til fordel for Gud, blir så gjenstand for en videre refleksjon fra Holbergs side:

³³⁷ Holberg går, for eksempel, langt i å antyde at Herodes faktisk *var* en dårlig hersker, om ikke fullt så ille som de jødiske fremstillingene vil ha det til. (Jf. kap. 9.2.) Senere retter Holberg kraftig skyts mot den «Tyrkiske Keyser» (den osmanske sultanen) og hans embetsmenn på 1500-tallet. (JH2, 15. bog).

Hvoraf sees, at Theocratiet udi Dommernes Tiid stod stedse ved Magt, og at Dommerne ikke vare bestandige Regentere: dog vidner Skriften, at han blev ved at dømme Israel saa længe, som han levede. Og det paa samme Maade, som hans Formænd, de andre Dommere, hvilke alleene vare anseede som GUds Statholder, saa længe, som Theocratiet varede, saa at de ingen Love kunde give, eller øve nogen Souverainetets Act. (JH1, 286)

Denne refleksjonen kretser omkring dommernes praktiske maktutøvelse. Holberg peker på at dommerne, til tross for at de var ubestridte overhoder i et slags teokrati, ikke hadde makt som minnet om samtidens konger – et poeng som videre understrekes ved at Gud faktisk fratrar Gideons slekt makten, i stedet for å legitimere den. Dommerne er i stedet kun «GUds Statholder». Her er det diskutabelt om Holberg har en helt bestemt mengde makt gitt etter formelle mål i tankene når han bruker dette uttrykket, eller om han skjeler til Norge og kongens stattholder, for å si noe om autoritetshierarkiet mellom dommerne og Gud.³³⁸ Eventuelt mener han det i ordets eldre, bokstavelige betydning, altså at dommerne var Guds stedfortredere. Holberg utdyper ikke dette, og nevner ikke denne embetstittelens betydning for forholdet mellom Danmark og Norge med et ord – det forblir et åpent spørsmål om hvorvidt Holberg benytter seg av begrepet i sin alminnelighet for å beskrive et autoritetshierarki, eller om han forsiktig tegner en politisk analogi.

Det er likevel et poeng at Holberg fremhever det hebraiske rikets ufullendte potensiale, som ville realiseres dersom dommerne faktisk kunne «øve Souverainetets Act» over israelittene. At deres autoritet ikke er annet enn midlertidig sanksjonert av Gud, lanseres i praksis som en av forklaringene på at israelittene stadig forglemmer seg og igjen henfaller til avgudsdyrking, eller som Holberg selv beskriver det, at det «er derfor at Skriften siger, at Israel udi disse Tider gjorde hvad dem lystede.» (JH1, 286) Dette står i kontrast til det idealiserte, opprinnelige teokratiet Holberg tidligere beskriver, hvor statsforfatningen i praksis var innrettet med Gud som overhode, og alt dermed fungerte bedre:

³³⁸ På Holbergs tid var embetet som Stattholder (da. Statholder), altså kongens fremste representant i Norge, fremdeles konsekvent besatt – med unntak av et opphold fra 1739-50.

Af alle Regieringer, som omtales, er den gamle Israelitiske den forunderligste, og findes intet udi Historien, der kand lignes dermed. Andre Lande regieres enten af Konger, som ere indskrænkede, og u-omskrænkede, eller af Adel, eller det heele Folk. Men her er intet af nogen af de Regierings Former, som Aristoteles omtaler, men Landet var regieret u-middelbarligen af GUD ... (JH1, 188)

Teokratiet under dommernes herredømme er, som en kontrast, preget av en svak sentralmakts manglende evne til å effektivt utøve suverenitet over sitt folk og sitt territorium. Det blir ikke bare en bekreftelse av Guds overherredømme, men spiller en rolle som historisk-politisk årsaksforklaring – en proleptisk vending som retter seg mer mot Holbergs politiske sympatier enn mot den typologiske funksjonen denne tenkemåten har i andre sammenhenger.

For Holberg er det også viktig at det historiske teokratiet – i betydningen prestestyre, snarere enn «Gudestyre» – fremstår skrøpelig.³³⁹ Teokratiet som regjeringsform bryter med helt grunnleggende naturrettsprinsipper, gjennom å mangle et klart skille mellom religiøs og verdslig makt. Når Holberg i *Natur- og folkeretten* (1716) skal gi en oversikt over de «ordentlige» regjeringsformene, er ikke teokratiet inkludert. (NFR, 348-349) Derfor er det tilforlatelig for Holberg og hans politiske sympatier at teokratiet – gang på gang – viser seg å ha så alvorlige svakheter at Gud selv må direkte gripe inn, via mirakler og «statholdere». Ikke bare understreker det betydningen av en suveren hersker hvis makt ikke hviler på religiøs autoritet, det kaster også lange skygger i retning de kjente «teokratiene» i Holbergs egen samtid – den katolske kirkestaten og Det osmanske riket.³⁴⁰ Robert Yelle (2020) skriver at det var vanlig praksis på 1600- og 1700-tallet å slå jødedom, Islam og

³³⁹ Holberg navigerer denne begrepsproblematikken slik: «hvorvel man kand sige, at Theocratiet ogsaa paa en vis Maade varede under Kongerne, skjønt ikke paa samme Maade, efterdi Oracler da ophørede: alleene at GUDs Villie blev en og anden gang tilkiende given ved Propheter.» (JH1, 189) I samme vending er han nøye med å understreke at det teokratiet han her beskriver, ikke under noen omstendigheter kan sammenliknes med f.eks. det romerske pavenestret; «thi de Romerske Paver regiere ikke anderledes end u-omskrænkede Monarcher.» (ibid.)

³⁴⁰ Til tross for at Det osmanske riket formelt sett etablerte et kalifat med sultanen som religiøst og verdslig overhode etter å ha erobret Egypt, er nyere forskning mer tilbakeholden med å kategorisere riket som et de facto islamsk teokrati, av årsaker så ulike som at osmanerne overtok både det bysantinske byråkratiet og den ortodokse kirken, til den religiøse pluralismen de lot eksistere. Se for eksempel Norman Stones bidrag «Turkey in the Russian Mirror» i *Russia War, Peace And Diplomacy: Essays in Honour of John Erickson* (Erickson og Erickson 2006), eller *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (Göçek 1996). På Holbergs tid var det imidlertid mer utbredt å tolke sultanens formelle dobbeltrolle som en refleksjon av de faktiske forholdene.

romersk-katolsk kristendom i hartkorn på grunn av sammenblanding av religiøs og verdslig makt: «Islam was compared with Judaism and Roman Catholicism, two traditions that were likewise condemned as an unholy combination of religion and politics.»³⁴¹ (Yelle 2020, 93) Samtidig benyttet kristne tenkere blandingen av politikk og religion som forklaring på jødernes fraværende aksept for Jesus: De hadde sett for seg den lovede messias som en verdslig leder som skulle skape en jordlig, jødisk nasjon – og var følgelig ikke forberedt på at «kongeriket» han ledet var spiritielt. (Yelle 2020, 98-99) Slike betraktninger tjener samme framoverskuende, typologiske formål som mange av de andre fortolkningene av gammeltestamentlige hendelser, sett med kristne øyne. Her følger imidlertid et ekstra lag av protestantisk mishag i møte med herskere som blander religiøse og sivile funksjoner.

Holbergs siste betenkning handler om efoden Gideon får støpt av fiendens gullringer. Deler av den handler om ordet efod, som er uklart – det kan bety ulike ting avhengig av kontekst, som Holberg selv påpeker: «Der ere mange Forklaringer over denne Ephod, hvad den egentligen haver været.» (JH1, 287) Holberg er uenig med hebraisten John Spencer, som mente at efoden var en avbildning av en egyptisk *terafim*. Implikasjonen av det er at Gideon umiddelbart etter seieren skal ha vendt seg til avgudsdyrking.³⁴² Holberg mener det er usannsynlig at Gideon selv ville ha henfalt til avgudsdyrking, siden Gideon uttrykte en sterk overbevisning og dertil bivånte flere mirakler bare kort tid innen denne episoden. Samtidig er ikke Holberg villig til å unnskyldte Gideon ved å godta at efoden skulle være et «simpelt Tropæum, eller Seyers Tegn» (ibid.), fordi en slik tolkning vanskelig kan stemme overens med at efoden senere ble et sentrum for avgudsdyrking. Denne refleksjonen ender ikke med en hardtslående konklusjon. Holberg laster først og fremst Gideons «uforsiktighet» ved å la støpe en gjenstand som kunne gi anledning til avgudsdyrking så snart Gideon

³⁴¹ Yelle setter også dette i forbindelse med moderne anklager om at Islam er like mye politikk som religion, og at disse anklagene kan sees i forlengelsen av en «older legacy of Christian representations of Islam as an illegitimate mixture of religion with politics.» (Yelle 2020, 94)

³⁴² Et tvetydig hebraisk ord som vanligvis tolkes i retning av «husguder». *Jewish Encyclopedia* beskriver dem som «primitive Semitic house-gods whose cult had been handed down to historical times from the earlier period of nomadic wanderings». (Prince, Bacher, og Seligsohn 1906)

ikke lenger var til stede for å rettlede israelittene. På et vis understreker denne konklusjonen dommernes narrative funksjon, som Holberg forsøker å gi historisk legitimitet: Uten en dommer til å rettlede dem, skulle det ikke all verden til før de høyst feilbarlige israelittene fra denne perioden glemte hva som var den rette tro, og igjen henfalt til avgudsdyrking.

En mer påfallende vending i Holbergs fremstilling finnes i refleksjonen om Gideons kallenavn Jerubbaal, som Gideon fikk etter å ha slått avguden Baal på flukt:

Jeg haver forhen meldet, at han blev kaldet Jerub Baal, og viset Aarsagen dertil. Nogle meene, at han haver været den Jerombal, som Sanchoniathon beskriver at have været den GÜd Jaos Præst; men den Historie, som tillægges Sanchoniathon er saaledes bleven munstred af Criticis, at ingen tager det meer for et tilforladeligt og ægte Skrift. (JH1, 287)

Her er forutsetter Holberg mye av leseren, og gir ingen fotnoter som forklarer konteksten for diskusjonen. Dette kan være en strategisk utelatelse, hvis Holberg ikke ønsker å sende leseren på jakt etter en spekulativ forbindelse mellom hebraisk myte og fønikisk religion. Zur Shalev viser i boken *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700* (2012) hvordan mange av de samme hebraistene som Holberg foregir å basere *Den jødiske Historie* på, på ulike tidspunkter befattet seg med en støttesjanger brukt for å bygge opp hellig historie og dens undersjanger, nemlig hellig geografi, eller *geographia sacra*.

8.1.3. Et farvel til hellig geografi

En av disse var den franske protestanten Samuel Bochart (1599–1667), hvis verk *Geographia Sacra seu Phaleg et Chanaan* (1646, no. *Phaleg og Kanaans hellige geografi*) åpnet for nye innfallsvinkler i bibelforståelse, og avstedkom en tydelig samtidsresepsjon.³⁴³ Tvil om verkets etymologiske metode hadde imidlertid begynt å bre om seg på Holbergs tid. Etymologisk historie baserte seg på navnelikhet for å

³⁴³ Bochart har for eksempel en fyldig oppføring i Bayles *Dictionnaire*. (B3, s. 500-504)

konkludere med koblinger mellom det man ønsker å koble sammen, her mellom hebraisk og klassisk mytologi og geografi. Eller som Shalev beskriver det:

Bochart roamed the map of the classical world and detected names that might lend themselves to etymological reduction back into Phoenician and Hebrew. Etymological work in a language that had left hardly any record had to be done with the help of Hebrew, Arabic and Syriac. Bochart also assumed that Phoenician naming policies were not arbitrary, that they could reflect the colonists' encounters with the new lands they settled, according to deities, the inhabitants' customs and nature, animals, trees and metals. (Shalev 2012, 181)

Grunnen til at fønikerne i det hele tatt er aktuelle, skyldes en tolkning av 1. Mosebok og Syndfloden, som forutsetter at fønikerne endte opp der de gjorde som et resultat av den såkalte diffusjonsteorien.³⁴⁴ Som Shalev skriver, var det uansett en tendens på Bocharts tid at de vidvandrende fønikerne etter historikerens eget forgodtbefinnende kunne plasseres inn oldtidshistorien der hvor man trenger en forklaring på noe, enten det var i Midtøsten, England eller Spania. Særlig forlokkende var idéen om at fønikerne, som tidlig hadde vært i kontakt med det hebraiske folket, hadde tatt med seg deres språk og en imperfekt variant av troen deres til andre steder – og dermed sådd monoteismens frø, som senere blomstret i kristendommens form. (Shalev 2012, 183)

Bocharts metode er et godt eksempel på hvordan tidligere tolkninger av gitte passasjer stables oppå hverandre til en etter hvert vaklevoren eksegetisk konstruksjon. Kildene til fønikisk språk er få og fragmenterte, men Bochart grep særlig tak i forfatterskikkelsen Sanchoniathon eller Sanchuniathon, som bare finnes parafasert i andre verk. Dersom dette dreide seg om genuine dokumenter, ville det gjøre Sanchoniathon til en av få konkrete kilder til fønikisk religion. Av Bochart ble dette holdt for å være sant, mens Holberg er mer skeptisk: «... men den Historie, som tillægges Sanchoniathon er saaledes bleven munstred af Criticis, at ingen tager det meer for et tilforladeligt og ægte Skrift.» (JH1, 288) Holberg virker imidlertid ikke i

³⁴⁴ En vanlig teori brukt for å forklare folkegruppers globale spredning etter Syndfloden og Babels tårn. Se Levitin (2012) eller Mills (2016).

interessert i å gjenta eller fremføre denne kritikken, slik at hva den faktisk går ut på er vanskelig å få grep om basert på *Den jødiske Historie* alene.

Resepsjonen til Bocharts *Geographia Sacra* er omfattende. Det vesentlige for å forstå Holbergs innvending er kritikken mot den etymologiske tolkningen av fønikiske gude- og prestenavn basert på Sanchoniathon, som så settes i sammenheng med gammeltestamentlige aktører og steder. Et eksempel på en slik kritiker er Henry St. John, vicomte Bolingbroke (1678–1751), en britisk adelsmann, politiker og filosof. Han var lite begeistret for eksegetisk teologi, og hans omfattende samlede verker reflekterer dette. Gjennom flere, posthumt utgitte verk, fremfører han en kritisk linje overfor Bochart som overgår Holberg i sylrlighet og detaljer. Den første delen dreier seg om tidligere lærdes – særlig Bocharts – motivasjoner for å insistere på koblingen mellom hebraisk og føniskisk religion via Sanchoniathon:

Sanchoniathon, that we may say something of Phenician as well as Egyptian traditions of this sort, is another author that may vie, perhaps, with the most antient for antiquity. Bochart, and all our divines, think fit to place him in the time of Gideon. It is not convenient for them that he should stand backwarder. (St. John 1754, 251)³⁴⁵

Videre beskriver St. John metoden som har blitt brukt for å etablere denne koblingen – altså Bocharts etymologiske fortolkningsmetode – som St. John er kritisk til i sin alminnelighet:

They build their assertion on a passage concerning him in the writings of Porphyry, who says, that Sanchoniathon had the materials of his history from Jerombal, a priest of the god Jao. Now Jerombal sounds too like to Jerubbaal, the name Gideon wears in scripture, and Jao sounds too like Jehovah, to leave any doubt on this subject in the minds of men who can make systems and write volumes on the affinity of sounds. (St. John 1754, 251)³⁴⁶

³⁴⁵ Jeg har ikke modernisert alderdommelig engelsk grammatikk som «antient» eller «phenician» i disse sitatene.

³⁴⁶ Porfyrios (232/233-304 vt), filosof. Kanskje mest kjent for å ha skrevet *Isagoge (Introduksjon)*, en introduksjon til logikk og filosofi, som via oversettelse nærmest ble et standardverk i middelalderen. Porfyrios tilskrives også Homer-kommentarer, som er det St. John baserer seg på her.

Den vesentlige etymologiske tolkningen Bochart gjør, basert på antakelsen om at Sanchoniathon-skriftet er genuint, er å gå ut ifra at Jerombal er den samme som Jerubbaal (Gideons epitet), og at guden Jao derfor må være den samme som Jehova eller Yahweh. Dette medfører, slik Bochart og andre så det, at Sanchoniathon forstås som samtidig med Gideon, som en person som hadde kjennskap til Mosebøkene, og tok det med seg videre og integrerte det i en fønikisk tradisjon. Hvis hele resonnementet stemmer, må det bety at den fønikiske tradisjonen i praksis er avledet fra den hebraiske. Som St. John så skriver videre, «there is great reason to doubt of the first part, and the second is evidently false.» (ibid.)

Plasseringen av Sanchoniathon som samtidig med Gideon baserer seg på filosofen Porfyrios, som St. John mener ikke kan stoles på i disse sammenhengene, gitt at Porfyrios tidligere har produsert åpenbare anakronismer. (St. John 1754, 251) St. John lufter en teori om at dette beror på en enkel misforståelse: Porfyrios har tolket Gideon – som ikke var prest, i motsetning til denne Jerombal – som nettopp en prest, fordi skillet mellom religiøs og verdslig makt var uklart. Siden Porfyrios selv verken var jøde eller kristen, var han dermed troende til å gjøre en slik feil: «A pagan, it is said, might take a general of an army for a priest: And Porphyry was guilty of this blunder.» (St. John 1754, 252)

Argumentasjonen for at fønikisk religion ikke er den samme som – eller basert på – jødisk, er mer omfattende, og dertil mer radikal. Sanchoniathon gir åpent gir uttrykk for en helt annen kosmogoni enn den som Mosebøkene beskriver. At en del kristne lærde ser bort i fra dette vesentlige momentet, for å kunne gjøre Sanchoniathon til et eksternt sannhetsvitne for Mosebøkene – på dette tidspunktet et viktig retorisk poeng sett med kristne øyne – provoserer St. John grenseløst: «Have we not reason to be surprised, as much as we are accustomed to it, at the boldness of scholars who presume to oppose their frivolous conjectures to what an historian himself says on the memorials which he followed?» (St. John 1754, 252)

Bemerkningene ovenfor oppsummerer hovedinnholdet i kritikken mot den fønikiske Sanchoniathon-teorien, som Holberg nøyer seg med å alludere til. Resten av kritikken St. John fremfører er, som nevnt, mer radikal, og ikke bare kritisk til den hellige

geografiens metode. St. John skriver seg inn i den tidlige komparatistiskolen (jf. kap. 3.2.3) av religiøs forståelse, og mener at det slett ikke er usannsynlig at den jødiske troen over tid inkorporerte elementer av egyptisk religion. Han går også med på at likheten i de forestillingene man finner i Mosebøkene og hos Sanchoniathon er påfallende – kanskje til og med så påfallende at de vitner om en felles kjerne av sannhet. I stedet for å bruke dette bare for å bekrefte jødedommens enestående rolle som kristendommens forløper går St. John et skritt lenger, og trekker inn persisk religion (zoroastrisme): «I can believe too, that the six times, in which God made the world, according to antient tradition of the Persians, are relative to the six days in which he made it, according to jewish traditions.» (St. John 1754, 254) Dette bygger opp til en slående konklusjon som plasserer St. John både et stykke forut for sin tid, og i en klart mer rabulistisk gren av den religiøse debatten enn den posisjonen Holberg skriver seg inn i:

The tradition was common to all these nations, but they invented, and they borrowed from one another, various circumstances, in which they dressed it up differently, each historian according to his fancy, and conformable to the established system of his religion. This hypothesis is so well founded, and so very probable, that our divines do nothing better than weaken the credibility of the fact, when they assume, on the similitude of some circumstances, that this tradition, as well as the belief of one God, was preserved by the Jews alone. (St. John 1754, 255)

Kanskje er dette en av grunnene til at Holberg nøyer seg med å anføre at kritikken *finnes*, snarere enn å gjengi den.³⁴⁷ Ved å la en så religionskritisk stemme som St. John innta scenen, ville Holberg risikere å undergrave sitt eget prosjekt, som i all hovedsak står i opposisjon til St. John. Holberg, gjennom kompilasjonen videre i verket, skriver seg nemlig også inn i en selvmotsigelse. I «4. bog» går han – som vist over – hardt ut mot Jerubbaal-teorien som eksplisitt gjør hebraisk religion til et fønikisk arvestykke. Derimot stiller han seg i «5. bog» velvillig sammen med den ortodokse tradisjonen som mener at fønikerne opprinnelig var kanaanitter, eller som

³⁴⁷ En annen kan være at Holberg selv mener at det finnes en fønikisk forbindelse til hebraisk, men først og fremst språklig: «... og sees deraf, at det Hebraiske Sprog er ikke uden gammel Phœnicisk, ellers Cananæisk, hvilket Israels Børn lærde, da de indtoge Canaan, og at de tilforn maae have talet Chaldæisk, som var Abrahams Moders Maal.» (JH1, 34)

Holberg selv uttrykker det: «Alle Skribentere ere eenige derudi, at det Folk, som kaldes Phœnicier, haver i Begyndelsen ey været andet, end Cananæer, det er Canaans Afkom, men at det siden er bleven en adskilt Nation fra de andre ...» (JH1, 377)

Dette er et syn som i hovedsak er bestående i dag. I artikkelen «The Phoenicians and the Formation of the Western World» (2018) omtaler John C. Scott fønikerne som «semitter», og mener at de var en kanaanittisk subkultur som oppstod langs kysten av dagens Libanon rundt 3200 fvt. Det finnes imidlertid andre synspunkter. Hovedtesen i Josephine C. Quinns *In Search of the Phoenicians* (2017) er for eksempel at «Fønikerne» som en enhetlig sivilisasjon eller kultur i stor grad er en moderne konstruksjon, en anakronistisk forestilling som ikke nødvendigvis støttes av de historiske kildene.

Uavhengig av fønikerens rolle i dagens historievitenskap, så er problemet for Holberg at komparatist-perspektivet – som St. John representerer – innebærer en radikal subversjon av den tidligere «enkle» forbindelsen mellom Kanaan og Fønikia. Et komparativt perspektiv som ser hebraisk religion som overleveringer fra en «hedensk» sivilisasjon er anatema for Holbergs syn på hebraisk mytologi, som fastholder at det er snakk om særegne, guddommelige overleveringer. Eksterne, historiske fremstillinger er kun aktuelle for Holberg å trekke frem i lyset dersom de fungerer som Ricoeurs «temporale verktøy», og støtter en forankring av hebraisk myte i historisk tid. Hvis kildene, som St. John, i stedet går for langt i historiseringen av hebraisk myte og tro, og gjør det til bare én oldtidsreligion blant mange, virker det mot Holbergs formål.

Holberg anfører heller ingen kilder til eller navn på sine «kritikere» av Sanchoniathon og de beslektede problemstillingene, og det er dermed vanskelig å si *nøyaktig* hvilke kritikker det er han har i tankene. Det er på ingen måte sikkert at det dreier seg om akkurat Henry St. John – men St. John som eksempel gir et ansikt og en form til denne typen kritikk. St. Johns innvendinger er også symptomatiske for den radikale komparatistgrenen av bibelkritikk. Holberg gir andre steder uttrykk for å *kjenne til* denne typen kritikk, selv om han ikke stiller seg bak den, eller i det hele tatt oppfatter den som legitim. Holbergs problem i denne sammenhengen er, slik jeg ser det, en

uforløst spenning mellom hans kritiske sans og hans historiografiske utgangspunkt. Den gjennomgående tendensen i *Den jødiske Historie* er nettopp at Holberg forsøker å ivareta åpenbaringen som fundamentet for menneskets historie. Møtet med den radikale grenen av kritikken blir derfor nok en illustrasjon av hvordan Holberg stadig må gå på stram line mellom konkurrerende hensyn: Han vil gjerne benytte denne kritikken for å avvise de mest frilynte idéene, som han selv ikke liker – som koblingen mellom fønikisk og hebraisk religion. Samtidig må han gjøre det uten å åpne for den naturlige forlengelsen av denne tanken, at det finnes mer nærliggende og realistiske alternativer i samme gren, for eksempel at påvirkningen skal ha kommet fra egyptisk eller zoroastrisk religion.

Det konkrete utfallet blir her at Holberg ikke kan godta Bocharts etymologiske lesning av Sanchoniathon – men han kan heller ikke stille seg bak noe tilsvarende St. Johns radikale komparativisme, som reduserer jødisk religion til en syntese av egyptisk, persisk og semittisk folketro. Det bør anføres at St. John gjennom hele sin fremstilling også balanserer på en retorisk knivsegg: Han indikerer aldri i klartekst at han mener at denne deflasjonistiske forståelsen av judaisme har noen som helst overføringsverdi *til kristendom*. Det er likevel tydelig, særlig gitt det vi nå vet om St. Johns sympatier, at det helt utmerket kan leses som en argumenterende analogi som svekker kristendommens legitimitet.³⁴⁸ Det forstod nok Holberg, og derfra skriver hans reservasjoner seg. St. Johns skrift er et skoleeksempel på nettopp den typen religionskritisk lesning av jødisk historie som brukes for å undergrave kristendommen. Holbergs betenkning om Gideon og navnet Jerubbaal skiller dermed klart et av de mange stridspunktene som kommenteres i løpet av *Den jødiske Historie*, og bidrar ytterligere til å plassere verket som en retorisk ytring på en distinkt, konservativ-men-kritisk side av den lærde diskusjonen om hellig historie.

³⁴⁸ Se også Sutcliffe (2003) – å angripe jødedommen var en etablert måte å angripe kristendommens fundament på, uten å direkte angripe kristendommen.

8.1.4. Leksjoner fra den hebraiske republikken

Diskusjonen om Gideon og politisk suverenitet skjer i forlengelsen av en eldre diskusjon, nemlig den om politisk hebraisme, og den jødiske «statsforfatningen» som beskrives i Det gamle testamente.³⁴⁹ I motsetning til i ur-historien og patriarkenes mirakelkjeder, var ikke det overordnede spørsmålet her om dette skulle forstås som historie. Ved etableringen av dette kongeriket har den bibelske historien beveget seg bort fra den myte-flekkede hellige historien. Ut ifra forutsetningen om at denne beretningen var en reell, historisk krønike som fortalte om et historisk rikes stigninger og fall, ble spørsmålet i stedet hva for slags historisk lærdom man kunne trekke ut ifra hebreernes eksempel. Opprinnelig følger denne innfallsvinkelen helst det eldre mønsteret av historie som «livets læremester».³⁵⁰ Likevel er det i praksis kort mellom en slik oppfatning av akkurat denne historiske episoden, og det typiske kristne synet på jødene og deres historie: De fortsatte å eksistere primært som en påminnelse og instruks til kristne.

De religiøse leksjonene fra de historiske hebreerne er velkjente: Gud holder sin beskyttende hånd over sitt utvalgte folk, straffer dem når de trår feil, og leder dem tilbake på rett spor hvis de har mistet veien. Sett slik blir historien et bevis på Gud er barmhjertig, tilgivende, men samtidig streng. Den bakenforliggende, typologiske tenkemåten viser seg stadig vanskelig for Holberg å slippe unna, men hans anerkjennelse av den fremstår underordnet den lærde diskusjonen som foregikk parallelt. De moralske og religiøse leksjonene behandles som en formalitet, hvis de i det hele tatt diskuteres. Holbergs interesse dreier seg i stedet om hvilken *politisk* lærdom som kan hentes ut fra statsforfatningen i det hebraiske kongedømmet.

John Selden – også en av Holbergs (påståtte) kilder til *Den jødiske Historie* – tilskrives vanligvis en sentral rolle i den politiske grenen av hebraisme. Han hadde bakgrunn fra juridiske studier før han ga seg i kast med hebraisme, og er den første

³⁴⁹ Jf. kap. 2 og 3.

³⁵⁰ Se Eriksen (2020)

som setter historiske, jødiske samfunnsstrukturer i forbindelse med naturrett. Det skjer med publikasjonen av *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* (1640, eng. «On the Natural and Gentile Law in Comparison with Hebrew Teachings»). Denne posisjonen slås ytterligere fast, når han – muligens ved et uhell, men likevel eksplisitt – hevder at både den universelle naturretten og den spesifikke jødiske loven er innkodet i Moseloven. (Sutcliffe 2003, 48) *De jure naturali* leses både som et bidrag til den utfoldende naturrettsdisiplinen, som Holberg senere skriver seg inn i med *Natur- og Folke-Retten* (1716), og som et bidrag til hebraismen. En slik entydig lesning undervurderer kanskje Seldens unike posisjon, med god kjennskap til to, vanligvis adskilte, disipliner. Det er ikke bare på grunn av fortalen i *Den jødiske Historie* man kan slå fast at Holberg kjente til Selden. Sammen utgjør Selden, Pufendorf og Grotius er et slags triumvirat innenfor naturrettstenking på 1600-tallet, og referanser i 1716-versjonen av *Natur- og folkeretten* viser at Holberg tidlig hadde lest samtlige. Riktignok refereres Pufendorf oftest, deretter Grotius, men Selden anerkjennes også. (NFR, 71) Seldens problem, i motsetning til kontinentale hebraister, var at han opererte som en ren autodidakt. Mangelen på kontakt med jøder resulterer det Adam Sutcliffe (2003) kaller «eccentricities» (Sutcliffe 2003, 47) i behandlingen av enkelte emner. Likevel var Seldens skrifter katastrofale for legitimiteten til kirkens moralske autoritet:

By establishing the intricacy and historicity of the ancient Jewish law, and the supreme authority of its legislative institutions, Selden repudiated at the most fundamental level the notion that the moral authority of the church transcended the institutional power of the law. (Sutcliffe 2003, 48)

På andre halvdel av 1600-tallet var Seldens lesning av Det gamle testamente en av flere – deriblant Spinozas – som forandret dets rolle og bruk, særlig i politisk øyemed. (Sutcliffe 2003, 55)

Den Hollandske republikken hadde status som det fremste europeiske senteret for litteratur- og tankeutveksling på 1600-tallet, og var preget av frenetisk trykkerivirksomhet. (Sutcliffe 2003, 32) Sammen med England i den pseudo-republikanske interregnum-perioden (1649-1660) var Holland også sentralt i en form

for tenking som gikk parallelt med hebraisme, nemlig idéen om disse landene som en slags arvtakere etter en idealisert, «hebraisk republikk». (jf. kap. 2.) Konseptet om den hebraiske republikk var resultatet av en politisk lesning av den gammeltestamentlige historien. Slike lesninger, gjort av blant andre kalvinist-bevegelsen (og Jean Calvin selv), tolket beskrivelsen av det gamle jødiske samfunnet som en «divine model for the regulation of a godly community.» (Sutcliffe 2003, 43). En rekke større verk om dette ble publisert mellom 1546 og 1710. (Sutcliffe 2003, 44) Dette inkluderte flere av de hebraistiske tekstene Holbergs jødehistorie indirekte bygger på, for eksempel Cunaeus' *De Republica Hebraorum* (1617). Reformerte protestanter identifiserte seg både med de politiske parallellene og «the imagined biblicalism, piety and intermittent suffering of the ancient Hebrews.» (Sutcliffe 2003, 43)

Selv for dem som ikke nødvendigvis så seg selv som arvtakere, var avbildningen av den hebraiske statsforfatningen et vesentlig historisk spørsmål. Som historiografisk utfordring skilte den seg imidlertid fra de andre stridsemnene. Denne delen av Det gamle testamente var ikke i fare for å mytologiseres, tvert imot ble den velvillig lest etter et «sekulært» historisk mønster, fordi den da kunne fylle historiens vesentlige funksjon som politisk og moralsk lærdom. Frank Manuel (1992) oppsummerer slik: «as Christians began to write Jewish history, they drew political lessons from it, as they had from Greek and Roman history». (Manuel 1992, 121) Dette gjelder også Holberg, som vist ovenfor. Manuel skisserer tre vanlige syn på den historiske, hebraiske statsforfatningen: 1) Det var en perfekt, guddommelig ordinert styreform. 2) Det var en forfeilet statsform, understreket av den nye pakt med Gud. 3) Det var en historisk realitet som man kunne trekke lærdom fra. (Manuel 1992, 115) Avhengig av hvilken lærdom man trakk fra selve historien, ender man gjerne opp med et synspunkt som ikke skiller seg dramatisk fra et av de to første, men da gjennom en mer rasjonell enn religiøs forklaring. Hobbess mente for eksempel at den hebraiske staten effektivt hadde klart å skille sivil og religiøs makt. (Manuel 1992, 116-117) Denne sær-engelske tolkningen levde videre også inn på Holbergs tid, hvor den ble brukt som basis for polemiske traktater om «mixed government». (Manuel 1992, 124)

Muligens kan Holbergs skepsis til denne styreformen – annet enn i dens opprinnelige, reneste form – sees i lys av hans kritiske holdning til engelske deister. Holbergs direkte kommentarer til politisk hebraisme er først og fremst forsiktige: Det originale teokratiet med Gud som overhode er en god ordning, men begrenset av Guds manglende interesse for nærgående interaksjon. Som utviklingen i løpet av Dommernes bok illustrerer, så fungerer prestestyre dårlig – i takt med at Guds tilstedeværelse i styreformen blir mindre direkte, blir også styreformen dårligere. Dette er en relativt trygg posisjon som ikke plasserer Holberg i noen kryssild, men åpner for et sammenfall med hans egne politiske sympatier: Guds manglende interesse for å direkte gripe inn, fører i tur til de skrøpeligheiene som karakteriserer den israelske staten under dommerstyret.

I sentraleuropeisk sammenheng var det særlig den hebraiske statens *undergang* som fascinerte. Kristne fra ulike denominasjoner så åpenbare paralleller i at en tidligere enhetlig, religiøs orden hadde henfalt til sekterisk konflikt, som så utartet til ren samfunnsforvitring. Bekymringen var at kristendommen ville oppleve samme «fall» som de historiske jødene, dersom forvitringen vedvarte. Dette var en leksjon som ble applisert bredt og generaliserende: «If there is one theme that runs through much of Christian historiography of the ancient Hebrew Commonwealth, it is the proposition that discord brought about its downfall». (Manuel 1992, 121) Manuel mener at denne grunnleggende bekymringen karakteriserer kristne tenkere svært adskilt i både tid og ideologi – fra Cunaeus til Jacques Basnage. For avhandlingens del er det rimelig å observere at denne karakteristikken omfatter Holberg. Om det første tempelets ødeleggelse, skriver Holberg at en vesentlig del av den bakgrunnen var et «Schisma udi Religionen», «imellem den Israelitiske og Jødiske Kirke» (JH1, 484). Denne uheldige tendensen forverres av jødernes vane med å henfalle til avgudsdyrking, som Holberg oppgir tre litt søkte forklaringer på. Av de synes han den første virker mest troverdig – at folk «glemte» moselovene, siden de sjelden ble lest opp offentlig. (ibid.) Skisma-problemet utgjør en parallell til kristendommens (siste) skisma, mens avgudsdyrking-anklagene virker historisk betinget – kristne sekter anklaget hverandre primært for kjetteri, ikke avgudsdyrking. Det andre tempelets ødeleggelse forstås

langt mer direkte som en konsekvens av forsynet, og preges av kristendommens inntreden. Holberg beskriver dette som et utslag av Guds plan: Jødene hadde ignorert mange varsler, og deres gjenstridighet og opprørslyst mot de romerske herskerne, kombinert med korrupsjon og moralsk forfall blant geistligheten, sørget for at Gud straffet dem: «Hvor stor Fordærvelse der paa de Tiider har været blant Jøderne, kand sluttes af Geistlighedens og de ypperste Præsters Corruption og forfaldne Tilstand.» (JH2, 272) Avslutningsvis anføres også den jødiske messianismen som en årsak: «Hvad som endeligen ogsaa ikke lidet contribuerede til Jødernes Ødelæggelse, og som stedse indtil denne Tiid har foraarsaget de adspredte Jøder store U-lykker og Forfølgelser, var det falske Haab, de havde om deres verdslige Messia, der skulde oprette et nyt Riige, og undertvinge alle andre Nationer. Derved bragtes Jøderne ofte i Bevægelse, og dreves een og anden til at give sig ud for Messias, og at ophidse Almuen mod Regieringen.» (JH2, 273)

Diskusjonen om de historiske jødene og samfunnet hadde overføringsverdi til synet på jøder i moderne tid, og kretset alltid rundt spørsmålet om hvordan de historiske hebreerne og staten deres skulle forstås:

Was it barbaric, even savage, or was it the manifestation of divine reason and wisdom? ... Were they an uncultivated and despised people who had inherited vicious habits, or did they continue to represent a noble tradition in abiding by the word of an ancient God? (Manuel 1992, 125)

Dermed grep spørsmålet om den politiske arven fra oldtidens jøder direkte inn i flere spørsmål om jødene selv: Var de egentlig et førkristent folk på linje med alle andre, med trosritualer hentet fra fönikere, egyptere – eller andre? Og om de hadde bedrevet en ritualpraksis som var uforenlig med kristendom, kunne det i så fall forklares eller unnskyldes gjennom deres «simplicitet», eller gudommelige enkelhet – slik Holberg gjorde med patriarkene (se kap. 7)? Slik ender også til sist den politiske hebraismen opp med å peke tilbake mot de sentrale spørsmålene om jødedom og kristendom som kritikerne av religion – og dermed Holberg – konsentrerte seg om.

8.2. «Store Prøver paa en u-gemeen Styrke og Tapperhed» – Samson som dommer og helt

I rekken av dommere som skildres i Dommernes bok kommer Samson sist, etter både Gideon og Jefta, som jeg omtaler nedenfor (8.3.), samt en stabil periode med dommere som Holberg haster forbi. Forut for Samson har situasjonen igjen endret seg for israelittene, på grunn av Dommeren Elis vanstyre og aksept for avgudsdyrking. Dette ansporer Gud til å igjen straffe israelittene. (JH1, 295) Straffen kommer i form av filisterne, som påfører israelittene et knusende militært nederlag. Eli ender sin regjeringstid ved å falle av en stol og brette nakken idet han får vite at hans to sønner er døde og Guds paktkiste har blitt stjålet av filisterne. (1 Sam 4,17-18) I Dommernes bok er forklaringen noe knappere: «Igjen gjorde israelittene det som var ondt i Herrens øyne. Da ga Herren dem i hendene på filisterne i førti år.» (Dom 13,1) Reaksjonen på dette er at Samson utpekes av Gud, allerede før han er unnfanget. Unnfangelsen er preget av mirakuløse omstendigheter. Samsons foreldre – faren Manoah og en navnløs mor – besøkes av en engel som lover dem et barn i bytte mot at han fra fødselen av skal være nasireer. Holberg er kritisk til Josefus' gjenfortelling av denne historien, som nærmest blir et pikant trekant-drama mellom Manoah, engelen, og Samsons mor: «Joseph[us] siger, at samme Engel lod sig see udi en deylig ung Karls Gestalt [...] han siger ogsaa, at Manoah var meget jaloux [...] hvilket viiser, hvad Frihed bemeldte Autor tager sig.»³⁵¹ (JH1, 295a) Hva ligger bak Holbergs indignasjon over Josefus' påstand? Josefus pirker i noe som senere skulle bli et stridsspørsmål og en tilbakevendende «knote» i kristen fortolkningspraksis av Det gamle testamente: Muligheten for at engler og mennesker kunne produsere avkom, på en måte som plasserer dem nærmest ved siden av de antikke mytenes halvmenneskelige, heroiske gudeavkom.

³⁵¹ Bok 5, kap. 10 av *Den jødiske oldtid*. Det greske sitatet slik jeg gjengir det her er slik det er transkribert fra manuskriptet på Holbergsskrifter.no. Pär Ola Sandin, professor i klassiske fag ved Universitetet i Bergen, har imidlertid påpekt at det finnes betydelige grammatiske og ortografiske feil i flere av Holbergs greske sitater. Om disse skyldes Holbergs egen manglende kjennskap til gresk, en følgefeil fra kompilasjonskildene, eller simpelthen at den danske boktrykkeren på sin side manglet riktige tegn, er ikke lett å slå fast.

8.2.1. «at aandelige Væsener ingen legemlig Commerce kand have med Mennesker»: Demiguder i hebraisk mytologi?

Om denne problematikken skriver Holberg følgende, i en kort passasje i jødehistoriens «første bog»:

Moses siger, at, da Menneskerne begyndte at formeere Jorden, og de havde avlet Døttre, da GUDs Børn, seende, at Menneskernes Døttre vare smukke, toge de dem til Hustruer. Hvoraf synes, at Seths Efterkommere have begyndt at vanslægte fra den Tiid de indlode sig i Ægteskab med Cains Afkom; og er dette den rimeligste Forklaring man kand gjøre over Mosis Ord om GUDs Børn eller Sønner; thi adskillige saavel Jøder som Christne have derved forstaaet Englene, af hvis *Commerce* med Mennesker de saa kaldte Kiemper (*Nephilim*) ere fremkomne: men de samme have ikke i-agtaget, at aandelige Væsener ingen legemlig *Commerce* kand have med Mennesker. Jeg vil ikke tale om andre Meeninger for ikke at opfylde mit Skrift med uvisse og daarlige Gisninger. (JH1, 16)³⁵²

Den norske bibeloversettelsen (2011) har beholdt den opprinnelige greske oversettelsen Holberg viser til – «kiemper» – av det hebraiske «nefilim». Andre varianter (som NIV) har valgt å translitterere det hebraiske ordet i stedet. Kjernen i Holbergs avvisning av den vanligste tolkningen forsvinner nesten i protesten: «aandelige Væsener» kan ikke ha «legemlig Commerce» med mennesker. Hvorfor er det så viktig å avvise dette, at Holberg ikke engang kan «tale om andre Meeninger» - etter sigende fordi de er «uvisse og daarlige Gisninger»? At Holberg antyder at det finnes spekulative og disputerte teorier, men samtidig ikke vil snakke om dem, følger det etter hvert sedvanlige mønsteret med strategiske utelatelser. Likevel er den *indignasjonen* som Holberg her gir uttrykk for mer utypisk.

Passasjen som gir Holberg hodebry var et tilbakevendende problem i den kristne lesningstradisjonen både før og etter Holbergs tid: «Det var kjemper på jorden i de dager, og siden også. For gudesønnene gikk inn til menneskedøtrene, som fødte dem barn. Dette er de mektige fra eldgammel tid, de navngjetne.» (NOB 1 Mos 6,4)

³⁵² «Moses siger» viser til 1 Mos 6,1-4.

William Harper (1894) skrev i *The Biblical World*, 150 år etter Holberg, at «There is perhaps no more disputed verse in the book of Genesis.» (Harper 1894, 441) Holberg skriver seg med andre ord inn i en lenge bestående tradisjon som forsøker å besvare både hva de såkalte kjempene var, hvem «gudesønnene» egentlig kunne være, og hvem «menneskedøtrene» viser til, samt hva plasseringen av disse versene i 1. Mosebok betyr. Lest som en rent mytologisk tekst er ingen av disse stridsspørsmålene nødvendigvis vanskelige å svare på – i andre mytologiske tradisjoner er «legemlig Commerce» mellom overnaturlige vesener eller guder og mennesker nærmest «dagligdags», og de halvguddommelige produktene av slike forbindelser blir gjerne til hovedpersonen i en heltemyte. Forstått som en del av den kristne, historiske kanon, blir versene imidlertid problematiske. Verken den katolske eller protestantiske kirken har formulert noen offisiell doktrine som forklarer spørsmålene som melder seg. Det har ikke hindret teologer og filosofier i å diskutere betydningen av verset, eller å forsøke å lansere historiserende tolkninger som løser både de moralske og historiske spørsmålene som avfødes av denne passasjen.

Den klassiske myten om Herkules behøvde på Holbergs tid ikke lenger noen forankring i historisk tid. Det behovet må imidlertid Holberg konfrontere for dommernes vedkommende, i og med at denne delen av Det gamle testamente ble forsøkt holdt i hevd som en guddommelig overlevering av historie, og ikke myte. En formildende omstendighet i så måte, er at nefilim-passasjen finner sted *før* Syndfloden, slik at standarden for historisk bevisførsel kan senkes. Dermed dreier versenes resepsjon seg mest om ulike tolkningstradisjoner, som nok er det Holberg har i tankene når han snakker om usikre og dårlige gjetninger. Harper (1894) beskriver en flora av tolkningstradisjoner, hvor de fleste kretser rundt en abstraksjon av begrepet «gudesønnene». Alternativer inkluderer mennesker (skapt i Guds bilde), menn av høy rang, eventuelt at det dreier seg om en form for pre-adamitter (jf. kap 6.1). Enkelte av kirkefedrenes tolkningstradisjoner – som i nyere tid deles av blant andre Calvin og Luther – går i retning av at dette er mennesker av Sets slekt, som på tross av sin gudstro har latt seg forlede av ugudelige kvinner. Harper beskriver motivasjonen bak denne varianten som at den lar passasjen tolkes som «scriptural,

not mythical» (Harper 1894, 442), og dermed distansere den fra det mytiske anstrøket. Dette skillet uttrykkes ikke av Holberg, men synes i høyeste grad å være en faktor for hans utelatelse og kommentarer i denne sammenhengen.

En videre kompliserende faktor i de historiske tolkningene av verset er plasseringen ved opptakten til Syndfloden. Dermed har det vært naturlig å sette ekteskapet mellom «gudesønner» og menneskedøtre og deres avkom i forbindelse med at «ondskaper øker på jorden», slik at nettopp denne unionen – og produktene av den – var noe av det Gud bestemte seg for å utslette. Et slikt forbehold gjør avmytologiserende, kristne tolkninger vanskeligere å forsvare. Lesningen Holberg raljerer mot er egentlig den som krever færrest abstraksjoner og omskrivninger. Denne forbindes med en del betydelige navn: Foruten antikke jødiske tenkere og forfattere som Filon av Alexandria og Josefus selv, har den blitt fremmet av kristne autoriteter som Justinus martyren.³⁵³ De fastholder en bokstavelig lesning: Engler tok menneskeform og giftet seg med menneskekvinner, fordi de var misunnelige på den lykkelige tilstanden som frem til da hersket på jorden. *Årsaksforklaringen* blir det som så uttolkes i denne varianten. I denne varianten fører englenes blanding med mennesker til at de gir opp sin egen guddommelighet, ugjenkallelig korrupperer menneskeslekten, og baner vei for den kommende Syndfloden. Harper de vanligste motargumentene mot hver posisjon, og innvendingen mot den bokstavelig lesningen lyder som Holbergs avvisning: «Against this view it is urged that angels could not have had carnal intercourse with women, and that the whole idea is an apocryphal fable.» (Harper 1894, 443) I løpet av de hundre årene som har passert siden Harpers oppsummering, har den kristne tolkningstradisjonen endret form – men verset regnes fremdeles for å være kontroversielt.³⁵⁴ I artikkelen «Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4» beskriver Ronald Hendel (1987) uanstrengt 1. Mosebok som «mytologi», men da i særdeleshet en form for mytologi

³⁵³ Henholdsvis Philo Alexandrinus (ca. 20. fvt – 50. vt). Jødisk filosof som eksperimenterte med synergistiske, hellenistiske lesninger av den jødiske Bibelen. Justinus eller Justin Martyren (100-164 vt). Forfattet flere apologier eller forsvarstaler på vegne av kristendommen.

³⁵⁴ I artikkelen «Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1-4 als innerbiblische Schriftauslegung» (2011) åpner Walter Bühner med å si at 1. Mos 6,1-4 er preget av filologisk og semantisk vanskelighet, foruten å være «inhaltlich kryptisch und in seiner Datierung stark umstritten» («innholdsmessig kryptisk og sterkt omstridt i sin datering»). (Bühner 2011, 1)

som er preget av gjennomtenkt litteraritet. Sagt på en annen måte har demningen Holberg desperat forsøker å holde sammen med sin formidling av jødisk historie, for lengst bristet. Hendel skriver videre at de moderne tolkningsmønstrene for Det gamle testamente, som anerkjenner et nivå av selvbevisst myte- og litteraturformidling i den gammeltestamentlige fortellingsmosaikken, har fått enkelte til å «despair of their interpretation as myth».³⁵⁵ (Hendel 1987, 13) Den vesentlige problemkilden, slik Hendel ser det, er spenningen i disse passasjene mellom den litterære bearbeidelsen til den ukjente forfatteren han kaller Yahwisten og den muntlige tradisjonen som går forut for og informerer hans arbeid.³⁵⁶

Hendel går her imot en vanlig observasjon innenfor forskningen på denne delen av Bibelen, og hevder at det slett ikke er noe som tyder på at Yahwisten har «glattet over» eller fjernet materiale som tenderer mot «det mytologiske», tvert imot:

What could be more mythological than the sexual mingling of gods and mortals and the birth of semidivine offspring? Surely if the Yahwist were averse to myth as such, he would simply have omitted Gen 6:1-4. That the Yahwist included it in the Primeval Cycle of Genesis 2-11 indicates that he did not find it objectionable, and that it is indeed an authentic Israelite myth. (Hendel 1987, 14)

At Hendel aksepterer dette som et mytologisk innstikk i 1. Mosebok, i moderne tid, medfører ikke at Holberg kan gjøre det samme. Tolkningsspørsmålet er på Holbergs tid gjenstand for et mildt sagt opphetet diskusjonsklima, hvor det stod mer på spill enn ren akademisk prestisje. Selv når parallellene til klassisk mytologi er åpenbare, er det en innrømmelse Holberg ikke kan gjøre uten samtidig å undergrave *Den jødiske Histories* retoriske retning.

Debatten om passasjen fra 1. Mosebok kobles ikke direkte til Holbergs diskusjon om Samsons opphav, men det synes som om Holberg likevel – for sikkerhets skyld – vil komme enhver tanke om en tendens i engleatferd i forkjøpet.

³⁵⁵ Av interesse er det kanskje også at Hendel henter sin definisjon av myte fra A. Dundes' *Sacred Narrative* (1984), og et begrepsapparat om myte og narrasjon fra Ricoeur og Levi-Strauss. (Hendel 1987, 13)

³⁵⁶ En vesentlig bestanddel av moderne forskningsteori om Bibelens teksthistorie. Yahwisten krediteres i denne tradisjonen med å ha forfattet betydelige deler av GT, men ikke nødvendigvis i den rekkefølgen teksten fremstår. Se også Hendels egen fotnote på s. 13 for en mer utførlig diskusjon om GTs kildeforhold.

Foruten indignasjonen over at en Herrens engel skulle velge å agere som kjødelig frister, slik Josefus antyder, er Holberg først og fremst konsekvent på tvers av fremstillingen i sitt ønske om å styre unna enhver ansporing til at engler og mennesker skulle kunne «have legemlig Commerce» (JH1, 17) med hverandre.

I opptakten til Holbergs fremstilling av Samson, nevnes det at allerede fra barndommen av var det avgjort at Samson skulle være en del av nasireer-sekten. Holberg lar seg ikke provosere at Josefus i denne sammenhengen, men nasireerne blir likevel gjenstand for en refleksjon.

8.2.2. Holbergs betenkning om nasireerne

Nasireerne var en form for hellig orden viet Gud. Løftene deres skildres i 4.

Mosebok:

... Om noen, mann eller kvinne, høytidelig avlegger et nasireerløfte og vier seg til Herren, skal han holde seg borte fra vin og sterk drikk. Han skal ikke drikke eddik som er laget av vin eller av sterk drikk. Han skal heller ikke drikke noen saft laget av druer og ikke spise druer, verken friske eller tørkede. Så lenge han er nasireer, skal han ikke spise noe som kommer fra vinstokken, ikke engang druekjerner eller skall. Så lenge nasireerløftet gjelder, må det ikke komme barberkniv på hodet hans. Helt til dagene da han er viet til Herren, er over, skal han være hellig. Han skal la håret på hodet vokse og henge fritt. Så lenge han er viet til Herren, må han ikke komme nær noe lik. (NOB 4 Mos 6,2-6)

Holberg skriver i denne forbindelse at han «haver tilforn talet om de Naziræer, hvad det var for en Sect, hvorfor jeg det her ey vil igientage.» (JH1, 296) Holbergs betenkning om nasireerne finner sted i kapittelet før, hvor han først gjengir mesteparten av innholdet i passasjen fra 4. Mosebok. At nasireerne skulle avstå fra alkohol og ikke komme i kontakt med lik, er ikke en del av betenkningen – kanskje fremstår disse forordningene som naturlige for dem som er viet Gud. Praksisen med å ikke klippe håret, derimot, synes vanskeligere for Holberg å forstå: «Det er vanskelig at give Aarsagen til denne Stiftelse, og viise, hvad Hellighed det kunde være at lade sit Haar voxte.» (JH1, 216) Igjen sparrer Holberg med hebraisten Spencer, som i *De Legibus Hebraorum* (1683–85) lanserte teorien om at nasireernes hårklippingspraksis var et arvestykke fra egypterne. Egypterne skulle nemlig ha hatt en skikk om å la

håret vokse hvis de var på reise, for å minnes Osiris' reise til Etiopia, hvor han ikke klippet håret før han hadde returnert hjem. Holberg gjengir Spencers komparatist-teori i detalj, men er snar med å flagge uenighet: «Man kand ikke nægte, at Ægypter saavelsom andre Hedenske Folk lode til deres Guders Ære deres Haar voxte, og siden afskiære, men deraf kand man ikke indføre, at Israeliterne have laanet den Skik af dem ...» (JH1, 217) Holberg anerkjenner legitimiteten i Spencers tolkning, som beror til dels på at det i flere hedenske kulturer var skikk å la håret vokse av religiøse årsaker – men går ikke med på Spencers argument for at overføringen nødvendigvis må ha skjedd fra Egypt til hebreerne. Spencer mente statusen og maktbalansen mellom de to var så asymmetrisk i Egypts favør at det er vanskelig å forestille seg at egypterne skulle ha lånt skikken av hebreerne, heller enn omvendt. Holberg er ikke enig, og beveger seg heller i retning motsatt konklusjon. I stedet for å være et marginalisert og ringeaktet folk, som Spencer postulerte, mener Holberg at miraklene Gud orkestrerte i israelittenes favør førte til at de ble et fryktingytende folk for sine naboer. (JH1, 217) Stikk i strid med det som synes å være mulig å historisk sannsynliggjøre, mener Holberg at den begunstigelsen som kom jødene til gode via Gud, ikke bare hevet deres status som folk, men sågar gjorde dem beryktede og skrekkinnjagende. Her opererer Holberg på flere kronologiske nivåer samtidig, for å bygge et argument som går på tvers av jødernes historie: Det jødiske folket som rømte fra Egypt er et ganske annet, og kommer temporalt sett langt forut for antikkens hebraiske kongedømme. Med unntak av de periodene hvor en variant av Israel fungerte som en regional makt, virker det mest som en form for fremadskuende ønsketenkning når Holberg skriver at jødene var en «Skræk for alle angrænsende Nationer.» (JH1, 217) Sett fra sitt datidige perspektiv virker det kanskje rimelig at jødernes gud, som senere «avsløres» som allmechtig, skal ha vært skrekkinnjagende for jødernes nabofolk. Tolkningen fremstår nødvendigvis anakronistisk, og utgjør enda et eksempel på at Holberg «ofrer» en sannsynliggjørende historisering for å understreke et religiøst eller moralsk poeng. Denne muligheten presenterer seg ved at fraværende historisering ikke gjør det mer sannsynlig at akkurat denne passasjen beveger seg i retning det mytologiske.

Når Holberg videre skriver at «andre Nationer stedse have søgt at antages udi

de Jødiske Samqvemme» (ibid.) er det kanskje en i overkant velvillig tolkning av den forutgående historien han selv har presentert. Videre gir fremstillingen egentlig slipp på den kronologiske organiseringen, og henter substansen i argumentet fra et punkt som ligger i historiens «fremtid», i en reversering av typologiens vanlige bruksmønster.

8.2.3. Samsons ekteskap og hevn mot filisterne

Samsons dommergjerning beskrives i liten grad som en oppregning over regjeringstid, krig og politisk manøvrering. Til tross for at Samson var Israels dommer i 20 år, skildres i hovedsak hans personlige konflikter med filisterne og diverse heltegjerninger han skal ha gjennomført i løpet av denne perioden. Holberg kommenterer først en påstand fra kirkemannen og verdenskronologi-faderen James Ussher (1586–1656).³⁵⁷ Holberg skriver at Samson

begyndte strax i sin Opvext at lade see store Prøver paa en u-gemeen Styrke og Tapperhed. Det er u-vist hvad Aar han blev fød. Ussearius meener, at hans Fødsel faldt udi det andet Aar af den Philistæiske Trældom, og søger at bevise det deraf, efterdi han siges at have plaget Philisterne udi 20 Aar, og det er klart, at han ikke haver kundet begynde at øve sin Styrke, førend han var 18 Aar gammel. (JH1, 296)

Holbergs lett ironiske stadfesting retter seg mot Usshers insistering på at Samsons mytiske krefter ikke kunne ha manifestert seg før han var minst 18 år gammel. Idéen om at mirakuløse evner som Samsons skulle være avhengige av en yngre, kulturelt forankret idé om myndighet eller passende alder for ekteskap, rimer ikke med det historiske rommet etablert rundt Samson, som Holberg kalte for «Tiderne, som da ingen Lemfeldighed tillode.»³⁵⁸ (JH1, 286) Samsons første ekteskap ender ikke godt for noen. Skikken med å fortelle en gåte til gjestebudet som en del av festlighetene

³⁵⁷ Hos Holberg latinisert til Ussearius. Ussher var en irsk lærd og kirkemann, på et tidspunkt irsk erkebiskop, som stod bak en av de mest innflytelsesrike kristne verdenskronologiene, lansert i *Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti* (1650). James Barr understreker i *Biblical Chronology: Legend or Science?* (1987) at til tross for at Usshers kronologi nødvendigvis tar utgangspunkt i GTs skapelsesberetning, og dermed lander på at jorden er rundt 6000 år gammel, så er kronologien fremdeles et imponerende og krevende stykke lærd arbeid, som korrekt datofester mange andre hendelser fra eksterne kilder.

³⁵⁸ Jf. Dom 14.

forbundet med bryllup, utarter til en mørk parodi på tradisjonelle gjestfrihetsritualer.³⁵⁹ Holbergs gjennforteller historien i korte trekk, men refleksjonen er først og fremst en historiserende undersøkelse av det ulykksalige, første ekteskapet. Holberg mener at ekteskapets raske oppløsning må tolkes som et uttrykk for «... at GUd ingen Behag derudi haver havt, at en Mand, som var beskikket til Israels Frelse, giftede sig med en Hedenske Pige ...» (JH1, 297), og filisternes forsøk på å gjøre Samson til lags etterpå må tyde på at han var godt kjent blant dem allerede i ung alder.

Samsons vordende svigerfar ender opp med å gi datteren som var lovet Samson til en av brudesvennene i stedet. Som kompensasjon tilbyr han Samson den yngre datteren, men det tar Samson som en fornærmelse og hevner seg på filistene. Holberg diskuterer i liten grad Samsons motivasjoner for hevnen, og fokuserer i stedet på måten Samson hevnet seg på. Bibelteksten sier:

Så gikk Samson av sted og fanget tre hundre rever. Han fikk tak i fakler, bandt revene sammen etter halene, to og to, og festet en fakkell mellom hvert halepar. Så tente han faklene og slapp revene inn på filisternes åkrer. Slik brente han opp kornet, både det som var skåret og det som sto på rot, ja, til og med vinmarker og olivenhager. (NOB Dom 15,4-5)

De tre hundre revene stikker seg ut, både for Holberg og senere forskere. Holberg foreslår at det kan dreie seg om en feiloversettelse – at det egentlig var kornnek Samson satte fyr på og kastet ut i filistrenes åkre. Det er, som Holberg skriver, en tilforlatelig forklaring gitt de sannsynlige utfordringene med å samle og binde sammen 300 rever. Han er likevel ikke helt overbevist, og følger Jean Le Clercs innvending om at immobile nek neppe kunne ha satt fyr på fullt så mye av åkrene som teksten uttrykker. (JH1, 298) Både Le Clercs og Holbergs posisjon forutsetter at beskrivelsen er historisk – det er ikke selve historisiteten eller gyldigheten i fortellingens grunnleggende premisser de angriper, men enkelte tolkningsvarianter som forsøker å sannsynliggjøre hendelsesforløpet. Som med de første delene av *Den*

³⁵⁹ Dom 14,12-20. Se også 8.3.1. Bruken av gjestfrihetsritualer som en del av omdreiningspunktet for fortellingen har paralleller også i fortellingen om Jael.

jødiske Historie, agerer Holberg igjen for en bokstavelig lesning av bibelteksten. Det skyldes ikke nødvendigvis at konkurrerende tolkninger er feilslåtte, men et behov for å styre bort fra mer nærliggende, men tydeligere mytologiske paralleller.

I artikkelen «Samson's Foxes» (1985) utforsker Margalith Othniel noen slike litterære og mytiske paralleller. Et eksempel er Ovids fortelling om en liknende hendelse, i form av en romersk fabel:

Ovid tells of a farmer's boy who caught a fox (vulpes) stealing his chickens, tied straw to its tail and set it alight. The fox escaped into the neighbouring fields, setting them on fire and destroying the village's entire crop. Since then, says Ovid, the Romans have chased foxes with burning straw tied to their tails around the circus on harvest day. (Othniel 1985, 224)

Holberg er kjent med denne koblingen – men forsøker umiddelbart å peke leseren i en annen retning, bort fra det komparative perspektivet på hebraisk og klassisk mytologi: «Nogle meene, at Ovidius af Skriften haver udcopieret denne Historie (b). Men det er troeligere, at Poëten taler om en Ting, som virkeligen tildrog sig udi Italien.»³⁶⁰ (JH1, 298) Holbergs betenkning stopper der, og han går videre til neste episode i Samsons liv. Othniel gjør seg imidlertid noen flere tanker om saken. De to vanligste tolkningsmønstrene er den Holberg foretrekker (bokstavelig og historisk fortelling), eller at det dreier seg om en regional variant av et kjent motiv. I kjølvannet av arbeidet til religions- og myte-komparatister på slutten av 1800-tallet, som James G. Frazer (1854–1941), ble sistnevnte teori utbredt. I *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion* (1994) [1890] trakk Frazer selv linjer fra Samsons rever via Ovids historie til hedenske høstfeiringer og brennoffer. En slik kobling, innvender Othniel (1985), beror kun på en felles motivkrets om rever, ild og korn. Fortellingenes tematikk er vesentlig ulik hverandre, og illustrerer forskjellige moralske poenger. (Othniel 1985, 224-225) En tredje, mer marginal mulighet, er å se dette som en variant av en krigslist beskrevet andre steder, hvor fakler, dyr eller begge deler brukes til å påføre fienden materielle tap eller lure dem i en felle. Den

³⁶⁰ Holbergs fotnote lyder “Ovid. fast. lib. 4. qva fugit incendit vestitos messibus agros.” Fra Ovids «Fasti», 4. bok: (eng. gjendiktning ved A. S. Kline, 2004): «... foxes are loosed then, Carrying torches fastened to scorched backs.»

mest nærliggende litterære parallellen er Gideons angrep (Dom 8,16-19), mens den romerske historikeren Livius beskriver en liknende affære hvor Hannibal festet fakler til okser for å lure en romersk general. Ingen av disse to parallellene forutsetter imidlertid at man får 150 par med sammenbundne, påtente rever til å løpe i den retningen man vil, en gammel innvending som også Othniel minner om: «... for the simple reason that it is impossible to induce two foxes tied tail to tail with a firebrand to run in a given direction ...» (Othniel 1985, 225) Faktisk, mener Othniel, foreligger det filologiske faktorer som tyder på at dette i høyeste grad er en lokal myte, som gjennom oversettelser til blant annet gresk har blitt lettere å sette i sammenheng med andre myter: Dyrene Samson binder sammen er ikke egentlig rever i det hele tatt, men sjakaler. I overføringen til gresk ble disse dyrene gjerne endret for å passe til europeisk fauna, og oversettelsen ble stående i de tilfellene hvor teksten senere ble oversatt tilbake. Forveksling i greske og romerske skrifter mellom den europeiske reven, Midtøstens sjakaler og en Egypt-spesifikk variant av små ulver har vist seg å være «quite common». (Othniel 1985, 226). Det skjer ikke bare i forbindelse med gammeltestamentlige tekster, men også blant antikke forfattere i sin alminnelighet. Det er med andre ord en lokal tilpasning – eller feiloversettelse, avhengig av hvor generøs man vil være – som i århundrer har sendt ivrige tolkere, fra Le Clerc og Holberg til Frazer, på jakt etter paralleller som ikke nødvendigvis finnes.

Holbergs øvrige gjennomgang av Samson-fortellingen inneholder få betenknninger. Et springende punkt – at Samsons krefter forsvinner sammen med håret hans – løser Holberg ved hjelp av Le Clercs tolkning: «Dertil kand svares, at, saasom han som en Naziræer havde opoffret sig til GUD, og nu lod sig overtale af en Skiøge at bryde sit Løfte, saa skildte GUD ham til Straf ved hans Styrke.» (JH1, 299) Slik løsriver Holberg Samson fra den direkte koblingen mellom håret og kreftene hans: Det er ikke håret i seg selv som er vesentlig, men opprettholdelsen av nasireerløftene. Dermed stiller Samson brått i en annen kategori enn mytiske skikkelser med overnaturlige evner knyttet til enten kroppsdeler eller magisk beskyttelse, siden det da er Guds

innгриpen som regulerer hans krefter, ikke at selve håret hans er magisk.³⁶¹ Når Samsons hår igjen vokser ut i løpet av hans fangenskap, er nasireerløftene igjen oppfylt, og Gud gir ham følgelig kreftene tilbake.

Gjennom Dalilas rolle rommer historien om Samson et sidespor om kvinnens rolle i Det gamle testamente, vekselvis fremstilt som helter på egne premisser, stundom som brikker i politiske spill, og stedvis som fristerinner. En enkel – men betydningsfull – innledende observasjon er at deres skjebne og moralske karakter alltid avgjøres av deres relasjon til mennene rundt dem. Hvordan fremstiller Holberg – som i både *Helte-* og *Heltindehistorier* vier plass til berømte kvinner – disse mytiske kvinneskikkelsene?

³⁶¹ For eksempel Balder og Akilles' beskyttelse, eller Sivs hår.

8.3. «Et blodigt og Hedensk Offer» – kvinnelige helter og ofre

Flere av de omtalte kvinnene har blitt skildret i ulike kunstuttrykk gjennom århundrene, og har derfor en omfattende, utenomtekstlig resepsjon ved siden av forskningen på selve bibelteksten.³⁶² Jeg forholder meg i det vesentlige til tekstmaterialet, men det er nok ikke utenkelig at Holbergs detaljerte diskusjon av særlig Judits bok – på tross av at den ikke regnes som kanonisk av den protestantiske kirken – farges av denne bakgrunnen.

Dalila vies lite plass av Holberg – hun nevnes i fremstillingen av Samsons undergang, hvor hun tørt kalles «en Philistæiske Skiøge». (JH1, 299) Enkelte karakterer som ellers er nokså marginale i den gammeltestamentlige historien, blir gjenstand for mer utfyllende refleksjoner. Et eksempel er Jael, en kvinne som lar den flyktende, kanaanittiske generalen Sissera søke tilflukt i teltet hennes, og deretter dreper ham. (Dom 4,17-21)

8.3.1. Jael som juridisk refleksjon

Bibelen understreker at Sisseras død var Guds vilje, og vesentlig for å sikre israelittenes senere seier over kanaaangerkongen Jabin. (NOB Dom 4,23) Effekten av dette er at Jaels potensielle, moralske feilsteg unnskyldes av et utilitaristisk hensyn til det overordnede formålet. Jaels ettermæle litterært og historisk har vært mer blandet. Kunstneriske avbildninger veksler mellom å sidestille henne med positive fremstillinger av mektige bibelske kvinner (som Judits halshogging av Holofernes), og negative avbildninger hvor kvinnenenes makt fører til (gode) menns fall, som i tilfellet Samson og Dalila.³⁶³ I enkelte tradisjoner gjøres hun til en heroisk Jomfru

³⁶² De gammeltestamentlige kvinnene figurerer i litteratur og bildekunst, for eksempel Caravaggios maleri av Judits halshoggingen av Holofernes fra ca. 1600, eller Artemisia Gentileschis avbildning av Jael og Sisera (1603) og det tilsvarende Judit-motivet fra 1612-13), jf. 8.3.3. Judit og Holofernes har sågar inspirert en opera, den russiske komponistens Alexander Serovs «Judit» (1861-63). Se også Pollock (1999)

³⁶³ Om Samson var «god» er diskutabelt, men fremstillingen av handlingene hans er i det minste tegnet heroisk.

Maria-parallell, hvor frigjøringshandlingen står i sentrum. (Wolfthal 1999, 123) Carol Ann Newsom og Sharon Ringe spør i *Women's Bible Commentary* (1998) [1992],

And what of Jael, the woman who mothers Sisera to death?³⁶⁴ Some might call her a hero, others have labeled her sinister. More likely she is simply a survivor, a victim of her husband's politics, who acts as she must in order to save herself and the remnant of her family. (Newsom og Ringe 1998, 76)

Newsom og Ringe tolker Jaels handlinger i isolasjon fra de religiøse motivene, og avviser helt-skurk-dikotomien. De tolker henne i stedet som en historisk aktør: Hun plasseres i en historisk situasjon, hvor et av Ricoeurs «predicaments» fremtvinger en handling som driver plotet fremover. Handlingene hennes styres, slik Newsom og Ringe ser det, av rasjonelle, til dels kjønns- og familiepolitiske årsaker. Denne tolkningen skriver seg fra en antropologisk orientert, feministisk tolkning av bibelteksten.³⁶⁵ Et annet historisk-antropologisk perspektiv anlegges av Victor Matthews i artikkelen «Hospitality and Hostility in *Judges 4*» (1991), som argumenterer for at den opprinnelige fortellingen fungerer best hvis leseren er kjent med den utbredte, historiske æreskodeksen for gjestfrihet i Midtøsten. Ved å invitere Sissera inn i husstanden, har Jael bundet seg til å gi ham både gjestfrihet og beskyttelse – en formalisert avvæpning som fungerer begge veier. Fortellingen spiller på leseren og Sisseras forventning om at denne tause overenskomsten opprettholdes, men får en ironisk slutt når Jael – etter å ha oppvartet Sissera – snur og dreper ham, og dermed bryter alle de sosiale konvensjonene som frem til dette punktet styrer fortellingen.

Holbergs moralske dom over Jael kommer klart frem i den oppsummerende sideteksten, som simpelthen erklærer dette for å være «Jaels heroiske Action.» (JH1, 283) Likevel indikerer Holberg at responsen på Jaels handlinger er gjenstand for

³⁶⁴ Jael avvæpner Sissera ved å mate ham og deretter å bre et teppe over ham, men det bør anføres at hun faktisk dreper ham med å hamre en teltplugg gjennom hodet hans. Jf. Dom 4,17-21.

³⁶⁵ En antropologisk-historisk tolkning av litterære og mytiske skikkelser kan også benyttes i helt andre sammenhenger, slik som Jóhanna Katrín Friðriksdóttir i boken *Valkyries: The Women of the Viking World* (2020), om kvinnene i de islandske ættesagaene.

diskusjon på hans egen tid – han bare posisjonerer seg tydelig i den: «Jaels Historie haver ellers givet Anledning til Tvistighed, og at examinere et Spørsmal, om saadan Gierning var tilladt eller ey.» (ibid.) Den lovede «examineringen» står i stil med den knappe og kategoriske sideteksten – den er poengtert, men langt i fra uttømmende. Den motstående posisjonen, at gjerningen ikke kan tillates, undergraves slik Holberg ser det, av Jabins tyranniske fremferd overfor israelittene. Denne korte betenkningen er tydelig kledd i juridisk språk: Holberg snakker for eksempel om at man må «supponere» det forutgående når rettsspørsmålet skal tas stilling til.³⁶⁶ Hans avsluttende argument tar form av en slik supposisjon, nemlig at Debora ikke ville ha lovprist Jael slik hun gjorde, dersom gjerningen ikke kunne tillates.³⁶⁷ (ibid.)

Jaels kunstnerisk resepsjon er større enn hennes rolle i Dommernes bok skulle tilsi. Som historisk aktør virker for eksempel Debora viktigere. Likevel er det Jael som blir eksempelet på kvinnelige bibelskikkelsers vekslende resepsjon innenfor forskjellige tradisjoner, som Holberg tar stilling til gjennom sin juridiske refleksjon. I andre sammenhenger må han reflektere over andres handlinger *overfor* kvinner. Karakteristisk for slike refleksjoner i *Den jødiske Historie* er at både overveielene og løsningene skjer innenfor en kristen ramme – ikke nødvendigvis hva angår kvinnesyn, men i hvilke religiøse motiver og forståelseshorisonter som får spille en dialogisk rolle i Holbergs refleksjoner.

Nøyaktig hvorfor Holberg fokuserer på Jael, og ikke Debora, henger dermed sammen med refleksjonsmulighetene og diskusjonen rundt Jaels handling – ikke med deres historiske rolle. Hvis noe, så spiller Holbergs oppsummerende vendinger – en knapp side – *ned* betydningen av Debora som historisk aktør. (JH1, 283) Ifølge Newsom og Ringe er Deboras resepsjon mer entydig heroisk: «Her superior leadership of Israel, her authoritative advice to the military commander, Barak, and her guidance of ten thousand warriors make for a hero who is remembered for her public success, rather than for her children or wifely duties.» (Ringe, Lapsley, og Newsom 2012, 118) Typologiske lese måter kan bidra til å forklare hvorfor: Til tross

³⁶⁶ Av lat. «legge under», forutsette, anta.

³⁶⁷ «Velsignet blant kvinner er Jael / kenitten Hebers kone, / velsignet blant kvinner som bor i telt.» (NOB Dom 8,24)

for at Deboras heroisme og hennes rolle som velsignende inspirator overfor Jael understrekes, er det Jaels seier over Sisera som senere har blitt lest som en prefigurasjon av Marias seier over djevelen. (Ringe, Lapsley, og Newsom 2012, 130) Dermed er Jael mer nærliggende for Holberg, både som «kristen» helt og gjenstand for refleksjon.

8.3.2. «En rig Materie til Forklaringer og Gisninger»: Ofringen av Jeftas datter

Kapittel 11 i Dommernes bok forteller om dommeren Jefta, som etter å ha seiret over israelittenes fiender, sverger en ed til Gud:

Jefta avla et løfte til Herren og sa: «Gir du ammonittene i mine hender, skal den første som kommer ut gjennom døren i mitt hus og møter meg når jeg vender velberget tilbake fra krigen mot ammonittene, høre Herren til. Jeg skal bære ham fram som brennoffer.» (NOB Dom 11,30-31)

Dessverre er det Jeftas datter og eneste barn som møter ham ved tilbakekomsten. (NOB Dom 11,34) I motsetning til Abrahams påbegynte ofring av Isak, hvor Gud griper direkte inn for å stoppe offeret så snart Abraham har vist seg villig til å gjøre det, skjer ingen slik inngripen her. Datteren, som forblir navnløs, gjøres som lovet til brennoffer i Guds navn. (NOB Dom 11,39) Den dramatiske implikasjonen – ikke bare at israelittene var troende til å bedrive menneskeofring, men at Gud ga sitt stilltiende samtykke til det – gjør dette til et opplagt stridsemne. Derfor kan Holberg heller ikke la det stå ukommentert: «Denne Historie giver en rig Materie til Forklaringer og Gisninger.» (JH1, 292) Enkelte av Holbergs primærkilder, som Josefus, behandler brennofferet som en historisk realitet. Holberg skriver seg inn i den kristne tradisjonen for å argumentere for at dette ikke kan stemme – han vil i stedet «følge den Forklaring, som kand befrie denne Israelitiske Dommer fra et blodigt og Hedensk Offer, og GUD fra at have tilladet det». (JH1, 292)

I denne sammenhengen fantes – og finnes – det to distinkte tolkningstradisjoner. Den eldre jødiske tradisjonen bruker Jefta som et negativt eksempel: Han er en ubetydelig mann som behandles erbødig bare på grunn av sin status, og blir i rabbinsk litteratur «classed with the fools who do not distinguish between vows ... he was one of the three, or according to other authorities one of the

four men who made imprudent vows, but he was the only one who had occasion to deplore his imprudence.» (Hirsch et al. 1901-1906, 95) Jefta brukes i denne tradisjonen som eksempel på hva som kan skje hvis man gir «ufornuftige løfter» – en moral Holberg sikkert ellers ville ha stilt seg bak, dersom det ikke samtidig krevde at man godtok at Gud tvang en mann til å ofre datteren sin for å illustrere et poeng.

Den rabbiniske litteraturen går også langt i å fordømme Jefta. Midrasj-tolkningen av tekststedet utvider fortellingen fra Det gamle testamente, og beskriver hvordan Jefta etterpå ble straffet av Gud for sitt hovmod – han kunne ha blitt løst fra løftet sitt, som juridisk sett var ugyldig, hvis han hadde snakket med ypperstepresten Phinehas og betalt en symbolsk sum. I denne varianten nekter Jefta å møte ypperstepresten, fordi han anser yppersteprestens embete som lavere enn hans egen rolle som dommer. Ypperstepresten vil heller ikke oppsøke Jefta. For dette tragiske hovmodet straffes de begge to, men Jefta på mest spektakulært vis: Lemmene hans råtner og faller av en og en, og begravnes på forskjellige steder der de faller. (Hirsch et al. 1901-1906, 95)

Holbergs omgang med midrasj og aggada er som nevnt ikke enhetlig, men han lar dem følge med inn i *Den jødiske Historie* via sine hebraistiske forelegg der hvor det tjener et formål.³⁶⁸ Samtidig er det vanskelig å finne et grunnlag i *Den jødiske Historie* som tyder på at Holberg selv var bevandret i denne tradisjonen, og liketil sjeldent at Holberg bevisst benytter dem. Ved flere anledninger er tekststeder som Holberg behandler i løpet av sitt verk gjenstand for en jødisk tolkningstradisjon. I stedet for å hente argumentasjon og informasjon herfra, forbigås de, selv der hvor de kunne ha styrket den eksisterende argumentasjonen rundt et tekststed – som med «knutene» i fortellingen om Juda og Tamar (jf. kap. 6). I andre sammenhenger, som denne, forbigår Holberg aggadaen uavhengig av om han kjenner til den, siden den uansett undergraver argumentasjonen hans.

For Jefthas vedkommende finnes det imidlertid en jødisk minoritetsposisjon som tolker

³⁶⁸ For eksempel henviser Holberg direkte til aggada i de avsluttende partiene av jødehistorien andre bind: «Samtlige Stammer have Bibelen, Misna, Gemara og Aggada, ved hvilken sidste Jøderne betegne en Tale, som er uddragen af Skriften.» (JH2, 723-724)

passasjen annerledes, gitt at det hebraiske ordet for «og» i noen sammenhenger kan tolkes som «eller». Rabbineren David Kimhi (1160–1235) lanserte i sin tid en tolkning basert på denne alternative oversettelse av passasjen: «Instead of ‘the one that comes out ... will be the Lord's *and* I will offer it up as a burnt offering’ (my trans.), Kimhi translates the conjunction differently, reading it ‘will be the Lord's *or* I will offer it as a burnt offering.’»³⁶⁹ (Newsom og Ringe 1998, 136) Hirsch anfører for ordens skyld denne tolkningen i *The Jewish Encyclopedia*, uten like mange detaljer – men understreker samtidig at det er en minoritetsposisjon som konsekvent undergraves av at det i den tilknyttede midrasjen «is taken for granted that Jephthah immolated his daughter on the altar». (Hirsch et al. 1901-1906, 95) At det er en minoritetsposisjon i jødisk tradisjon er imidlertid ingen hindring for kristne lærde, som raskt omfavnet Kimhis tolkning.

Det samme gjør Holberg: «Hvad som haver bedraget Jøderne og nogle Kirkefædre, der have efterfuldt dem, er, at de ikke have i Agt taget en Partikels dobbelte Forstaaelse udi Jephthe Løfte ...» (JH1, 292) Foruten å akseptere Kimhis minoritetsposisjon, antyder Holberg at flertallet av jødene har blitt «lurt» av sin egen hellige tekst. Det er en oppfatning på linje med den alminnelige, kristen forståelsen av jødenes tilnærming til de delte hellige tekstene – for ikke å nevne hebraistene, som gjorde krav på å ha forstått jødene hellige tekster bedre enn jødene selv. Samtidig kamuflerer formuleringen at tolkningen Holberg vil basere seg på å for å «løse» problemet med menneskeofringen, også stammer fra en lærd jøde – nemlig Kimhi. Resten av Holberg-sitatet lyder slik:

Da den Partikel OG, dog kand forklares ved ELLER, saa at Løftet bliver: Det skal tilhøre HERREN, eller jeg skal opoffre det. Og, naar Ordene saaledes blive oversatte, er intet anstødeligt udi Jephthes Løfte: Thi der vare visse Ting, der ikke kunde offres, som Mennesker ... (JH1, 292-293)

³⁶⁹ Den siste norske oversettelsen av det relevante bibelverset (Dom 11,31) er såpass redigert at det ikke vil være nok å endre et ord for å endre betydningen, mens i f.eks. KJV fungerer det: “Then it shall be, that whatsoever cometh forth of the doors of my house to meet me, when I return in peace from the children of Ammon, shall surely be the LORD'S, [*and/or*] I will offer it up for a burnt offering.” (KJV Judg 11,31)

Tanken bak argumentet, som Holberg henter fra Kimhi, er at enkelte ting var legitime å ofre, men ikke mennesker. Ved å bruke «eller» i stedet for «og» åpner Kimhi for at Jefta kan ha «viet henne til Gud» da det ble klart at datteren var det han måtte «ofre», i stedet for å brenne henne. Passasjens avslutning, datterens sorguttrykk over at hun skal dø ugift og jomfru, kan i en slik lesning tolkes dithen at hun sperres inne, eller som Hirsch et. al. skriver, at «Jephthah only kept his daughter in seclusion.» (Hirsch et al. 1901-1906, 95) Holbergs forklaring inkorporerer dette elementet, når han skriver at «Jephte Dotters Offer er ikke andet, end hendes Indvielse til GUD; som en hellig Jomfru». (JH1, 293) En slik tolkning redder ikke bare israelittene og Gud fra anklager om menneskeoffer, men har i tillegg en annen funksjon som er vesentlig for tolkningens senere popularitet: Den etablerer Jeftas datter som en gammeltestamentlig modell for klostervesenet og nonneordener, og var derfor spesielt populær i middelalderen. (Newsom og Ringe 1998, 136) For ordens skyld kan det nevnes at denne tolkningen forutsetter en selektiv lesning av andre deler av Det gamle testamente. James R. Watts slår i artikkelen «‘ōlāh: The Rhetoric of Burnt Offerings» (2006) fast at ordbruken i Jeftas situasjon er lik den som brukes i andre deler av Det gamle testamente hvor menneskeofring er tema, kanskje mest vesentlig i forbindelse med Abraham og Isak. (Watts 2006) Konklusjonen blir derfor at man bevisst må se bort i fra dette for å utlede fra den disputerte konjunksjonen at Jeftas løfte *ikke* endte med datteren som brennoffer. Fra et moderne perspektiv er Watts' konklusjon rimelig. For Holbergs vedkommende illustrerer det et tilbakevendende problem med at verkene som fulgte i hebraistenes fotspor – som Holbergs og Basnages – ofte famlet i blinde, rent lingvistisk.

Holberg selv oppgir ingen kilder i løpet av denne betenkningen. Det kan være ubetenksom kompilasjon, eller så forsøker Holberg å ta æren for å ha «avslørt» jødernes (og kirkefedrenes) «misforståtte tolkning» av sin egen tekst. Utelatelsen er desto mer påfallende så lenge Holberg tidligere anfører John Seldens verk som kilde til en påstand, like før denne betenkningen skyter fart. Hvorfor oppgir ikke Holberg kilden til sin egen løsning på problemet? Et sannsynlig alternativ er at Holbergs forelegg ikke anførte Kimhi som reell kilde, og at Holberg ikke selv var skolert nok i

rabbinsk litteratur til å kjenne igjen forklaringens opphav.³⁷⁰ En annen, mulig forklaring er at Holberg ikke vil vedgå at det er en konkurrerende, rabbinsk lesning av passasjen som «redder» den kristne tolkningen av historien. Med andre ord kan Holberg helt fint forsyne seg av rabbinske tradisjoner der hvor det passer, og se bort i fra dem andre steder – det som er konsekvent er Holbergs forsvar for den kristne lesningen av jødisk historie, ikke hans forhold til kildene eller diskusjonen. Holbergs uavklarte forhold til den muntlige toraen, herunder midrasj og aggada, er en kompliserende faktor – er Holberg avhengig av at de har blitt videreformidlet av andre kilder for å kjenne til deres innhold? Uavhengig av dette, så understreker Holbergs behandling av denne passasjen et vesentlig poeng om *Den jødiske Historie* som helhet: Navnet til tross er det ikke jødenes *egen* oppfatning av sin historie, eller jødenes egen religiøse tradisjon, som er hovedsaken for Holberg. Det er den kristne forskalingen bygget *rundt* de jødiske tekstene, og tolkninger av disse som bekrefter et kristent verdensbilde, som Holberg bruker det han kan av retorisk spissfindighet for å forsvare.

8.3.3. Judit og Holofernes

En av de gammeltestamentlige kvinnene som oftest fungerer som sammenlikningsgrunnlag for andre avbildninger, er Judit. Som Denise Hopkins (1998) skriver i «Judit»-delen av *Women's Bible Commentary* (1998), har Judit vært en stadig inspirasjon for estetiske uttrykk, og har blitt tolket svært ulikt gjennom tidene:

the beautiful widow Judith has fascinated artists, writers, poets and composers through the centuries, though their different interpretations of her as femme fatale, female warrior, feminist heroine, virtue personified, lying murderer, and saintly beauty have revealed more about their own times than about Judith herself. (Hopkins 1998, 279)

³⁷⁰ Eventuelt at Kimhis kommentarer var så innarbeidet blant kristne lærde at han selv ikke lenger ble holdt i hevd som opphavet. Holberg nevner Kimhi (skrevet Kimchi) ved navn kun en gang i løpet av *Den jødiske Historie*, i en kommentar om hvem som har arbeidet med «den Jødiske Grammatica». (JH2, 541)

I Judits bok fortelles det om enken Judit, som gradvis innnyder seg hos den assyriske generalen Holofernes. Han tror at han forfører henne, mens det i realiteten er motsatt. Etter hvert som hun får hans tillit, får hun også lov til å gå inn i teltet hans en gang han er beruset. Uten å nøle griper hun sverdet hans, og hogger hodet av ham. Den lederløse arméen hans spres for alle vinder, og Judit redder det jødiske riket.³⁷¹ Selve fortellingen om Judit regner Holberg øyensynlig for å være såpass godt kjent at han – i et brudd med det som ellers er typisk for *Den jødiske Historie* – ikke gjenforteller den, ikke engang i korte trekk. Dermed benytter han seg heller ikke av de litterære strukturene Judits bok på forhånd kommer utstyrt med. I stedet er hans behandling så godt som utelukkende viet til en direkte diskusjon om historisiteten til Judits bok – kanskje fordi dens status som historisk kildedokument var sterkt omstridt allerede på hans tid.

Det var først og fremst den katolske kirken som holdt fast på å lese Judits bok som historieformidling, en «sandfærdig Historie» heller enn «en Digt». (JH1, 454) Dermed er det ikke uventet at Holberg er mest opptatt av de protestantiske argumentene for at Judits bok *ikke* er historisk. Hugo Grotius mente det hele måtte leses som en parabel, en moralsk fabel tilpasset en gitt situasjon, hvor karakterene symboliserer folk og stater. I kjølvannet av Grotius ble dette en utbredt oppfatning blant protestanter, som Holberg er rask med å poengtere: «Med Grotio istæmme adskillige Protestantiske Skribentere, og holde for, at Judiths Bog er ikke saameget en sandfærdig Historie, som en Parabolisk Fabel, som er skreven det Jødiske Folk til Trøst.» (JH1, 454) Denne forståelsen er doktrinell innenfor protestantisme – Luther selv sorterte Judits bok under apokryfa.

Et vesentlig unntak fra den alminnelige protestantiske tradisjonen er imidlertid hebraisten Humphrey Prideaux, som fra en minoritetsposisjon holdt fast på historisiteten til Judits bok. Derfor forsøker han i stedet å tilbakevise alle de vanlige innvendingene mot at den kan leses historisk. Innvendingene, som er av både kronologisk og etymologisk art, gjengis i sin helhet av Holberg, sammen med

³⁷¹ I den protestantiske bibelen er Judits bok en apokryf tekst, og dermed ikke inkludert i 2011-utgaven som ellers siteres i avhandlingen med merket NOB. Referanser til den norske bibelteksten viser derfor til Bibelselskapets 1998-oversettelse av de apokryfe tekstene.

Prideaux' svar på dem. (JH1, 454-455) Holberg virker imidlertid ikke helt overbevist. Hans egen «Autoris Betænkning», som forsøker å behandle Prideaux – tross alt en av Holbergs hovedkilder i arbeidet med *Den jødiske Historie* – pent, lyder slik: «Men man kand derimod sige, uden at censurere denne skønsomme Skribent, at, hvis slige vigtige Objectioner ikke maa gielde, kand all Digt blive til Historie.» (JH1, 455) Likevel er Prideaux' formulering for å kunne gå videre uten å heftes mer ved debatten «Holbergsk» i sin frambusende tilnærming til uenighet. Her i Holbergs oversettelse:

Dersom nogen endnu bliver ved at nægte denne Histories Rigtighed, indvikler jeg mig ikke i Tvistighed derover; alt hvad jeg her paastaer, er dette, at, hvis Historien er sandfærdig, saasom jeg troer, skjønt jeg det ikke kand forsikkre, saa kand den ikke være skeet paa anden Tid end under Manassis Regiering. (JH1, 456)

Med andre ord finner Holberg her anledning til å applisere kildekritiske prinsipper på tekstene – men det er samtidig viktig å observere at sammenliknet med Mosebøkene, så er «innsatsen» som settes i spill ved å legge Judits bok på bordet som en potensiell mytisk parabel heller lav. Judits bok, til tross for å være en kanonisk tekst innen katolisisme, var ikke sentral verken for den kristne religionen som sådan eller for det mytologiske fundamentet den kristne forståelsen av menneskets forhistorie var tuftet på. At den protestantiske tradisjonen hadde erklært den apokryf, og protestantiske lærde leste den som en fabel av og for jødene i en gitt historisk situasjon, mens den katolske kirken holdt fast på den som historie, gjør den dertil lettere å «ofre». Det blir en tilforlatelig anledning for Holberg til å gjøre visse innrømmelser overfor en kildekritisk og rasjonalistisk bibelkritikk, uten at det egentlig rokker ved de fundamentene Holberg ellers ønsker å forsvare. I opptakten til Holbergs diskusjon om Judits bok skjer det, slik jeg oppfatter det, nærmest en «historiografisk hestehandel» mellom linjene.

I nyere bibelstudier er det dessuten en vanlig – og viktig – observasjon at det ikke finnes noen overleverte manuskripter av Judits bok på arameisk eller hebraisk. Den eneste kjente overleveringen er gjennom den greske Septuaginten. Bokens polerte, selvbevisste bruk av litterære grep og strukturer peker i retning av en tilblivelse på et sted mellom 200 fvt. og 100 evt. Hopkins (1998) går så langt som til å kalle Judits

bok et «popular example of the ancient Jewish novel in the Greco-Roman world». (Hopkins 1998, 279) Typiske kjennetegn på en slik «jødisk roman» er, ifølge Hopkins, en bredpenslet omgang med historien, trusler rettet mot jødene som gruppe, og en kvinnelig hovedkarakter som opplever både trusler og frelse personlig, som en speiling av selve folkets opplevelser. (Hopkins 1998, 279) I tillegg mener Hopkins at detaljer som de kronologiske feilskjærene Holberg og Prideaux diskuterer, er bevisste innstikk som skal signalisere til leseren at dette dreier seg om diktning. (Hopkins 1998, 280) Slik Hopkins leser Judits bok er derfor de mange «historiske feilene» ikke feil, men selvbevisste vink til et publikum kjent med jødisk historiefortellingstradisjon, som understreker at fortellingen er fiksjon. Som fiksjonsverk var Judits bok myntet på et publikum bredere enn bare de trøstesøkende jødene Grotius så for seg. Gitt en slik kontekstuell innramming er det heller ikke så oppsiktsvekkende at Holberg aksepterer at Judits bok mytologiseres, og sendes forbi «hendeshorisonen» som på sikt gjør det umulig å skrive fortellingen inn igjen i historisk tid. En annen indikasjon på dette kommer til syne gjennom at Holberg lar Holofernes spille en birolle i sammensuriet av mytiske skikkelser som utgjør karaktergalleriet i *Ulysses von Ithacia*.³⁷² For Holbergs del er Judits bok «avslørt» som et forfattet verk, og karakterene derfra frigjort til mytekritisk harselas. Hvordan påvirker det så hans refleksjon om teksten, og skildringen av Judits handlinger?

Holbergs betenkning kretser rundt at Judits handlinger er moralsk betenkelige, om ikke direkte klanderverdige, selv hvis boken leses i isolasjon. Den «nye skribent» (JH1, 456) Pierre Rocques' «Continuation» [fortsettelse] av Jacques Saurins franskspråklige verk *Discours historiques, critiques, théologiques* (1728-1739) fungerer som støttelitteratur for Holberg.³⁷³ Her kommer det frem at Rocque mener at

³⁷² Dette har jeg poengtert tidligere, jf. Pedersen (2015, 70-71). Holberg introduserer i komedien Holofernes som «Græven av Bethulia», et nikk til lokalitetene i Judits bok. Selve karakteren fungerer imidlertid oftest som en parodi på en prøyssisk drillsersjant, se f.eks. akt 2, sc. 3.

³⁷³ Praksisen med «Continuations» eller fortsettelse av allerede ferdige verk - enten for å oppdatere dem, eller for å holde liv i en publiseringsplan som overlevde en eller flere av verkets opprinnelige opprinnelige forfattere - var ikke uvanlig blant boktrykkere på 1600- og 1700-tallet. Praksisen beskrives nærmere i Jones (2018). Verkets fulle tittel er *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament*.

det rent moralsk er vanskelig å skulle støtte Judits fremferd. Hun er, slik Rocque ser det, et dårlig eksempel til etterfølgelse, fordi hennes list og «falske tale» mot Holofernes, sammen med hennes bønn til Gud tyder på en grad av overlegg i hennes forræderi – gjennom både forførelsen og drapet – som gjør det vanskelig å støtte henne. Holbergs – eller kanskje først og fremst Rocques – moralske skepsis overfor Judit går i retning det Mieke Bal i artikkelen «Head Hunting: ‘Judith’ on the Cutting Edge of Knowledge» (1994) beskriver som den forslitte, mannlige forestillingen om Judit; «a female figure whose heroism is opposed to her wickedly seductive act.» (Bal 1994, 12) Hopkins skildrer spenningen og konflikten i karakteren Judit på samme måte: Judit unndrar seg stereotyper og enkelt ideologisk innplassering ved å utvise trekk fra flere av dem samtidig. (Hopkins 1998, 279)

Jaels plutselige forræderi fremstilles på sin side mer som en impulshandling – og er kanskje derfor mindre klanderverdig, selv om resultatet av drapene deres blir det samme, nemlig at de redder kongeriket fra en invaderende hærstyrke. Samtidig må Holberg, som selv trekker en parallell til Jael, vedgå at nettopp fordi Jaels generaldrap skjer i et kanonisk verk, er det desto viktigere å finne anledning til å forsvare henne. Dermed er det, på den annen side, mindre viktig å forsvare Judit: «som det er u-vist, om Judiths Skrift er en sandfærdig Historie, formedelst ovenanførte Aarsager, saa er ikke den Nødvendighed at forklare hendes Gierning paa samme Maade som Jaels, hvilken omtales og berømmes udi et Canonisk Skrift.» (JH1, 456-457). Et beslektet poeng for Holbergs del er hvordan Judits fremferd senere har blitt brukt politisk, for å legitimere drap og forræderier. Holbergs to eksempler her kommer fra annenhånds franske historier, og utgjør en strengt begrenset del av hans argumentasjon (de minner om vandrehistorier). Holberg avslutter betenkningen ved å returnere til spørsmålet om bokens historisitet, og lener seg her på et utvalg bibelkommentarer ved Louis Ellies Du Pin (1657–1719), som Holberg her (muligens annenhånds) oversetter fra: «Tiden, Personerne og deres Omstændigheder ere anførte paa en Historisk Maade, hvorudover Autor maa have været enten en Bedrager eller en oprigtig Historieskriver.»³⁷⁴ (JH1, 457) At Du Pin –

³⁷⁴ Fransk lærd og kirkehistoriker. Tidvis kontroversiell på grunn av sin litterære omtale av kirkefedrene og deres idéer.

og så Holberg – er såpass kategorisk i sin forståelse av hva som er en «Historisk Maade» å formidle et narrativ på, er i seg selv bemerkelsesverdig. Dette følger Holbergs argumentasjon som, i løpet av *Den jødiske Historie*, konsekvent har fremholdt at selv de delene av Det gamle testamente som tenderer i retning poetiske, nærmest abstrakte skildringer, bør forstås som historiske. Judits bok er først og fremst litterær prosa. Den gjør krav på historisk tid og rom med sin situering, men som Hopkins viser, er dette forfattet på en måte som tvert imot skal understreke det motsatte av Du Pins innvending: Dette *er* diktning, og forfatteren er i realiteten helt åpen om at det er en skjønnlitterær fortelling med et fiktivt plot.

8.3.4. Det heroiske paradokset

Holbergs tilnærming til helter i de delene av *Den jødiske Historie* som dreier seg om gammeltestamentlig «heltemytologi» – et uoffisielt samlebegrep for å favne om karakterene som har blitt beskrevet i kapittelet – er ikke enhetlig, men følger likevel enkelte mønstre. Av de mannlige heltene finnes det to primære varianter: De som gjør seg fortjent til en slik status gjennom heroiske handlinger, som Gideon, og de som har et heroisk-mytologisk opphav, som Samson. Det er ikke dermed sagt at Samson ikke gjør «heroiske bedrifter», med en narrativ struktur etter modell av for eksempel Herkules. Likevel er få av Samsons bedrifter egentlig oppbyggelige eller hensiktsmessige slik Gideons er, eller tjener noe formål utover å understreke Samsons egen styrke og hardnakkethet. Hans hang til vilkårlig vold mot filisterne gjør ham vanskelig å sympatisere med, og plasserer ham kanskje nærmere den norrøne mytologiske tradisjonen, hvor æsenes stadige og ubetenksomme voldsbruk setter dem på en kurs mot sin egen undergang.³⁷⁵

Jona eller Jonas, hvis fortelling Holberg kort gjengir i «Femte bog» (JH1, 431-433), deler narrative elementer med myter om både Herkules og Andromeda. Denne

(anon. 1911a)

³⁷⁵ Jf. f.eks. «Voluspå», hvor æsenes hevnmot vanene er betydningsfull; eller de mange Tor-fortellingene i «Gylvaginnging» som begynner og ender i vold mot jotner.

likheten påpekes av Holberg selv. Det vesentlige med Jona for Holbergs vedkommende er likevel forsynet, som fremtvinger Jonas straff og syndens forlatelse: «Da fik han efter Pœnitentze sin Synds Forladelse af GUD.» (JH1, 431). Til tross for de mulige koblingene til klassiske heltemyter, gjøres ikke Jona til en helteskikkelse i Holbergs fremstilling. Tvert imot, her dreier betenkningen seg først og fremst om argumenter for historiens sannhetsgehalt. Her får imidlertid Holberg et kronargument servert fra Matteusevangeliet, hvor «Historien verificeres af Christo» (JH1, 431), og dermed avsluttes den betenkningen.³⁷⁶ Her kan man kanskje innvende at Jesus, i kraft av å være jøde, utmerket godt kan ha kjent til historien om Jona uten at det dermed i seg selv bekrefter at historien er sann (og i alle tilfeller så har evangelisten rimeligvis kjent til Det gamle testamente). Denne typen kronologiske utfordringer utgjør nok et eksempel på et potensielt problematisk diskusjonstema som Holberg utelater. I stedet velger han det enkleste retoriske grepet: Gjennom en direkte referanse til gammeltestamentlig stoff i Det nye testamente borges begge deler mot videre kritikk.

Holbergs behandling av Jona illustrerer likevel et annet poeng, nemlig at Holbergs tilbakevendende omkverving med heroisme som konsept viser seg i stand til å navigere mellom bibelske fortolkningsmodeller med ulike målsetninger og metoder. I stedet beror Holbergs konklusjoner følgende hver betenkning – i den grad han konkluderer – like mye på andre faktorer: Holbergs vurdering av personenes moralske karakter, hans oppfatning av episodens historisitet, og viktigheten av å enten understreke eller fordømme det moralske innholdet.

Dette illustreres svært tydelig i sammenlikningen av Jael og Judit. Begge er skyldige i løgn og mord, og begge gjorde det for å redde jødernes kongerike. Likevel fremheves Jael som et moralsk eksempel, mens Judit er klanderverdig, utover fristerinnemotivet hun deler med Dalila. Holberg vedgår åpent at den apokryfe statusen til Judits bok er det som avgjør vekten av argumenter til hennes fordel – som ikke er særlig høy. Jael, derimot, må det bygges et retorisk forsvarsverk rundt, fordi hun figurerer i et kanonisk skrift. Dette viser med all mulig tydelighet at Holbergs

³⁷⁶ «For slik profeten Jona var i buken på den store fisken i tre dager og tre netter, slik skal Menneskesønnen være i jordens dyp i tre dager og tre netter.» (NOB Matt 12,40).

moralske dom over en karakter ikke nødvendigvis følger av tekst-immanente faktorer og hans egen overveielse, men like gjerne kan formes i sin helhet av tekstens status, og hvilken side av skillet mellom religiøs litteratur og hellig skrift overlevert via åpenbaringen (og dermed henholdsvis «dikt» eller «historie») den faller på. Denne problematikken kan videre sees som utslagsgivende for Holbergs argumentasjon om Jeftas datter: På grunn av den kanoniske statusen til teksten, er det desto viktigere å kunne sannsynliggjøre at det dreier seg om et figurativt og ikke et bokstavelig menneskeoffer. Denne kjensgjerningen har implikasjoner for hvordan Holberg forholder seg til Dommernes bok, som er kanonisk i sin helhet.

Når Holberg, som i kapittelets tittel, omtaler dommere som «extraordinaire Øvrigheds Personer» (JH1, 233), så handler det delvis om deres unike juridiske og religiøse status, som verdslige og åndelige overhoder slått sammen til ett, og om hva de faktisk gjør med den unike makten de har. Der Gideon vier livet og dommergjerningen til å bedre folkets status og holde riket trygt, er Samsons regjeringstid som dommer karakterisert av at han forfølger sine personlige mål, det være seg kvinner eller å hevne innbilte og virkelige fornærmelser.

Samson understreker slik det iboende paradokset som gjør Holbergs tilnærming til det heroiske så tvilrådig: Samson har heroiske trekk, men skusler dem bort på bedrifter som riktignok krever heroiske *krefter*, men som ikke i seg selv er særlig heroiske – verken moralsk eller målt etter hvilken effekt det har på Israels vellykkethet. Samsons endelikt preges av et forsøk på moralsk oppreisning: Selv blindet og plaget av filisterne får han drept en stor mengde av dem – men fortellingen opp til det punktet viser at konflikten med filisterne ble både igangsatt og senere eskalert av Samson selv. Slike paradokser kompliserer Holbergs retoriske målsetning – ikke minst fordi Samson er så overtvedelig *mytologisk* skildret: En ærekjær mann med kjempekrefter, men med en hemmelig akilleshæl som kan gjøre ham maktesløs. Som skillet i historisitet mellom Jael og Judit illustrerer, kan ikke Holberg enkelt avskrive Samson som et utslag av diktning, fordi Dommernes bok tross alt er kanonisk (også innenfor protestantisme, i motsetning til Judits bok). I stedet ender Holberg opp i en ukomfortabel forsvarsposisjon hvor han må insistere på at alle

aspekter av Samson – fra nasireerløftene, kjempekraftene og det magiske håret, til de tre hundre brennende revene – er historiske, kan forklares historisk, og at de mirakuløse aspektene av fortellingen i tur beror på Guds forsyn.

9. «En merkværdig Hændelse udi den Jødiske Historie»: Jødiske og kristne historiografiske myter

Hvor skal skillet mellom hebraisk og «øvrig» mytologi trekkes? Hvorfor og hvordan kan disse to ulike, men beslektede størrelsene skilles fra hverandre? Min tilnærming her beror på forståelsen av jødernes rolle i den hellige historien kontra i den historien som ligger nærmere vår egen tid. Jødernes funksjon i den hellige historien er dobbel: Historiografisk fungerer de som en representasjon av menneskeheten i sin alminnelighet. For en kristen leser har de dessuten verdi som fortidige, moralske analogier, som viser vei for senere tiders kristendom. Når Holberg i første bind av sin jødiske historie stort sett låser fabulaen til Mosebøkene handling, er det i praksis den kristne varianten av menneskets tidligste historie han gjenforteller og diskuterer. Dette forandrer seg etter hvert som *Den jødiske Histories* fortelling når frem til historisk tid, altså en tid hvor det finnes andre skriftlige kilder enn Bibelen, og forbeholdet om evidens før Syndfloden ikke er en faktor. I den grad man kan identifisere en grense mellom den mytiske, hellige historien og det som er allment akseptert som reelle, historiske kjensgjerninger, finnes den i bok 4-5 av *Den jødiske Historie* – med forbehold om at den er flytende.³⁷⁷ Fra og med bok 6 følger Holberg Makkabeerbøkene. Disse er riktignok en del av Bibelen blant enkelte kristne denominasjoner, men fra et historiografisk og litterært perspektiv utgjør de en dynastisk krønike, inneholdende en historisk fortelling om Jerusalem som regionalt maktsentrum i Midtøsten, under vekslende persisk og romersk overherredømme.

Siden disse bøkene kan leses komparativt med andre historiske beretninger fra samme periode, er det både mindre rom og mindre behov for Holbergs betenkninger om det teologiske innholdet, eller om bokstavelige versus allegoriske lesemåter. Det

³⁷⁷ Se også appendiks 12a.

representerer derfor et vesentlig taktskifte fra de tidligste «bøkene» av *Den jødiske Historie*, som hittil har vært mitt fokus. I det følgende vil jeg gjennomføre noen spredte punktnedslag i jødehistoriens senere bøker, med større bevegelse gjennom *Den jødiske Historie* enn analysen av de første delene av verket.

Nettopp fordi hendelsesforløpene som beskrives av Holberg her har stabil basis i andre historiske fremstillinger, er det ikke naturlig å sammenstille det jeg oppfatter som en historiografisk tendens i retning mytologisering av enkelte hendelser, med Mosebøkene mytiske fortellinger. Likevel er det særlig tre eksempler på «historiografiske myter» jeg vil trekke frem, fordi de illustrerer at dragkampen mellom jødisk og kristen historisk tradisjon ikke begrenser seg til Bibelen, men like gjerne utspiller seg i tilstøtende historiografi. Dermed blir *Den jødiske Historie* skueplass for det samme. Det første er den jødiske tradisjonen for å gjendikte eller utbrodere Alexander den stores besøk i Jerusalem og tempelet, som tar betydelige skritt i retning av å gjøre Alexander til en (monoteistisk) troende, om ikke akkurat en praktiserende jøde. De to andre er snarere kristne historiografiske myter som griper inn i jødisk historie, som Holberg gjengir – hvorav det siste ikke skjer i antikken, men langt senere. Det første er Herodes' påståtte barnemord i Jerusalem (som beskrevet i Mat 2,16), hvis historiske status er sterkt disputert. Det andre er beskrivelsen av et fiktivt jødisk «konsil» som skal ha funnet sted i Ungarn i 1650, i sin helhet er basert på en pamflett senere avslørt som et falskneri.

9.1. Alexander den store som jødisk legende

Av historiske helteskikkelser som egentlig går på akkord med Holbergs prinsipper for historieskriving – særlig der hvor man ikke bare skal skrive om konger og kriger – er Alexander den store en gjennomgangsfigur. I et av Holbergs få originale kapitler i debutverket *Introduction* fungerer Alexander som et viktig ankerpunkt for det historiske plotet, og fungerer som fokaliseringsobjekt så lenge det er mulig.

Alexanders erobringer fremstilles av Holberg som et konkret utslag av Guds forsyn – særlig der hvor han vant enkelte slag mot tilsynelatende uoverkommelige odds.

(Holberg 1711) Også i *Den jødiske Historie* figurerer Alexander, og blir gjenstand for en større betraktning.

I *Den jødiske Histories* syvende bok har den historiske skildringen kommet til Alexanders erobringstokt. Her skildrer Holberg hvordan Alexander beleiret den strategiske viktige kystbyen Tyr, i dagens Libanon, i år 332 fvt. Fremstillingen følger Josefus tett, med bare små endringer i selve hendelsesforløpet – men med noen vesentlige justeringer når det gjelder forholdet mellom Alexander og den jødiske guden. Josefus³⁷⁸ – og Holberg – beskriver det slik: På dette tidspunktet var Jerusalem (og dermed flertallet av jødene) under persisk herredømme. Da Alexander forlangte forsyninger fra de kringliggende byene, deriblant Jerusalem, svarte den jødiske ypperstepresten Jaddua at han ikke kunne avse korn til Alexander, fordi de hadde sverget lojalitet til den persiske kongen.

Som hevn for denne fornærmelsen svor Alexander å ødelegge Jerusalem, og holdt tilsynelatende ord da han vendte hele hæren mot Jerusalem, og på veien ødela en samaritansk by i Gaza (men ikke tempelet deres). Da han kom til Jerusalem ble han imidlertid møtt av en prosesjon fra tempelet, og ombestemte seg fordi han kjente igjen presten – og prestens symbol – fra en visjon. Her beskrives en rekke påfallende omstendigheter raskt etter hverandre. Først ombestemmer Alexander seg og anspores så til å vise nåde mot jødene og byen. Holberg lener seg på Josefus' autoritet, og

³⁷⁸ Bok 11, kap. 8 i *Den jødiske oldtid*.

skriver: «Josephus vidner, at Alexander blev forskrækket af det Syn, saa at hans Vrede blev forvandlet til Ærbødighed mod den ypperste Præst, til hvilken han nærmede sig, og hilsende med en andægtig Mine.» (JH1, 610)

Når hans generaler og betrodde menn spør hvorfor han plutselig har ombestemt seg, forklarer Alexander til både dem og ypperstepresten at han har sett Jaddua i en visjon. Denne visjonen fant sted da han fremdeles holdt til i Makedonia, og skal sågar ha ansporet ham til å invadere Persia:

Videre sagde han, at, da han var udi Macedonien, og eengang havde alle sine Tanker henvendte til den Persiske Kriig, forekom ham udi Søvnne den samme Mand og udi samme Klæde-Dragt, ladende ham vide, at han ikke skulde bekymre sig, men frit sætte sit Forsæt i Verk mod Asien, hvor GUD skulde være hans Beskytter, og give ham det Persiske Herredom udi Hænder. Han havde nu ikke saa snart kastet sine Øyne paa denne Præst, førend han kiendte ham igien paa hans Ansigt, Skikkelse og Klæde-Dragt, og merkede, at det var den samme Person, som tilforn havde aabenbaret sig for ham. (JH1, 610)

Mellom disse to hendelsene finnes det en kort passasje som setter Alexander i forbindelse med jødernes Gud: «Da nu alle derover stoede ligesom henrykte, adspurdte den Macedoniske General Parmenio Kongen, hvi han, som alle Mennesker dyrkede, nu tilbad Jødernes Præst. Hvortil Alexander svarede, at han ikke tilbad Jødernes Præst, men den GUD, hvis Præst han var.» (JH1, 611) Videre fortelles det at Jaddua skal ha vist Alexander noen passasjer fra jødernes hellige skrifter, som forteller om en greker som skulle invadere og beseire Persia. Alexander antar at dette nok må være ham selv. (Ant. 11:8, An 332) Josefus oppgir Daniels bok som teksten Alexander ble vist, og Dan 8,3-8 kan utmerket godt tolkes som en metaforisk beskrivelse av Alexanders felttog mot Persia og den påfølgende delingen av riket hans mellom diadokene (Alexanders arvtakere) – men for sikkerhets skyld konkretiseres det i vers 20-22.³⁷⁹

³⁷⁹ Væren som du så, den med de to hornene, er kongene av Media og Persia, og geitebukken er kongen av Javan. Det store hornet i pannen er den første kongen. Det ene hornet som ble brukket av, og de fire som vokste opp i stedet, betyr at fire kongeriker skal stå fram fra folket hans, men uten hans styrke. (NOB Dan 8,20-22)

9.1.1. Alexander – en «ønsket erobrere»?

I utgangspunktet er kildene som beskriver møtet mellom Alexander og jødernes yppersteprest i Jerusalem sparsomme – ikke nødvendigvis i antall, men når det gjelder detaljer. Rent historisk dreier det seg sannsynligvis om et kort og effektivt diplomatisk besøk, som Jonathan A. Goldstein understreker i artikkelen «Alexander and The Jews». (1993) Samme artikkel viser imidlertid at denne hendelsen har blitt gjenstand for en omfattende fiksjonaliseringsprosess i etterkant, særlig fra jødisk hold. Josefus er en av dem som i minst grad utbroderer, og som videreføres av Holberg. I Josefus' versjon tilkjenner Alexander overfor sine menn at det ikke er Jaddua selv han møter med respekt, men selve Guden som har gjort Jaddua til yppersteprest.³⁸⁰ Han forsegler så freden med jødene i Jerusalem ved å ofre sammen med Jaddua i tempelet, og tilbyr jødene samme betingelser under sitt herredømme som de hadde under den persiske herskeren. Det er imidlertid ikke særskilt for jødene, dette var ifølge Goldstein (1993) en vanlig forhandlingstaktikk hos Alexander.

I annen, mer legendepreget versjon av fortellingen om Alexander i Jerusalem, går den (sannsynligvis) jødiske skribenten lenger. Her beskrives det at Alexander uttrykte i klartekst at «deres» gud nå var hans gud. (Goldstein 1993, 68) Disse legendene finnes det flere varianter av, og de går alle langt – betydelig lengre enn Josefus – i å antyde at Alexander ble så grepet av ånden at han nærmest lot seg konvertere. Enkelte jødiske skribenter kultiverer i ettertid en form for «Alexander-myte», hvor han inntar rollen som en rettskaffen og – mot dem – mild erobrere, som kanskje til og med kan ha latt seg inspirere til å bli (litt) jødisk i troen. En faktor bak denne myteskapingen kan være Daniels bok og profetien, som tidligere nevnt. Den gjør Alexander til en lovet – og dermed legitim og ønsket – erobrere. Fra et historisk og antropologisk anskueliggjørende perspektiv henger det sammen med at Alexanders korte

³⁸⁰ Holberg sier «tilber», en engelsk oversettelse av Josefus sier «adores», en annen «made obeisance». Det greske ordet kan ifølge prof. Pär Ola Sandin (Universitetet i Bergen) sammenliknes med å «gjøre knefall». Dette er et topos i gresk litteratur, hvor grekerne sammenlikner seg selv med f.eks. persere, som faller på kne foran sine herskere, mens grekerne ikke gjør det. (Pers. korr. 2020)

regjeringstid var fredelig og stabil for jødene. Senere i antikken er situasjonen ganske annerledes, og det kan ha ansporet til en bakoverskuende lengten mot den lovede erobreren. Til tross for det fruktbare materialet i legendene, konkluderer imidlertid Goldstein med at de er «all false» (Goldstein 1993, 70) – de er umulige å bevise etter moderne historiekriterier. Den minst fantastiske av dem er Josefus' fremstilling, men selv der er idéen om at Alexander skal ha «made obeisance» – en formell underkastelse før forhandlingene begynte – umulig å få til å stemme med alle de andre historiske skildringene av Alexander. Eller sagt på en annen måte, hvis Alexander faktisk hadde gjort dette i møtet med jødene, så ville det vært så oppsiktsvekkende at langt flere biografer og historikere ville ha beskrevet det. (Goldstein 1993, 71 I forlengelsen av Josefus, viderefører Holberg denne passasjen.

Det at Holberg velger å holde fast ved Josefus, er i seg selv ikke så overraskende. I denne delen av *Den jødiske Historie* følger Holberg Josefus' verk tett, og kommenterer bare unntaksvis det han mener er «villfarelser» den jødiske historikeren har gjort. Josefus, skrivende i det første århundret etter Kristi fødsel, kunne knapt vite at han var i ferd med å levere en historiografisk lissepassning til fremtidens kristne historikere ved å knytte en forbindelse direkte mellom jødernes Gud og Alexander.

Å være i stand til å etablere en så direkte forbindelse mellom jødernes Gud – og dermed de kristnes Gud – og en sentral historisk skikkelse som Alexander, forkorter og forenkler argumentasjonen som ellers ville kreves for å understreke rollen Guds forsyn spiller i historien.. Som Holberg indikerer i *Introduction*, er forsynets rolle nærmest selvinnyttende i forbindelse med Alexander, gitt Alexanders påvirkning på historien som fulgte. Derfor må ikke Alexander nødvendigvis ha vært i direkte kontakt med jødernes Gud for at hans erobringstokter skal være et bevis på forsynet. Likevel er det langt enklere å få de før-kristne delene av historien til å harmonisere med et kristent historiesyn og den beslektede periodiseringspraksisen, dersom pålitelige kilder som Josefus vitner om at Gud – også 300 år før Kristus – var navet i historiens hjul.

9.2. «Een Tyrans Gierning» – Herodes og barnemordet

Som de foregående kapitlene viser, er det et vanlig mønster i *Den jødiske Historie* at teologisk-filosofiske stridsemner som dreier seg om Det gamle testamente behandles møysommelig av Holberg. Måten gammeltestamentlige tekster forsvares på skiller seg fra forsvaret av liknende kritikker mot Det nye testamente. Det beror i første instans på vesensforskjellen mellom disse tekstene: Mye av Det gamle testamente rommer rene opprinnelsesmyter, og finner sted i så sterkt mytologisert tid og rom at de verken kan angripes eller forsvares etter kildekritiske metoder. Det nye testamentes viktigste historiske fremstillinger – herunder evangeliene – finner imidlertid sted på langt bedre dokumenterte tidspunkter i historien. Derfor utgjør det en helt annen historisk og trosmessig utfordring for åpenbaringens forsvarere, når det finnes uoverensstemmelser mellom evangeliene og andre historiske kilder som beskriver samme periode. Denne problematikken må Holberg forholde seg til i midtpartiet av *Den jødiske Historie*, hvor hans fremstilling tangerer evangeliene. Kanskje er det heller ikke tilfeldig at Holberg velger å la sin versjon av den jødiske historien krysse disse – det ligger historisk i nærheten av den allerede forfattede *Almindelig Kirkehistorie*, og gir ham i tillegg et påskudd for å argumentere for evangeliens historisitet som en del av *Den jødiske Historie*.

9.2.1. Barnemordet som historiografisk stridspunkt

Et sentralt eksempel på dette, er Holbergs skildring av Herodes. Herodes er en viktig skikkelse i antikkens Midtøsten, både fra et jødisk og romersk perspektiv, og det finnes flere kilder til hans liv og regjeringstid utenfor de bibelske evangeliene. Kanskje er det nettopp *fordi* han er såpass sentral at Holbergs fremstilling støter på noen komposisjonsmessige utfordringer, i det han beveger seg mellom Herodes-biografi og historisk narrasjon.

Hendelsen som har gjort Herodes til en beryktet skikkelse i kristen historieforståelse

er Barnemordet i Betlehem. I Matteusevangeliet beskrives det slik: «Da Herodes forsto at vismennene hadde narret ham, ble han rasende. Han sendte ut folk og drepte alle guttebarn i Betlehem og omegn som var to år eller yngre. Dette svarte til den tiden han hadde fått vite av vismennene.» (NOB, Mat 2,16) Fra et litterært (og typologisk) perspektiv er dette naturlig å forstå som et lån eller gjenbruk av barnemord-motivet fra 2. Mosebok, for å gi Jesus historisk og symbolsk legitimitet. Holberg skisserer først og fremst den historiografiske diskusjonen rundt bibelpassasjen.

Før han kommer til dette punktet, har han gått langt i å frikjenne Herodes fra en ellers svartmalende jødisk (og kristen) historietradisjon.³⁸¹ Han var, som Holberg skriver, «ingen god Regent,», men samtidig «saa fortienner han dog ikke det Sted blant store Tyranner, som ham gemeenligen gives.» (JH2, 152) Frikjenningen bidrar til å komplisere bildet Holberg tegner av Herodes, selv om det primære formålet er å understreke en viss skepsis til den jødiske historieskrivingstradisjonen om Herodes. Den jødiske tradisjonens slagside skyldes at Herodes – av senere historikere – har blitt oppfattet som en lite populær hersker i sin samtid. Dette bildet ble ikke hjulpet av seiglivede rykter om at Herodes ikke i realiteten var troende, men bare praktiserte en form for ytre, observerende jødedom av politiske årsaker. (Atkinson 1996) Bildet av ham som en umælende tyrann oppfattes av Holberg som overdrevet og unyansert.

Et slikt nyansert syn på en historisk person – eller hendelse – er imidlertid vanskeligere å spore når Holberg til slutt må ta stilling til Barnemordets historisitet. Det skjer her en omfattende utlegning av argumenter *mot* at dette skal ha funnet sted – jeg har valgt å kutte noen av de mer omstendelige variantene av samme argument som går igjen fra sitatet – før Holberg ankommer ved en slags konklusjon:

Men dette Børne-Mord, enten det var lidet eller stort, saa var det een Tyrans Gierning. Nogle Vantroende have villet tvivle om dette Mord, eendeel, saasom de holde fore, at Herodis andre Gierninger ikke svare dertil, og saadant derforuden var ikke alleene en blodig Tyrans, men endog en ufornuftig Mands Foretagende, og man merker ikke, at Herodes fæstede saa meget Troe til Spaadom ... Videre grundede deres Tvivlsmaal paa de 3 sidste Evangelisters,

³⁸¹ Se for eksempel Schwartz (2014) for en diskusjon om denne tradisjonen.

item Josephi Taushed, og synes det sidste, at være dem et uovervindeligt Argument, helst saasom Josephus, der var Herodis Fiende, glemmede ingen af hans onde Gierninger. Men Historien er anført af Matthæo, og bekræftet af den Hedensk Skribent Macrobio, som jeg har antegnet i min Kirke-Historie, hvor jeg Læseren vil henviise. (JH2, 153)

Mange passasjer i *Den jødiske Historie* er meningstette, men sitatet over rommer spesielt mange postulater og premisser som ikke umiddelbart er åpenbare. Det virker tydelig at Holberg selv ikke tviler på historisiteten til Barnemordet. Argumentasjonen til de som tviler på at dette er reell historie kretser om tre hovedpunkter, som jeg vil forklare før jeg går tilbake til sitatet og Holbergs oppfatning.

Det første er et rent fornuftsargument: Å massakrere barn er ikke bare en tyrannisk handling, men en overdreven og irrasjonell respons på en advarsel fra en lite troverdig kilde (spådom). De to andre er basert på historisk komparasjon. En enkel observasjon er at ingen andre evangelier nevner denne hendelsen, selv om de er skrevet innenfor samme tidsrom, og skildrer samme periode. Videre anføres den samme utelatelsen hos Josefus som et argument, og dette gis ekstra vekt nettopp på grunn av Josefus' egen politiske slagside: Josefus var ingen tilhenger av Herodes, og er ellers snar til å gi Herodes skylden for så mange ugjerninger som mulig. Det er derfor påfallende at Josefus skulle velge å utelate en slik oppvisning i meningsløst tyranni som Barnemordet ville vært. Det er dessuten vanskelig å se for seg at han ikke skulle ha hørt om det, hvis det var en reell hendelse. Ingen av disse argumentene møter egentlig motstand i *Den jødiske Historie* – saken anses tilsynelatende for avsluttet i det sitatet ovenfor slutter. Holberg velger i stedet å peke tilbake til den fire år eldre *Almindelig Kirkehistorie*, hvor han har behandlet det samme – og introduserer et historisk vitnesbyrd ført i pennen av «den Hedensk Skribent Macrobio» (JH2, 153) som kronargument.

9.2.2. «en Hedensk Skribents Vidnesbyrd»: Holberg om Macrobius' *Saturnalia*

Selv om leseren i prinsippet får den informasjonen de trenger fra sitatet ovenfor for å nøste opp i denne saken, er Holberg imidlertid ukarakteristisk tilbakeholden med sin utlegning: Han inkluderer verken et oppklarende sitat fra primærkilden, eller en

direkte referanse til det konkrete verket av Macrobius han har i tankene.³⁸² Han nøyer seg i stedet med å vise til at han har behandlet dette emnet i kirkehistorien, og henviser leseren dit. Det er begrenset hvor oppklarende passasjen i *Almindelig Kirkehistorie* på egen hånd er, men tilbakevisningen av det komparative argumentet er mer utførlig enn i *Den jødiske Historie*. Holberg understreker i *Almindelig Kirkehistorie* at Josefus – uansett hvor lite begeistret han var for Herodes – nok var mindre begeistret for kristendommens voksende innflytelse. Derfor, skriver Holberg, er Josefus taus om disse viktige hendelsene fra kristendommens første dager, og vil heller utelate en alvorlig anklage mot Herodes enn å skrive noe om de kristne som «tjenede til Troens Bestyrkelse.» (KH, 7). Hva så med den hedenske skribenten?

I *Almindelig Kirkehistorie* behandles dette til forveksling likt som i *Den jødiske Historie*. Holberg skrev da: «Men foruden Evangelistens Matthæi Vidnesbyrd findes ogsaa en Hedensk Skribents Vidnesbyrd om dette Børne-Mord» (KH, 7). Her følger imidlertid også en fotnote med en referanse, og en uoversatt versjon av sitatet.³⁸³ Selve sitatet vil jeg snart komme tilbake til, men referansen («Macrob. Sat. Lib. 2.») viser til andre bind av den romerske skribenten Ambrosius Theodosius Macrobius' (ca. 370–430) verk *Saturnalia*. Alan Cameron skriver i *The Last Pagans of Rome* (2013) at både kronologien og uoverensstemmelsene gjør det vanskelig å akseptere en historisk sammenheng slik den Holberg ser for seg, men at det likevel eksisterer lange tradisjoner for å bruke Macrobius for å etablere historisiteten til Barnemordet. (Cameron 2013, 271) *Saturnalia* er et lett humoristisk og didaktisk verk som, gjennom «nedskrevne dialoger» blant lærde på en fiktiv bankett, kommenterer en rekke tema.³⁸⁴ Passasjen Holberg støtter seg på er hentet fra andre bind, og oppfattes

³⁸² Macrobius Ambrosius Theodosius, ca. 400 evt. Se Cameron (1966) for en uttømmende diskusjon om identifisering og datering av Macrobius.

³⁸³ «Macrob. Sat. lib. 2. Cum audisset Augustus, inter pueros, quos in Syria Herodes intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait, melius est, Herodis porcum esse, quam filium.» (KH, 7f)

³⁸⁴ *World Digital Library* (2018) skriver om *Saturnalia* at teksten «takes the form of a series of dialogues among learned men at a fictional banquet at which they discuss antiquities, history, literature, mythology, and other topics». («Seven Books of the Saturnalia.» *World Digital Library*. Library of Congress 2018. Lest 14.02.2020. Tilgjengelig på: <https://www.wdl.org/en/item/11612/>)

vanligvis som en vits med historiske lag. Mitt forslag til oversettelse, basert på en språklig modernisering av Holbergs (jf. nedenfor): «Da Augustus hørte at Herodes, jødernes konge, hadde beordret drept alle guttebarn under to år i Syria, og at kongens egen sønn var blant de som ble drept, sa han: 'Jeg ville heller vært Herodes' gris enn Herodes' sønn.'»

Det er, som Cameron (2013) påpekte, vanskelig å verifisere sitatet, siden Macrobius' fortelling om dette er den eneste kjente. Som vits fungerer den imidlertid på flere nivåer: Foruten å bli oppfattet som skinnreligiøs, og dermed febrilsk opptatt av ytre praksis – som å ikke spise svin – er det en historisk realitet at Herodes fikk henrettet ikke mindre enn tre av sine sønner.³⁸⁵ Derfor var det, rent statistisk, langt tryggere å være Herodes' gris enn hans sønn. Foruten vitsingen med Herodes' karakter, har punchlinen et språklig element, en lydlikhet på gammelgresk mellom ordene sønn (*hus/hys*) og svin (*huios*).³⁸⁶ Jodi Magness skriver i *Masada: From Jewish Revolt to Modern Myth* (2019) at det er Herodes' tendens til å myrde sine egne sønner som ga næring til at myten om barnemordet oppstod. Samtidig er ikke Augustus' potensielle vits en sikker nok kilde til å borge historisiteten til barnemordet, selv om det er barnemordet som har formet det senere bildet av Herodes:

Ironically, although this story is the reason for Herod's lasting infamy as a cruel and ruthless ruler, it is an atrocity he probably did not commit. This episode is not mentioned in any sources aside from the Gospel of Matthew ... There is no independent confirmation that this event ever occurred. (Magness 2019, 125-126)

³⁸⁵ Alexander og Aristobulus IV (7 fvt), Antipater II (4 fvt). Han henrettet også sin andre kone, Mariamme, på grunn av hennes forbindelser til det hasmoneiske dynastiet Herodes hadde avsatt. Altså er det kanskje ikke helt urimelig å karakterisere Herodes' regjeringstid som tyrannisk.

³⁸⁶ Dette er ikke min observasjon, men påpekes av flere kilder, for eksempel av Jodi Magness (2019, 125) Magness tolker det dithen at dersom sitatet er genuint (hvilket ikke er sikkert), så er det interessant av flere årsaker:

First, it reflects Herod's widespread reputation for having his sons put to death. Second, it indicates that Augustus knew Greek well enough to make a pun on the words *hus* and *huios*, which sound similar. Third, the statement suggests that Herod observed biblical law prohibiting the consumption of pork, meaning that unlike his own sons, pigs were safe from slaughter. (ibid.)

På den annen side, dersom sitatet ikke er genuint, kan det tyde på helt andre ting, for eksempel at Macrobius skrev med et gresk forelegg.

At Macrobius – som selv ikke var kristen – hadde sett for seg at dette senere skulle bli kronargumentet for en del av Matteusevangeliets historisitet er vanskelig å forestille seg.

Både Barnemordets historisitet og Macrobius' rolle som inspirasjon *for* eller inspirert *av* evangeliet er fremdeles omstridt. Edith Mary Smallwood skriver i *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (1976) at Barnemordet er en «complete fabrication», med forklaringen at en slik fortelling er «a typical tyrant-legend, of the kind which readily grows up posthumously to blacken the memory of a hated despot». (Smallwood 1976, 103f).³⁸⁷ Senere utkrystalliserer det seg to skoler av motstående synspunkter blant klassisister og religionshistorikere. Ivan Prchlíks artikkel «The Murder of the Innocents in the Saturnalia and the Religion of Macrobius» (2017) gir et overblikk over diskusjonen, og argumenter fra begge sider. Den beveger seg også inn i en beslektet diskusjon, hvor Macrobius' egen tro blir et spørsmål: Var han selv kristen, hvis det er slik at han propaganderte for evangelienes historie? Eller var han det motsatte, en nostalgisk hedning som forsøkte å sverte kristendommen? Den moderne diskusjonen Prchlík oppsummerer, baserer seg blant annet på studier av de potensielle kildene og foreleggene bak Matteusevangeliet – og rommer dermed teksthistoriske dimensjoner Holberg og hans samtidige manglet forutsetningene for å kunne diskutere.

Uansett hvordan den bibelhistoriske diskusjonen i vår tid utspiller seg, så indikerer Holbergs håndtering av evangeliets historisitet og Macrobius' bevis, slik jeg ser det, en grad av usikkerhet. Holbergs usikkerhet og påfølgende behandling av temaet, særlig hans motvilje overfor leserens behov for en forklaring, tyder på at hans kritiske sans tvinger frem en skepsis mot bevisgrunnet fra Macrobius' vits og Josefus' misnøye med kristendom. Samtidig er handlingsrommet hans begrenset – fra evangelienes side er fabulaen fastlåst, og må dermed forsvares som historisk. En generøs tolkning av fremgangsmåten, vil være at Holberg antok at noen som var interesserte nok til å lese *Den jødiske Historie*, allerede hadde et eksemplar av *Almindelig Kirkehistorie* stående i bokhyllen. En mindre generøs tolkning er at

³⁸⁷ Se også Grant (1971), hvor hendelsen kategoriseres som mytisk

Holberg er utmerket godt klar over svakhetene i argumentet, og helst ikke vil at leseren skal tenke for mye på det – kanskje til og med legge det fra seg og gå videre. Eventuelt forutsetter han at Macrobius' *Saturnalia* er så godt kjent at referansen vil være selvvinnlysende, selv utenfor lærde sirkler, men det forklarer ikke hvorfor han i første omgang unnlater å oversette det aktuelle sitatet til dansk.

Tretti sider senere, i *Den jødiske Historie*, ser det ut til at Holberg deler denne vurderingen av sin egen behandling av problemet, og kommer på andre tanker. Her bringes det nemlig opp igjen, uten at det passer så godt inn i resten av det kringliggende narrative, og Holberg tar seg omsider bryet med å oversette sitatet:

Denne Historie anføres af Evangelisten Matthæo, (a) og bekræftes af den Hedenske Skribent Macrobio med disse Ord: Da Augustus hørte, at Herodes havde ladet udi Syrien omkomme blant alle Drænge-Børn, som vare under to Aar gamle; og saa sin egen Søn, sagde han, at han heller vilde være Herodis Svin end Søn. (JH2, 179)

Den doble behandlingen kan bero på en uelegant sammenslåing av kompilasjonskilder, men denne gjentakelsen fører ikke til noen videre diskusjon. Boken lukkes og saken anses for avsluttet, og den historiografiske myten om Herodes' Barnemord trumfes gjennom. Det virker likevel klart at Holberg må ha ført dette i pennen vel vitende om at det var et stridspunkt som utgjorde et betydelig problem for evangeliens historiske autoritet. Samtidig var det en diskusjon han kunne unngå gjennom å lene seg på *Saturnalia*, og dermed utsette så lenge som mulig. Fremstillingen i *Den jødiske Historie* gir inntrykk av *Saturnalia*-debatten var velkjent og pågående i lærde sirkler på Holbergs tid. En langt mer påfallende historiografisk myte som videreføres gjennom Holbergs jødehistorie, finnes mot slutten av verket. Her går Holberg i samme felle som en rekke andre historikere, ved å feste lit til et brev som forteller om «det store jødiske konsilet i Ungarn», som skulle ha funnet sted på 1600-tallet. Problemet er bare at dette er oppdiktet.

9.3. Det fiktive jødiske konsilet i Ungarn

I siste del av *Den jødiske Historie* – det vil si siste bok av andre bind – bærer kapittel 10 følgende tittel: «Om det store Jødiske Concilio, holdet udi Ungarn 1650.» (JH2, 688) Her beskriver Holberg hvordan lærde blant jødene, frustrerte på grunn av den vedvarende mangelen på en genuin messias, kalte sammen til et enormt rabbinisk konsil. Formålet var å «... examinere Prophetierne nøyere, og ved deres Lærere at lade decidere, om Messias allereede var kommen eller ey.» (JH2, 688) Holberg fortsetter med å oppgi alle tenkelige opplysninger om dette møtet: Hvor det fant sted, hvor mange rabbinere som deltok, og en besynderlig detaljrikdom om hvordan det hele gikk for seg, dag for dag.

Dette er en interessant del av Holbergs jødehistorie, fordi – som Richard Popkin skriver i artikkelen «The Fictional Jewish Council of 1650: A Great British Pipedream» (1991) – fant dette konsilet aldri sted, men var i stedet resultatet av et vellykket historisk falskneri. Grunnen til at Holberg anfører det som historie beror ikke nødvendigvis på at han er unormalt lettlurt. Pamfletten, skriver Popkin, «would be just a minor curiosity except for the fact that it was taken seriously by so many important people at the time, and subsequently, and that the pamphlet was repeatedly reprinted for over two centuries.» (Popkin 1991, 9) Hvordan kunne det ha seg? I det følgende vil jeg kort beskrive pamflettens innhold, Popkins teori om dens tilblivelse og popularitet, og deretter Holbergs gjengivelse av innholdet.

9.3.1. «Samuel Brett» og fortellingen om konsilet

I 1655 ble det trykket en engelsk pamflett ved tittelen *A narrative of the proceedings of a great council of Jews, assembled on the plain of Ageda in Hungary, about thirty leagues distant from Buda, to examine the scriptures concerning Christ, on the twelfth of October, 1650. By Samuel Brett, there present.* Sannsynligvis er også «forfatteren» Samuel Brett en konstruksjon. Det kan være et pseudonym, men like gjerne et forfatterkollektiv som skjuler seg bak navnet. Jeg bruker navnet Samuel Brett videre for enkelhets skyld, men vedkommende kan like gjerne anses som en fiktiv karakter. Pamfletten er karakteristisk kort, og beskriver først Samuel Bretts liv

og opplevelser.³⁸⁸ Som sjømann har han besøkt en rekke land, mer eller mindre eksotiske, og er vant med å rapportere om viktige hendelser fra dem. Den viktigste og mest bemerkelsesverdige, er – i en gjentakelse av tittelen – «The proceedings of a great council of Jews assembled on the plain of Ageda in Hungary, about thirty leagues distant from Buda, to examine the scriptures concerning Christ, on the twelfth of October, 1650». (s. 228-229). Brett skriver videre at hans fortelling om dette konsilet har vært «much desired by many honest Christians» (s. 229), og at det beste argumentet han kan finne for å gjøre det, er at forsamlingen gir håp om en nært forestående konvertering av jødene.

Bakgrunnen for valget av akkurat denne marken skal ha vært at den var lite bebodd, siden Det Osmanske riket og Ungarn stadig møttes til slag akkurat her, og begge var villige til å la jødene få bruke det som møteplass. (s. 229) Brett skildrer så forberedelsene til konsilet, hvor de ankomne jødene setter opp en teltlandsby, og et stort telt som det utvalgte konsilet skulle møtes i. Et påfallende punkt er at alle som skulle delta måtte «prove themselves to be Jews by record» (s. 229) eller ved å kunne disputere på hebraisk. Dokumentasjonskravet oppfylles ikke av alle de tilreisende, som til sammen skulle være nesten 3000 i tallet. Deretter beskrives konsilets aktiviteter dag for dag over en uke. Den første dagen valgte de ut selve rådet (på rundt 300 medlemmer) fra de som slapp inn. Den andre dagen brukte rådet på å fastsette målet med møtet, og deretter på å saumfare Bibelen etter innsikter om messias – «whether he is already come, or whether we are yet to expect his coming». (s. 230) Dette blir fører til en opphetet strid, som fortsetter inn i neste dags diskusjoner, hvor et av rådsmedlemmene forlanger å få vite hvem som tror at Jesus er den riktige messias. I diskusjonen de to påfølgende dagene vurderes og forkastes enkelte andre, potensielle messiasfigurer.³⁸⁹ Som hovedsak den sjettede dagen gir Brett seg i kast med en tirade om fariseerne, som har en markant kristen koloritt – «for

³⁸⁸ Opprinnelig 12 sider, men med noe variasjon avhengig av typesetting og format. Min versjon er fra kuriosa-samlingen *The Harleian Miscellany*, b. 6 (Oldys, Park, og Harley 1811), og sidetallene i referansene viser til denne. I noen varianter kalles forfatteren Samuel Brest.

³⁸⁹ Den viktigste som lanseres er «Elijah», altså Elia eller Elias fra 1. og 2. Kongebok.

some of this sect were amongst them, that were always the enemies of Christ» (s. 231) – og deres innvendinger mot Kristus i sin alminnelighet, men særlig som messias. På den siste dagen diskuterte de «If Christ be come, then what rules and orders hath he left his church to walk by?» (s. 232-233)

Innledningsvis nevnes det kort at ingen protestantiske geistlige hadde dratt for å være med på konsilet, men at det hadde kommet noen katolske utsendinger. Som et vanlig topos i protestantisk-anglikansk oppviglerlitteratur, blir de katolske utsendingene raskt gitt rollen som urokråker. Etter at katolikkene uoppfordret forsøker å forklare jødene hvordan den katolske kirken fungerer, skal jødene ha brutt ut i en protest-sang: «No Christ, no woman-god, no intercession of saints, no worshipping of images, no praying to the Virgin Mary &c.» (s. 233). At dette har mye til felles med øvrige protestantiske (og anglikanske) kamprop, og først og fremst markerer doktrinelle forskjeller mellom den katolske og protestantiske kristendommen snarere enn vis-à-vis jødedom, ser ikke ut til å ha plaget Brett nevneverdig. Tvert imot føyer «jødenes» kamprop seg inn i et typisk mønster av protestantisk kritikk mot katolsk kristendom via analogi.³⁹⁰ Bretts grep her er kanskje mest originalt fordi det lar jødene opponere mot katolsk doktrine i protestantismens sted. Brevet avsluttes med at jødene bestemmer seg for å møtes igjen om tre år, og Bretts håpefulle samtale med en rabbiner:

by conversing with the Jews, I found that they generally think that there is no other Christian religion in the world, but that of the church of Rome, and for Rome's idolatry they take offence at all Christian religion; by which it appears that Rome is the greatest enemy of the Jews' conversion. (s. 233-234)

Dermed oppnår dette (fiktive) konsilet noe som for Brett synes viktig: Det bekrefter at jødene slett ikke har noen motvilje mot protestantisk kristendom – de bare vet ikke at den finnes. For protestanter og anglikanere er dette en positiv vending, siden det åpner for at jødene kan komme til å innse at Jesus er messias, og konvertere. Det polemiske formålet med pamfletten, slik Popkin ser det, beror nemlig særlig på en

³⁹⁰ Se for eksempel Lockes *A Letter Concerning Toleration* (1689), hvor en mulig lesning av hans bemerkninger om muslimer er i form av en analogi for katolikker, ettersom både muslimene i hans eksempel og katolikker sverget troskap til en religiøs leder som samtidig innehadde en rolle som verdslig leder.

britisk tradisjon for filosemittisk millenarisme, med det endelige målet om jødernes konvertering (jf. kap. 2).

Denne millenarist-tradisjonen og måten den påvirker brevet på, består i følge Popkin (1991) av to faktorer: Den første var forventningen om at jøder før eller siden skulle masse-konvertere til kristendom, som en viktig forutsetning for Jesus' tilbakekomst. Den andre var «England's role in the unfolding of the climax of God's providential plan.» (Popkin 1991, 10); en særskilt nasjonalt orientert tanke om den kristne endetiden. Disse faktorene henger tett sammen: Uten jødisk konvertering ville heller ikke alle vilkårene for forsynets og historiens endelige konklusjon være oppfylt. Med publiseringen i 1655 traff pamfletten en sterkt millenaristisk tidsånd.³⁹¹ Popkin gjengir korrespondanser på tvers av Europa som tolket pamfletten nøyaktig dit den synes å ville tolkes, nemlig at jødene i løpet av nær fremtid ville la seg konvertere til protestantisme – og at brevskriverne følgelig forberedte seg på dommens dag. (Popkin 1991, 13-14) Blant jødiske lærde som fikk kjennskap til pamfletten, ble både den og fortellingen om konsilet stort sett møtt med forvirring. I beste fall, mente de, hadde noen misforstått noe vesentlig om (det langt mindre) rådet for jødene i Stor-Polen, som ble etablert i kjølvannet av en pogrom på slutten av 1500-tallet. (Popkin 1991, 9) I England, hvor pamfletten ble skrevet og trykket, hadde jøder som sagt vært et sentralt – men ikke deltakende – element i den religiøse tenkningen på 1600-tallet. Jødernes egen skepsis var imidlertid ikke nok til å så tvil om pamfletten, og den ble forstått som et historisk dokument til vel ut på 1800-tallet. Frem til da kom den i stadig nye opptrykk og oversettelser.

Et av opptrykkene, i en kuriosasamling kalt *The Phenix* (1707) ble siden oversatt til fransk.³⁹² Denne franske versjonen fant så veien inn i et verk av en viss betydning: Jacques Basnages *Histoire des juifs* (1706). Popkin mener det er påfallende at noen

³⁹¹ I historisk sammenheng, den kristne forventningen om at Jesu tilbakekomst og den endelige dommens dag var nært forestående.

³⁹² Full tittel (anonym forfatter): *The Phenix; or, a Revival of scarce and Valuable Pieces from the Remotest Antiquity down to the Present Times, Being a Collection of Manuscripts and Printed Tracts, no where to be found but in the Closets of the Curious.*

som vanligvis er så etterrettelig og kildekritisk som Basnage inkluderer brevet uten å forsøke å verifisere det gjennom andre kilder. Ikke minst burde noen som anså seg selv som versert i jødisk tenkning umiddelbart vært skeptisk til hvordan Brett skildrer jødernes stort sett positive syn på Jesus. Popkin er nødt til å konkludere med at Basnages personlige håp om jødisk konvertering «may have clouded his usual critical judgement». (Popkin 1991, 13) Basnage redigerte pamflettens tekst for å bedre å passe franske forhold og hans personlige tro: I følge Popkin endret han formuleringen som fremhevet engelske kirkemenn som sentrale for jødernes konvertering til å inkludere et bredere spekter av geistlige, for slik å favne protestanter, reformerte katolikker og kalvinister som mulige konverteringsagenter. Mot katolikkene føyde han i stedet til en bemerkning om deres mange jødeforfølgelser. (Popkin 1991, 13) Via Basnage går veien tilbake til Holberg: Basnage og *Histoire des juifs* er som kjent en av Holbergs hovedkilder til *Den jødiske Historie*, særlig hva angår jødernes historie i nyere tid. Gitt at Basnage gjengir dette konsilet i sin helhet, er det kanskje ikke overraskende at Holberg i tur vier mye plass til det. Hvilke disposisjoner gjør så Holberg i sin behandling av Bretts fortelling?

9.3.2. Holbergs fortelling om konsilet

For det første oversetter og gjengir ikke Holberg hele brevet. Holbergs fremstilling er et eget kapittel, men fremstillingen begrenser seg til litt over fire sider. (JH2, 688-692) Holberg er ikke nærheten av å avsløre falskneriet, men gjør likevel enkelte kritiske betenkninger om Bretts fortelling. Videre skriver Holberg at det i Bretts gjengivelse av konsilet «ere adskillige Ting, som viise Brettii Vankundighed i Jødiske Sager.» (JH2, 688) Holberg mener, slik sitatet indikerer, at Brett manglet fagkunnskapen for å riktig forstå hva det var han bevitnet – men nøyaktig hva disse tingene skal være, konkretiseres ikke.

Delene av brevet som kommenteres minst, er de som tjener til bekreftelse av enkelte vanlige fordommer mot jødene. Bretts skildring av møtets deltakelseskriterier og lukkede tilnærming speiler den kristne forestillingen om at jødisk kultur og samfunn var stengt for utenforstående, og tilgang strengt kontrollert. Holberg gjengir Bretts

kriterier for deltakelse – det vil si hebraisk tale og en fremvist slektstavle – og påstår, som Brett, at tusenvis ble utelukket fra møtet, «efterdi de ikke kunde bevise deres Herkomst.» (JH2, 689) Noen steder gjør Holberg rene redigeringer, men med et mindre klart formål enn Basnage. I den samme opptellingen av antallet som blir vist bort, endrer Holberg tallet fra «above three-hundred» (Oldys, Park, og Harley 1811, 230) til «5 til 600» (JH2, 689). Det eneste direkte – og oversatte – sitatet Holberg gjengir, er jødernes plutselige og påfallende protestantiske kamprop i møte med utsendingene fra Roma: «Ingen CHristus, ingen GUD og Mand, ingen Helgenes Intercession, ingen Billeders Dyrkelse, ingen Bønner til Jomfrue Maria!» (JH2, 691)

Stedvis oppfatter jeg det som at Holberg har gjort det samme som Basnage – ikke nødvendigvis i den forstand at Holberg var lidenskapelig opptatt av jødernes nært forstående konvertering, men at hans personlige ideologiske og religiøse forutsetninger kommer i veien for en kritisk behandling av stoffet. Et eksempel på dette er stedet hvor Holberg bemerker at det fiktive konsilet «var saaledes en Imitation af de Christne Kirke-Moder ...». (JH2, 688) Nærmest som en parallell til at Popkin mener Basnage burde ha vært skeptisk til hvordan Bretts jøder omtaler Jesus, synes jeg det er oppsiktsvekkende hvor lite skeptisk Holberg er til at jødene skulle finne på å imitere kirkemøter. Jødene hadde ikke noen tradisjon for kirkemøte-analogier og store konsiler for å avgjøre doktrinespørsmål – det er først og fremst en kristen praksis. Samtidig er det heller ikke urimelig at kristne tenkere på 1700-tallet gjerne skulle ønske at jødene ville ha latt seg inspirere til en slik praksis, slik de gjennom ren ønsketenkning trodde på Bretts teori om at jødene rett og slett ikke visste at protestantisme fantes, og derfor ikke hadde konvertert enda.

I konklusjonen skriver Holberg at diskusjonene og uenighetene til konsilet har vist seg verdifulle for ettertiden, fordi «dette Concilium forsyner de Christne med Argumenter til at overbevise og igiendrive Jøderne af deres egne Tilstaaelser». (JH2, 691) Vurdert kritisk virker det kanskje i overkant tilforlatelig at et jødisk konsil skulle resultere i en argumentasjonsrekke som protestanter kan bruke mot jødene i deres villfarelser om Jesus, men Holberg velger i stedet å se på det som en heldig tilfeldighet.

Selve beskrivelsen av rådets diskusjon over de syv dagene det varte komprimeres av Holberg. Særlig Bretts lange utlegning om fariseernes innvending kokes ned til en setning:

De af den Pharisæiske Sect, hvis Myndighed var størst udi denne Forsamling, gave saadant Svar Dagen derefter 1) at JEsus kunde ikke være CHristus, efterdi han var kommen fattig og ringe til Verden, da derimod Messiaë Ankomst skulde være herlig, og ved hvilken Mosis Lov skal bestyrkes. (JH2, 690)

Enkelthendelsen som av Holberg vies mest omtale, er – kanskje ikke overraskende – en rabbiner ved navn Abrahams forsvarstale for Jesus. Dette er altså den samme forsvarstalen Popkin synes Basnage burde vært mer skeptisk til. Holberg er ikke skeptisk til selve talen, men stiller seg derimot tvilende til hvor fruktbare slike rådslagninger er, gitt at de ikke egentlig ble enige om noe – med et klart skråblikk til den romersk-katolske kirken:

Thi man havde deraf bekommet Leylighed til at viise, at de Jødiske Concilia ere ligesaa lidet infallible, som de Christnes have været, og at en Decision, som var gjort af 300 Rabbiner collegialiter paa eengang, er ligesaa uefterretlig, som mangan Canon, der har været gjort af 300 Biske. (JH2, 690)

Samtidig mener Holberg, litt paradoksalt, at dette jødiske konsilet (tross enkelte svakheter), i alle tilfeller har mer legitimitet og bedre forutsetninger enn de fleste alminnelige (katolske) kirkekonsiler. På slike katolske konsiler, skriver Holberg, «er funden en Hob Biske og andre Geistlige, der bedre have forstaaet deres Kaarde end deres Bibel». (JH2, 691) Mot slutten blir kritikken av katolisisme og fremhevingen av protestantismens konverteringspotensiale det dominerende poenget – som sannsynligvis var noe av målet til «Samuel Brett». Holberg skriver avslutningsvis at møtet kunne ha ført til en fruktbar konklusjon, dersom «Protestantske Geistlige havde ladet sig indfinde i steden for de Romerske». (JH2, 692) Akkurat som at kritikken av den katolske kirken er en konstant tilstedeværelse gjennom *Almindelig Kirkehistorie*, er den til stede i *Den jødiske Historie*.³⁹³ En bemerkning mot slutten av dette

³⁹³ Jf. Vinje (2005).

kapittelet peker optimistisk i retning naturreligion som forbindelsespunkt – om ikke akkurat synkretisme – mellom judaisme og protestantisk kristendom: «... [jødene] havde Lyst til at conferere med Evangeliske Lærere, som vare eenige med dem udi Dyrkelsen, at den tilkom GUd alleene.» (JH2, 692). Denne forbindelsen er ikke noe Holberg lanserer: John Toland, som Holberg kjente til, argumenterte for en slik forbindelse allerede i 1714, som et argument i favør for engelsk toleranse for og naturalisering av jødene.³⁹⁴ Til tross for at Holberg først og fremst benytter anledningen til å kritisere den katolske kirken, skriver han seg – i kjølvannet av Basnage – inn i en tradisjon for å videreføre et falskneri. Falskneriets formål var etter alt å dømme å fremme den engelske grenen av kristen, puritansk millenarisme – et forsett som kanskje til syvende og sist var mindre vellykket enn det Holberg her illustrerer, nemlig at det «jødiske konsilet» av 1650 ble etablert som en seiglivet historisk myte i den kristne fortellingen om jødene.

9.3.3. Fra myte som historie til historie som myte

De tre foregående underkapitlene har beskrevet hvert sitt tilfelle av en form for historiografisk myte. De skiller seg vesentlig fra de mytiske hendelsene som dominerer narrativet i *Den jødiske Histories* første deler. Selv den eldste av disse nyere hendelsene – Alexanders besøk i Jerusalem – skjer i historisk tid, hvor det finnes nok separate kilder til å gjøre komparative studier. Hensikten min er imidlertid å bruke eksemplene til å illustrere to spesifikke poenger om Holbergs jødehistorie, som fører seg inn i min overordnede analyse.

Det første poenget er at overgangen til historisk tid, bredere kildetilfang og mer kritisk orienterte historikere ikke i seg selv «vaksinerer» historiske fremstillinger fra å absorbere og videreføre det som må kunne karakteriseres som rene myter – i essens, usanne fortellinger. Disse historiografiske mytene skiller seg fra eldre myter ved at de

³⁹⁴ I *Reasons for the Naturalization of the Jews*. (Toland 1714). Se også kap. 2. I *Tredje Levnedsbrev* (1743) blir det klart at Holberg i det minste har lest Tolands mest kjente verk, *Christianity Not Mysterious* (1696) (full tittel: *Christianity Not Mysterious: A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery*), uten at det nødvendigvis betyr at Holberg har benyttet Toland som primærkilde, og ikke i beste fall som annenhåndskilde

ikke beskriver kosmiske hendelser eller den gudommelige opprinnelsen til aktører og handlinger. I stedet kan Alexanders «konvertering», Herodes' Barnemord og det jødiske konsilet alle sees som uttrykk for historisk ønsketenkning, fremmet på vegne av enkelte grupper. Jødene ville gjerne knytte et særskilt historisk bånd til Alexander, og – gitt forsynet – var det også i kristnes interesse å videreføre dette. Både jødiske og kristne historikere har svartmalt Herodes' regjeringstid, men kun Matteus insisterte på Herodes' Barnemord. Ved å gjøre det skapte han likevel en slags historiografisk arvesynd for fremtidens kristne, som av doktrinelle årsaker må forsvare hans fremstilling, på stadig mindre overbevisende grunnlag. Fiksjonen om det jødiske konsilet kan forstås overordnet som et uttrykk for 1600- og 1700-tallets protestantiske tro på at de representerte et bedre alternativ for jødene konvertering enn den katolske kirken. En mer finmasket og nasjonal tolkning tydeliggjør rollen pamfletten spilte som et bekreftende motivasjonsskrift for millenarister generelt, og engelske millenarister spesielt, med jødene først og fremst i en rolle som utløsende forutsetning for den endelige frelsen. Jødene er ikke den egentlige hovedsaken for «Samuel Brett» og hans likesinnede – det er bare jødene nært forstående konvertering som er viktig, som et ledd i kristen selvrealisering og frelsessøken.

Den andre er at selv når «jødisk historie» som her, beveger seg forbi rene gjenfortellinger av den hellige historien, er forbindelsen mellom kristen historietenkning og selve den jødiske historien så tett at de ikke enkelt kan skilles fra hverandre. Jødene møte med Alexander blir for eksempel viktig ikke bare for jødene, men sågar fra et kristent perspektiv – dels fordi det skjer før Kristi fødsel, og dermed fremdeles dreier seg om de Kristnes gud, dels fordi det forsterker idéen om at forsynet var avgjørende for Alexanders vellykkede erobringer. På samme måte er det vanskelig å løse opp «knutene» som forbinder evangeliene med jødene, siden de stort sett beskriver et jødisk samfunn, og har blitt skildret parallelt av jødiske historikere som Josefus. Eksempelet med konsilet viser en nyere utvikling i de stadig kryssende sporene mellom kristen og jødisk historie, nemlig at jødene i nyere tid fikk rollen som dommedagsutløsende spillebrikke på tvers av reformasjonen. Brett – hvem det nå var – trengte konverteringsvillige jøder til sine egne formål. Basnage, som var opptatt av

jødernes konvertering, endret «historien» til å passe egne formål. Holberg endrer den igjen, men holder fast på og fremhever den nordeuropeiske protestantismens rolle som potensielt konverteringsmål for jødene. Jødene ble stadig brukt nærmest som en retorisk trope, med ulike ønskede utfall avhengige av om den kristne (og jødiske) historien forstås gjennom en protestantisk eller katolsk linse (eller en mer marginal en, som en kalvinistisk).

9.3.4. Forsynet og disputert, kristen historie

Denne endringen i metode fra Holbergs side manifesterer seg særlig i form av en viss skepsis mot direkte inngripen. Underveis skjer det slik en vending fra aksept for det åpenbart mirakuløse i ur-historien og i den hellige historien, til et fokus på forsynets preordinerte, subtile virkning i antikken. Dette kan likevel ikke erklæres for en konsekvent metode gjennom *Den jødiske Historie*, fordi den suspenderes hver gang den jødiske historien kommer i kontakt med den kristne, som peker i retning en separat vanskelighet for Holbergs vedkommende: Gjennom den gammeltestamentlige, hellige historien Holberg forserer i starten av *Den jødiske Historie*, har den kristne og den jødiske historien i grove trekk vært den samme. Når disse to størrelsene skiller lag ved Kristi fødsel og død, resulterer det i et annet – men ikke enklere – farvann å navigere for Holberg.

Særlig etter at romerne sprer jødene for alle vinder, har dette skillet en rekke konsekvenser for fremstillingen. Den mest åpenbare er av komposisjonsmessig karakter, i den forstand at Holbergs historiske fortelling nødvendigvis må favne bredere, og velge nedslagspunkter heller enn å ha ambisjoner om å fortelle en fullstendig enhetlig historie. Den andre er at kristen og jødisk historie *fortsetter* å være tett forbundet, men ikke på samme måte som før. Det gjelder både jødernes fortsatte eksistens som en vesentlig minoritet i områder med en kristen majoritet, og deres rolle som et historiografisk «problem», i den forstand at en uhildet fremstilling av jødernes historie tidvis fordrer kompromisser med kristen historieforståelse. Sistnevnte blir mest tydelig gjennom historiske overleveringer fra Det nye testamente, hvor jødernes historie ofte kommer i berøring med den kristne. Samtidig er den jødiske historien distinkt adskilt og til dels i konflikt med den kristne

versjonen, spesielt når det gjelder hvilke aktører som skal fokaliseres, og hvilke aktørers «vanskeligheter» som skal danne utgangspunkt for det historiske plotet. *Den jødiske Historie*, som understreket underveis, benytter jødisk historie som inngangsport til å styrke og bevare kristendommens historiske fundamenter.

Resultatet blir en kollisjon mellom en historieformidling som søker å plassere jødene – men ikke *jødedommen* – i det narrative og historiske sentrum, men som likevel helt og holdent opererer med kristendom som ideologisk og historiografisk rammeverk.

I korte trekk kan det beskrives som at Holberg – som ellers, men nå mer eksplisitt – vinkler den jødiske historien for å best mulig kunne forsvare den kristne.

Argumentasjonen går dermed ofte på akkord med de retoriske teknikkene Holberg tidligere har brukt, fordi målet nå er å *redusere* jødiske kilders autoritet på bekostning av de kristne. Tidligere søkte argumentasjonen å styrke autoriteten til jødiske tekster i møte med kritikk og deflasjonisme, fordi de også var viktige for kristendommen. *Den jødiske Histories* fremstilling av Herodes og Barnemordet er derfor et lappeteppe av primær- og sekundærkilder som ender i en lite overbevisende konklusjon. Dette tilfellet av nærmest selvbevisst sviktende argumentasjon blir et eksempel på at Holbergs fremstilling og argumentasjon er malt inn i et hjørne av de motstående hensynene han må ta til tekstens autoritet. Forsynet fungerer her som en rigid ramme for historiens fremstilling, som legger klare begrensninger på både konklusjonen og bevisførselen: Barnemordet må ha skjedd, som en konsekvens av at det fortelles om i evangeliene. Både selve den historiske fabulaen og konklusjonen på enhver diskusjon om denne historiske episoden er altså gitt på forhånd, før betenkningen egentlig begynner. Da blir brått Holbergs historiske metode først og fremst å trekke i tvil alle konkurrerende skildringer og biografier om Herodes som ikke stadfester dette. Dette kan også forstås i sammenheng med Ricoeurs (1990b, 99) skildring av historisk tid: Å bruke enhver anledning til å sikre at hendelser fra Det nye testamente ikke innhyles i mytisk tiden må for Holberg virke enda mer prekært enn å hindre at det tilsvarende skjer med gammeltestamentlig stoff.

Hvordan skal man så oppsummere den bevegelsen eller mutasjonen forsynets

argumenterende rolle gjennomgår i *Den jødiske Historie*? Forsynets påvirkning på historien er aldri tema for diskusjon, det er konstant og ufravikelig. Behandlingen av forsynet som historisk forklaringsmodell rommer imidlertid nyanser, som blir synlige i hvordan forsynet som en kjensgjerning behandles og integreres i den historiske fortelling. Det er klare skillelinjer mellom forsynets rolle i Ur-historien, patriarkenes historier, og historisk tid. I Holbergs gjengivelse av ur-historien er forsynet en udiskutabel kjensgjerning som former kjernen i fortelling. Samtidig er forsynet der «åpent», i den forstand at det kan føres utførlige diskusjoner som vurderer alternative forklaringer, som Holberg også gjør gjennom hele fremstillingen. Disse bør forstås som motiverte av et ønske om å utforske eller etablere forklaringer innenfor rammene av et preordinert forsyn: Det er ikke selve forsynet som diskuteres, men forsynets virkemåte – hvorvidt forsynet virker direkte gjennom mirakler, eller innenfor rammene av naturlover (jf. kap. 7).

Etter ur-historien fremstår forsynet i sin alminnelighet som «lukket», uten tilsvarende rom for diskusjon. Flere mirakler som karakteriserer patriarkenes fortellinger i 1. og 2. Mosebok gjengis uten videre diskusjon, mens enkelte diskuteres – ofte for å avfeie en (slik Holberg ser det) svakt evidensbelagt bevegelse i retning preordinasjon. Denne mer kursoriske behandlingen er kanskje en uunngåelig konsekvens av at miraklene kommer tettere. Holberg løser dette fremstillingsproblemet ved å påpeke nettopp at patriarkene stod særlig nært Gud. (JH1, 57) Opphopningen av store og små mirakler, her et eklatant brudd med Holbergs insistens på at miraklene behandles som en verdifull, men begrenset ressurs for historieskrivingens del, kan dermed forklares og forsvares med patriarkenes unike rolle. Samtidig er hvert enkelt, mindre mirakel i seg selv ikke et bærende element i historieforståelse og verdenskronologi – til forskjell fra for eksempel Syndfloden. De har ikke samme argumentative funksjon for historien som helhet, og behøver dermed ikke samme forsvar.

Overgangen til historisk tid åpner for konkurrerende historiske fremstillinger, som i sin samtid åpenbart ikke tar høyde for noe forsyn – det må dermed tres ned over historien retroaktivt, og ofte i konfrontasjon med andre historiske overleveringer.

Alexanders besøk i Jerusalem markeres av å være «uproblematisk» for Holberg å gjengi – forsynets føringer kan integreres på tvers av konkurrerende kilder, og jødernes korpus av Alexander-legender kan Holberg enkelt se bort ifra, hvis han i det hele tatt er klar over at de eksisterer. Like enkelt er det ikke, som lesningen min viser, å navigere Herodes' biografi. Det vanskelige premisset Holberg har som utgangspunkt er at evangeliet – som samtidig er den eneste solide kilden til at Barnemordet skal ha funnet sted – må være (udiskutabelt) sant som en funksjon av forsynet.

Hva angår Herodes, er de historiografiske omstendighetene helt annerledes: Herodes liv og regjeringstid er godt dokumentert, og den resulterende, mangesidige forankringen i historisk tid gjør at en så dramatisk hendelse som det påståtte Barnemordet ikke kan abstraheres bort i den fjerne fortidens sagntåke. Forsynets funksjon snus, fra å være en argumenterende drivkraft for at historien måtte være slik den ble, til en lenke som tvinger Holberg til å forsvare en fiksjon som historisk.

Dette er ikke en unngåelig konsekvens av forsynets rolle i *Den jødiske Historie*, men et mulig utfall av den. Snarere hører det med til unntakene at Holberg befinner seg i en kompromitterende posisjon som dette. Det gangene det blir resultatet, skyldes det at den jødiske og kristne historien i praksis har skilt lag, mens forestillingen om forsynet som «ideologisk overbygning» for all historie – og kristendommens rolle i den – først og fremst eksisterer i tjeneste til den kristne troen, og ikke tar hensyn til jødernes historie.

10. Om jødene, men ikke for jødene: Drøfting og konklusjoner

Den avsluttende analysen av *Den jødiske Historie* er delt i tre seksjoner, speilende de tre spenningsparene som oppstår i verket, og forsøker å gruppere dem i analytiske kategorier. Til tross for farene som kanskje forbindes med å etablere binære opposisjonspaar, er enkelte av disse motsetningene så klare at jeg oppfatter en slik fremstilling som klargjørende heller enn forenkende:

a) Historisk mot mytisk tid (temporalitet).³⁹⁵ Kort fortalt mener jeg at den hellige historien som utgjør en stor del av *Den jødiske Historie*, og særlig den bibelske urhistorien, i 1742 er gjenstand for en mytologiserende prosess, hvorved tidligere antatt «historiske» hendelser gradvis taper status som historie. Med begreper introdusert i kapittel 4, kan dette statustapet forklares ved at de mytologiske fortellingene gradvis avsløres som i mangel av tilstrekkelig «temporal forankring» i historisk tid. Dette er ikke et begrepsapparat Holberg er utstyrt med, men det synes likevel tydelig for meg at det er dette statustapet og «reduksjonen» fra historie til myte Holberg forsøker å motarbeide med sin historieformidling: Gjennom jødehistoriens fortalte tid, forsøker Holberg kontinuerlig å styrke den hellige historiens temporale forankring i kosmisk tid. Betenkningene og argumentasjonen som følger narrasjonen støtter samme formål, gjennom å skyve til side innvendinger mot denne forankringen. Slik tvinger Holberg den kristne forestillingen om menneskets historie lenger unna det mytiske tidsbegrepets irreversible hendelseshorisont – om enn på lånt tid.

Den jødiske Historie er gjennomgående preget av spenningen mellom to motstående temporale dimensjoner – den mytiske og kosmiske – men er også selv et forsøk på å etablere historisk tid. Den mytiske tidens konstante trussel om å løsrive den hellige historien fra sin tidfesting er ikke en ukontrollerbar naturkraft, men en dialektisk prosess som foregår i og utenfor selve verket.

³⁹⁵ Begrepsparet lånt fra Ricoeur. Se kap. 4. for en gjennomgang av den teoretiske modellen som benyttes her.

b) Forsyn og fortelling (narrasjon). Den andre primære spenningsaksen, som til en viss grad interagerer med og bygger opp under motsetningen myte-historie, er forholdet mellom Holbergs autorale narrasjonsteknikk, og forsynet som en begrensende ramme for komposisjonen. Min oppfatning er at Holbergs tydelige bevissthet om forsynets rolle i historisk tenkning – og dermed historieskriving – gjør ham delvis i stand til å integrere forsynet for å tjene narrative og retoriske mål. Til tross for at *Den jødiske Historie* er et argumenterende verk, er det imidlertid ikke nødvendig å etablere et skarpt skille mellom dets retoriske og narrative funksjoner – jeg mener at selve narrasjonsformen kan forstås som et ledd i verkets argumentasjon.

c) Religionskritikk- og forsvar. Denne siste motsetningen henger tett sammen med den første: Spenningen mellom en rekke parallelle bevegelser som kan slås sammen under merkelappen «religionskritikk», og på den andre siden, forsvaret for åpenbaringsens plass i en religion moderert av fornuft. Begrepet «religionskritikk» rommer mye, som kapittel 2 viste: Fra skepsis mot den gjengse oppfatningen av Guds vesen, til avvisningen av religionens åpenbaring som nødvendig, til lærde problemstillinger om Bibelens bokhistorie og lese-måter. Av sistnevnte står også *Den jødiske Historie* i en form for terskelposisjon, hvor konturene av den paradigmatisk omveltningen i myteforståelse som vil skje på 1770-tallet er synlige. Holbergs tilnærming til den gryende vendingen mot en litterær og symbolsk lesning av den hellige historien Bibelens kompliserte bokhistoriske tilblivelse er først og fremst markert av hoderystende skepsis til Lowth-skolen. Lowth – og senere, Herder – hadde enda ikke har manifestert seg som en «trussel» mot den hellige historiens autoritet. Likevel foregriper Holbergs motvilje i møte med lesninger etter mønster av Lowth og Herder den utviklingen som i løpet av bare et par tiår radikalt endrer synet på myte, religion, og Bibelens historisitet.

Det virkelige forsvaret til Holberg retter seg mot religionskritikk som er godt etablert i hans samtid. Det gjelder først og fremst religionskritikk i kjølvannet av spinozisme og deisme, til dels Pierre Bayles skepsis mot vesensforskjellen mellom tro og overtro – men også mot lærde kompromiss-tolkninger som de Richard Simon

representerer. Til tross for at distansen mellom Holberg og hans meningsmotstandere kunne være betydelig, delte de enkelte felles premisser som i det hele tatt muliggjorde en debatt: De forutsatte at debatten om bibelhistorien dreide seg om hvorvidt den skulle tolkes bokstavelig eller allegorisk. Den typologiske tolkningen, som Erich Auerbach (1984) poengterer, forutsetter også en implisitt historisitet – typologiens logikk fungerer ikke dersom hendelsene ikke fant sted. Herder løste likningen ved å *fjerne* den temporale motsetningen mellom myte og historie. Det oppnår han ved å argumentere frem et syn hvor mytene kan være en historisk representasjon, uten at de behøver å være en historisk overlevering. Det innebærer noen lag av abstraksjon, særlig forskansningen mot anklager om allegorisering, men virkningshistorien taler i denne sammenhengen for seg selv. Premissene *Den jødiske Historie* forutsetter for argumentasjonen den fører, er dermed i ferd med å endres endring. Dette gjelder også til en viss grad måten *Den jødiske Historie* forvalter historisk kunnskap på: Slutten av 1700-tallet og begynnelsen på 1800-tallet markeres av en overgang fra rent teoretiske historieverk, som Holbergs, til en kildekritisk syntese av de narrative historikernes fremstillingsevne og antikvarenes bruk av fysiske beviser. Noe av grunnen til at *Den jødiske Historie* av ettertiden har blitt oppfattet som mislykket, kan dermed spores tilbake til denne terskelposisjonen: Det er et forsvar for et gitt synspunkt i en debatt, som raskt var i ferd med å bli irrelevant. Dersom den lærde striden om åpenbaringens historiske status mellom teologer og lærde på første halvdel av 1700-tallet var et sjakkspill, veltet Herder brettet. Det er dessuten basert på en metodikk når det gjelder studiet av Bibelhistorien som er i ferd med å erstattes av antropologiske og arkeologiske metoder. Kombinasjonen gjør at *Den jødiske Historie* mangler den tidløse interessen White (2003, 153) mener preger historiografiens hjørnesteinsverk.

10.1. Temporalitet: Historisk mot mytisk tid

Spenningen mellom mytisk og historisk tid preger gjennomgående *Den jødiske Historie*, og truer med å undergrave selve premissene for å formidle historien som sannhet. Konflikten er implisitt, og artikuleres ikke underveis, men forutsetter en gitt teoretisk linse – Ricoeurs tidsdimensjoner – for å kunne beskrives. På tross av at de teoretiske forutsetningene for å beskrive denne motsetningen, mener jeg at det er den mest håndgripelige måten å forstå den historiografiske spenningen i verket: Kritikken av fundamentet for en historie som tidligere var uangripelig, fører til at deler av historien smuldrer opp og blir mytisk.

10.1.1. Fortalt tid og historisk tid

Hvordan skal man skille mellom fortalt tid og historisk tid? I mange praktiske henseender innebærer fortalt tid og historisk tid det samme: Narrasjonshandlingen gjør det mulig for den menneskelige kognisjonen å forholde seg til kosmisk tid. Det er imidlertid en vesentlig forskjell mellom disse to tidsoppfatningene: Fortalt tid kan virke alene, uten noen form for forankring. En slik temporalitet innebærer at fortellingen er noe annet enn historie – en historisk fortelling uten en forankring i kosmisk tid er «bare en fortelling», og dermed åpen for å forstås som myte, eller diktning i sin alminnelighet. Dette er et tveegget sverd – det er en distinkt styrke ved fortalt tid at den ikke er avhengig av presis temporalitet for å være begripelig. Eller, sagt enklere, det er like greit at folkeeventyr kan fortelles og forstås uten stringente krav til historisk tidfesting. Å fravike tidfesting medfører en bevissthet om at fortellingen som presenteres nettopp *er* et eventyr, som ikke kan gjøre krav på å representere virkeligheten, annet enn symbolsk. Historisk tid skapes gjennom at den allerede fortalte tiden rammes inn av eller skrives inn i kosmisk tid. Dette er vesensforskjellen, og også drivkraften i mange av Holbergs betenkninger.

I den følgende diskusjonen vil jeg først og fremst forholde meg til historisk tid som begrep, fordi en av mine vesentlige konklusjoner om *Den jødiske Historie* er at

Holberg konsekvent benytter et mangfold av kilder i kombinasjon med fornuftsbasert overveielse for å skape historisk tid, og dermed (på nytt) forankre religiøs historie i kosmisk tid, på en måte som er akseptabel fra både lærde og religiøse perspektiver.

10.1.2. Kronologier og det temporale rammeverket

Av de mange spekulasjonene om hva Adam og hans slekt tok seg til mens de levde ut sine 900 år lange liv, ga en passasje fra skapelsesberetningen næring til idéen om at Adam brukte himmellegemer for å orientere seg i kosmisk tid: «Gud sa: «Det skal bli lys på himmelhvelvingen til å skille dag fra natt! De skal være tegn for høytider, dager og år.» (NOB 1 Mos 1,14) C. P. E. Nothaft (2011) skriver i artikkelen «Noah's Calendar: The Chronology of the Flood Narrative and the History of Astronomy in Sixteenth-and-seventeenth-century Scholarship» at særlig da astronomien som disiplin skjøt fart på 1500- og 1600-tallet, var det av vesentlig interesse hva slags «vitenskap» menneskene før Syndfloden praktiserte. I denne passasjen fantes det – slik noen så det – grunnlag for å si at Adam måtte ha behersket kalendervitenskap. (Nothaft 2011, 192) Behovet og grunnlaget for temporal forankring var, fra dette perspektivet, skrevet inn i den hebraiske mytologien fra starten av. Hvordan arter så denne prosessen seg i praksis – hvordan skaper historikeren historisk tid? Svaret på det spørsmålet griper direkte inn i Holbergs metoder, men gjør det nødvendig å understreke at han ikke starter på bar bakke. Både Holberg og hans kilder bindes til og av samme kronologiske rygggrad, som stammer fra halvannet årtusen med kumulativ historieforståelse: De kristne verdenskronologiene.

Disse var en historisk-teologisk støttedisiplin som forsøkte å systematisere og datere hendelser fra skapelsen og fremover gjennom stadig mer omfattende oversikter.³⁹⁶ Et grunnlagsproblem i så måte var at dateringen kom fra tekstkilder som

³⁹⁶ Anthony Grafton har forsket særlig på Joseph Scaligers verdenskronologi, men også på disiplinen som helhet, og den rommer en hel del diskusjoner og detaljer som ikke passer inn her. En detalj som bør bemerkes er krysspollineringen mellom kronologi-disiplinens interne debatter og en av de store teologisk-historiske debattene som foregikk på samme tid, nemlig pre-adamismen, som jeg har omtalt tidligere. Grafton mener at Isaac la Peyrère ville ha funnet sterk støtte for sin egen teori dersom han hadde kjent til Scaligers andre verk, *Thesaurus temporum* (1606), og teoriene Scaliger der fremsatte om de egyptiske dynastiens alder. I stedet var det la Peyrère motstanderes kjennskap til denne litteraturen som lot dem bruke Gerardus Vossius' skarpe tilbakevisning av Scaligers postulat i *De Theologia Gentili* (1642) mot la Peyrère. (Grafton 1975, 176-177)

verken var enhetlige eller i det hele tatt enige seg imellom. Skapelsen skjedde for eksempel 1300 år tidligere i Septuaginten enn i den masoretiske Bibelen, og dateringen av Syndfloden måtte dermed også justeres. (Nothaft 2011, 194) Uansett hvor man plasserte hendelsene, tilfredsstilte kronologiene samme behov, nemlig å gi den relasjonelle temporaliteten som ellers preger ur-historien en fast forankring i kosmisk tid. Spesielt på 1600-tallet, med tiltakende bibelkritikk og kronologiske utfordringer fra gryende vitenskapsdisipliner, oppstod det et behov for å revidere og «låse fast» kronologiene, slik at mer av kritikken ville prelle av.

Siden 1. Mosebok kommer med en slektstavle etter Adam, var første steg vanligvis å legge sammen alderen til disse figurene, og dermed slå fast at det hadde gått 1656 år fra skapelsen til Syndfloden. (Nothaft 2011, 191) Dette er også tallet Holberg forholder seg til i *Den jødiske Historie*, «Anno 1656 efter Verdens Skabelse.» (JH1, 17). For Holbergs vedkommende er disse kronologiene en temporal og historisk kjensgjerning – han er ikke interessert i å utvikle sin egen. Han bygger i stedet på eksisterende arbeid, først og fremst på Denis Pétaus (lat. Petavius, 1583–1652) bearbeiding av kronologien forfattet av Joseph Scaliger (1540–1609). I følge Grafton markerte Scaligers *De emendatione temporum* (1583) et vannskille i forståelsen av historisk kronologi. (Grafton 1975, 157) Flere av Scaligers metoder – å kombinere astronomiske observasjoner og ulike kalendre med historie fra både antikken og Midtøsten – var ikke direkte nye. Grafton understreker at Scaliger «simply did a far more thorough and more careful job than had anyone else.» (Grafton 1975, 160) En faktor ved det kronologiske rammeverket som Scaliger etablerte, var at «startdatoen» befant seg før de vanlige aksepterte datoene for verdens skapelse (*anno mundi*). Dette hadde imidlertid to formål fra Scaligers side: Det ene var å kun ha én enkelt dato å regne fremover fra, og dermed slippe alle de kronologiske problemene forbundet med å regne seg både fremover og bakover fra Kristi fødsel. Det andre var at selve rammeverket ikke ekskluderte noen vanlige temporale tolkninger av den hebraiske

* eg. Gerrit Janszoon Vos, (1577-1649). Hans sønn Isach Vos (1618–1689) kalles gjerne også Vossius, som fører til forviklinger av samme slag som med Buxtorf d.e. og Buxtorf d.y.

bibelen, men tvert imot åpnet for at samtlige kunne stemme: «To be an effective framework for debate, the Julian Period had to start before any Creation date that could reasonably be derived from the Hebrew Bible, for only thus could all possible Creation dates be listed and compared.» (Grafton 1975, 163) Med andre ord var det et poeng fra Scaligers side at det kronologiske rammeverket eksisterte utenfor de vanlige teologisk-historiske debattene – men den tilsnikelsen gikk ikke upåaktet hen. Grunnen til at Holberg foretrekker Pétaus bearbeiding fra *Opus de doctrina temporum* (1627) mener jeg finnes i Pétaus innvendinger mot enkelte av Scaligers rasjonaliseringer.³⁹⁷ En av de vanligste kritikkene mot *De emendatione temporum* var at Scaliger åpnet for at det fantes materielle levninger fra såkalte antediluvianske sivilisasjoner.³⁹⁸ Det mente Pétau – og en rekke andre – var inkompatibelt med selve Bibelteksten, og dermed måtte rammeverket til Scaliger justeres. Holberg – som mange andre protestantiske lærde – tar ikke oppgjøret med Scaliger selv, men går direkte til Pétaus bearbeiding, som dermed utgjør den kronologiske ryggraden i ur- og Bibelhistorien i *Den jødiske Historie*.

10.1.3. Inskripsjonshandlingen: Å skape historie med Ricoeurs «temporale verktøy»

I tråd med observasjonene om at Adam behersket astronomi og kalendre etableres et grunnleggende rammeverk basert på Bibeltekstens indre dateringsmetoder, som Adams slektstavle (jf. Nothaft (2011)). At premissene for kronologien dermed kommer «innenfra» ble raskt et problem i møte med historiserende tekstkritikk. Dette motiverer i tur jakten på ekstrabibelske beskrivelser av enkelte nøkkelhendelser, som Syndfloden (jf. kap. 6). For å illustrere noen ulike tilnærminger til samme formål – å bevare ur-historiens implisitte historisitet – vil jeg sammenlikne Holbergs bruk av

³⁹⁷ En forkortet utgave kalt *Rationarium temporum* (1659) ble oversatt til flere språk, men fremmer de samme grunnleggende poengene. I den engelske utgaven beklager riktignok den anonyme, engelske oversetteren («R. P.») at Pétau er «somewhat too liberal in his lashing of *Scaliger*, a man of great knowledge.» (Pétau 1659, «To the Reader»)

³⁹⁸ Syndfloden var, som diskutert tidligere, holdt for å være en absolutt kronologisk terskel – ingenting som hadde eksistert før flommen skulle være mulig å finne levninger av. Dette førte stadig til problemer med bl.a. dateringen av den egyptiske sivilisasjonen, som – per de fleste oppregninger av de kjente dynastiene – måtte ha eksistert før de vanlige datoene for syndfloden. Vossius d.e. (jf. note 396) «løste» problemet ved å gi flere av dynastiene parallelle regjeringstider som «flatet ut» kronologien, og dermed lot den passe inn etter Syndfloden. (Grafton 1975, 175)

«temporale verktøy» for å gi tre ulike hendelser deres respektive kronologiske forankring: Syndefallet, Syndfloden og Språkenes forvirring.

Holbergs beskrivelse av Edens Hage og syndefallet karakteriseres i hovedsak av å være *avvisende* overfor de fleste lesninger annet enn den bokstavelige: Den er ikke allegorisk, «men heller en kort og simpel Beretning af Tingen, som den haver tildraget» (JH1, 10) – med andre ord beskriver det en reell hendelse. Holbergs skepsis mot allegorier er, slik jeg poengterte tidligere, i første omgang en støttemarkering til bokstavelige lesninger av ur-historien. Misnøyen med allegoriske lesninger følges av en bekymring for at allegorier bare «redder» historiens moralske innhold, på bekostning av dens historisitet – og dermed bidrar til å trekke ur-historien nærmere en status som myte. Til tross for at Syndefallet må ha utspilt seg på et reelt, fysisk sted, omsluttet av fire elver (jf. 1 Mos 2,10) er det derfor – ifølge Holberg – formålsløst for kristne å lete etter dette stedet. Jødene, som med så mye annet, «have tabt Hukommelse» (JH1, 7) av det. Den egentlige, og eneste, kronologiske forankringen kommer fra skapelsesberetningen, altså at mennesket ble skapt på den sjette dagen. Oppholdet i Edens hage, som måles i dager, har likevel en iboende, temporal plastisitet som Holberg ikke stiller seg helt avvisende til:

Jøderne udi almindelighed, saavelsom de fleste Christne, holde for, at deres Fald skeede paa den samme Dag, paa hvilken de bleve satte udi Eden; men nogle, som holde denne Tiid for kort, udstrække den til 8 Dage, og vil man herudi følge deres Meening, som gjøre Dage og Aar til et, bliver Tiden længere. (JH1, 9)

Til tross for at Holberg like ovenfor har argumentert tydelig mot at selve fortellingen om Edens hage skal forstås allegorisk, «... saasom man ellers kunde henføre den heele Skrift til Allegorier.» (JH1, 10), åpner han her for at selve *temporaliteten* innenfor rammene av Edens hage kan forstås metaforisk; en dag i Edens hage kan representere et år i kosmisk tid. Gjennom en slik tillemping har Holberg egentlig åpnet dørene for en myte-typisk plastisitet, som han ellers er nøye med å utelukke – og ender dermed opp med å delvis undergrave sitt eget argument.

En sannsynlig forklaring på at Holberg ikke umiddelbart avskriver et slikt

raisonnement, er at tiden før Syndefallet i liten grad påvirker den etablerte kronologien. Det betyr ikke mye i praksis om Adam og Eva ble kastet ut fra Edens hage samme dag som de ble skapt, eller om de oppholdt seg der i noen uker eller år. Slektstavlen etter Adam og kalkulasjonene som følger dem blir likevel de samme. Dette illustrerer at Holberg kan underholde tanken på at elementer av ur-historien representerer overførte betydninger, enten det nå er snakk om metaforer eller allegorier, samtidig som han insisterer på at det en bokstavelig fortelling. (JH1, 10) Holberg er med andre ord klar over at historien han argumenterer for en bokstavelig lesning av, i realiteten er innrammet av mytisk tid. Likevel avviser han (nesten) konsekvent en mytisk lese måte, nettopp fordi det ikke støtter hans overordnede argument.

Med Syndfloden endrer mønsteret seg. Holberg plasserer flommen i AM 1656, etter Pétaus kronologi. (JH1, 17) Dersom man aksepterer det kronologiske rammeverket til Pétau – som Holberg gjør – så er ikke stridspunktet *når*, men *om*. Det primære beviset for at Syndfloden fant sted er, som ofte ellers, at det står i Bibelen. Holberg vender stadig tilbake til dette argumentet, men det fremstår – som nevnt tidligere – etter hvert som en ironisering over selve argumentasjonsformen: Den er en formell nødvendighet, men utilstrekkelig i møte med spinozistenes eller deistenes bibelkritikk. Derav følger Holbergs leting etter ekstern bekreftelse: Holberg anfører nedtegnelser og muntlige overleveringer fra andre førkristne kulturer, de såkalte «Hedningernes Vidnesbyrd om Syndfloden.» (JH1, 17) Denne argumentasjonsformen har i tillegg en geografisk komponent. Der Edens Hage ikke behøver å festes til noe konkret sted, stiller det seg annerledes med Syndfloden. Gitt at den skal ha vært global, så må den kunne påvises overalt, men samtidig ikke låses til ett sted i så stor grad at den kan forstås som et lokalt fenomen. Syndfloden kan derfor ikke tillates å eksistere innenfor et mytisk «rom» på samme måte som Edens Hage, og derfra følger Holbergs argumentasjon.

Beretningen om Babels tårn og den påfølgende folkenes adspredelse er preget av en motsatt tendens, nemlig at Holberg aktivt *velger bort* tilgjengelig dokumentasjon, og

stort sett argumenterer gjennom utelatelser. I beskrivelsen av Babels tårn, og særlig opptakten til og grunnen for byggingen, finnes det nemlig minst én stort sett pålitelig kilde: Flavius Josefus' *Den jødiske oldtid*. I Josefus' beretning om Babels tårn forankres hendelsene i kosmisk tid gjennom koblingen til en verdslig herskers regjeringstid, som også gis motivasjoner utover de bibelteksten beskriver. Utvidelser av Bibelens knappe fortellinger er vanlig i jødisk tradisjon, og kunne sannsynligvis ha fylt rollen som kilde – eller i det minste en del av betenkningens perspektiver – også for Holberg. Det virker som at han kjenner til jødernes muntlige tradisjon, men vegrer seg for å benytte seg av den. Til og med Josefus' gjengivelse av aggada og midrasj maskeres bak at «Nogle meene ...». (JH1, 36) Disse ikke-navngitte Nogle har foreslått grunner som rimeligvis har samme grunnleggende formål som Holbergs; å skulle anskueliggjøre noe som simpelthen er en manifestasjon av en mytologisk trope (konkurransen mellom gud og mennesker) som et realistisk, historisk prosjekt noen kunne få for seg å gjennomføre. Disse grunnene virker alle søkte – og Holberg avfeier dem i tur, men vil ikke lansere noe alternativ. Det eneste som er helt sikkert, skriver Holberg, er at de begynte å bygge tårnet. Gjennom at Holberg velger bort en tilforlatelig kilde, får Babels tårn aldri noen riktig forankring i historisk tid, utover å insistere på at fortellingen må leses bokstavelig.

Hvorfor forbigås Josefus' synspunkt i stillhet akkurat her? Det kan bero på en gjennomgående bekymring for vektingen av Josefus' autoritet gjennom *Den jødiske Historie*. Vel er han stort sett ansett som en pålitelig kilde til alt som skjedde før fremveksten av kristendom – men nettopp dette forbeholdet gjør at det stedvis kan være strategisk å ikke la Josefus få siste ordet, i det minste ikke uten noen kritiske bemerkninger. Det er desto mer påfallende at Holberg ikke engang vedkjenner seg Josefus' rolle. Fra et utenom-historisk ståsted er det kanskje også en faktor at Holberg, som andre kristne, er skeptisk til rabbinske tolkningstradisjoner. Til tross for mønsteret, hvor Holberg stiller opp lærde posisjoner mot hverandre for å kommentere og vurdere dem, får stort sett ikke den rabbinske læren «lov» til å være med i dette implisitte fellesskapet. Sett slik er det snarere en understreking av Holberg og hans kilders kristne slagside, som slett ikke er uventet – men som stedvis gir uventede

utslag i nærmest paradoksale argumentasjonsformer.

Utelatelsesmønsteret manifester seg også svært tydelig mot slutten av det samme kapittelet hvor Babels tårn diskuteres. Etter en lengre betenkning om hvordan den store adspredelsen av menneskeheten i praksis skjedde, skriver Holberg følgende:

Nogle store Chronologi, som Petavius, Cumberland og Whiston have givet os Tabeller over Menneskernes Tiltagelse fra Syndfloden indtil Adspreedelsen; men de komme ikke overeens, hverken udi Tiden eller Tallet, hvorudover man deraf intet Tilforladeligt kand slutte. Vanskeligheden herved viser sig fornemmeligen af den store Forskiæl, som er imellem den Samaritanske og den Hebraiske Bibels Calculos. *Jeg vil derfor forbigaae dette saavel som de Relationer der gjøres om Adspreedelsens Maade, og alle differente Nationers Stiftelser, saasom saadant henhører alleene til en almindelig Historie, og begive mig til Abrahams Tiid, som gjør en nye Periodum, og egentligen er rette Begyndelse til den Jødiske Historie.* (JH1, 41, min utheving)

Holberg sier i klartekst at *fordi* kronologien ikke stemmer overens, og videre forvanskes av uoverensstemmelsene mellom den samaritanske og hebraiske bibelen, så vil han simpelthen forbigå temaet. Det er altså ikke en «strategisk» utelatelse på samme måte som formuleringen tidligere, men en helt eksplisitt utelatelse som argumenteres frem. Argumentasjonen har imidlertid en form for dobbel bunn: På overflaten velges denne veien fordi den foreslåtte tematikken sorterer under «almindelig Historie», og dermed ikke trenger å være med i *jødernes* historie. Dette er ikke et skille som er stringent praktisert gjennom resten av verket. Imidlertid lar denne utelatelsen Holberg slippe å forholde seg til en vedvarende «knote» i denne delen av historien. Strategien blir å simpelthen skrive tvetydige kilder ut av den historiske fremstillingen, og erklære dem for irrelevante – uten å på noe tidspunkt løse eller i det hele tatt konfrontere problemet, som implisitt rammer langt mer enn bare de delene av historien Holberg her skyver til side. Dette kan like gjerne forstås som utslaget av en retorisk strategi, enn som en ren historiefilosofisk overveielse.

Et siste eksempel, som skiller seg fra de ovenfor, er hvordan «spillereglene» for å etablere historisk tid bevares når den jødiske historien flyttes ut av ur-historien, men samtidig krever andre former for temporale «manøvre» for å passe inn i det etter hvert nokså trange rammeverket de overordnede kronologiene gir. Eksempelet med

Cunaeus' «komprimering» av egyptiske dynastier – å gjøre dem parallelle i stedet for sekvensielle, for slik å få tid til samtlige etter Syndfloden (jf. Grafton (1975)) – illustrerer problemet: Mesteparten av kartet er allerede fastlagt, og terrenget må på en eller annen måte justeres til å passe det. Et beslektet problem er perspektivering og fokuset i Det gamle testamentes bøker, når de skal leses som historie. Holberg funderer over dette mot slutten av betenkningen over Babels tårn. Konklusjonen for både fokus og kronologi ender opp hvilende på en etymologisk forbindelse som ikke underbygges i noen særlig grad:

Det er ellers merkeligt, at fra Mosis Tiid indtil Salomon bliver intet talet om de Ægyptiske Konger, da dog Ægypterne vare saa got som Israeliternes Naboer. Dette er ikke af nogen Forglemmelse; thi man seer den Ægyptiske Historie herudi er overeensstemmende med den Jødiske: Den Ægyptiske Historie vidner, at udi 50 Kongers Tiid, fra Menes indtil Sesostris, intet af synderlig Vigtighed udi udenlandske Sager haver tildraget sig udi Ægypten (a). Men fra Sesostris Tiid begyndte Ægypterne meere at bemænge sig med udenlandske Sager, og er det fra den Tiid, der ideligen tales i Biblen om de Ægyptiske Konger, hvoraf Sesostris meenes at være den samme som Sesak, hvorom Skriften taler. (JH1, 485)

Dette er et lite poeng, og opptrer som en kommentar om et separat tema – men det viser hvordan Holberg og hans primærkilder forholdt seg til det kronologiske rammeverket. Her er det ingen vesentlig argumentasjon, bare en enkel stadfestelse – men det er likevel illustrerende for tilnærmingen, og ikke minst den vedvarende frustrasjonen for kristne som stammer fra egypternes nærhet til jødene: Dette historiske forholdet vekslet mellom å være en trussel mot jødernes religiøse egenart (som i tur hadde implikasjoner for selve kristendommen), og et utspring for mange effektive, historiske kilder. Å akseptere de egyptiske kildene innebar imidlertid en annen fare: Å nærme seg komparatistenes synspunkt, som mente det fantes nære forbindelser mellom hebraisk og egyptisk religion.

10.1.4. Temporalitet: Historisk mot mytisk

Jødernes rolle i *Den jødiske Historie* skifter i takt med at historisk tid fortrenger «trusselen» fra mytisk tid, etter hvert som den historiske fremstillingen beveger seg mot nyere og sikrere forankret historie. Innenfor den hellige historien fungerer jødene

som en representasjon av menneskeheten i sin helhet. Det er ikke dermed en *allegorisk* representasjon. Faktisk understreker Holberg, som nevnt, ofte at den hellige historien må leses bokstavelig: Når det fortelles om skapelsen, syndefallet, syndfloden og Babels tårn, er dette direkte skildringer av en fortid, hvor jødene *var* de tidligste menneskene. Det er i prinsippet jødernes fortid, men den mytiske syklusen gjør i større og større grad krav på å omfatte alle menneskers fortid. Når Holberg diskuterer byggingen av Babels tårn, understreker han også at «Skriften siger udtrykkelig at det heele Mennekelige Kiøn var samlet udi Scinhar, hvorudover det er troeligt, at de alle have havt Haand udi Gierningen». (JH1, 37) Nettopp fordi «det heele Mennekelige Kiøn» var involvert, er det på dette tidspunktet i praksis umulig å skille en universell, menneskelig historie fra en særskilt jødisk historie. Det hviler likevel i sin helhet på en bokstavelig lesning av ur-syklusen, av en art som ikke tar opp i seg Herders historiske og kulturkontekstuelle symbolikk. Holberg betrakter med andre ord ikke Mosebøkene som en historisk overlevering eller kulturell artefakt, men som en historisk fremstilling.

Dette er nøkkelen til å forstå den «dialogiske metoden» som både Jørgen M. Sejersted Sejersted (2017a) og jeg har observert som karakteristisk for *Den jødiske Historie*: Holberg presenterer en dialogisk sammenstilling av ulike kristne og lærde kilder, som han så veier mot hverandre og kommenterer, før han gjerne skjærer gjennom med en autoritativ løsning. Dersom formålet med denne metoden er pluralitet for pluralitetens egen skyld, bør det forstås som en del av selve sjangerinnretningen, for å gi argumentene tyngde og legitimitet i en lærd kontekst. Det jeg mener er det reelle poenget, er imidlertid at leseren skal se på disse forklaringene og vurdere dem – gjerne med litt hjelp fra Holberg – og i tur innse at de er nettopp det Adam Sutcliffe (2003) kalte «unedifying» for et 1700-tallspublikum: De gir ikke den ønskede, enkle klarheten, og de makter aldri å gi et helhetlig svar som like sømløst passer inn i rammene for alt annet man vet, det som da var historiens faste premisser. Holberg er ikke nødvendigvis bemerkelsesverdig konservativ akkurat når han velger å holde fast ved de bibelske premissene for historiens utgangspunkt, og å lese den hellige historien bokstavelig. Det er en praksis som tilsynelatende holdes i hevd av andre

også utover i andre halvdel av 1700-tallet. I, for eksempel, Gerhard Schønings og Peter Frederik Suhms norske rikshistorie fra 1770- og 1780-tallet, ligger stadig den bibelske urhistorien fast som et utgangspunkt for alt annet. Disse baserte, som Holberg, sin kronologiske ramme på de kristne verdenskronologiene.³⁹⁹ (Eriksen 2007, 29) Schønning gjentar også, 30 år senere, et av Holbergs poenger fra den hellige historien, nemlig at det er formålsløst å spekulere i det som skjedde før syndfloden. (Eriksen 2007, 33) På tross av at Holbergs metode og synspunkt i den store sammenhengen befinner seg i en terskelposisjon, kan terskelperioden altså utmerket godt utvides til å omfatte andre halvdel av 1700-tallet.

Holbergs innretning av jødehistorien betyr videre at mesteparten av første bok befinner seg i et uavklart skjæringspunkt mellom mytisk og historisk temporalitet. Sett fra et nåtidig perspektiv er «problemet» egentlig det Herder i sin tid påpekte, nemlig at Mosebøkene like gjerne kan forstås som en løs samling fortellinger fra en felles kulturkrets, heller enn en enhetlig historisk fremstilling. (Steinby 2009) Det er særlig i forsøket på å gjøre disse fortellingene enhetlige at temporalitetsbegrepet utfordres. Gjennom en slik utfordring blir det opp til ettertiden å etablere den egentlige kronologien. Som de kristne kronologimakernes arbeid viser, var det et konstant prosjekt hvor selv den minste revisjon kunne kullkaste årevis med arbeid og etablert praksis. En temporalitet som gis næring utelukkende av tekstenes interne kronologi har en tendens til å gradvis kollapse inn i mytisk tid jo flere eksterne kilder som tas hensyn til. Moderne ung jord-kreasjonisme illustrerer dette problemet: For å (fortsett) holde i hevd den bibelske kronologien, må stadig mer allment tilgjengelig kunnskap sees bort fra.⁴⁰⁰ Konturene av dette problemet er synlige allerede på 1700-tallet. Georges-Louis Leclerc de Buffons geologiske datering fra hans mineralhistorie av 1774 (nevnt i forbindelse med Bastholms jødehistorie) pekte i retning av en global

³⁹⁹ Men de sverget til Ussher, snarere enn Scaliger og Pétau. (Eriksen 2007, 33-34)

⁴⁰⁰ Et sentralt verk i denne tradisjonen, Henry M. Morris' *The Genesis Flood* (Presbyterian & Reformed Press, 1961) inneholder en del nøkkelpunkter: En avvisning av geologisk datering som gjør jorden eldre enn Usshers utregninger, og en serie argumenter for at nyere vitenskap (f.eks. paleontologi) lar seg kombinere med en bokstavelig lesning av Bibelen. Disse kan godt forstås som moderne paralleller til Whiston og Burnets forsøk på å vitenskapeliggjøre en bokstavelig bibelforståelse.

historie som var langt eldre enn selv de «lengste», kristne kronologiene. Fremveksten av naturvitenskapelige dateringsmønstre som direkte utfordrer den kristne kronologien hører imidlertid til andre halvdel av 1700-tallet. (Eriksen 2007, 51-52)

De er dermed ikke en bekymring for Holberg, men føyer seg på sikt inn i den kumulative vekten av kunnskap som brukes til å trekke den religiøse åpenbaringen i tvil. For Holbergs vedkommende er det først og fremst historiseringen av Bibelen og angrepene på selve åpenbaringen som skaper spenningen mellom mytisk og historisk tid. Herders «løsning» er å gjøre den mytiske temporaliteten (og myten som sådan) til et produkt av historien, som illustrerer, snarere enn *forteller* om fortiden. Denne løsningen forutsetter Herders egen overbygning av teoretiske perspektiver på myte og poesi, men er i sin fullendte form en effektiv «inokulering» mot det Holberg forsøker å bekjempe med forrige generasjons verktøy: Lærde, fornuftsbaserte argumenter for åpenbaringsens bokstavelighet og fortsatte betydning for religionen. Så snart Holberg får flyttet den historiske fremstillingen i *Den jødiske Historie* ut av den hellige historien og inn på tryggere historisk grunn, endrer også jødene sin rolle seg, uten at det nødvendigvis opphever spenningen mellom mytisk og historisk temporalitet.

10.1.5. Historieskriving og mytopoesis i nyere tid

Etter hvert som *Den jødiske Historie*'s narrasjon beveger seg fra hellig historie og inn i historisk tid, skifter prioriteringen og modusen i den historiske argumentasjonen. I stedet for å sannsynliggjøre historisiteten Det gamle testamente, er historieskrivingen om hendelser i nyere tid i større grad en refleksjon av samtidens usikkerhet om jødene som religiøs og samfunnsmessig minoritet. Det medfører at forholdet mellom historie og myte må avgrensnes på andre måter. Overgangen til historisk tid innebærer ikke et brudd med mytologiske komponenter i historien, men at mytologien endrer form og funksjon.

Er det, for eksempel, fremdeles «hebraisk mytologi» når fortellingene det er snakk om både er skrevet og finner sted i historisk tid? Hva hvis hendelsene langt på vei er berøring med historieskriverens samtid? Min påstand er på sett og vis dobbel: Det er ikke lenger rimelig å kalle dette hebraisk mytologi, ut ifra arbeidsdefinisjonen på mytologi jeg etablerte i kapittel 5 (5.1.3): En samling beslektede myter fra samme

kulturkrets. Men at det ikke lenger oppfyller kravene til *hebraisk* mytologi, utelukker ikke nødvendigvis selve mytebegrepet. For å kort vende tilbake til definisjonsspørsmålet, så har jeg så langt etablert at det vesentlige skillet mellom myte og historie, med utgangspunkt i Ricoeurs teori, er i hvilken grad fortellingen er tilstrekkelig forankret i kosmisk tid. For den hebraiske mytologiens vedkommende begynner denne prosessen med et korpus av fortellinger med status som sannhet i kraft av deres religiøse rolle, og som dermed i etterkant må gis den påkrevde, historiske forankringen. Det teoretiske rammeverket mitt strekker seg imidlertid også, slik jeg ser det, uten videre anstrengelse også til de tre eksemplene på nyere myteskaping jeg beskriver i kapittel 9, som hver for seg beskriver tre distinkte nivåer eller grader av historisk mytologisering: 1) Alexander i Jerusalem: Meddiktning og forskjønning av en reell hendelse. 2) Barnemordet i Betlehem: Retroaktiv historisk forankring av en fiktiv hendelse tilskrevet en reell person, med en kulturbærende funksjon. 3) Det jødiske konsilet i Ungarn: En fullstendig fiktiv hendelse, basert på oppdiktete eller forfalskede kilder.

De delene av historien hvor kristendommen har gitte, doktrinelle synspunkter, er «fastlåst» på en annen måte enn for eksempel fremstillingen av Alexanders visitt til Jerusalem. Holberg velger her å bruke sitt begrensede, historiske handlingsrom til å skjære kritisk gjennom og *avvise* mytologiseringen av jødernes møte med Alexander.

Arbeidsdefinisjonen min på «myte» innebar at mytene var *kulturbærende* fortellinger. En slik definisjon er allsidig nok til å åpne for mytologiens effekt på en kulturs sekulære, historiske selvforståelse – men utelukker ikke mytenes ofte religiøse eller etiologiske opphav. Fra et slikt perspektiv er Barnemordet i Betlehem absolutt en myte: Det er en sentral, kulturbærende fortelling for hele kristendommen. Foruten rollen som typologisk parallell speilende Det gamle testamente, understreker den også den sviktende moralske karakteren til tidens herskere, og motiverer deler av handlingen i evangeliet. Som Ronald Hendel (1987) understreker om den gammeltestamentlige mytologien, så er det rimelig å anta at den for forfatterne ikke primært handler om å sikre en presis historisk overlevering, men å fremheve Guds storhet. Evangeliet fyller en liknende rolle på vegne av Kristus som

messias. Denne varianten av mytologiserende historieskriving skiller seg på et vesentlig punkt fra den mer forskjønnende Alexander-tradisjonen: I stedet for at noen parter i en historisk hendelse males i et mer fordelaktig lys, er det her (sannsynligvis) snakk om en fiktiv hendelse tilskrevet en reell historisk aktør, Herodes. Herodes er ikke *poenget* med myten, men først og fremst heldig (eller uheldig) plassert historisk. Han står lagelig til for rollen som tyrann i evangeliet, slik Mary Smallwood (1976, 103f) skriver. Herodes' rolle som historisk aktør på siden av selve den kristologiske mytologien, som i langt større grad skjermes fra innvendinger, gjør det mulig å trekke i tvil hans involvering i den historien evangeliet fastholder – og fremtvinger dermed Holbergs forsvar.

Det siste eksempelet stiller i en kategori det er vanskeligere å få grep om. Holberg skriver, via Basnage, et fiktivt jødisk konsil inn i sin historie. Det finnes ingen alternative kilder som kan støtte fremstillingen, og jødene som ble forespurt om brevet stilte seg mildt hoderystende til hele affæren – men ble karakteristisk nok ikke konsultert av kristne historikere før på 1800-tallet. (Popkin 1991, 14) Dermed ender fortellingen, kildemessig, opp i en situasjon som er enda mer usikker enn Barnemordet, som i det minste kunne støtte seg på Macrobius' «hædenske vidnesbyrd», tross dets svakheter. Holbergs slutning, at «dette Concilium forsyner de Christne med Argumenter til at overbeviise og igiendrive Jøderne af deres egne Tilstaaelser» (JH2, 691) burde medføre en grad av tvil. Holberg tolker dette imidlertid som at Brett rett og slett ikke er utstyrt med den påkrevde kunnskapen for å riktig kunne skildre og kontekstualisere hendelsene han opplevde – han tviler ikke på overleveringen som sådan. (JH2, 688)

Popkin (1991) konkluderte med at Basnages personlige religiøsitet, som inkluderte et håp om jødisk konvertering, kan ha skygget for hans kritiske resonnering i denne sammenhengen. Holberg fremstår ikke som brennende opptatt av jødenes konvertering – det er rimelig å anta at han viderefører brevet simpelthen fordi Basnage gjorde det. Hva så for spørsmålet om hvorvidt dette skal regnes for å være en myte? Det er definitivt *usant*, et kriterium som figurerer i enkelte definisjoner av myter (jf. kap. 5), men som er underordnet i min definisjon. Det som gir det jødiske

konsilet en mytisk kvalitet, er *formålet* med fabrikasjonen. De overordnede mytiske konstruksjonene har gjerne en kosmogonisk komponent, og noe slikt er det ikke snakk om her. Mindre enkeltmyter har derimot ofte etiologiske formål – de forklarer noe, eller rettferdiggjør en praksis. Det er denne typen myte det fiktive konsilet minner om. Å dikte opp historiske kilder for å forme samtidens syn på jøder gjør brevet til en formålsbevisst retorisk ytring, som søker å påvirke det kristne bildet av jøder, og til en viss grad «forklare» hvorfor jødene ikke enda har konvertert. Det er godt mulig at forfatterne bak pamfletten i utgangspunktet bare ønsket å påvirke sin egen samtid, som en forberedelse til den forventede massekonvertering som skulle gå forut for tusenårsriket. Likevel ender det, i kraft av å utgi seg for å være et historisk dokument – en kilde, eller et typisk «temporalt verktøy» – opp med å også forme forestillingen om jøder i århundrene etter. Det kristne bildet av jødernes moderne historie får dermed også mytiske anstrøk, som lever videre på egen hånd når det først har funnet veien inn i verkene til historikere som Basnage.

En viktig forskjell mellom nyere og hellig histories forhold til mytisk kontra kosmisk tid, er hvor påtrengende behovet for å opprettholde den historiske forankringen er. Dette behovet er definerende for den hellige historien, og påvirker hvordan den skrives, struktureres og diskuteres. Mytologiseringen av jødernes nyere historie er på den annen side sporadisk, og bygger på en blanding av pålitelige og upålitelige kilder. Jeg velger de tre eksemplene som nedslagspunkter fordi det passer min teoretiske tilnærming og mine forskningsspørsmål, og vil derfor understreke behovet for forsiktighet når det gjelder bredpenslede generaliseringer basert på dem alene. Snarere illustrerer de, slik jeg ser det, en av flere tendenser i den kristne historiografien om jøder. Akkurat denne tendensen viser at spenningen mellom myte og historie ikke opphører etter hvert som den historiske fortellingen beveger seg inn i nyere tid, men snarere antar nye og andre former.

Hvis den mytiske tiden – i sammenheng med det som i dag er «etablert mytologi» – truer med å absorbere og avhistorisere hendelser som ikke kan forankres tilstrekkelig i, oppfatter jeg det ikke som urimelig eller problematisk å utvide mytebegrepet til å favne om hendelser fra nyere historie som på tilsvarende vis

mangler en reell historisk forankring. Prinsippet fungerer fremdeles når fortellingen man søker å presentere som historie er nyere. For å holde begrepene fra hverandre kaller jeg dette en historiografisk myte: En fortelling som utgir seg for å være eller sågar har blitt tatt for å være historisk, men likevel ikke rimelig kan forankres i kosmisk tid fordi de temporale verktøyene er fraværende, oppdiktete eller lite troverdige.

Disse tre eksemplene eksemplifiserer også tre grovmaskede kategorier av fortelling langs et spektrum av historisk forankring: Fiksjon, myte og historie. Skillet mellom fiksjon og de to andre er relativt håndgripelig: Fiksjon må ikke forankres i kosmisk tid. Skillet mellom myte og historie blir i denne sammenhengen et spørsmål om hvorvidt de kildene som brukes for å feste en fortelling til kosmisk tid – det som gjør den til historie – er troverdige. Til sist, dersom målet er å avklare en mytestatus, kan en vurdere det retoriske forsettet bak en upålitelig kilde, og den kulturelle virkningshistorien til den historieskrivingen som baserer seg på dem. Slik sett er det solid grunnlag for å kalle både historieskrivingen om Barnemordet og konsilet i Ungarn for kristen mytologisering av jødisk historie. Alexander-legendene skiller seg ut ved både form og formål, noe som understrekes av det kristne 1700-tallsperspektivet Holberg representerer. Selve mytologiseringen av nyere jødisk historie er først og fremst illustrerende for hvordan kristne forholdt seg til jøder på 1600- og 1700-tallet. Det er ingen tvil om at «jødehistorien» som sjanger først og fremst eksisterte for kristnes skyld, og i all vesentlighet speilet den kristne forestillingen om at jødene – som folk – eksisterte for de kristnes skyld. Kristne jødehistoriers retoriske forsett var å bekrefte et kristent verdensbilde, det kristne synet på messias, eller imøtekomme kristne forestillinger om jødene – både historisk og i samtiden.

10.2. Forsyn og narrativ teknikk

Tidligere etablerte jeg begrepet fabula for å beskrive den kronologiske ordnede sekvensen av historiske hendelser som så konfigureres til et plot. Fabulaen i *Den jødiske Historie* formes av hensynene Holberg må ta: Til sine kilder, historiefremstillingen, til det polemiske formålet, og til forsyn og prefigurering. Typologiens forklarende formål fungerer imidlertid ikke som et organiserende prinsipp for historien som formidles. En slik organiserende funksjon er det naturlig å tilskrive forfatteren alene, som tross alt er den som utarbeider tekstens fabula. Forholdene omkring *Den jødiske Historie* betyr imidlertid at flere andre faktorer påvirker fabulaens organisering. En slik faktor er verkets kompilatoriske opphav. De nødvendige forbeholdene det medfører har jeg allerede skildret, men navet som holder hele resonnet sammen er i alle tilfeller at det går an å tilskrive kompilatoren – Holberg – en egen autoral intensjon og stemme på tvers av et kompilasjonsverk. For at det skal være hensiktsmessig å analysere narrasjonen slik den foregår i *Den jødiske Historie*, må det i det minste sannsynliggjøres at Holberg, i rollen som kompilator, gjennomfører en form for stilistisk ensretting. I så måte er det et godt utgangspunkt at Holberg ikke bare kompilerer fra ulike kilder, men også oversetter dem til dansk. Uansett om fabula og narrativ konfigurering har fellestrekk med foreleggene, betyr det at Holberg likevel må bryte ned og gjenskape det tekstlige nivået av den historiske fortellingen. Jeg velger derfor å bruke dette som skillelinjen mellom de narrative grepene Holberg selv benytter, kontra de han potensielt «arver» eller viderefører fra sine primærkilder.

En annen faktor som griper inn i narrasjonen er Gud og forsynets konkrete rolle som en historisk forklaringsmekanisme og drivkraft (jf. kap. 7). Hvordan forsynet preger tenkningen om historiens gang er kvantifiserbart, men hvordan forståelsen manifesterer seg rent tekstlig, har en tendens til å unndra seg. Jeg har tidligere fastholdt at forsynets rolle i *Den jødiske Historie* ikke nødvendigvis bare kan skjelles der hvor det direkte påkalles av Holberg som en del av historiens kausallænke:

Forsynet tvinger seg med i den historiske fremstillingen, også når det opererer i bakgrunnen gjennom subtil påvirkning. Det er imidlertid ingen grunn til å anta at forsynets «press» mot andre historiske forklaringsmodeller kommer overraskende på Holberg, spesielt ikke når han gir seg i kast med et historieverk som innledes med hellig historie. Gjennom *Den jødiske Historie* mener jeg at Holberg etablerer et konfliktfylt samarbeid med forsynet. Han må til en viss grad la historiens fabula styres av det, men kan til gjengjeld benytte seg av forsynet som et narrativt og retorisk verktøy til egne formål. Utenfor det ideologiske planet, er det denne dobbeltrollen som karakteriserer forsynets funksjon og rolle gjennom verket. Når jeg likevel kaller forholdet mellom Holbergs autorale intensjon og forsynets påtrengende kraft et «konfliktfylt samarbeid», er det fordi Holberg ikke i alle sammenhenger lykkes like godt med å «temme» forsynet, for å bruke det til sine egne formål.

10.2.1. Forsyn og narratologi

Delingen av fortelling inn i nivåer som Bal (1991) foretar, kompliseres av *Den jødiske Histories* berøring med religiøs historieskrivingspraksis. Det er naturlig å se forsynet som en overbygning med forgreininger som griper inn i alt fra argumentasjon til narrasjon, men også i den historietekniske produksjonen av det som til slutt blir det narrative vi kan lese i *Den jødiske Historie*. Begrepene introdusert i kapittel 4 har som sin primære funksjon å skille fra hverandre ulike teoretiske deler av en historisk fortelling som ferdig komposisjon. Det er ikke nødvendigvis slik at historieskrivingsprosessen beveger seg gjennom disse «lagene» på en strukturert og oversiktlig måte. Deler av den totale konstruksjonen kan også motta føringer av ekstern sort – som de religiøse og ideologiske Holberg forholder seg til. «Spillereglene» for historikerens utvalg av hendelser fortøner seg distinkt annerledes når det finnes en fastlagt «fasit» i form av Bibelteksten, som vedkommende er nødt til å ta høyde for. Dette kolliderer med en moderne forståelse av historieskriverens subjektive utvelgelsesprosess og konfigurasjon forut for den narrative formidlingen (jf. kap. 4.), som jo fastholder at det ikke finnes noen *egentlig* historie – den skapes gjennom konfigurasjonen. Men for Holbergs del finnes det en egentlig historie, nemlig det minste felles multiplum av hendelser som kan utledes av de bibeltekstene

han holder for å være historiske. Utvelgelsesprosessen som går forut for konfigurasjonen får dermed en dimensjon som senere historieskriving ikke må forholde seg til: Den subjektive, skapende handlingen består i mindre grad av å vurdere hvilke hendelser som skal være en del av konfigurasjonen, men av hvordan konfigurasjonen og den påfølgende narrasjonen best mulig kan formes slik at den fremstiller de fastlagte, urokkelige hendelsene på en måte som støtter Holbergs argumentasjon. Det siste er ikke unikt for historieskriving i denne konteksten, men det unike båndet som forsynet og bibelteksten sammen legger på utvelgelsen gjør at hele den retoriske virksomheten må flyttes og begrenses til de nivåene hvor historieskriveren selv har kontroll: Konfigurasjon og narrasjon.

Opplysningene fra åpenbaringsens «ur-kilder» er kun åpne for skinn-diskusjon. Denne kjensgjerningen fører Holberg stedvis inn i et motsetningsfylt forhold til sine primærkilder, som Josefus eller Basnage: De elementene av fabulaen som kommer fra bibelhistorien er ubestridelige, selv om Holberg ikke nødvendigvis er enig i andre historieskriveres fortolkning eller bearbeiding av disse. Dermed er den relative autoriteten til Holbergs umiddelbare kilder – og *deres* kilder, som hebraistene for Basnages vedkommende – mindre sikker enn det bibelske materialet disse verkene bygger på. Diskusjonene Holberg fører dreier seg derfor sjelden om hva som skjedde, eller om noe skjedde – men hvordan og hvorfor.

10.2.2. Overordnede narrative trekk

Med «overordnede narrative trekk» mener jeg de styrende trekkene og føringene som bidrar til de konkrete fortellertekniske forholdene, eller narratologiske grepene, i tekstens konfigurasjon. Jeg vurderte uttrykket «narrative strategier», men det medfører en begrepsmessig uklarhet: Det er ikke alle de overordnede, narrative grepene i *Den jødiske Historie* som synes å være planlagte, autorale grep fra Holbergs side. I det følgende finnes eksempler både på det jeg anser som bevisste autorale grep og ubevisste narrative mønstre. Skorgen (2014b) har også kort diskutert fortellerteknikk i *Den jødiske Historie*, og fremhever at Holberg behandler jødene som et «historisk kollektivsubjekt», et narrativt grep som peker i retning moderne historieformidling. (Skorgen 2014b, 348) Fokaliseringen av jødene som et kollektivt

subjekt i den narrative historien forekommer hyppig, men er ikke konsekvent gjennomført. Som et overordnet trekk er det mer naturlig å se Holbergs fortellerteknikk i *Den jødiske Historie* som et eksempel på det Genette kaller variabel fokalisering. (Genette 1980, 191) Synspunktet mitt utelukker ikke det jødiske kollektivsubjektet som et vedvarende narrativt grep, men anerkjenner også at fokaliseringen hyppig veksler fra kollektivsubjektet til å følge viktige enkeltpersoner gjennom en eller flere narrative sekvenser. Særlig der hvor den historiske fremstillingen av ulike grunner ender opp med å følge kjente skikkelser fra hebraisk mytologi, er Holberg villig til å gi slipp på det kollektive subjektet til fordel for en fremstilling som langt tettere følger mytens individorienterte fokalisering.

Et beslektet tema er misforholdet mellom jødernes fortellertekniske plass i narrativet og deres rolle innenfor rammene av en jødehistorie. Selv når de fokaliseres som kollektivt subjekt, er det *ikke* en refleksjon av hvilket historisk formål de egentlig tilskrives gjennom historien. Slik jeg ser det, presenteres tre varianter av jødene som kollektivt subjekt, hvor dere historiografiske «rolle» veksler. De begynner som en representasjon av menneskeheten, noe som opphører i det jødernes historie kommer i klarere kontakt med antikken og etablert historie. Det er først og fremst i perioden *mellom* den hellige historien og kristendommens inntreden som historisk kjensgjerning at *Den jødiske Historie* behandler jødene som et subjekt med en viss agens, som ikke først og fremst eksisterer på kristendommens premisser. Jødernes historie i dette tidsspennet er ikke frigjort fra å innpasses i typologiske mønstre, men rolle-endringen medfører at deres historie i større grad beskrives etter sekulære, historiske mønstre. Likevel er det et markant skille mellom jødernes rolle som handlende kollektivsubjekt i denne fasen, og rollen de senere får: Med kristendommens inntreden får jødene som historisk subjekt sin tredje og siste funksjon. Denne rollen defineres av og gjennom kristendommen, og jødernes eksistens presenteres i ytterste konsekvens som en ren funksjon av kristendom: Jødene finnes som en levende påminnelse om Guds makt og forsyn, og deres forfølgelseshistorie tjener til å illustrere hva som skjer når et folk har forutsetningene for å ta imot (den rette) messias, men likevel avviser ham (og dermed troen). Den narrative

posisjoneringen og de religiøse hensynene som jødehistorien konsekvent tar, er dermed sjelden samstemte. Av den grunn er det vanskelig å se narrasjonspraksisen i *Den jødiske Historie* som et entydig eksempel på en nyere historieskrivingstradisjon, all den tid fokaliseringen av historiens nominelle subjekt egentlig eksisterer for å maskere verkets reelle tematikk og hovedanliggende. Dette er en observasjon om Holbergs verk som ikke er vesentlig annerledes enn de observasjonene Miriam Yardeni (1977), Lester A. Segal (1983) og David H. Price (2020) gjør om Basnages *Histoire des Juifs*: En jødehistorie er kanskje teknisk sett en historie om jødene, men den foregår alltid på kristendommens premisser. Dette forbeholdet former ikke bare analysene og kommentarene underveis, men har også konsekvenser for narrasjonen gjennom å påvirke fabula og konfigurasjon.

Det stedvise misforholdet Olden-Jørgensen (2015) har påpekt mellom Holbergs historieskriving og det Holberg skriver om historie, gjør seg også gjeldende i *Den jødiske Historie*. Når Holberg skriver at historikeren må sørge for at historien «hænger sammen i en Kiæde» (DRH3, b1r) er det nærliggende å anta at Holberg egentlig ser for seg en serie oversiktlige årsakssammenhenger, men det har også implikasjoner for komposisjonsprinsippene. *Den jødiske Historie* er preget av en rekke brudd i den narrative diskursen, av større og mindre art. Disse bruddene er punkter i teksten hvor fabulaen settes til side og erstattes av en autorial inngripen utenfor fortellingen. Steder hvor Holberg kommenterer stoffet han presenterer, er et eksempel på slike brudd, og representerer størsteparten av materialet jeg baserer min lesning og analyse på. Andre eksempler på slike brudd er større eller mindre «avsporinger» fra historiens hovedtråd, hvor både historiens episodiske dimensjon og selve plotet legges til side. Narrasjonen tar her form av «vitenskapeliggjøring» av stoffet Holberg har presentert, eller skal til å presentere. Dette kan være biografiske innstikk, som med Josefus, Herodes, eller Jesus. Alternativt finnes det flere etno- og topografiske redegjørelser for det historiske rommet historien utspiller seg i, som med Holbergs skildring av kongeriket Kanaan.

Disse bruddenes formål kan tolkes langs to hovedlinjer. De etnografiske utlegningene er et arvestykke fra hebraismen, og overføres til Holbergs verk gjennom

hans primærkilder. Om man velger å se inklusjonen av dem som et gjennomtenkt autoralt grep, fungerer de som leserforberedelse: De gir utfyllende informasjon om en aktør eller et sted, basert på en antakelse om at kjennskap til disse er nødvendige for å følge det videre historiske plotet. Dette muliggjøres av den forvandlingen plotets funksjon gjennomgår når fortellingene allerede er allment velkjent (jf. kap. 4). Dersom leseren eller tilhøreren kjenner til hendelsene som skal fortelles, og vet hvordan den typiske konfigurasjonen arter seg, kan det forutsettes mer av leseren. (Ricoeur 1990a, 67) Det markerer et bortfall av det som ellers er formålet med emplotment, og kan sees som forstyrrende i møte med fortellingens «plot-forventning» («hva skjedde så?»). Samtidig er den opprinnelige konfigurasjonen en forutsetning for denne utviklingen, og en form for litterær artefakt, hvis struktur implisitt forutsettes av andre verk. Holberg, på sin side, kan etter samme prinsipp strukturere en historisk fremstilling av hendelser fra Det gamle testamente slik han gjør – med narrasjonsbrudd stukket inn ettersom behovet for en mer omfattende kontekst tvinger seg frem. Nettopp fordi den opprinnelige konfigurasjonen er veletablert, og fortellingen allerede er kulturbærende, minker det narrative behovet for «followability».

10.2.3. Holbergs variable fokalisering

Eksempler på den variable fokaliseringen nevnt ovenfor kan spores gjennom hele teksten, og begynner med hvordan fokaliseringen i Holbergs gjengivelse av urhistorien veksler mellom Gud og de første menneskene. (JH1, 10-11) Muligens er det jødernes innledende rolle som representanter for hele menneskeheten som gjør at Holberg i disse partiene ikke er like åpen for å benytte seg av det kollektive subjektet: I den hellige historien er det ikke «den jødiske nasjon» som agerer, slik det er senere, men egentlig menneskehetens universelle stamfedre. At Gud selv stundom virker som fokaliseringsobjekt tangerer dessuten en beslektet problemstilling som jeg kommer tilbake til nedenfor. Jeg mener dette illustrerer en tilnærming til forsynet hvor dets formende rolle for historien gjøres konsekvent i den narrative historieformidlingen ved at det samtidig driver selve plotet fremover.

Senere, i Holbergs beskrivelse av Alexanders erobring av Jerusalem, skifter fokaliseringen sømløst fra et autoralt perspektiv via et jødisk kollektivsubjekt, til Alexander selv. (JH1, 609-610) Gjennom resten av denne oppregningen veksler fokaliseringen hyppig mellom sentrale karakterer, inkludert jødene i Jerusalem som kollektiv størrelse. Grepet foretas for å presentere en situasjon hvor alle de historiske aktørene gis håndgripelige motivasjoner, et perspektiv som fremheves gjennom fokaliseringen. Det er snakk om en form for personliggjøring av det som ellers ville vært abstrakte, historiske skikkelser, sett i fugleperspektiv. Dette understrekes av hvordan Holbergs fremstilling vektlegger de konkrete følelsene til aktørene: Jødernes innledende oppsetsighet «ophidsede Alexandrum ... meget», mens hans trusler om å beleire byen «indjoge saadan Skræk i [jøderne] ...» (JH1, 610). Det er ikke bare kjølig kalkulerede overveielser eller store politiske omveltninger som styrer fremdriften i det historiske plotet, men aktørenes sjelsliv. Flyttingen av perspektivet mellom Alexander og ypperstepresten Jeddua gir Holbergs konfigurasjon av plotet en dynamikk som ville blitt glattet ut dersom hele hendelsesforløpet ble skildret gjennom det mer upersonlige kollektivsubjektet.

Josefus er en allsidig størrelse gjennom *Den jødiske Historie*. Hans dobbeltrolle som primærkilde og deltaker i enkelte av hendelsene Holberg skildrer, fører til at han stedvis fokaliseres, og dermed veksler mellom å befinne seg i og utenfor narrasjonen, på samme måte som Holbergs karakteristikk av Moses som historieforteller gjennom Mosebøkene. Jødehistoriens 11. bok beskriver opptakten til og utfoldelsen av det jødiske opprøret i provinsen Judea mot det romerske prokuratorstyret. (JH2, 284) Skildringen av opprørene følger Josefus' fremstilling i *Den jødiske Krig*, noe Holberg åpent tilkjenner. Dermed er det, som med Mosebøkene, ikke Holberg selv som står «ansvarlig» for plotet, hvor fokaliseringen veksler mellom et jødisk kollektivsubjekt, romerske hærførere – og tidvis Josefus selv. Denne variable fokaliseringen skjer separat fra den Josefus-biografien som følger ved slutten av kapittelet. (JH2, 355)

Når Holberg beveger seg gjennom Dommernes bok, veksler fokaliseringen mellom et jødisk kollektivsubjekt – gjerne omtalt som «Israeliterne» – og enkelte dommere. Overgripende hendelser fokaliseres kollektivt, mens de enkelte dommernes

inntreden markeres av fokaliseringsveksling. Overgangene som skjer i løpet av dommerrekken fra Gideon til Jefta (JH1, 283-291, jf. kap. 9) bruker fokaliseringsvekslingen av de enkelte dommerne som et personliggjørende grep, og ender i samme sleng opp med å portrettere Guds inngripen i fabulaen gjennom øynene til de – ofte innledningsvis tvilende – dommerne. Det kan også være et formidlingsteknisk grep fra Holbergs side: Gjennom å flytte fokaliseringsvekslingen fra det «moderne» og sekulære kollektivsubjektet til de mer helte-liknende dommerne, filtreres instansene av Guds direkte inngripen gjennom fokaliseringsobjektets og dets sanseopplevelser, preget av «simplicitet». Samtidig innebærer dette en form for hestehandel: Ved å holde fast på kildematerialets fokaliseringsveksling av dommerne som heroiske skikkelser, trekkes fortellingen nærmere en mytisk fremstilling.

Overmenneskelige helters store krigsdåder, enten de nå er demiguder eller bare særlig velsignede, har så mye til felles med den klassiske mytologiens heltefigurer at fremstillingen av dem innenfor en rasjonaliserende historieskrivingstrend nærmest knaker i sammenføyningene.⁴⁰¹ Kollektivsubjektet som Holberg vender tilbake til er i den forstand «trygger» å fokaliserer hendelsene gjennom, og sammenfaller også i stor grad med at Holbergs skepsis overfor mirakuløse forklaringer. Skepsisen blir langt mindre tydelig artikulert når handlingen fokaliseres gjennom «navnkundige» personer – samtidig gjør den personorienterte fokaliseringsvekslingen i disse partiene selve den historiske fortellingen mindre annalistisk, og i større grad mulig å forstå gjennom konsepter som «followability». Komposisjonsmessig er Holberg konstant i en prosess hvor den mest «engasjerende» fortellermåten ikke nødvendigvis er den som best egner seg til å formidle historien slik han må, for å oppnå sine retoriske mål. Samtidig er det en klar tendens til at Holberg går langt i å benytte komposisjonen – og særlig fokaliseringsvekslingen – som et grep for å holde spenningen i en allerede kjent fortelling ved like. På den måten motvirkes også den narrative forstyrrelsen som ellers følges av innstikkene og den implisitte forventningen om at historien som fortelles egentlig er

⁴⁰¹ Jf. Holbergs misbilligelse overfor Josefus som antyder noe slikt om Gideon.

velkjent.

10.2.4. Forsynet som narrativ drivkraft

Forsynets vekslings fra historisk forklaringsmodell til narrativ drivkraft er ofte glidende. I kapittel 8 beskrev jeg Dommernes bok som preget av en syklistisk komposisjon. Dette er etter alle solemerker et grep foretatt i den litterære komposisjonen, snarere enn den historiske fremstillingens, tjeneste. Holberg forklarer det snarere slik:

Et merkeligt Exempel paa GUds synderlige Forsyn med dette Folk, hvilke han i Henseende til de Løfter, han havde gjort Patriarkerne, haver ikke villet gandske forlade, og derfor anvendte Straffen alleene som en Lægedom, saa at nye Synder foraarsagede dem nye Trældom, og paafølgende Frihed igien. (JH1, 283)

Holberg går i retning av å antyde at Gud selv er bundet av de gjensidig forpliktende løftene han ga til patriarkene. En slik forklaring er etter alt å dømme myntet på de kristne, som kanskje vil undre seg over hvorfor Gud stadig holder sin beskyttende hånd over israelittene, som på dette tidspunktet i historien fremstår de som tynget av egen synd og elendighet. Likevel er dette mønsteret konstant i Dommernes bok: Jødene synder, Gud straffer, og så utpeker han en dommer for å rettlede dem, før syklusen gjentas. Dermed blir dette det historiske utgangspunktet Holberg forholder seg til: Han har en viss frihet til å fremstille rekken med hendelser fordelaktig og argumentere rundt den for å tjene sin sak – forankringen av den hellige historien i historisk tid – men kan ikke faktisk *endre* den helt grunnleggende hendelsesrekken som utgjør den historiske fortellingen. I tillegg viser det hvordan forsynet kan manifestere seg, ikke bare som en omsluttende kjensgjerning som former forståelsen av historien, men som en drivkraft for handlingsgangen.

På tross av at Holberg indirekte gir Moses ansvaret for deler av narrasjonen i Edens hage, er det påfallende at Holberg ved to instanser velger å formidle både syndefallet og brodermordet, verken fra perspektivet til Gud, et kollektivt subjekt, eller de uskyldige aktørene – men fra synspunktet til de *skyldige* aktørene. (JH1, 11-12) Jeg kan imidlertid ikke se at dette føyer seg inn i noen klar tendens. En sammenstilling

med andre eksempler på en liknende fokaliserings av forbryterske karakterer, for eksempel, den historiserende halvveis-rehabiliteringen av Herodes, vil vise at Herodes-skildringen har et helt annet tekst- og kildegrunnlag, og et klarere retorisk formål: Å stille den særskilt jødiske historietradisjonen i forlegenhet. Holbergs fokaliserings av de skyldige partene i ur-historien er kanskje mer naturlig å sette i sammenheng med Holbergs korte refleksjon om rettferdigheten i menneskenes straff for Syndefallet, selv om Holberg – som forventet – konkluderer motsatt av deistene. (jf. kap. 6.2.1.). Deistene brukte den urimelige straffen som et argument for at deler av åpenbaringen verken lot seg forklare gjennom kirkens egen doktrine eller rasjonelle overveielser. (Delumeau 1995) Holberg bruker diskusjonen om dette på en annen måte enn deistene: Ikke som et argument *mot* åpenbaringen, men som en refleksjon omkring straff og moral innenfor rammene av åpenbaringen.

Forsynets retoriske funksjon i *Den jødiske Historie* er ofte et utslag av profetisk prefigurering, som også har en narrativ funksjon. Foruten de typologiske «uformene» (Frye og Macpherson 2004, 105) som underordnes forsynet, brukes Guds forsyn for å unnskyldes eller forklare «vanskeligheter» i Det gamle testaments moralske eksempler (jf. kap. 7): Jacobs flerkoneri, for eksempel, forklares ikke av Holberg som ukristelig, men snarere en konsekvens av Jacobs «enkle» måte å følge Guds påbud om å befolke jorden på. (JH1, 82-83) Jacob unnskyldes videre for å ha svindlet sin svigerfar, på akkurat samme måte, men her med enda større vekt på forsynet og enkelhetens rolle. (JH1, 65) En liknende forklaring gis de gammeltestamentlige jødernes offerskikk. Her klarer Holberg imidlertid ikke å unngå at typologiens logikk blir dominerende: Ofringen kan tillates fordi den prefigurerer Jesus' endelige offer. (JH1, 23-24) Den apologetiske tendensen som kommer til syne i disse partiene indikerer et tilbakevendende problem for en fornuftsbasert fremstilling av den hellige historien: Det er vanskelig å separere forsynet fra den typologiske figurlæren, siden de forutsetter hverandre. Hvis man, som Holberg, holder fast på forsynet som et historisk premiss, må det i tillegg gjøres visse narrative innrømmelser overfor den bibelske typologien. Summen av dette resulterer i at det er vanskelig å skille klart mellom *Den jødiske Historie* narrasjon og dets argumentasjon.

De griper inn i og påvirker hverandre, tydelig illustrert gjennom at den historiske fabulaen gis sin forutbestemte form av åpenbaringsens religiøse fortellinger. Holbergs forsvar for en bokstavelig lesning av disse innebærer nødvendigvis at han må forholde seg til denne fabulaen, slik at hans komposisjonsmessige «spillerom» først og fremst ligger i konfigurasjonen av plotet. Denne fastlåste posisjonen gir seg utslag i at Holberg gjennomgående må «løse» enkelte «vanskelige» årsakssammenhenger, og dermed i praksis argumentere for legitimiteten i sin egen fremstilling av hendelsene, mens fremstillingen pågår. Byggingen av Babels tårn og den påfølgende Språkernes forvirring er et relevant eksempel på dette (jf. kap. 6.4). Det viser hvordan forsynet former historiens fabula på en måte som – for Holberg – krever betenkninger for å rettferdiggjøre. Når den først kommer, er Holbergs forklaring preget av ironiske krakeleringer – i seg selv en konsekvens av vanskene den historiske bevisførselen utover en bokstavelig lesning av Bibelen representerer. Holbergs resonnement bygges rundt kjensgjerningen at både byggingen av tårnet og språkernes forvirring må forstås som et «særdeles Merke paa GUds Forsyn» (JH1, 26), siden ingen annen forklaring virker rimelig. Argumentasjonen veves slik sammen med narrasjonen: Holberg må påkalle forsynet for å sannsynliggjøre at selve hendelsesforløpet var rimelig og nødvendig – i stedet for å åpne for at det *ikke* skjedde. At Språkernes forvirring ikke egentlig lar seg forklare rasjonelt – hvorfor skulle Gud gå omveien via byggeprosjektet, dersom målet hele tiden var å dele menneskene inn i folkegrupper? – gir forsynet en dobbel rolle: Det er både den nødvendige drivkraften som skyver den historiske fremstillingen (motvillig) fremover, og en forklaringsmodell som midlertidig opphever behovet for rasjonaliserende betenkninger. Disse delene av *Den jødiske Historie* illustrerer at for Holberg utgjør ikke forsynet bare en overordnet ramme for historieforståelse, men spiller en konkret rolle i historiens plot og narrasjon. Benyttet som forklaringsmodell kan forsynet brukes for å fremstille bibelhistoriens «fastlåste», og dermed upraktiske fabula, som Guds uoverskuelige plan.

En slik innramming gjør at Holberg kan la være å ta stilling til bibelhistoriens mange «plot» som litterære konstruksjoner. Dersom man, som Robert Lowth (og senere J. G. Herder), skulle begynne å se etter litterært (eller «poetisk») håndverk i

Bibelens «historiske» bøker, ville plotets behov for spenning, konflikt og forklaringer – som i følge Ricoeur (1980, 174) peker mot slutten – bli synlige. Et slikt perspektiv svekker behovet for å ramme inn fortellingen som et utslag av Guds uhåndgripelige plan for historien, og åpner nødvendigvis for en tilsvarende deflasjon av den øvrige åpenbaringen. Det er rimelig å forstå forsynet som en ekstern kraft som utøver en form for «press» på komposisjonen av den historiske fortellingen, særskilt i forbindelse med hellig historie – men for Holbergs vedkommende kan det i tillegg være et tilforlatelig vern mot den kritiske forståelsen av Bibelen han stort sett argumenterer mot.

Avslutningsvis kan den vedvarende misnøyen med *Den jødiske Histories avslutning* (jf. kap. 1) perspektiveres gjennom Ricoeurs narrative teori. En fortellings «followability» avhenger, som tidligere diskutert, av vår kognitive kapasitet til å følge eller forstå hendelsene, følelsene og tankene som dermed skapes gjennom plotet, i en gitt retning. Gjennom denne bevegelsen drives plotet mot en løsning, men løsningen kan ikke være gitt: «a narrative conclusion can be neither deduced nor predicted.» (Ricoeur 1980, 174) Det som i stedet karakteriserer slutten, skriver Ricoeur, er at den må være *akseptabel*, og på et kognitivt nivå være en rimelig konsekvens av de forutgående hendelsene:

rather than being predictable, a conclusion must be acceptable. Looking back from the conclusion to the episodes leading up to it, we have to be able to say that this ending required these sorts of events and this chain of actions. But this backward look is made possible by the teleological movement directed by our expectations when we follow the story. This is the paradox of contingency, judged ‘acceptable after all,’ that characterizes the comprehension of any story told. (ibid.)

Slutten på *Den jødiske Historie* er ikke «akseptabel» fordi den egentlig er antitetisk både til Holbergs metode og selve den historiske fortellingen opp til det punktet. Det er en anti-konklusjon som undergraver seg selv. Den bryter dermed med det som, i følge Ricoeur, er helt sentrale premisser for vår kognitive «aksept» av en histories slutt. Dermed virker det klart at den skeptiske ryggmargsrefleksjonen uttrykt av resepsjonen rommer mer enn bare problemer med Holbergs originalitet eller verkets

underholdningsverdi. Det indikerer også en reaksjon mot at selve den narrative logikken i verket synes å kollapse sammen med konklusjonen, hvor Holberg lar forsynets uhåndgripelige plan bli stående som den endelige forklaringen på jødernes skjebne.

10.3. «Daarlige gisninger»: Kritikk og forsvar av religion

Den siste av de større spenningene i verket er mellom forsvar og kritikk av religionen og Bibelen. Denne har både sin opprinnelse og sine egentlige adressater utenfor teksten. Stridspunktene Holberg diskuterer er deler av den overordnede konflikten som drar den hellige historien mellom myte og historie. Hvert av disse stridspunktene omslutes imidlertid også av sin særegne diskusjon, hvor innsatsen enkeltvis er lavere, og gir næring til flere problemområder. Dette gjør at de også kan være viktige i andre sammenhenger, som i debatten om menneskets opprinnelse. At den bibelske skapelsesfortellingen må holdes i hevd blir etter hvert nesten selvsagt. Angrepene på den – og de påfølgende forsvarerne – blir en serie «mikrodiskusjoner» om fundamentet fortellingen bygger på. Derfra kommer for eksempel Whiston og Burnets forslag til hvordan jorden ble skapt, funderingen over Edens hage som fysisk rom, allegori-diskusjonen, pre-adamisme, diskusjonen om menneskets poly- eller monogenetiske opphav, Kains merke, og diskusjonen om det eldste språket. Holbergs diskusjon og hans betenknninger formes delvis av hvilken tematikk primærkildene hans vektlegger – men kombinasjonen av kildenes føringer og Holbergs egne kommentarer gir en vesentlig innsikt i mikrodiskusjonene som foregår i skyggen av den større. Summen av disse mikrodiskusjonene fremstår som et termitt-aktig angrep på religionens fundamenter, hvor helheten må forsvares stykkevis.

Det har tidligere vært en slags truisme at 1700-tallet karakteriseres av gjennomgripende sekularisering, i tillegg til andre sosiale omveltninger (jf. kap. 2). Forskning fra for eksempel David Sorkin (2008) eller Alexandra Walsham (2008) har nyansert opplysningsbevegelsens forhold til religion – og en slik problematisering av det religiøse bakteppet for opplysningen danner en viktig kontekst for *Den jødiske Historie*. Verket demonstrerer at ideologisk og samfunnsmessig omveltning også følges av stemmer som forsvarer det bestående – herunder Holberg. *Den jødiske Historie* utfordrer ikke det overordnede bildet av prosessene som foregikk på 1700-

tallet, men fyller inn enkelte tomrom i nord-europeisk kontekst. Analysen min av *Den jødiske Historie* forsøker å belyse en konservativ posisjon, som konsentrerte seg om å forsvare kristendommens autoritet, gjerne med de historiske jødene som middel – men som samtidig anerkjenner betydningen av religionskritikken, i den forstand at den krever en respons. Det føyer seg inn i to bredere tradisjoner: En for apologetisk, kristen litteratur, og en annen for den kristne behandlingen av jødene, særlig i historisk sammenheng, som et redskap for kristen selvforståelse og refleksjon.

Dragkampen innad mellom kristne denominaasjoner, og utad – mot deisme, spinozisme og religionskritiske forgreininger – hadde flere fronter, men mange av dem hvilte til syvende og sist på kristendommens autoritet og forklaringsmonopol på den menneskelige fortiden. Flere parallelle, beslektede angrep på selve Bibelen som guddommelig overlevering og dermed uangripelig historieformidling var sentrale i å undergrave den autoriteten: Historisering, religionskomparasjon og poetisering.

Midt på 1700-tallet er poetiseringen av Bibelen er gryende, gjennom for eksempel Lowth, men slår ikke ut i full blomst før etter 1770 med Herder og den førromantiske tradisjonen. Til syvende og sist er det kanskje poetiseringen – forvandlingen av Bibelen fra hellig historie til et bilde på de primitive israellittenes litterære ånd – som i størst grad undergraver kristendommens autoritet som forvalter av menneskehetens historie. Jeg har allerede påpekt Holbergs skepsis mot poetisering av det han oppfatter som historisk prosa, men det er i alle tilfeller en bevegelse som kun er i sin spede begynnelse på tidspunktet da *Den jødiske Historie* utgis. Den påfølgende tankeretningen er en nødvendig kontekst for å identifisere hvor bibelkritikken var på vei, og til sist endte opp, men den manifesterer seg ikke særlig sterkt i Holbergs verk. *Den jødiske Historie* er først og fremst en serie argumenter mot den andre sekulariseringsfronten, altså *historiseringen* av Bibelen.

En av de mest fruktbare variantene av historiserende tekstkritikk var å trekke i tvil den etablerte forestillingen om at Mosebøkene var skrevet av Moses selv – opphavet til den kristne idéen om Moses som en slags ur-historiker. Spinoza foreslo noe enda mer radikalt, at *hele* Det gamle testamente kunne stamme fra samme forfatter – men at det i alle tilfeller var skrevet lenge etter hendelsene det beskrev. Holbergs

forklaring på hvorfor dette ikke kan være tilfelle, er interessant, fordi den tar en vanlig kilde til kritikk – uoverensstemmelser mellom de forskjellige delene av Bibelen – og bruker den som forsvar. Nettopp fordi det finnes motstridende opplysninger i teksten, så må det ha blitt skrevet av minst to forfattere, som ikke kjente til hverandre:

Det synes derfor heller, at begge Skriftens *Autores* have ikke vidst af hinanden at sige; thi man seer tydeligen af adskillige Ting, at den eene ikke haver udcopieret den anden (a), saa at derfore intet er kraftigere til at igiendrive *Spinoza* og andre, som foregive, at alle det gamle Testamentes Bøger ere skrevne af een Mand. (JH1, 477)

Denne omfavnelsen av skriftens iboende motsetning er imidlertid atypisk, og imøtegår en kritikk det uansett var vanskelig å gi substans. Det understreker det gjentakende mønsteret som preger *Den jødiske Historie*: Verken argumentasjonen Holberg gjengir, eller de enkeltstående posisjonene han inntar i løpet av *Den jødiske Historie*, trenger å være konsekvente. Det holder at formålet med dem er konsekvent. Med utgangspunkt i *Den jødiske Historie* er det heller ikke rimelig å slutte at Holberg stiller seg i opposisjon til en fornuftsbasert undersøkelse av religion, tvert imot. Han er simpelthen uenig i konklusjonene til mange av de foregående undersøkelsene. I «Epistel 25» (1748) skriver Holberg at han

examinerer Religionen, efterdi jeg holder det for et Menneskes Pligt; (...) Naar man med upartiskhed vil efterlede Sandhed, finder man altid nogle Knuder: Og de, som sige sig ingen Vanskelighed at see, tractere alting Cavalierement, og tilkiendegive, at de aldrig have umaget sig at examinere. (1748, 139-140)

Epistelen, som ble skrevet noen år etter jødehistorien, sammenfatter flere av tankene som sistnevnte illustrerer: En friksjonsløs oppfatning av religionen er ikke egnet til å forsvare den mot sine kritikere. I stedet må dens forsvarere – som ham selv – være innstilt på å undersøke den like nøye som dens ivrigste kritikere. Samtidig inneholder epistelen en moralsk dom over det han betegner som «visse dristige Skrifter, som udi vor Tiid komme for Lyset» (1748, 140), fordi deres angrep på den overleverte religionen forsøker å ta fra mennesket den «Haab og Trøst» (ibid.) de finner i troen. De «dristige skriftene» det tales om er kanskje også her – som tidligere – deistenes

kritikker av åpenbaringen.

En langt mer utbredt form for tekstkritisk historisering kretset rundt et komparativt syn på myte og religion. Dette innebar i praksis en avvisning av den jødiske religionen som et unikt, guddommelig overlevert trossystem, til fordel for et syn på også den gammeltestamentlige religionen som bare en av mange førkristne religioner, med ritualpraksis arvet fra Egypt. At en slik tanke kunne eksistere uten å være direkte blasfemisk var gjort mulig av deismens idé om en «naturlig religion», et slags minste felles multiplum av monoteisme som basis for den «sanne» religionen, altså kristendom. Deismens kontroversielle fremlegg var at de delene av religionen som stammet fra åpenbaringen ikke var nødvendig for religionens natur og formål – og at det dermed neppe heller var guddommelig.

I motsetning til den totale omveltningen av problemet en poetisering av hellig historie representerer, kunne det – som *Den jødiske historie* illustrerer – stilles opp lærde, fornuftsbaserte argumenter for Bibelen som guddommelig overlevert, og dermed for sannhetsgehalten i hellig historie. Motargumentene må nødvendigvis speile angrepsvinklene de forsøker å imøtegå. Disse er varierte, og vesentlig ulike avhengig av om angrepene retter seg mot Det gamle testamentes hellige historie, eller om de rammer historieskrivingen om den tidlige kristendommen. Til tross for denne variasjonen, er de fleste representerte i jødehistorien, og blir synlige gjennom Holbergs *motangrep*, som tar følgende former:

1) Åpenbaringsens historiske narrativ må sannsynliggjøres og plottes inn i en systematisk fremstilling, hvor kausalitetslenken består. Det retoriske repertoaret for dette formålet er variert: Fra ren insistering, via strategiske utelatelser til gode og mindre gode kildehenvisninger som støtter en gitt posisjon.

2) Forsynet må forsvares i en av sine to former. I korte trekk kan forsynets rolle i *Den jødiske Historie* sies å bli styrket dersom flest mulig av bibelhistoriens mirakuløse episoder kan anskueliggjøres som naturlige fenomener. Dette «fornuftsfilteret» bidrar til å styrke forestillingen om forsynet som reservert for de helt ekstraordinære hendelsene. Forsynet kan i alle tilfeller ikke rasjonaliseres helt

bort, nettopp fordi årsaksforbindelsene (1) i den hellige historien ofte hviler på en bokstavelig lesning av overnaturlige hendelser eller sågar Guds direkte inngripen i hendelsene. Dermed er forsynet like mye en *forutsetning* som et *krav* i den hellige historien.

3) Der hvor jødiske tolkningstradisjoner motsier eller undergraver kristne, må de avfeies eller undergraves – gjerne etter samme mønster som tekststedene punkt 1 beskriver. Likevel finnes det unntak, som med Kimhis teori om Jeftas ofring (jf. kap. 8). Bruken av jødisk fortolkningslitteratur er inkonsekvent i møte med spørsmålet om hvorvidt det skal inkluderes eller ikke, men konsekvent ut ifra et prinsipp om at det som anvendes må forsvare den ønskede (kristne) tolkningen.

Teksten veksler mellom kritikk og forsvar mindre hyppig enn den veksler mellom for eksempel fokaliseringsobjekter. Likevel er bevegelsen fra kritikk til forsvar, og tilbake, konstant gjennom verket. Vekslingen preges av et ubalansert forhold mellom kritikken og forsvarene fra den: Der forsvaret stort sett er eksplisitt, er kritikken gjerne bare antydnet og implisitt.

10.3.1. Holbergs metode: Den implisitte kritikken og det eksplisitte forsvaret

Holbergs metode innebærer ofte å la en posisjon stå ubeskrevet: Han presenterer sine egne motargumenter og forsvar, men virker motvillig til å utdype den posisjonen han egentlig argumenterer mot. Gjennomgående er det slik at posisjoner som enkelt kan avfeies eller på ulike måter gjøres irrelevante, oftest gjengis. Holberg kan for eksempel ta seg god tid med varianter av førkristen kosmologi. De «hedenske Philosophi» hadde nemlig dårlige forutsetninger til å gjøre presise observasjoner om verden: «Mosis Historie om de Guddommelige Revelationer have været dem ubekjendte, og de alleene have havt Naturens Lys til Veyviser.» (JH1, 2) Formuleringer som disse er i praksis markører for en eksisterende kritikk, eller et stridstema som Holberg vil diskutere. Holberg nevner innledningsvis «adskillige andres Meeninger og blotte Gisninger» (JH1, 7) om verdens skapelse og syndfloden – dette er da øvrige meninger, utover dem han allerede har gjengitt. Når Holberg senere

snakker om at en del av historien utgjør «en Materie, som forarsager stor Hovedbryden.» (JH1, 61), forklarer han i korte trekk hva kritikken dreier seg om – men ikke hvem som har fremsatt den, eller hvordan de argumenterte for sin posisjon. Det er hans egen motargumentasjon som fremheves.

Et metaforisk grep Holberg gjerne benytter seg av, er å fremstille vanskelige tekststeder som «knuter»: En tilsynelatende lukket og vanskelig konstruksjon, som likevel kan løses opp og gjøres til en oversiktlig tråd av noen besittende nok historisk og fornuftmessig spissfindighet (som ham selv). Dette grepet er konstant. I en diskusjon om uoverensstemmelser mellom tekster, som gjerne tilskrives «copiisten» (jf. kap. 6.2), skriver Holberg at «de som ville løse alle Knuder paa den Maade, gaae for meget cavalierement tilverks.» (JH1, 71-72) Litt senere beskriver han et tekststed slik: «Denne Historie er een af dem, som behøver Forklaring, saasom derudi findes adskillige Knuder, som ere vanskelige at løses [...]» (JH1, 74) Langt senere i første volum, i en rasjonaliserende undersøkelse av jødernes plutselige krigsnederlag mot syrerne utstyrer Holberg sågar sideteksten med overskriften «En Knude i Historien løses.» (JH1, 692-694) ⁴⁰²

Konkurrerende meninger gis stedvis mindre høvisk behandling. I diskusjonen om nefilim (jf. kap. 9) skriver Holberg at han ikke vil «tale om andre Meeninger for ikke at opfylde mit Skrift med uvisse og daarlige Gisninger.» (JH1, 16) Det er ikke alltid gisningene er «daarlige», men svært mange oppfatninger karakteriseres likevel som «gisninger», i implisitt opposisjon til Holbergs veloverveide funderinger. Uttrykket brukes i begge bind, men karakteristikken forekommer oftere i første volum – som indikerer at den i hovedsak brukes på lærde og mindre lærde utlegninger fra bibelhistorien. I diskusjonen om Kains merke karakteriseres koblingene til hudfarge som «selsomme og u-rimelige Gisninger». Josefus' påstand om at jødene skal ha hatt forbindelser til Sparta er Holberg mildt sagt skeptisk til, men vil ikke gå i detalj om den lærde diskusjonen som føres om dette: «Men ingen af

⁴⁰² Forklaringen må bryte ut av den u-formede komposisjonens behov for et «fall», og søker derfor i stedet næring gjennom rene historiske faktorer: Syrerens hær bestod for det meste av veteraner, mens mange av jødene tilsynelatende hadde mistet interessen i rikets forsvar etter hvert som troen deres ble svekket. (JH1, 694)

deres gisninger er af den Vigtighed, at den fortæner at anføres.»⁴⁰³ (JH1, 652) Til en viss grad er det mulig å ta Holberg på ordet her: Dersom han skulle detaljert forklare hver enkelt av disse diskusjonene, ville *Den jødiske Historie* blitt enda større, og historien enda mer fragmentert av innstikk. Likevel er det åpenbart at utelatelsetene har en strategisk, retorisk funksjon: Med mindre leseren selv kjenner til diskusjonene, lar det Holberg definere rammene for den løpende dialogen i verket.

Noen kontra-eksempler, særlig de som finnes i skildringen av ur-historien, viser også at Holberg ikke er prinsipielt imot detaljerte forklaringer. Vekslingen skyldes neppe komposisjonshensyn, utover et kompilatorisk prinsipp: Hvor mye ekstra arbeid vil det kreve å tydeliggjøre eller forklare en diskusjon dersom hans egne kilder ikke gjør det? Senere utelatelseter, som i diskusjonen om Macrobius (jf. kap. 9), understreker også det retoriske formålet med denne fremgangsmåten.

Et mønster som er til forveksling likt, men som jeg mener har en annen årsak, er Holbergs kommentarer om rabbinernes tolkninger. Holberg var, som kristne flest, skeptisk til jødiske lesninger i sin alminnelighet, men velvillig innstilt overfor enkelte unntak – særlig tolkningene til David Kimhi (jf. kap. 8). Til tross for Holbergs tidvis unnvikende metode og retoriske manøvrering, er det likevel mulig å kjenne igjen eller få klarhet i de stridstemaene han nevner. I det følgende summerer jeg de eksemplene på dette som avhandlingen berører.

10.3.2. «Kritikk» av jødernes tro og tradisjon

Sett i isolasjon kan begrepet «religionskritikk» like gjerne rette seg mot judaisme som kristendom. I den forstand jeg bruker det her, og i hva som er Holbergs hovedanliggende som «religionsforsvarer», retter det seg imidlertid først og fremst mot kristendom. Det har flere forklaringer. Den første er at både spinozisme, deisme og andre former for radikal religions- og bibelkritikk med røtter fra 1680 og fremover var et langt nyere fenomen enn jødisk-kristne relasjoner. Martin Schwarz Lausten (2000) viser hvordan frykten for «judaisering» gikk i bølger gjennom det danske

⁴⁰³ Med navnet Lacedaemon i teksten.

samfunnet. De geistliges bekymring ble stadig veid opp mot samfunnsøkonomiske hensyn, men Frank Manuel (1992) viser hvordan denne frykten, som gjerne rettet seg mot hebraister, stort sett var ubegrunnet. (jf. kap. 2). Den kristne bekymringen for «judaisering» preges av en mørk ironi, all den tid det fra geistlig hold ble forfattet kristen konverteringslitteratur rettet mot jødene. Denne konverteringslitteraturen var heller ikke religionskritisk etter mønsteret som etableres her: Det var sjelden en lærd tilbakevisning av jødernes synspunkter, men i stedet en insisterende påminnelse om at de måtte akseptere Kristus som messias dersom de skulle ha noe håp om frelse.

Grunnprinsippene i den jødiske troen ble heller ikke gjenstand for kritikk: Det ville sannsynligvis ha ført til flere nye problemer for kristnes vedkommende enn det ville ha løst. Den vanligste kritikken av jødernes religion var til dels også knyttet sammen med deres kultur, og kan dermed være vanskelig å skille: De muntlige visdoms- og tolkningstradisjonene som gjerne får merkelappen «rabbinsk» hadde – med noen begrensede unntak – gjennomgående lav status blant kristne lærde. En ting var at rabbinerne, slik de kristne så det, drev trosopplæring som aktivt fornektet den sanne messias. Det fikk konkrete historiske utslag gjennom de ulike messiaskultene som oppstod på ulike tidspunkter. Nærmest Holberg i tid «Den navnkundige bedrager» (JH2, 661) Sabbatai Zevi (jf. note 171), som behandles i *Den jødiske Historie* på basis av Basnages arbeid. *Den jødiske Histories* behandling av messianisme er, til tross for noen antropologiske anslag, innrettet for å presentere et bestemt syn på temaet: Gjennom å koble det historiske sammenfallet av messiaskulter til opprør og stridigheter (som med Bar Kokhba-opprøret), oppnår Holberg mer enn bare å fremheve at jødene konsekvent «velger feil».⁴⁰⁴ Det knytter en del av de essensielle trekkene som forbindes med de historiske jødene – for eksempel opprørstrangen – direkte sammen med messianismen. Dermed blir messianisme ikke bare et kritikkverdige moment i jødisk historie på egen hånd, men et slags symptom på deres religiøse forblindethet, som understrekes av at messiaskulter gjerne følges av en guddommelig «straff», slik Bar Kokhba-opprørets etterspill ble forstått av kristne.

⁴⁰⁴ Den messianske figuren Simon ben Koseva (eller Bar Kokhba) ledet det siste jødiske opprøret mot romersk styre i ca. 132-136 vt.

Et annet problem, som egentlig er mer presserende for Holberg, var at jøder ofte hadde tolkningstradisjoner for bibelske tekststeder som var helt ulike de vanlige, kristne tolkningsmønstrene. Som vist tidligere i avhandlingen kunne jødernes muntlige tradisjon utvide eller forklare bibelteksten på måter som ikke bare åpnet for radikalt annerledes tolkninger, men også enten direkte eller gjennom tolkningsmønstrene forpurre den kristne, typologisk orienterte lesningen av Det gamle testamente. Vendinger som «Alleene Jøderne sige» (JH1, 14), er tekstlige markør som indikerer at Holberg (sannsynligvis indirekte) kommenterer rabbinisk materiale. I noen tilfeller, som i eksempelet ovenfor (om Adams skjebne etter syndefallet), slutter Holberg seg til den rabbiniske tradisjonen.⁴⁰⁵ Forutsetningen for det er at den bare utvider det opprinnelige tekststedet, og ikke motsier eller undergraver kristen tradisjon. Et motsatt eksempel er behandlingen av Jobs bok, som i større grad eksemplifiserer den typiske kristne holdningen til denne materien (jf. 2.4.2). Om Jobs bok skriver Holberg, at «Hvad andet, som Rabbinerne fortælle om ham, og som ikke findes udi Skriften, er pur u-grundet Snak, som ikke fortæner at anføres.» (JH1, 110) Rabbinernes lesning og tolkningstradisjon fremstilles her som *verre* enn de lærde Holberg strides med, som gjetter feil. De rabbiniske lesningene er «u-grundet Snak» : Løse rykter og ukurant spekulasjon, som – slik Holberg ser det – ikke engang forsøker å løse et problem, men stadig skaper nye.

I den grad det forfattes en form for «religionskritikk» rettet mot judaisme, er den representert ved forfattere som Johann Andreas Eisenmenger og Paul-Henri d'Holbach, som i prinsippet forfølger en deflasjonistisk linje mot jødernes status som Guds utvalgte folk. Samtidig er deres verk vanlige å oppfatte som såkorn for en stadig mer politisert og rasialisert judeofobi, altså en proto-antisemittisme på terskelen til dens moderne form.⁴⁰⁶ At jødernes kulturelle særegenhet og religion var vanskelig for utenforstående å skille fra hverandre unnskylder verken Eisenmenger,

⁴⁰⁵ Som kristne ellers er det noen deler av den rabbiniske tradisjonen Holberg i langt større grad aksepterer, som David Kimhis kommentarer om Jefthas datter. Jf. kap. 8.

⁴⁰⁶ Jf. Hertzberg (1990) Manuel (1992) eller Steinby (2009).

d'Holbach, eller deres arvtakere – men det anskueliggjør til en viss grad hvorfor religionskritikk som rettet seg mot judaisme, gjerne endte opp i det vante sporet fra den kristne tradisjonen: Det utartet ofte til en «kritikk» av det kristne oppfattet som jødernes essensielle karaktertrekk.

Det fiktive, jødiske konsilet (jf. kap. 10) som Holberg videreformidler historien om, kan sees som en variant av dette. Det er vanskeligere å argumentere for at Samuel Bretts nedtegnelser kan forstå som religionskritikk etter mønster av spinozisme, deisme, eller Richard Simon og Jean Le Clercs «rasjonelle teologi». Det inneholder riktignok noen tidstypiske utfall mot den romersk-katolske kirken, men disse er så forslitte at de knapt kan ha hatt injurierende kraft. At teksten videre er full av misforståelser om jøder og judaisme gjør at den neppe har tjent til noen opplysning om jødernes tro og religiøse debattkultur, slik Holberg og hans forgjengere later til å tro. I all hovedsak bør pamfletten forstås som et trøsteskrift for håpefulle millenarister som venter på jødernes konvertering. Satt inn i sin religiøse og historiske kontekst er det det snakk om et eksempel på sekteisk kniving mellom kristne denominasjoner, som likevel ikke nøler med å skyve jødene foran seg i sin polemikk. Utslaget av brevet og polemikken manifesterer seg først og fremst som et vedvarende historisk falskneri, og ikke gjennom noen svekking av kristendommens religiøse autoritet. At Holberg er skeptisk til «Bretts» kunnskapsnivå, medfører at han kritiserer den tolkningen av observasjonene som gjøres – men i likhet med Basnage identifiserer han aldri observasjonene som oppdiktete. Pamflettens påfallende vitalitet som historisk dokument er emblematiske for den kristne, historiske tradisjonen som omslutter jødene: Enhver jøde kunne sannsynligvis ha avkreftet at konsilet fant sted, og dessuten punktvis motbevist at ritualene og påfunnene som beskrives i pamfletten hadde noen reell forbindelse til jødisk tradisjon. De *ble* imidlertid ikke spurt, og pamfletten fikk leve sitt eget liv som basis for en historisk forståelse uten rot i virkeligheten.

10.3.3. Kritikk og forsvar fra ur-historien

Den gjennomgående, «temporale utfordringen» med Ur-syklusen er dens iboende

atemporalitet: Den beskriver verken et oversiktlig tidsforløp, eller har en overbevisende forankring i historisk tid. Innhylllet i mytisk tid er det ikke nødvendig å ta hensyn til kosmisk tid, alt som trengs er det systematiserende prinsippet den relasjonelle temporaliteten gir. Siden målet til Holberg er å *hindre* den hellige historien fra å omslutes i mytisk tid, er ikke den relasjonelle temporaliteten alene nok. Fortellingen må i tillegg forankres i historisk tid. Om Holberg lykkes med det, kommer an på hvordan man vurderer hans argumentasjon. Holbergs behandling av skapelsesberetningen – og alternativer til den – er preget av en dialogisk tilnærming. Holberg gjennomgår varianter av kosmogoni fra antikken via Descartes til nyere, naturvitenskapelig anlagte forklaringer. Sistnevnte, som Whiston og Burnets systemer, er langt fra rendyrkede religionskritikker, men stammer snarere fra en beslektet sjanger av forsvar – om enn med naturvitenskapelig fortegn. De presenterer mulige «løsninger» via en syntese av åpenbaringsens fortelling og det som da var ny naturvitenskap. At Holberg viderefører disse fra Sale og Psalmanazar er dermed ikke så overraskende: Foruten verdien de har som kuriosa, er de lette å skyve til side som i overkant fantasifulle, og for lite beslektet med den bokstavelige urhistorien.

Mer radikale alternativer til å forklare verdens opprinnelse, som George-Louis de Buffons geologiske historie, kom først i årtiene etter Holbergs død. Selv om mange av diskusjonene Holberg forfølger fremdeles foregikk i hans samtid, har han en tendens til å spore dem tilbake til sitt utspring – som gjerne stammer fra sent på 1600-tallet eller tidlig 1700-tall. Dermed ender Holberg ofte opp i dialog med fortiden for å gjøre poenger om sin samtid. Det understreker dertil et vedvarende aspekt ved *Den jødiske Historie*, nemlig at verket utkom like før starten på en vesentlig omveltning i den lærde forståelsen av fortiden og historisk kunnskap som i større grad betinget av fysiske levninger. I årtiene etter *Den jødiske Historie* begynner en sammensmelting av de tidligere (nokså) adskilte antikvariske og retoriske kunnskapstradisjonene som preger historieskrivingen. (Eriksen 2020, 21) Dermed vender studiet av bibelhistorien seg i retning materielle levninger, etter hvert som fossiler og geologisk historie blir en

viktigere del av den empiriske basisen for den «nye» historievitenskapen, frem mot 1800-tallet.⁴⁰⁷ Hvor raskt denne utviklingen gikk, kan illustreres av «dialogen» mellom forfattere fra før og etter Holberg: Bayle, til tross for enkelte innvendinger, oppfattet i utgangspunktet Skapelsen som en historisk beretning – en posisjon Holberg deler.⁴⁰⁸ Buffon kritiserte med *Théorie de la Terre* (1749) både Whiston og Burnet som håpløst uvitenskapelige. Samtidig gikk Buffon selv med på at deler av historien kunne forklares gjennom mirakler. I 1746 avviste Voltaire kontant den da nye teorien om at fossiliserte skalldyr og liknende skulle ha noen betydning for historieskriving. I 1764 hadde han ombestemt seg fullstendig, og mente det var en helt sentral historisk kilde – og gjorde sågar narr av Buffons aksept for mirakler. (Delumeau 1995, 213-217) Det er med andre ord kun snakk om noen tiår før fronten i historiedisiplinen har flyttet seg markant videre fra tradisjonen *Den jødiske Historie* representerer.

Den korte diskusjonen om pre-adamisme er et annet eksempel på den bakoverskuende tendensen som preger verket. Utgangspunktet, altså La Peyrères pre-adamisme, skriver seg fra det tidlige 1600-tallet.⁴⁰⁹ På Holbergs tid handlet ikke pre-adamisme egentlig om Adams etterkommere, eller verdien av fortellingen Edens hage som direkte historisk overlevering. Spørsmålet var mer grunnleggende: Har mennesket ett enkelt opphav, eller flere parallelle – altså er mennesket mono- eller polygenetisk? På Holbergs tid var dette et uavklart spørsmål, og dermed åpent for debatt – men med noen klare føringer og implikasjoner: Fra et kristent perspektiv var det nødvendig å holde fast på et monogenetisk opphav som svarte til den historiske «fasiten» i 1. Mosebok.⁴¹⁰ Holbergs behandling av spørsmålet tyder også på at han

⁴⁰⁷ Se også Olden-Jørgensen (2015, 71). Disse observasjonene bygger på samme arbeid: Arnaldo Momiglianos «Ancient History and the Antiquarian» (1966) i *Studies in Historiography* (1966).

⁴⁰⁸ Dette synes, blant annet, gjennom *Dictionnaires essay om Adam og Paradis*.

⁴⁰⁹ For en mer utførlig forklaring av begrepet, jf. kap. 6.

⁴¹⁰ I dag er dette en overflødig diskusjon, siden vi har nokså god oversikt over evolusjonshistorien til homininer. Se for eksempel Scarre, C. 2018. *The Human Past: World Prehistory and the Development of Human Societies* (London: Thames & Hudson)

har oppfattet den dulgte diskusjonen om «menneskeverd», for å bruke en anakronisme, som foregår bak mono- eller polygenese-diskusjonen. (JH1, 7-8) Holbergs kraftige understreking av at *alle* mennesker er skapt i Guds bilde, til tross for «Couleurenes Forandring» (JH1, 7), understreker slik jeg ser det en posisjon som ikke bare er basert på historisk-teologiske innvendinger, men også en humanistisk motstand mot den retningen La Peyrère opprinnelige teori hadde beveget seg.

I motsetning til pre-adamisme, som skulle fortsette å være et tema for diskusjon ut på 1800-tallet, var spørsmålet om Edens Hage i større grad (midlertidig) «avklart» på Holbergs tid. Holberg selv følger Bayle i å simpelthen slå fast at det ikke er mulig å vite hvor Paradis eksisterte, og at fortellingen må leses bokstavelig hvis man skal tro på den. Han gjør imidlertid ikke, i motsetning Bayle, den bokstavelige lesningen til et utslag av tro, i opposisjon til fornuft. For Holbergs vedkommende er den bokstavelige lesningen *også* den fornuftige. Foruten kjønnsaspektet, som jeg ikke vil gå nærmere inn på her, er også diskusjonen om Edens hage en anledning for Holberg til å markere motstand mot allegoriske tolkninger. Mostanden stammer fra en bekymring for at allegoriske forsvar på sikt vil «henføre den heele Skrift til Allegorier.» (JH1, 10) Slik Holberg oppfatter det, fører allegorien som tolkningsmåte overleveringen nærmere en mytisk status. Med Herders mytesyn ville ikke dette vært problematisk i seg selv, siden den symbolske allegorien inneholder en kulturell, historisk overlevering. Fra Holbergs perspektiv vil en slik kapitulasjon imidlertid innebære en dramatisk svekkelse av tekstens autoritet.

Av samme grunn mener Holberg at syndfloden må forstås bokstavelig. Det er en posisjon trygt plassert i hovedstrømmen av tenkning frem til slutten av 1700-tallet, og beror på syndflodens rolle som kronologisk terskel. Anne Eriksen (2007) oppsummerer rollen den spilte i historieskriving som at det etter hvert ikke var så viktig *når* den skjedde, men at det fortsatte å være viktig *at* den skjedde. Det beror dels på at kravene til bevisførsel før syndfloden er begrensede, noe som i tur gjør det langt lettere å forsvare en bokstavelig lesning av ur-historien frem til det punktet. Samtidig spiller syndfloden lenge en rolle som et strukturerende utgangspunkt for historikeren – først *etter* Syndfloden (og byggingen av Babels tårn) begynner den

egentlig observerbare historien å skride fremover. Dersom syndfloden skulle ut av historien, måtte hele fundamentet revurderes. Det gjør den rasjonalistiske kritikken av flommyten til et tosidig problem: Først utfordrer det en bokstavelig lesning av urhistorien, dernest medfører det et praktisk problem for tidens historieskriving i seg selv. Holbergs inngang er å ta med seg Whiston og Burnets systemer videre. Denne komposisjonen skyldes nok i hovedsak bruken av Sale & Psalmanazar som forelegg, men det er heller ikke et urimelig sprang, siden både Whiston og Burnet eksplisitt knytter sine teorier om skapelsen og syndfloden sammen. Formålet deres er et forsvar, snarere enn en kritikk – men Holberg avfeier den, igjen, til fordel for en bokstavelig lesning. Det som derimot særmerker Holbergs behandling av syndfloden, er at han griper til materiale fra det tidlige komparative studiet av myter for å forsvare Syndfloden som en reell, global hendelse. Som Leeming (2014) påpeker, er det naturlig å se utbredelsen av flommyter som en refleksjon av en vanlig menneskelig bearbeidelse av voldsomme naturkrefter. Dette er den typen argumentasjon religiøse komparatister på 1700-tallet hadde begynt å nærme seg. Holberg snur i stedet den gryende forklaringen deres på hodet: Ved å trekke inn flommyter fra andre verdenshjørner, mener Holberg å kunne påvise at Syndfloden må ha vært et globalt fenomen. (JH1, 17-18) Denne retoriske teknikken – å forsyne seg av stoff som egentlig argumenterer for det motsatte – speiler Simon og Le Clercs bruk av Spinozas kritiske apparat for å motarbeide ham.

Det siste elementet i ur-syklusen er Babels tårn og språkernes forvirring, som i tur fører til menneskenes adspredelse. På samme måte som at Syndfloden er den observerbare historiens utgangspunkt, er også denne adspredelsen et viktig premiss for 1700-tallets historikere: Alle folkevandringer må ha skjedd etter dette, og dermed har den en strukturerende funksjon som minner om syndflodens. Fra et mytisk perspektiv kan den forstås som etiologisk, som en forklaringsmyte som endrer den hebraiske mytologiens verden: Fra en enhetlig menneskestamme deles verden i ulike folk, med sine kulturer og språk. Dette er også et av stedene hvor Holberg først markerer avstand til Josefus, som bygger sin forklaring på rabbinske kommentarer. Byggingen av tårnet opptar imidlertid Holberg mindre enn spørsmålene som

omkranser det: Hvorfor ble det bygget, hvilket språk ble snakket før språkernes forvirring, og hvilket språk som i så fall er eldst?

De kritiske innvendingene springer ut ifra kronologiske hensyn – selv om det i denne sammenhengen er språk og en forsøksvis lingvistikk som brukes for å argumentere mot religionen, er det fortellingens ustabile temporalitet som åpner for kritikken. Holberg avviser både at hebraisk er det eldste språket, og at enkelte eldgamle språk – som kinesisk – er eldre enn språket som ble snakket ved byggingen av tårnet. Dels beror det på at alle mennesker på jorden var til stede ved byggingen, dels på en mer lingvistisk anlagt forklaring: Selv de språkene som kan gjøre krav på en viss elde (som kinesisk eller hebraisk), ble på en eller annen måte «forstyrret», eller forvirret, gjennom Guds inngripen. For å løse den kronologiske floken, foreslår Holberg – i kjølvannet av Le Clerc – at ulike gamle språk må være varianter av det opprinnelige språket som ble snakket før byggingen av tårnet. Dette språket var ikke, understreker Holberg, hebraisk – slik jødene gjerne fastholdt. Heller enn å entydig konkludere med hva dette opprinnelige språket var, velger Holberg en slags anti-konklusjon: Det første språket må ha gått tapt, det er ikke mulig å stadfeste hva det var. (JH1, 40) Den konklusjonen stikker effektivt hull på alle fremlegg som forsøker å hevde noen språk som det opprinnelige, og dermed «mer guddommelige» enn andre – både fra jødisk og annet hold. Samtidig argumenterer Holberg konsekvent for en bokstavelig lesning av tårnets bygging, Guds inngripen og konsekvensene av det: Han beveger seg bort fra rasjonaliserende teologi, som han finner søkt, og stiller seg dermed i opposisjon til en form for deflasjonisme rettet mot de historiske jødene.

Som både lesningen og støttelitteraturen viser, så er det en vesentlig finkornethet både i religionskritikken som fremsettes og forsvaret som følger. Holbergs formulering mot slutten av første bind blir oppsummerende for hans prosjekt: Uansett hvor han snur seg, er det uoverensstemmelser, detaljer og tolkninger som «gjør Historien herudi noget vanskelig.» (JH1, 693) Disse vanskelighetene er det Holberg ofte kaller for «knuter»; som han så i varierende grad løser.

10.3.4. Mirakler og «knuter» i Det gamle testamente

Knutene skriver seg stort sett enten fra interne uoverensstemmelser i skriften,

konkurrerende tolkninger av tvetydige passasjer, eller fra rene historisk-kritiske innvendinger mot årsaksforhold og detaljer. En hyppig kilde til knuter er atferden til karakterene – eller fra Holbergs perspektiv, de historiske aktørene – som befolker Det gamle testamente. Både i og utenfor de sykliske u-komposisjonene som beskriver israelittenes stigninger og fall, florerer eksemplene på at Adams barn ikke alltid etterlever sin egen religions forordninger, eller forholder seg til den jødiske religionen på en måte som strider mot kristne prinsipper: Flerkoneri, brennoffer, husguder, og liknende (jf. kap. 7-8). Dette utgjør punkter hvor det dermed blir lett å angripe jødedommen som særskilt hellig religion, og dermed også koblingen videre til kristendom. Forsvarene som mobiliseres varierer. Enkelte instanser kan forklares bort typologisk, som at hebreernes offerpraksis peker fremover mot Kristus' sentrale offer. I tillegg påkalles en blanding av Guds forsyn og hebreernes «simplicitet» som vesentlige faktorer i disse hendelsene: Jødene ofret av takknemlighet til Gud, og han ser gjennom fingrene med det fordi jødene tross alt ikke «visste bedre». Stedvis trekker Holberg årsaksforklaringen forbi kun enkelhet og sjalter ut forsynet, og oppsøker en fornuftsbasert, historiserende forklaring. Om Gideons plutselige blodtørst (jf. kap. 8), for eksempel, skriver Holberg at «han kand undskyldes med Tiderne, som da ingen Lemfeldighed tillode.» (JH1, 286) Gideons framferd må forstås som et produkt av hans tid – ikke et utslag verken av styrende forsyn eller unnskyldende enkelhet.

Utenfor *Den jødiske Historie* foregår det en opphetet diskusjon om en annen viktig del av den hellige historien: Miraklene. Skjer de som et overnaturlig resultat av Guds direkte inngripen, eller er de preordinerte og opererer innenfor rammene av kjente og ukjente naturlover? Diskusjonen skjuler et teologisk spørsmål utover selve miraklene, nemlig om hvorvidt Gud har makten til å midlertidig *oppheve* naturlovene, eller om naturlovene begrenser forsynets inngripen i historien. Det er uansett en sentral observasjon om denne debatten at miraklenes historisitet i liten grad utfordres av partene på Holbergs tid, selv ikke av kritikerne. I stedet blir mirakelfortellingene utsatt for en kritisk undersøkelse, som forsøker å svare på *hvordan* et mirakel fant sted, snarere enn *om* det fant sted. Slike undersøkelser stiller mirakelfortellinger som

ikke støttes direkte av bibelteksten i forlegenhet – disse kan trygt avskrives som overtro og «entusiasme», gitt at de ikke beskrives av åpenbaringsens tekster. Den samme metoden applisert på mirakler beskrevet i Bibelen fører til desto større kontrovers. Holberg er ikke entydig kritisk til denne typen undersøkelser: Hans synspunkt er at jo færre mirakler som må forklares med Guds direkte inngripen, desto mer troverdige blir de få som står igjen. (Jf. kap. 8.) Dette er en form for religionskritikk som er gjennomløpende for Det gamle testamente, kanskje nettopp fordi å stille kritiske spørsmål til miraklene innebærer å trekke Bibelens historisitet i tvil, uten at det utarter til ren blasfemi. Holbergs posisjon tyder også på dette: Hans vilje til å åpent debattere mirakler fra Mosebøkene står i skarp kontrast til hans konsekvente motvilje til å gjøre det samme med mirakelfortellinger fra Det nye testamente.

Striden mellom det overnaturlige og det historiske skjer ikke bare i spenningen mellom mytisk og historisk tid jeg beskrev tidligere. I *Den jødiske Histories* gjenfortelling av Dommernes bok blir den påtakelig. At den historiske fabulaen må inkludere denne fortellingssyklusen, åpner for en rekke kritikker, som Holberg er nøye med å komme i forkjøpet. Dommernes helte-aktige tendens i fremtoning og personlighet, gir dem et anstrøk av mytisk heroisme – det kan beskrive både Gideon og Samson. Dette er en tendens Holberg aktivt arbeider mot, siden den mytiske heroismens implikasjoner arbeider i religionskomparasjonens tjeneste, og derfor trekker komposisjonen i retning det mytiske, heller enn det gudommelige.

Holbergs misbilligelse over Josefus er påtakelig i diskusjonen om Samsons opphav: Josefus synes å implisere et trekantdrama mellom Samsons mor, en engel som «lod sig see udi en deylig ung Karls Gestalt» (JH1, 295a), og Manoah, Samsons far (får vi tro). Implikasjonen om at engelen forførte Samsons mor, og at Samson dermed selv er en slags demigud, er like provoserende for Holberg som alle andre implikasjoner om «legemlig commerce» (JH1, 16) mellom engler og mennesker. Det «viiser, hvad Frihed bemeldte Autor tager sig.» (JH1, 295a) Dermed er det Josefus som her legger føringene for en potensiell kritikk, som Holberg ønsker å komme i forkjøpet. Josefus' innflytelse er en vedvarende vanske for Holberg i et verk med *Den*

jødiske Histories formål. Den jødiske historikerens fremstilling og motiver kritiseres ved flere anledninger, og fører til den vanlige anklagen om at Josefus stadig motarbeider kristendommen ved å ikke gi den hederlig omtale. Josefus skriver ikke for å fremheve kristendommens kvaliteter, men det er likevel naturlig å se disse idiosynkratiske trekkene som utslag av hans egen forfattersituasjon: Han skrev neppe sine historier med tanke på at de skulle brukes av kristne til å fylle et historisk tomrom mellom bibelhistorien og senantikken, og er dermed i liten grad bundet av å gi en fremstilling som passer inn i det kristne historiesynet. De brytningene som dermed oppstår, blir det de kristne lærdes oppgave å glatte over eller argumentere mot. At Josefus forrådte jødene og dermed ble sett på som mer pålitelig av kristne, er ikke alene nok til å hindre at Holberg stadig må protestere mot Josefus' versjon av historien. Josefus er imidlertid den sentrale kilden til jødenes historie i antikken og under romersk styre for kristne historikere, og er vanskelig å unngå helt. De historiografiske konfliktene har en tendens til å boble til overflaten der hvor det skjer interseksjoner mellom Josefus' verk og evangeliene.

10.3.5. Varianter av kritikk i nyere tid

Edward Gibbons (1776) omtale av jødene under romersk styre tjente selv som en form for religionskritikk: Den «polyteistiske toleransen», som fortrennes av kristendommen og til slutt bidrar til Romerrikets undergang, er et sentralt omdreiningspunkt for Gibbons historie. Holbergs fremstilling av det samme skrives med et annet fortegn, som fremhever forsynet og kristendommens vanskelige kår – men deler enkelte føringer med Gibbons senere verk. Fremstillingen av antikkens jøder tjener først og fremst til å bekrefte kristne forestillinger om jødenes essensielle natur: De er stridige, vanskelige undersåtter og har lett for å gjøre opprør mot sine herskere. Dette skiller seg fra ren kristen mytopoesis om jøder, som legenden om Ahasverus eller det fiktive konsilet i Ungarn. Historisiteten i beretningen om jødene under romersk styre er det ingen grunn til å disputere, men plotets konfigurasjon legger opp til å fremheve jødenes historiske statustap etter at kristendommen blir en faktor. Det kristne perspektivets fokus på jødenes situasjon som et forsynsmessig utslag av straff markerer et brudd med det som tidligere har vært en sekulariserende

mellomposisjon, i en del av den historiske fabulaen som ligger mellom den myte-tangerende hellige historien og den tidlige kirkehistorien.

Den beslektede – men kronologisk sett tidligere – episoden med Alexander bør sees som separat fra dette. Fra jødisk side er det en slags trøstelegende, som estetiserer og utbroderer jødernes relasjon til en historisk velansett hersker. Fra et kristent perspektiv kan disse legendene absorberes inn deres egne historiske fortolkningsmønstre, og slik brukes til å understreke både forsynet og Alexanders rolle som en del av Daniels profeti (se kap. 9). Holbergs fremheving av dette legendestoffet er altså neppe et svar på en konkret religionskritikk, men en tilforlatelig støtte som understreker forsynets betydning.

Vanskene med å forsvare Matteusevangeliets barnemord historisk har direkte konsekvenser for åpenbarings legitimitet: Hvis Matteusevangeliet forteller om en hendelse som ikke fant sted, hvilken garanti har man for at det ikke også gjelder andre deler av de religiøse tekstene? Dette fremstår nok som et prekært problem fra Holbergs side, som han – slik jeg leser det – forsøker å *glatte over* heller enn å overbevisende imøtegå.

Noen av disse eksemplene er mindre «akutte» for Holberg å imøtegå. Det gjelder særlig spørsmål om tro og tradisjon blant jødene selv, eller spørsmål som demarkerer doktrineforskjeller mellom kristne denominasjoner. Holbergs overordnede mål er å bevare åpenbarings sannhet, ur-historiens bokstavelige historisitet, og å forene mirakler med naturlover, og å få eksterne historiske fremstillinger – som Josefus' – til å passe med Bibelens «fasit.». Hans eksplisitte forsvar retter seg ofte mot implisitte kritikker som stammer fra en av tre kilder: Spinozas, og dernest deistenes – slik Peter Byrne (2013) definerer dem – angrep på åpenbaringen, og den tidlige religionshistoriens komparative deflasjon av judaisme som forstadium til kristendom. At kritikken er implisitte oppfatter jeg som et retorisk grep fra Holbergs side – gjennom reell eller påtatt indignasjon gjør han det mulig å utelate det vesentlige innholdet i synspunktene han er uenig med.

10.4. Konklusjoner

For å gå tilbake til starten, mener jeg det nå er klart at bildet av *Den jødiske Historie* er modent for å revurderes. Avslutningen på verket (jf. 10.2.), «kapituleringen» overfor forsynet har lenge vært karakteristisk for oppfatning av *Den jødiske Historie* som et feilslått prosjekt: Holberg klarer ikke å finne en fornuftig forklaring på jødernes fortsatte eksistens og mange forfølgelser. Dette tilbakeslaget er ikke i seg selv nok til å avfeie *Den jødiske Historie* som irrelevant. Jeg mener at en slik oppfatning av verket har kommet i veien for lesninger som i større grad fokuserer på dets kontekst og faktiske innhold – et innhold jeg håper å ha vist å være komplekst, men også rikt og interessant. Gjennom sin dialogiske metode blir ikke Holberg bare en forsvarer av åpenbaringen mot sin tids religionskritikk. Han blir samtidig en «leverandør» av til dels radikale idéer til en dansk-norsk offentlighet.

At jeg velger myte som den spesifikke inngangsvinkelen til stoffet beror i utgangspunktet på min forskningsinteresse, men har også vist seg å være en effektiv avgrensning. Det åpner for et tydeligere fokus på de innledende delene av *Den jødiske Historie*, med rom for punktstudier i senere deler – særlig der hvor skillet mellom myte og historie igjen blir uklart, men av andre årsaker. En slik avgrensning er helt nødvendig. Å skulle gjøre en uttømmende nærlesing av *Den jødiske Historie* ville vært et for omfattende prosjekt. Jeg mener likevel, i det store og det hele, at prosjektet i denne formen har vært analytisk fruktbart: Å fokusere på det spesifikke, teoretiske skjæringspunktet mellom myte og historie har åpnet for en utforskning av historiografiske problemstillinger som generelt sett ikke manifesterer seg på samme måte i Holbergs øvrige historieverker. Å få klargjort det spaltede mytologibegrepet løser også det jeg innledningsvis trodde var et paradoks i Holbergs historieskriving: Holberg er kritisk til myter i mange sammenhenger – men etablerer i *Den jødiske Historie* en historisk fabula basert på myter. Forskjellen ligger i mytebegrepet, som for Holbergs vedkommende ikke inkluderer det vi i dag ville kalt hebraisk mytologi. Dermed kan Holberg, i kjent stil, gjøre narr av klassiske myter – som for ham er «myte» – og samtidig forsvare bibelhistorien, eller hebraisk mytologi, som historie.

Den følgende gjennomgangen er strukturert med utgangspunkt i hypoteser og

forskningsspørsmål som diskuteres og avklares gjennom avhandlingen. I noen tilfeller griper disse spørsmålene også inn i hverandre – det er, for eksempel, vanskelig å helt skille ad spørsmål om forsyn og spørsmålet om myte kontra historie, siden de har en gjensidig påvirkning gjennom teksten.

10.4.1. Bildet av *Den jødiske Histories* resepsjon og forskningstradisjon

Som resepsjonskapittelet indikerer, så har ikke det å utvide størrelsen på resepsjonen endret det overordnede bildet av den. Det som først og fremst endrer seg, er at forskningen på *Den jødiske Historie* gjenopptas etter år 2000, og særlig rundt 100-årsjubileumet til Bull og Høsts prisoppgaver fra 1913. Tiden imellom preges av begrenset forskningsinteresse og få lesninger. Det som kan tilføres Skorgens (2014) resepsjonsoversikt er særlig to ting. Det første er et besynderlig særtrekk ved *Den jødiske Histories* resepsjon, nemlig at selv der hvor man absolutt skulle *forvente* å finne betraktninger om verket – som i Søren Holms (1954) *Holberg og religionen* – forbigås det fullstendig. Det andre er at det finnes en resepsjon utenfor den spesialiserte Holberg-forskningen, som slett ikke er uvesentlig, men som rimeligvis ikke behandler Holberg eller jødehistorien som hovedsaken. Disse er ofte innsiktsfulle, som Laustens (2000) posisjonering av Holbergs syn i kontekst av samtidens danske pietisme og konverteringsiver rettet mot jødene. Andre er avslørende, som oppfatningen innenfor «Jewish Studies» av Holberg som en ren Basnage-oversetter.⁴¹¹ Et slikt syn er ikke først og fremst urimelig mot Holberg. Det som er oppsiktsvekkende, er at en slik omtale visker ut Holbergs øvrige kompilasjonskilder, slik at de blir usynlige i et helt felts forståelse av både Holbergs og Basnages respektive jødehistorier. Det sier åpenbart noe om Basnages posisjon som en hovedkilde når det gjaldt jødenes historie, at i Holbergs «oversettelse» så kan både Holberg selv, foruten Sale & Psalmanazar, Josefus og Prideaux simpelthen *forsvinne*. Hva betyr et slikt utgangspunkt for Basnages egne inspirasjoner, innflytelser og forelegg? Her finnes det en tekstgenealogisk blindsoner, som skyldes

⁴¹¹ Price mener, for eksempel, at *Histoire des Juifs* ble «substantially plagiarized by the Danish writer Ludvig Holberg (1742), a version that was translated into German as *Jüdische Geschichte* (Altona, 1747).» (Price 2020, 290f)

en for snever forståelse av kompilasjon som disseminasjonsmetode, understreket av det jeg oppfatter som en anakronistisk plagiat-anklage – selv om dette også er i endring. Slike svakheter til tross, så er bidragene fra fagfelt som ikke naturlig kommer i berøring med Holbergforskning viktige for å utvide *Den jødiske Histories* kontekst. Hvert fagfelt ser verket primært i lys av sine egne forskningsinteresser, hvis de «ser» *Den jødiske Historie* i det hele tatt. En «horisontal utvidelse» av resepsjonen er likevel hensiktsmessig for å kunne besvare forskningsspørsmål som omhandler verkets kontekst.

10.4.2. Holbergs autorale intensjon i et kompilasjonsverk

Den innledende orienteringen i forskningen på *Den jødiske Historie*, og særlig Sejersteds (2017a) artikkel, gjorde det klart at å tilnærme seg Holbergs jødehistorie uten tilstrekkelig hensyn til verkets kompilatoriske natur ville være en potensielt graverende feilkilde. For å unngå at avhandlingen skulle bli en ren, komparativ kildestudie, valgte jeg derfor en inngangsvinkel til stoffet som fokuserer på Holbergs kommentarer og betenknninger – altså stedene hvor han selv er sterkest til stede i teksten. Denne diskusjonen er til en viss grad utformet for å stikke hull på kritikken av *Den jødiske Historie* som «uoriginal». 1800-tallets originalitets- og geniestetikk burde ikke være utslagsgivende for hvordan Holbergs verk forstås i dag, og slett ikke premissgivende for hvordan resepsjonen forholder seg til dem. Oversettelse, kompilasjon og kommentering av andre verk var simpelthen en materiell realitet ved 1700-tallets åndsliv. Slike verk må analyseres på andre måter, som understreket tidligere, enn originale verk. Det gjelder særlig i en diskusjon om hva som skal regnes som autorale grep i teksten. Berøringsangsten som stammer fra en senere tids ideologiske misbilligelse over denne arbeidsformen risikerer å gjøre en vesentlig del av europeisk tekstkultur utilgjengelig.

Som kompilator oppfyller Holberg sjelden det Jones (2018) kaller for den profesjonelle kompilatorens unndragende rolle – å gjøre sin egen tilstedeværelse i teksten så minimal som mulig, for å minke friksjonen leseren opplever i overgangen mellom separate verk. Holberg er åpenbart kjent med denne «utglattingsprosessen»,

og gjennomfører også en stilistisk og språklig ombrekking som ensretter teksten etter hans egen stilmorm. Det synes likevel uaktuelt for ham å innta en unnvikende posisjon – Holberg er tvert imot opptatt av å ha et ord med i laget, og er derfor i mye større grad en kommentator enn en ren kompilator. Det er ikke en distinksjon jeg opererer med å for å «redde» Holberg fra kjensgjerningen at *Den jødiske Historie* er en kompilasjon av et fåtall hovedkilder. Det er et (heldig) utslag av Holbergs tilnærming til kompilasjon, som gjør det mulig for en senere leser å si noe om hans avveininger og synspunkter uten å kun måtte sammenlikne ord for ord med kompilasjonskildene og utlede derfra.

Hvordan kommer så den autorale intensjonen til syne? Holbergs autorale stemme og intensjon følger hans «tilstedeværelse» i teksten nokså tett, men manifesterer seg på forskjellige måter. I noen sammenhenger geleider han leseren gjennom en slags «sparringmatch» hvor kildene hans stilles opp mot hverandre; i andre sammenhenger er han en av dem som sparrer. Den første fremgangsmåten er klart mer dialogisk og pedagogisk orientert, men har likevel en tendens til å bli forlatt til fordel for den andre dess mer presserende det er for Holberg å kommentere et tema. Andre steder er overgangen mellom disse to metodene glidende. Ofte lar det Holberg innta det jeg oppfatter som hans foretrukne rolle: Den som skjærer gjennom med et autoritativt synspunkt, og elegant løser flokene som oppstår gjennom andres, konkurrerende forklaringer. Om hans løsninger fremstår like elegante for andre, er selvsagt diskutabelt. Grepet med å vise til selve bibelteksten som et bevis for at det som står der stemmer, fremstår stedvis som en ironisk argumentasjonsform. At Holberg gjerne ironiserer i historieskrifter er velkjent, men det er sterke indisier for at det i dette tilfellet bør forstås annerledes. Mange av Holbergs resonnementer i *Den jødiske Historie* følger Basnages, og Basnage leses som eksplisitt ikke-ironisk akkurat i de sammenhengene hvor Holbergs argumentasjon fremstår mest ironisk – som insisteringen på bokstavelige lesninger av Bibelen der hvor andre forklaringer er vanskelige å godta.⁴¹² En tilsvarende parallell i spørsmål om Bibelhistorien som

⁴¹² Jf. Segal (1983, 307)

historisk sannhet finnes også mellom Bayle og Holberg. Holbergs ironisering gjennom *Den jødiske Historie*, og særlig om tematikker som rører ved de delene av Bibelhistorien han selv forsvaret, fremstår mer som en stilistisk krampetrekning enn som en genuint subversiv kraft.

I andre sammenhenger sirkler Holberg tilbake til unnvikelsen som skal være karakteristisk for den drevne kompilatoren, men jeg oppfatter dette som et retorisk grep fra Holbergs side. Det gjelder for eksempel Macrobius-affæren beskrevet i kapittel 9, hvor Holberg i høyeste grad er unnvikende – men han er primært unnvikende i møte med en nyfiken lesers jakt på kildene bak argumentet hans, ikke for å la kildene stå på egne ben. Tendensen er at Holberg trer sterkt frem der hvor han både har mye på hjertet og det han selv oppfatter som solide kilder, mens han mer eller mindre glir inn i bakgrunnen og lar kompilasjonen tale for seg selv dersom materien blir vanskelig å forsvare ved å kommentere den ytterligere.

10.4.3. Hvorfor skrev Holberg *Den jødiske Historie*?

Dette spørsmålet skyldes ikke et ønske om eller forsøk på å psykologisere frem en «reell» eller indre motivasjon fra Holbergs side – det ville uansett blitt ren spekulasjon. Det er i stedet en måte å samle en del kontekstuelle spørsmål som åpner opp for den undersøkelsen jeg gjør i kapittel 2 og 3 – i hvilken sosial, lærd og religiøs kontekst blir *Den jødiske Historie* skrevet? Det ble raskt tydelig at svaret ikke kunne basere seg på én av disse kontekstene alene. Bakteppet krever synspunkter fra flere overlappende studier av 1700-tallet, noe resepsjonen og forskningen frem mot år 2000 ikke i stor nok grad har vektlagt. Det er imidlertid i endring, og jeg tror at bidragene «utenfra» Holbergforskningen – som nevnt ovenfor – plasserer jødehistorien enda tydeligere i sin bakenforliggende, kontekstuelle mosaikk.

Jødernes status som minoritet har sosiale, demografiske og økonomiske sider som veksler mellom landene i Europa, og henger dessuten sammen med rollen deres hellige tekster spiller i kristendommens tro og historiske bevissthet. Studiet av jødernes hellige tekster fra et kristent perspektiv skjer ikke bare av akademisk

interesse og nyfikenhet, men foretas med et konkret mål om å styrke basisen for kristendommen som tro, gjerne på bekostning av jødedom.⁴¹³ De kontekstuelle faktorene er sammenvevd på måter som kan være vanskelig å få øye på før hver enkelt tråd i veven forfølges til sitt utgangspunkt.

Et annet, vesentlig funn er at *Den jødiske Historie* ikke bare er oppsummerende og dialogisk, slik Skorgen (2014a) og Sejersted (2017a, 2014) har påpekt, men et polemisk verk. Det er i like stor grad en meningsytring som forsøker å påvirke gjennom sin argumentasjon. I den grad denne observasjonen er svaret på et spørsmål, så er spørsmålet hva Holberg forsøkte å *oppnå* med jødehistorien. Lest som en polemisk ytring mener jeg at verket utmerket godt kan forstås som et oppgjør med de vanligste, historiserende kritikkene mot enkelte skriftsteder i Bibelen, og i mer overordnet forstand som et (mot-)angrep på synspunkter karakteristisk for enkelte grupperinger, for eksempel deister, spinozister eller pre-adamitter.⁴¹⁴ Fellesnevneren for disse grupperingene er radikale nylesninger av Bibelteksten, som ofte ansporet kritikk eller førte til spørsmål om tekstens opprinnelse. En distinkt fordel for Holberg er at flere av kildene han baserte kompilasjonen på, stammer fra tenkere som han delte protestantisk og særlig anti-deistisk tankegods med, som Humphrey Prideaux og Jacques Basnage. Holbergs kommenterende kritikk overfor Josefus tyder på at han er kjent med mønsteret i kritikken han vil svare på, og utmerket godt kan formulere svarene selv – men både Prideaux og Basnage har tråkket opp sporet Holberg senere følger.

Polemikkens funksjon er imidlertid mer kompleks enn bare å tilbakevise den historiserende kritikken. Kritikken forsøker å uthule den hellige historiens legitimitet og autoritet som nettopp historie, ved å demonstrere at uregelmessigheter, feil og mangler tyder på at Bibelen som sådan er forfattet av menneskehender, og ikke resultatet av en guddommelig overlevering. Det er derfor mer som står på spill enn

⁴¹³ Dette diskuteres inngående i kapittel 2 og 3, men noen sentrale kilder for jødenes plass i den kristne bevisstheten og hebraismens rolle som forløper for jødehistorier er Sutcliffe (1999), (2003) og Manuel (1992).

⁴¹⁴ «Lowthister» er så vidt meg bekjent ikke et begrep, men Holberg er heller ikke begeistret for Lowths forsøksvise poetisering av den hellige historien.

bare lærd prestisje. Angrepene på Bibelen truer med å velte en verdensorden bygget på en gitt forståelse av den menneskelige ur-historien, og Holberg stiller seg – karakteristisk nok – på siden som vil bevare det bestående.

10.4.4. Mytebegrepet i dag og på 1700-tallet

Dette er et spørsmål som rommer større dybde og mer kompleksitet – for ikke å si flere underspørsmål – enn jeg først forestilte meg. Det første er behovet for å klargjøre en begrepsdefinisjon: Hva er myte? Hva mener vi når vi kaller noe for en myte, eller beskriver noe som mytologi? Dette underspørsmålet har også en kronologisk dimensjon som må tas høyde for, nemlig at «myte» i dag er noe helt annet enn «myte» på Holbergs tid. Av den grunn valgte jeg å ikke gjøre noen utførlig diskusjon av dagens perspektiver eller teoretiske linser man kan velge å se myte gjennom. I første omgang var det langt mer presserende å belyse det historisk situerte mytebegrepet. Foruten å etablere min egen arbeidsdefinisjon basert på nyere myteforskning, bruker jeg også kapittel 5 til å vise bredden i bruken og forståelsen av myter på 1600- og 1700-tallet.⁴¹⁵ Som eksemplene der viser, er det ikke alltid like lett å få mytebegrepet i konkrete tekster fra perioden til å samsvare med senere, overordnede perspektiver.⁴¹⁶ En grovsortering kan gjøres mellom evhemerisme, altså synet på myter som forvrengt eller vanskeliggjort historie, allegorisme (fulgt av anti-allegorisme) og den senere poetiske vendingen.

Vesensforskjellen på hvordan «myte» ble forstått da og nå, vanskeliggjør imidlertid en enkel bruk av disse merkelappene. Noe av problemet er begrepsmessig uoverensstemmelse: Det jeg i dag kaller hebraisk mytologi hadde ikke status som mytologi på Holbergs tid – snarere mener jeg å ha vist at et av Holbergs viktigste mål med *Den jødiske Historie* er å motvirke dragingen av hellig historie mot en mytisk status. Med andre ord er dette historie for Holberg. Kan man da kalle Holberg for en evhemerist? Det er mulig, gjennom en streng definisjon av både myte og

⁴¹⁵ Fra 5.1.5: «En myte er en kulturbærende fortelling med en sosial betydning og status som overgår dens verdi som (historisk) sannhet.»

⁴¹⁶ Som f.eks. Feldman, Richardson, og Eliade (2000).

ehvemerisme, men jeg mener at det ville overskygge kompleksiteten i Holbergs synspunkt. Holberg går riktignok ut ifra at Bibelens hellige historie er en historisk overlevering (eller gir så kraftig uttrykk for dette synspunktet at det virkelig urimelig å tro at han egentlig mener det motsatte). Samtidig blir det tydelig at han på ingen måte oppfatter klassisk, egyptisk eller mesopotamisk mytologi som historisk.⁴¹⁷ Dette illustrerer noe av problemet ved å bruke et begrep som har endret form over tid, men er også nyttig for å forstå Holbergs prosjekt: Mytestatusen innebærer en de-historisering, og åpner for deflasjon og parodiering. Det ville gjort – slik Holberg ser det – uopprettelig skade på den kristne forestillingen om fortiden.

Det finnes imidlertid et påfallende unntak i Holbergs omgang med før-kristen mytologi, gitt at Holberg trekker inn myteuniverset til peruvianske urfolk for å sannsynliggjøre Syndfloden. Dette er likevel en høyst selektiv bruk av mytekorpuset: Holberg utelater nesten alle vesentlige detaljer i den peruvianske flommyten bortsett fra selve flom-aspektet, og går heller aldri ut ifra at andre fortellinger fra samme mytologiske krets er historiske. Denne før-kristne mytologien brukes altså utelukkende i den hellige historiens tjeneste, som en ren evhemerisk tilsmikelse, muliggjort av at disse «nye» mytene i mindre grad enn de klassiske, egyptiske eller mesopotamiske var avkledd og avvist som historie.

Holberg kan dermed ikke rimelig sammenliknes med de overivrige evhemeristene fra 1600-tallet, som blant annet Jonas Ramus skriver i forlengelsen av.⁴¹⁸ Holberg foregriper heller ikke den poetiske vendingen i forståelsen av særlig hebraisk mytologi som blir dominerende på slutten av 1700-tallet. Tvert imot gir han uttrykk for å være lite begeistret for en «litterarisering» eller poetisering av Bibelen, utover de delene som eksplisitt er berammet som poesi. Den viktigste innsikten her er kanskje den minst kompliserte: For Holbergs vedkommende er myte anatema for

⁴¹⁷ Spørsmålet om norrøn mytologi er vanskeligere å avklare: Holberg følger stort sett Snorre, og holder seg slik til den mest nokterne forestillingen om Nordens fortid. Skillet mellom norrøn mytologi og en nordisk sagnfortid blir på et tidspunkt uklart, og de «hullene» i den historiske beretningen som finnes der, velger Holberg å ikke lukke med mer eller mindre fantastiske fortellinger, som f.eks. Jonas Ramus gjør..

⁴¹⁸ Jf. Pedersen (2020)

historie. For å unngå at den hellige historien (for oss: hebraisk mytologi) skal slås i hartkorn med klassisk mytologi, og kunne avfeies som primitive eventyrfortellinger, er det absolutt nødvendig å gå i bresjen for den hellige historiens legitimitet som basis for en kristen historieforståelse.

10.4.5. Spenningen mellom myte og historie i *Den jødiske Historie*

Det er for å kunne skrive håndgripelig om spenningen mellom myte og historie at jeg utviklet den teoretiske modellen som ble presentert i kapittel 4: Dersom det finnes en «synlig» skillelinje mellom myte og historie – og det forutsetter jeg at det gjør – så må den nødvendigvis kunne defineres mer presist enn med floskler som at den er utydelig, glidende, og manifesterer seg i historiografi på ulike måter avhengig av tid og sted. Alt dette stemmer for så vidt, men et poeng for meg var å kunne identifisere det konkrete brytningspunktet mellom myte og historie, som jeg har valgt å definere gjennom Paul Ricoeurs temporale inndeling i kosmisk og mytisk tid. Hele den teoretiske basisen forklares grundig i kapittel 4, men en kort oppsummering følger: Kosmisk tid er tid slik den forløper uten menneskelig innblanding. Ricoeurs teori går som kjent ut på at kosmisk tid blir forståelig gjennom narrasjon. Den fortellende handlingen har en systematiserende, meningsskapende funksjon ikke bare for hendelsesrekken, men også for selve den menneskelige opplevelsen av tid. Historisk tid er en variant av fortalt tid, med forutsetningen at de hendelsene det fortelles om – fortellingens fabula – har rot i virkeligheten, eller virkelig har skjedd. Den systematiserende effekten overfor kosmisk tid er den samme som i fortalt tid, men der en fiktiv fortelling ikke nødvendigvis må forholde seg til annet enn et internt tidsbegrep, må den historiske fortellingen forankres i kosmisk tid. Forankringen skjer gjennom såkalte temporale verktøy, kilder og overleveringer som knytter hendelsene til kjente referansepunkter i kosmisk tid.

«Mytisk tid» er mindre klart definert av Ricoeur selv, kanskje som en refleksjon av dens uhåndterlige plastisitet – som komponent i teorien er den en tidsdimensjon som omslutter den kosmiske, og stadig truer med å overvelde antatte historiske hendelser uten tilstrekkelig forankring i kosmisk tid, stort sett som en konsekvens av at statusen til de temporale verktøyene. Jeg lånte her en metafor fra

astronomiens beskrivelser av sorte hull ved å karakterisere overgangen fra å være forankret i kosmisk tid til å gli inn i mytisk tid som en «hendeshorisonnt». Denne metaforen kommuniserer effektivt de to vesentlige trekkene ved at noe av-historiseres og reduseres til myte: Det er en irreversibel enveisprosess, og de aktuelle hendelsene er ikke lenger mulig å se (i overført betydning; som historiske kjensgjerninger). Dette har vært nyttig for å kunne skissere nøyaktig hva som stod på spill i den historisk-teologiske dragkampen som historiseringen av Bibelen innebar: Den lærde konflikten som utspiller seg diskuterer i liten grad *direkte* hvorvidt den hellige historien skal tolkes som en bokstavelig historie, og i langt større grad troverdigheten til de kildene som har blitt brukt for å forankre bibelhistorien i kosmisk tid. Religionskritikken huler ut den hellige historiens forankring i kosmisk tid, og truer med å la hele det kristne verdensbildets fundament gli bakenfor den mytiske hendeshorisonnten. Jeg mener Ricoeurs begrepsapparat og forståelse av narrasjon og tid kan utgjøre en effektiv modell for å skildre nøyaktig hvilken konflikt det er Holberg kaster seg inn i med *Den jødiske Historie*, og dermed også anskueliggjøre Holbergs motivasjoner. Det er ikke et synspunkt som artikuleres av Holberg selv, men jeg leser konfrontasjonene hans med bibelkritikerne dithen – og vil videre fastholde at intensiteten i deler av argumentasjonen understreker at dette er en tematikk som Holberg anser for å være av stor betydning.

Svaret på dette spørsmålet tar form av et utvalg eksempler – gjennom kapitlene 6-9 er viser jeg hvordan Holberg helt konkret forholder seg til dette problemet, både i og utenfor Mosebøkene. Eksempelene kan komprimeres til et gjennomgående mønster, som særlig karakteriserer *Den jødiske Histories* behandling av den hellige historien, fra den såkalte ur-syklusen fra 1. Mosebok frem mot Det gamle testamentes senere, «historiske» bøker: Holberg identifiserer – enten selv eller gjennom kompilasjon – de tekststedene og passasjene som fører til «knuder» og «Hoved-bryden». Denne måten å omtale dem på peker i retning av interne, teologiske disputer – som det for all del fantes nok av – men underslår i hvilken grad disse var gjenstand for omfattende, lærde debatter, hvor langt i fra alle var like velvillig innstilt som en alminnelig teolog.

Deretter viser han – eller i noen tilfeller, nevner – de vanlige innvendingene og påstandene om tekststeder, før han tilbakeviser dem.

Som Walsham (2008) påpeker, så kunne den lærde diskusjonen om selv små tekststeder i Bibelen være omfattende, og diskusjonene kunne foregå på tvers av tid og geografi. Det er altså gode muligheter for Holberg til å velge seg ut både de tekststedene som mest prekært *trenger* forsvar, og de som mest tilforlatelig lar seg forsvare. Innvendingene kunne være teologiske, naturvitenskapelige, eller bero på så radikale bibellesninger at Holberg ikke vil gjengi dem – bare tilkjenne dem at de finnes. Tilbakevisningen argumenteres frem gjennom en blanding av lærde kommentarer, enten fra Holberg selv eller fra et utvalg sekundærkilder – særlig trekkes Clericus (Jean le Clerc) frem, sammen med bibelkommentarene til naturrettstenkere som Hugo Grotius, som Holberg utvilsomt hadde god kjennskap til (jf. kap. 2.). Typologisk prefigurasjon benyttes som forklaring i enkelte sammenhenger, og dermed involveres forsynet som en historisk årsaksforklaring. Forsynets særskilte rolle kommer jeg tilbake til nedenfor. Dette mønsteret er forholdsvis konsekvent, og fører til at *Den jødiske Histories* komposisjon stedvis styres av hvilke vanlige stridsemner som lett lar seg knytte til bibelhistoriens fabula.

10.4.6. Spenninger mellom historie og ikke-hebraisk myte

Et forskningsspørsmål som oppstod underveis, er i hvilken grad den teoretiske modellen ovenfor lar seg applisere på historieskriving *utenfor* den såkalte hellige historien – altså utenfor domenet til det som vanligvis kalles hebraisk mytologi. Jeg mener det blir klart i kapittel 9 at bevegelsen ut fra Mosebøkens historiske ur-syklus ikke automatisk gir de hendelsene som presenteres som senere historie en reell historisk forankring. Holbergs jakt på en overbevisende kilde som kan gi den evangeliske historien om barnemordet en akseptabel forankring er illustrerende i så måte: Holberg (og hans forgjengere) vet, slik jeg tolker unnfalldenheten, både hva de trenger – og at det ikke finnes. Det er kun Det nye testaments status som selvverifiserende som fortsetter å holde liv i det som sannsynligvis er en ordinær tyrannmyte lagt til evangeliet, for å skape en litterær parallell til Moses. Et senere eksempel er det fiktive konsilet Basnage forteller om, som Holberg så viderefører.

Fabulaen er plassert i nyere tid, i gjenkjennelige omgivelser, og fremstår åpenbart sannsynlig nok til at Holberg vurderer det slik at dette *kunne* ha skjedd. Det er likevel en fiksjon, som dermed – slik jeg ser det – antar mytiske dimensjoner, fordi den oppfyller noen vesentlige kriterier: Det er diktning, som, innenfor en særkristen, historiografisk tradisjon, har en kulturbærende rolle for relasjonen til jøder. Den viser seg også å være forankret i kosmisk tid gjennom svake kilder.

Er det å skape myter til bruk i formidling av nyere historie simpelthen historieforfalskning? Det vil jeg si er et definisjonsspørsmål, som det verken er mulig eller nødvendig for meg å avklare her. Flytter man perspektivet langt nok bort, kan man kalle det historieforfalskning: Det dreier seg tross alt om en hendelse som aldri fant sted, som likevel finner veien inn i historiebøkene. Jeg tror likevel ikke at verken Basnage eller Holberg *forsøkte* å forfalske historien. Den æren tilfaller «Samuel Brett» alene. Som falskneri er Bretts nedtegnelser svært effektive: De utnytter – uten at det nødvendigvis reflekterer en bevissthet om akkurat dette teoretiske synspunktet – kildestudienes metode for å etablere historiske hendelser. Ved å utgi seg for å være nedtegnelser i brevform blir det mer enn bare en vandrehistorie, det blir et dokument som man kan trekke historiske slutninger fra. At selve kilden er et falskneri legger til et lag med kompleksitet, og gjør det vanskeligere å umiddelbart avvise de hendelsene kilden forteller om. Richard Popkins (1991) forklaring på Basnages velvillighet i møte med brevet beskriver ikke Holberg: Jeg oppfatter ikke Holberg som en ivrig forkjemper for jødernes konvertering i påvente av det kristne tusenårsriket. I stedet er det nok snakk en kompilasjonssynd: Holberg er mer interessert i å viderebringe og kommentere Basnages *Histoire des Juifs* enn han er i å verifisere innholdet i den. Her har det en ekstra konsekvens, nemlig at Bretts falske, historiske dokument blir fundamentet for videre historie – først på dansk, og deretter på tysk.

10.4.7. Holberg og forsynet

Det var på forhånd gitt at forsynet – Guds styring av historiens gang – spilte en avgjørende rolle i *Den jødiske Historie* (jf. Sejersted 2014). Idéen om forsynet som en kraft som formet historien var så sentral for oppfatningen av historie og virkelighet på 1600- og 1700-tallet at det er vanskelig å forestille seg i dag. Akkurat som at de ulike

kontekstene som omslutter verket er tett sammenvevd og gjensidig påvirker hverandre, så er det ikke mulig å isolere og skille ut forsynet som en «komponent» av *Den jødiske Historie*. Det finnes steder hvor det påkalles og gjøres eksplisitt, men har langt mer omfattende dimensjoner enn som så. Diskusjonen i kapittel 7 forsøker å avklare noen sentrale spørsmål om hvordan Holberg forholder seg til forsynet på et tekstlig nivå. Mirakler er ikke det eneste utslaget av forsynet, men Holberg må likevel behandle spørsmålet om miraklenes natur. Holbergs generelle syn på mirakler er tidstypisk, om enn konservativt: Hvis det ikke kan sannsynliggjøres gjennom en rasjonell forklaring, er det likevel nok å simpelthen lese bibelteksten bokstavelig. En slik holdning avklarer ikke om hvorvidt miraklene er overnaturlige, eller resultatet av guddommelig predestinasjon – at de er skrevet inn i historien ved skapelsen. Som jeg konkluderte med i kapittel 7, virker det ikke som at Holberg vil stå last og brast med noen av disse synspunktene. Holberg unngår å velge side, og ser heller ut til å følge den tradisjonen som passer best der og da. Foruten den eksplisitte bruken av forsynet som en del av historiens kausale forbindelser – slik miraklene ofte er – fungerer forsynet regulerende på selve historiens fabula. Fordi historien forstås som gitt og med et guddommelig «mål», betyr forsynets innvirkning på historien at mange hendelser, og rekkefølgen på dem, er fastlåste.

Konklusjonen om forsynet er todelt, og den første delen er forutsigbar: Forsynet er en konstant tilstedeværelse gjennom teksten. Dette er til syvende og sist en konsekvens av den kulturelle, religiøse og kronologiske rammen Holberg skriver i. Selv hvis Holberg hadde vært radikal i sin tilnærming til bibelkritikk – noe han slett ikke er – ville forsynet vanskelig kunne tilsidesettes uten at *det* ble tekstens retoriske hovedfokus. Den andre delen er mer særskilt for Holberg og *Den jødiske Historie*. I den narrative konfigurasjonen fungerer forsynet som et retorisk og narrativt verktøy. Jeg mener at forsynet, som egentlig har en begrensende og normerende rolle for historieforståelse, etter hvert «styres» av Holberg. Det er verken fullendt eller perfekt, men i vesentlige deler av *Den jødiske Historie* klarer Holberg å vri forsynet til å tjene sine egne formål, og bruker det simpelthen som et litterært redskap – enten som en integrert del av den lærde polemikken han fremfører, eller som en byggesten i den

narrative konfigurasjonen. Forsynet veves for eksempel inn i den typologiske argumentasjonen Holberg benytter for å frikjenne de gammeltestamentlige jødernes ritualpraksis. Et siste spørsmål, eller en utfordring – om hvorvidt det er mulig å konkludere helhetlig om *Den jødiske Historie* – virker det mest naturlig å behandle i sluttordet som følger.

10.5. Sluttord

Noe av det som vekket interessen min for *Den jødiske Historie*, var beskrivelsene av den som «mislykket». At den er «kjedelig» er en annen sak, og på ingen måte diskvalifiserende. Historien er full av kjedelige bøker som har blitt langt bedre mottatt enn denne. Samtidig er Holbergs jødehistorie neppe kjedelig for alle. Den er breddfull av diskusjoner som kaster lys over hva folk tenkte om en rekke ulike emner på 1600- og 1700-tallet, den inneholder et rikt utvalg av Holbergs polemikker mot alt fra antikke historikere til samtidens prester, den gir et unikt innblikk i Holbergs syn på bibelhistorien – og den har humoristiske passasjer, om ikke akkurat Holbergs syrligste ironisering. Jeg har i alle fall ikke kjedet meg under arbeidet med den. Den andre anklagen er vanskeligere å behandle, men like fullt mulig å si noe om på dette tidspunktet.

Er *Den jødiske Historie* et feilslått verk? Min påstand er at det kommer an på hvilken målestokk man forholder seg til. Etter moderne metodekrav til historieskriving holder det ikke mål – men det gjelder også andre deler av Holbergs historiske produksjon, og er dermed en uvesentlig innvending. En liknende kvalitetsvurdering kan man gjøre ved å fremheve verkets manglende originalitet, men det er en anakronistisk slutning: Originalitetsestetikken som Holberg gjerne ble dømt etter på 1800- og 1900-tallet er konstruksjoner fra nettopp den tiden, som i liten grad tok høyde for den oversettende kompilasjonsvirksomhetens reelle funksjon og status på 1700-tallet, særlig i opplysningsøyemed. Videre har Holberg, til tross for at *Den jødiske Historie* utvetydig er et kompilasjonsverk, en aural tilstedeværelse i verket gjennom sine egne betenkninger, diskusjoner og argumenttrekker. Disse gjør verket langt mer interessant enn kritikken rettet mot det kompilatoriske opphavet skulle tilsi. *Den jødiske Histories* største kompositoriske feilskjær er at det som prosjekt er overambisiøst. Om det skyldes at Holbergs opprinnelige idé – en komplett, annotert jødehistorie – i seg selv var for omfattende, eller om ambisjonene vokste i takt med kildene og sidetallet, er vanskelig å si. Fra et kompilasjonsperspektiv kan Holberg med rette kritiseres for å ikke ha vært møysommelig nok i arbeidet med å skjære bort

stoff som kanskje var overflødig – men det forutsetter at Holberg virkelig oppfattet stoffet som overflødig, og ikke som tvingende nødvendig på tross av sidetallet det frembrakte. Resultatet er *Den jødiske Historie* slik den fremstår: Et mindre helstøpt, og mer springende verk enn Holbergs best mottatte – med problemer som vokser i alvorlighetsgrad i takt med verkets volum.

Samtidig er Holbergs jødehistorie åpenbart et mer pedagogisk og tilgjengelig verk enn for eksempel Bastholms forsøk fra 1777. *Den jødiske Historie* er et lærd verk – men ikke så lærd at det implisitt forutsetter at leseren er like lærd som forfatteren. Holberg bestreber seg gjennomgående på å vise frem de bakenforliggende synspunktene og resonnementene som ansporer ham til å gjøre seg betenknninger om de ulike tekststedene – riktignok filtrert gjennom hans egne synspunkter, som i tur resulterer i enkelte strategiske utelatelser. I så måte må det kunne sies å være vellykket.

Som en jødisk historie, den første av sin art på dansk, er det slett ikke mislykket – men heller ikke fullstendig vellykket. Hvordan man skal bedømme *Den jødiske Historie* beror også på hvordan man stiller seg i møte med «jødehistorien» som sjanger. Til tross for at både Basnage og senere Holberg av ettertiden har blitt lest som mildere stemt og langt mer nyansert i omtalen av jødene enn sine forgjengere, så har både hebraisme og senere jødehistorier et kristent utgangspunkt som det er vanskelig å se bort i fra. Det er kanskje historier *om* jøder, men det er skrevet av kristne, fra et tydelig kristent perspektiv, og – som Basnage tilkjenner i sine senere versjoner – *for* kristne. Det betyr at sjangerens premisser fullstendig former verket, noe som kanskje ikke har vært åpenbart tidligere: Konklusjonen er på forhånd gitt, fordi hele den jødiske historien til syvende og sist forstås i relasjon til den kristne, og ikke ut ifra et ønske om å belyse jødene historiske opplevelse. Det er dette som er den reelle forklaringen på Holbergs «plutselige» kapitulering overfor forsynet mot slutten: Uansett hvilke sekulære historieskrivingstradisjoner som trekkes inn for å nyansere jødene historie, så er det et grunnleggende premiss for både Holberg og hans inspirasjoner at jødene eksisterer til de kristnes nytte, som en evig påminnelse om Guds makt og vrede. Poenget er ikke først og fremst å oppdage noe nytt, men å på nye måter understreke det som allerede er kjent. Dermed kan sjangeren

og formatet brukes til helt andre ting enn å faktisk fortelle jødenes historie – som for eksempel å polemisere mot deister, pre-adamitter, eller til og med jødenes forståelse av sine egne, hellige tekster. Sett på denne måten er Holbergs jødiske historie først og fremst en teksthistorisk artefakt, som illustrerer hvordan jødene figurerte i kristen historieskriving. At Holberg aldri klarer å «løse» den historiske «knuten» som jødenes omskiftelige skjebne representerer, er dermed ikke en så innsiktsfull observasjon som deler av resepsjonen synes å tro. For det første gjennomsyrrer forsynet, som jeg har vist, hele fremstillingen: Den regulerer historiens fabula, fungerer vekselvis som retorisk drahjelp og motstand, og setter stedvis premissene for selve den narrative konfigurasjonen. Holbergs endelige punktum med forsynet er ikke en kapitulasjon som historiker, det er en erkjennelse av at forsynets ramme ikke kan brytes av stadig nye lag med fornuft. Han har kommet til veis ende med historikerens metode – det er ikke mer å hente. Det er ingen reell opposisjon mellom denne konklusjonen og rollen forsynet spiller i *Den jødiske Historie*; det ene understreker snarere det andre. Det som først og fremst skiller jødehistorien fra Holbergs andre historieverk er nærheten til forsynets konkrete påvirkning, som Holberg implisitt må anerkjenne uansett, men som nødvendigvis blir ekstra tydelig i en historie om Guds utvalgte folk.

Som retorisk verk er det vanskeligere å klart avgjøre om *Den jødiske Historie* fremstår vellykket. I alle tilfeller fastholder jeg at Holbergs jødehistorie er et retorisk orientert verk med et klart polemisk formål, som burde åpne for en revurdering av hvordan verket kan leses, og videre fungere som en nøkkel til å forstå Holbergs disposisjoner underveis. Den retoriske ambisjonen går utover tanken om at det skulle være et omstendelig forsvars- eller anklageskrift over jødene: Holberg porsjonerer ut det han besitter av retorisk spissfindighet og lærd autoritet for å indirekte forsvare åpenbarings sannhet og guddommelige opphav. Det skjer gjennom konkrete forsvar av de hellige tekstene og historieforståelsen den hviler på, orientert mot bibelske tekststeder Holberg vet er omdiskuterte. Om argumentasjonen fungerte, kommer i så fall an på om folk lot seg overbevise. Nøkternt kan man vel si at med det begrensede publikumet *Den jødiske Historie* fant, så hadde verket neppe den

gjennomslagskraften Holberg hadde håpet på. I en litt større kontekst spiller Holberg uansett for det tapende laget i denne århundrelange debatten: Som blikket mitt på Herder (og til en viss grad, Lowth og Buffon) viser, var den modellen for historisk bevisførsel og mytologisering Holberg forsvarer, allerede på vikende front. Det blir likevel overilt å bruke denne senere omveltningen til å erklære Holbergs retoriske prosjekt for en fadese: Det var aldri gitt ham alene å forsvare fornuften og åpenbaringsens urolige sameksistens som historisk forklaringsmodell. Det er vanskelig å forestille seg at ting til sist ville ha gått dramatisk annerledes, også om *Den jødiske Historie*, ved en eller flere tilfeldigheter, hadde blitt en braksuksess.

11. Appendikser

11a. Skjematisk oversikt over *Den jødiske Historie*

Volum 1:

«Bog» og sider	Dominerende sjanger	Kommentar	Kompilert fra
1: 1-90	Historie	Hellig historie, begynner med ur- syklusen.	Sale & Psalmanazar
2: 91- 182	Historie	Hellig historie. Mosebøkene.	Sale & Psalmanazar
3: 183- 274	Etnografi	Beskrivelse av Kanaan og jødene.	Sale & Psalmanazar
4: 275- 366	Historie	Mosebøkene avsluttes.	Sale & Psalmanazar (275-302) Josefus, GT (276-366)
5: 367- 478	Blanding (geografisk historie, biografi, refleksjon)	Refleksjon: John Spencers teori om tempelet; Elias' og Enoks mirakler og himmelfart. Slutter å følge Krønikene og Kongebøkene.	Josefus (367-440) Prideaux (441-478)
6: 479- 593	Historie	Historien frem til slutten av «de kanoniske bøkene» (protestantisk). I	Prideaux

		skjæringspunktet mellom myte og historie, sett med moderne øyne. Inneholder Holbergs betenkning om den jødiske kontra den samaritanske Bibel.	
7: 594-722	Blanding	Historie, men omfattende refleksjon om Septuagintens tilblivelse, Aristeabrevet, papirets historie, m.m. «Skriftens tid» avsluttes her, med den endelige bibelske kanon sementert. Følger etter hvert Makkabeerbøkene.	Prideaux

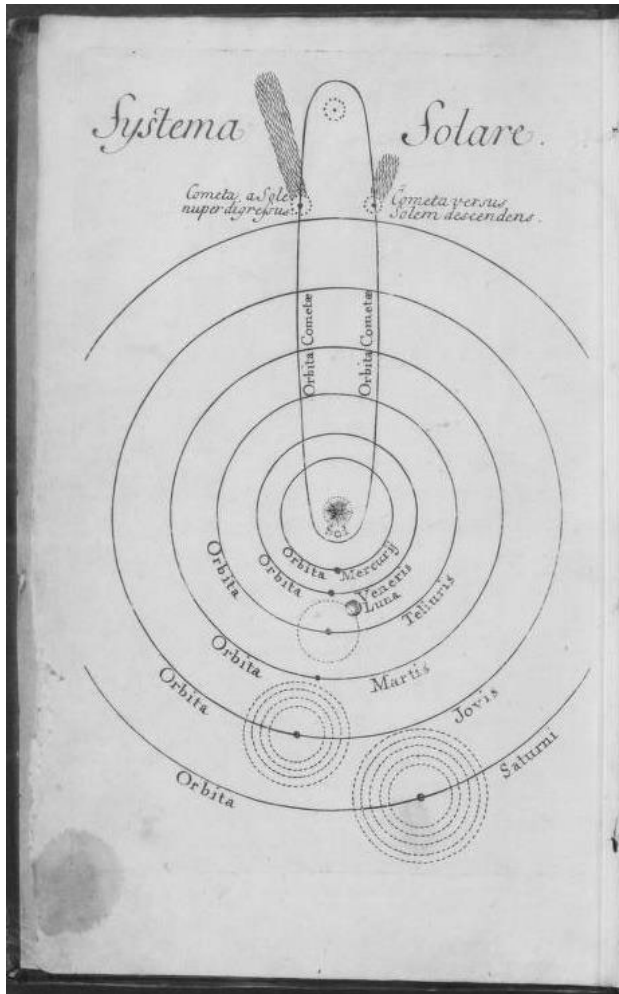
Volum 2:

«Bog» og sider	Dominerende sjanger	Kommentar	Kompilert fra
8: 3-92	Historie	Fortsetter Makkabeerbøkene. Inneholder også en «oversikt over jødiske sekter», et innslag av religionshistorie.	Prideaux
9: 93-170	Blanding	Herodes-biografi, med en «betenkning» om «Den jødiske stat og kirke», og en innskutt beskrivelse av Romerriket	Prideaux, Josefus
10: 171-267	Blanding	Noe historie iblandet en betydelig Jesus-biografi og noen geografiske beskrivelser. Tidsregningen her	Prideaux

		endrer seg til Anno Christi.	
11: 268-364	Historie	Jerusalems ødeleggelse og diasporaens begynnelse. Kronologisk rundt år 50 evt.	Basnage
12: 365-454	Historie	De siste jødiske opprørene under romerske keisere på 100-tallet evt. er den sentrale narrative tråden. Refleksjon om vestlig mistolking av jødisk tradisjon, og en del spekulasjon om ulike emner.	Basnage
13: 455-549	Etnografi, religionsstudie	Kommentarer til jødernes skrifter og tolkninger. Inneholder også et fragment av en «jødisk komedie».	Basnage
14: 550-640	Historie	Stort tidsrom: Fra antikken via middelalderen, til den iberiske forfølgelsen (1492). Geografisk inndeling, ujevn kronologi.	Basnage
15: 641-736	Historie	Kortere tidsrom enn forrige bok, men likevel lengre enn de fleste. Fra slutten av 1400-tallet til siste halvdel av 1600-tallet. En del refleksjoner om utenomhistoriske ting mot slutten.	Basnage

11b. Illustrasjoner

Illustrasjon 1. Whistons Systema. (Whiston 1696)
Faksimile: Linda Hall Library



11c. Litteraturliste

Siterte og refererte Holberg-verk

Holberg, Ludvig. 1711. *Introduction til de fornemste Europæiske Rigers Historier*.

———. 1720. *Peder Paars: Poema Heroico-comicum*.

———. 1735a. "Betænkning over Historier." i: *Dannemarks Riges Historie*. Tomus III.

———. 1735b. *Dannemarks Riges Historie*. Tomus III.

———. 1738. *Almindelig Kirke-Historie: Fra Christendommens første Begyndelse Til Lutheri Reformation*.

———. 1742a. *Den Jødiske Historie. Fra Maccabæernes souveraine Regimente indtil denne Tid*. Tomus II.

———. 1742b. *Den Jødiske Historie. Fra Verdens Begyndelse, fortsatt til disse Tider*. Tomus I.

———. 1743. *Tredje levnedsbrev*.

———. 1750. "Epistola CXCI." i: *Epistler: Tomus III*.

Andre siterte og refererte primærkilder

Bastholm, Christian. 1777. *Den jødiske Historie, fra Verdens Skabelse til Jerusalems sidste Ødelæggelse, med historiske, geographiske, chronologiske og critiske Oplysninger*. Vol. B. 1. Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag.

Bayle, Pierre. 1734. *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*.
Oversatt av Pierre des Maizeaux. Vol. 1. London.

- Bayle, Pierre, & Karl C. Sandberg. 1963. *The Great Contest of Faith and Reason: Selections from the Writings of Pierre Bayle, Milestones of Thought*. New York: Frederick Ungar.
- Daae, Ludvig. 1886. *Ludvig Holberg*. Kristiania: Grøndahl & Søns Bogtrykkeri.
- Frazer, James George. 1994. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbon, Edward. 1776. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 1. London: Strahan & Cadell.
- Herder, J. G. 1783. *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. 3 utg. Vol. 2.
- . 1833a. *The Spirit of Hebrew Poetry vol. I*. Oversatt av James Marsh. Vol. 1. Burlington: Edward Smith.
- . 1833b. *The Spirit of Hebrew Poetry vol. II*. Oversatt av James Marsh. Vol. 2. Burlington: Edward Smith. Original utgave, 1782.
- . 1966. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Oversatt av T. Churchill. New York: Bergman. Original utgave, 1784.
- Oldys, William, Thomas Park, & Edward Harley. 1811. *The Harleian Miscellany; A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts, as Well in Manuscript as in Print*. Vol. 8. London: Printed for J. White, J. Murray, and J. Harding.
- Pétau, Denis. 1659. *The History of the World: Or, an Account of Time*. Oversatt av Anon. London: J. Streater.
- Sale, George, & George Psalmanazar. 1744. *An Universal History, from the Earliest Account of Time to the Present: Compiled from Original Authors; And illustrated with maps, cuts, notes, chronological and other tables*. Dublin: Edward Bate.

Saxlund, E. 1910. *Jøder og Gojim*. Christiania: Aass.

St. John, Henry. 1754. *The Philosophical Works of the late Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*. Vol. 5. London.

Toland, John. 1714. *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, on the same foot with all other nations. Containing also, a defence of the Jews against all vulgar prejudices in all countries*. London: J. Roberts.

Vico, Giambattista. 1948. *The New Science of Giambattista Vico*. Oversatt av Thomas G. Bergin. Redigert av Max H. Fisch. 3. utg. Ithaca, New York: Cornell University Press. Original utgave, 1744.

Voltaire, François-Marie. 1912. "On Toleration In Connection With the Death of Jean Calas." i: *Toleration and Other Essays by Voltaire*. New York: Knickerbocker Press. Original utgave, 1763.

Whiston, William. 1696. *A new Theory of the Earth, from its Original, to the Consummation of All Things. Wherein the creation of the world in six days, the universal Deluge, and the general conflagration, as laid down in the Holy Scriptures are shewn to be perfectly agreeable to reason and philosophy. With a large introductory discourse concerning the genuine nature, stile, and extent of the Mosaick history of creation*. London: R. Roberts.

Øvrig sitert og referert litteratur

Amesbury, Richard. 2017. "Fideism". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* redigert av Edward N. Zalta. Palo Alto (CA): Stanford University.

Ankersmit, F. R. 1998. "Hayden White's Appeal to the Historians." *History and Theory* 37 (2):182-193. doi: 10.1111/0018-2656.00048.

———. 2003. "History and tropology : the rise and fall of metaphor." I. Oakland, CA: EScholarship, California Digital Library.

anon. 1911a. "Du Pin, Louis Ellies". I *Encyclopedia Britannica*, redigert av Hugh Chisholm. Cambridge.

———. 1911b. "Le Clerc, Jean". I *Encyclopædia Britannica*, redigert av Hugh Chisholm. Cambridge.

Antonín, Robert, & Sean Mark Miller. 2017. "The ideal ruler in medieval Bohemia." i: *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450*, redigert av Florin Curta og Dušan Zupka. Leiden & Boston: Brill.

Atkinson, Kenneth. 1996. "Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in "Psalm of Solomon 17"." *Novum Testamentum* 38 (4):313-322. doi: 10.1163/1568536962613216.

Auerbach, Erich. 1984. "Figura." i: *Scenes from the Drama of European Literature*, 11-76. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aust, Cornelia. 2019. "Introduction: The Jewish Body." *Central Europe (Leeds, England)* 17 (1):1-4. doi: 10.1080/14790963.2019.1684781.

Bal, Mieke. 1994. "Head Hunting: 'Judith' On the Cutting Edge of Knowledge." *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (63):3-34. doi: 10.1177/030908929401906301.

———. 2009. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 3 utg. Toronto: University of Toronto Press.

Bal, Mieke, & David Jobling. 1991. *On Story-telling: Essays in Narratology, Foundations & Facets, Literary Facets*. Sonoma (CA): Polebridge Press.

Barr, James. 1987. *Biblical Chronology: Legend or Science?* Vol. 1987, *The Ethel M. Wood Lecture*. London: University of London.

Bascom, William. 1965. "The Forms of Folklore: Prose Narratives." *The Journal of American Folklore* 78 (307):3-20.

-
- Bein, Alex. 1990. *The Jewish Question: Biography of a World Problem*. Oversatt av Harry Zohn. Orig. Die Judenfrage: Biographie eines Weltproblems New York: Herzl.
- Billeskov Jansen, F. J. 1980. *Holberg og hans tid*. København: Gyldendalske.
- Bjerring-Hansen, Jens. 2015. *Ludvig Holberg på bogmarkedet : studier i Peder Paars og den litterære kultur i 1700- og 1800-tallet*. Vol. 48, *Danish humanist texts and studies*. København: Det Kongelige Bibliotek Museum Tusculanums Forlag.
- Bjørby, Pål. 2014. "En vis Skribent»: F. Poulain de la Barre (1647-1723) og hans tre cartesianske forsvar for kvinnen som hovedkilden til «feminismen» i L. Holbergs dikt «Zille Hans Dotters Gynaicologia» (1722)." *Edda* (3):222-237.
- Boyd, Kelly. 1999. *Encyclopedia of Historians and Historical Writing: Vol. 2: M-Z*. Vol. 2. London: Fitzroy Dearborn.
- Bredsdorff, Thomas. 1984. *Den radikale Holberg*. København: Rosinante.
- . 2014. "Originalitet og import i Holbergs oplysningstænkning." *1700-tal: Nordic Journal for Eighteenth-Century Studies* 11:11-24. doi: 10.7557/4.3081.
- Breuer, Edward. 1995. "Of Miracles and Events past: Mendelssohn on History." *Jewish History* 9 (2):27-52. doi: 10.1007/BF01668988.
- Brix, Hans. 1942. *Ludvig Holbergs komedier: Den danske Skueplads*. København: Gyldendal.
- Bronner, Stephen Eric. 2004. *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*. New York: Columbia University Press.
- Brower, Jeffrey E. 2009. "Simplicity and Aseity." i: *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, redigert av Thomas P. Flint og Michael C. Rea. Oxford University Press.

- Bull, Francis. 1913a. *Ludvig Holberg som historiker*. Kristiania: Aschehoug.
- . 1913b. "Nyt om Holberg. Viljam Olsvig: Holbergs unge Dage." *Maal og Minne: Norske studier* (1913):37-41, <https://archive.org/details/1913maalogminne00bymooft>.
- . 1916. *Fra Holberg til Nordal Brun: Studier til norsk Aandshistorie*. Kristiania: Aschehoug.
- Burns, Robert M. 2006. *Historiography: Critical Concepts in Historical Studies. 1: Foundations*. Vol. 1. London: Routledge.
- Bührer, Walter. 2011. "Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1-4 als innerbiblische Schriftauslegung." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (4):495-515. doi: 10.1515/ZAW.2011.033.
- Byrne, Peter. 2013. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism, Routledge Library Editions: Philosophy of Religion*. London: London: Taylor and Francis. Original utgave, 1989.
- Cameron, Alan. 1966. "The Date and Identity of Macrobius." *J. Rom. Stud* 56 (1-2):25-38. doi: 10.2307/300131.
- . 2013. *The last pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Joseph. 1968. *The Hero With a Thousand Faces*. 2 utg. Vol. 17, *Bollingen Series*. New York: Princeton University Press.
- Carlebach, Elisheva. 2002. "European Jewry in the Early Modern Period: 1492–1750." i: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, redigert av Martin Goodman, Jeremy Cohen og David Sorkin. Oxford: Oxford University Press.
- Champion, Justin. 2012. "'Socinianism Truly Stated': John Toland, Jean Leclerc and the Eighteenth-Century Reception of Grotius's De Veritate." *Grotiana* 33 (1):119-143. doi: 10.1163/18760759-03300002.

-
- Chapman, Honora Howell, & Zuleika Rodgers. 2016. *A Companion to Josephus*. New York: John Wiley & Sons.
- Cobley, Paul. 2001. *Narrative, The New Critical Idiom*. London: Routledge.
- Coupe, Laurence. 1997. *Myth, The New Critical Idiom*. London: Routledge.
- Csapo, Eric. 2005. *Theories of Mythology*. Malden (MA): Blackwell.
- Culler, Jonathan. 1980. "Foreword." i: *Narrative Discourse: An Essay in Method*, redigert av Jonathan Culler. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Currie, Gregory. 2010. *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- Delumeau, Jean. 1995. *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition, Orig. Une Histoire du Paradis*. New York: Continuum.
- Deutsch, Gotthard, & David J. Simonsen. 1906. "'Denmark'." i: *The Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer, ss. 522-524. New York London: Funk and Wagnalls Company. Original utgave, 1901-1906.
- Doniger, Wendy. 2011. *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*. New York: New York: Columbia University Press.
- Dundes, Alan. 1984. *Sacred Narrative: Readings in The Theory of Myth*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Dürr, Renate. 2017. "Mapping the Miracle: Empirical Approaches in the Exodus Debate of the Eighteenth Century." *Past & present* 237 (1):93-133. doi: 10.1093/pastj/gtx038.
- Easton, Matthew George. 1893. "Ophrah". I *Illustrated Bible Dictionary*. New York: Harper & Brothers.
- Ehrencron-Müller, H. 1933. *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814*. København: Aschehoug.

- Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Redigert av Willard Ropes Trask. Orig. Le mythe de l'éternel retour: New York: Bollingen.
- Elukin, Jonathan M. 1992. "Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters." *Journal of the History of Ideas* 53 (4):603-30. doi: 10.2307/2709940.
- Engelstad, Carl Fredrik. 1984. *Ludvig Holberg: Gjøgleren, granskeren, gåten*. Oslo: Aschehoug.
- Erickson, Ljubica, & Mark Erickson. 2006. *Russia: War, Peace and Diplomacy. Essays in Honour of John Erickson*. Vol. 65: Blackwell Publishers.
- Eriksen, Anne. 2007. *Topografenes verden: Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo: Pax.
- . 2020. *Livets læremester: Historiske kunnskapstradisjoner 1650-1840*. Oslo: Pax.
- Farrell, Maureen. 1973. "The Life and Work of William Whiston." ProQuest Dissertations Publishing.
- Feldman, Burton, Robert D. Richardson, & Mircea Eliade. 2000. *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*. Bloomington & Indianapolis (IN): University of Indiana Press.
- Flint, Thomas P., & Michael C. Rea. 2009. "The Oxford Handbook of Philosophical Theology." I. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Flint, Thomas P., Michael C. Rea, & Jeffrey E. Brower. 2009. *Simplicity and Aseity*. Oxford University Press.
- Force, James E., & Richard H. Popkin. 1994. *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. Vol.

139, *International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées*. Dordrecht: Dordrecht: Springer Netherlands.

Frye, Northrop. 1963. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt, Brace & World.

———. 1982. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Frye, Northrop, & Jay Macpherson. 2004. *Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture*. Toronto: University of Toronto Press.

Genette, Gérard. 1980. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Oversatt av Jane E. Lewin. Redigert av Jonathan Culler. orig. Discours du Récit: Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

Goldstein, Jonathan A. 1993. "Alexander and the Jews." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 59:59-101. doi: 10.2307/3622713.

Goldthorpe, Rhiannon. 2003. "Ricoeur, Proust and the Aporias of Time." i: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, redigert av David Wood, 84-101. London: Routledge. Original utgave, 1991.

Goodman, Martin, Jeremy Cohen, & David Jan Sorkin. 2002. "The Oxford Handbook of Jewish Studies." I. Oxford: Oxford University Press.

Gottlieb, Michah. 2011. *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*. Lebanon: Lebanon: Brandeis University Press.

Grabbe, Lester L. 2017. *Ancient Israel: What do we know and how do we know it?:* Bloomsbury.

Grafton, Anthony. 1975. "Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline." *History and theory* 14 (2):156-185. doi: 10.2307/2504611.

- Grafton, Anthony, Glenn W. Most, & Salvatore Settis. 2010. *The Classical tradition*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Grant, Michael. 1971. *Herod the Great*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Greene-Gantzberg, Vivian. 1994. "Ludvig Holberg and German-Speaking Europe." i: *Ludvig Holberg: A European Writer : A Study in Influence and Reception*, redigert av Sven H. Rossel. Amsterdam: Rodopi.
- Groth, Bente, Martin Buber, Lynn Claire Feinberg, Torleif Elgvin, & Espen Arnesen. 2002. *Jødiske skrifter*. Vol. [10], *Verdens hellige skrifter*. Oslo: De norske bokklubbene.
- Göçek, Fatma Müge. 1996. *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- Hamm, Christine, Jørgen Magnus Sejersted, Eivind Tjønneland, Eirik Vassenden, & Anders M. Gullestad. 2018. *Dei litterære sjanrane: Ei innføring*. Oslo: Samlaget.
- Harket, Håkon. 2009. *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag*. Redigert av Izabela A. Dahl, Terje Emberland, Einhart Lorenz og Håkon Harket. Oslo: Cappelen Damm.
- Harper, William R. 1894. "The Sons of God and the Daughters of Men. Genesis VI." *The Biblical World* 3 (6):440-448. doi: 10.1086/471462.
- Harris, Wendell V. 1985. "Time and Narrative (review)." *Philosophy and literature* 9 (2):246-248. doi: 10.1353/phl.1985.0045.
- . 1989. "Time and Narrative (review)." *Philosophy and literature* 13 (1):201-202. doi: 10.1353/phl.1989.0082.
- Haynes, Stephen R. 2002. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*. New York: Oxford University Press USA.

-
- Hendel, Ronald S. 1987. "Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4." *Journal of Biblical Literature* 106 (1):13-26. doi: 10.2307/3260551.
- Herman, David. 1999. *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus: Ohio State University Press.
- . 2012. *Narrative Theory: Core Concepts and Critical Debates*: Columbus: Ohio State University Press.
- Hertzberg, Arthur. 1990. *French Enlightenment and the Jews : The Origins of Modern Anti-Semitism*. Columbia University Press. Original utgave, 1968.
- Hirsch, Emil G., & George A. Barton. 1906. "Shinar". I *Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer. New York: Funk & Wagnals. Original utgave, 1906.
- Hirsch, Emil G., Immanuel Benzinger, Solomon Schechter, & Louis Ginzberg. 1906. "Ephod". I *Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer. New York: Funk & Wagnalls.
- Hirsch, Emil G., & Schulim. Ochser. 1901-1906. "Ophrah". I *The Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer. New York: Funk & Wagnalls.
- Hirsch, Emil G., M. Seligsohn, Solomon Schechter, & George A. Barton. 1901-1906. "Jephthah". I *The Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer. New York: Funk & Wagnall.
- Holm, Bent. 2013. *Holberg på tværs: Fra forskning til forestilling*. København: Multivers.
- Holm, Søren. 1954. *Holberg og religionen*. København: Hirschsprung.
- Honko, Lauri. 1972. "The Problem of Defining Myth." *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 6. doi: 10.30674/scripta.67066.

- Hopkins, Denise. 1998. "Judith " i: *Women's Bible Commentary*, redigert av Carol A. Newsom og Sharon H. Ringe, ss. 279-286. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Original utgave, 1992.
- Hunter, Ian. 2014. "Hayden White's Philosophical History." *New Literary History* 45 (3):331-358,523.
- Høst, Sigurd. 1913. *Om Holbergs historiske skrifter*. Bergen: Grieg.
- Haakonssen, Knud, & Sebastian Olden-Jørgensen. 2017. *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment*. London: Routledge.
- Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. "Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752." I. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. "Poststructuralist and Postcolonialist Criticism of the 'Moderate Enlightenment' is Partly Justified." *Insikt och Handling* 26:17-44.
- Jacobs, Joseph. 1901-1906. "Schudt, Johann Jakob". I *Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer og Louis Ginzberg. New York: Funk & Wagnall.
- Jacobs, Joseph, & David J. Simonsen. 1906. Copenhagen. I *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, redigert av Isidore Singer. New York London: Funk and Wagnalls Company. Original utgave, 1901-1906.
- Jakobsen, Rolv Nøtvik. 2015. "JENS BJERRING-HANSEN, Ludvig Holberg på bogmarkedet: Studier i Peder Paars og den litterære kultur i 1700- og 1800-tallet. København – Danish Humanist Texts and Studies (København: Det Kongelige Bibliotek/Museum Tusulanums Forlag, 2015). 333 pp." *1700-tal:*

Nordic Journal for Eighteenth-Century Studies 12:254-255. doi:
10.7557/4.3544.

Jensen, Anne E. 1984a. *Helte og antihelte: Omkring Holbergs Ulysses von Ithacia*. København: Nyt nordisk forlag.

———. 1984b. *Holberg og kvinderne, eller Et forsvar for ligeretten*. København: Gyldendal.

Jessen, E. 1922. "Etymologiserende Notiser." *Nordisk tidsskrift for filologi* 10 117-124,
<https://archive.org/details/nordisktidsskriftforfilologi4s10/page/n131/mode/2up?q=Holberg>.

Jóhanna Katrín, Friðriksdóttir. 2020. *Valkyrie: The Women of the Viking World*. London: Bloomsbury Academic.

Jones, Richard J. 2018. "Continued Continuations of Complete Histories: Tobias Smollett and the Work of History." *Journal for Eighteenth-Century Studies* 41 (3):391-406. doi: 10.1111/1754-0208.12525.

Jørgensen, Ellen. 1931. *Historieforskning og historieskrivning i Danmark indtil aar 1800*. København: Den Danske historiske Forening, Bianco Luno.

Jørgensen, Niels Peder. 1999. "'Teaterjøden'." i: *Dansk jødisk kunst: Jøder i dansk kunst*, redigert av Mirjam Gelfer-Jørgensen. København: Rhodos.

Kaplan, David M. 2008. *Reading Ricoeur*. Albany, N.Y: State University of New York Press.

Kirk, G. S. 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Vol. 40. London: Cambridge University Press.

———. 1973. "On Defining Myths." i: *Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth*, redigert av Alan Dundes, 53-61. Berkeley: University of California Press.

- Kisch, Conrad. 1998. "The Jewish community in Denmark: history and present status.(From all their habitations)." *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 47 (2):214.
- Kobberrød, Jan Thomas. 2015. "Jan Heiret, Teemu Ryymin og Svein Atle Skålevåg (red.): Fortalt fortid. Norsk historieskriving etter 1970." *Historisk tidsskrift* (3):529-534.
- Koch, H. Ludvig S. P. 1885. "Bastholm, Christian, 1740-1819, Præst". I *Dansk Biografisk Lexikon*, redigert av Carl Frederik Bricka. I. Bind. Aaberg - Beaumelle.
- Kullerud, Ole Fredrik. 2004. "Forklare, forstå, fortelle. Til debatten om fortellingens og de litterære genrenes plass i historiografien." *Historisk tidsskrift* (02):269-277.
- Lambert, W. G., Miguel Civil, & A. R. Millard. 1969. *Atra-ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press.
- Landy, Francis. 2010. "Sacred Conjectures: The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc." *Biblical Interpretation* 18 (1):85-86. doi: 10.1163/156851508X378986.
- Langslet, Lars Roar. 2005. *Den store ensomme: En biografi om Ludvig Holberg, Press pocket*. Oslo: Press.
- Lausten, Martin Schwarz. 2000. *De fromme og jøderne: Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismen (1700-1760)*. København: Akademisk forlag.
- Leeming, David Adams. 2014. *The World of Myth: An Anthology*. Cary: Oxford University Press.
- Leitch, Vincent B. 2001. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton.

-
- Levitin, Dmitri. 2012. "FROM SACRED HISTORY TO THE HISTORY OF RELIGION: PAGANISM, JUDAISM, AND CHRISTIANITY IN EUROPEAN HISTORIOGRAPHY FROM REFORMATION TO 'ENLIGHTENMENT' *." *The Historical Journal* 55 (4):1117-1160. doi: 10.1017/s0018246x12000295.
- . 2013. "John Spencer's *De Legibus Hebraeorum* (1683–85) and 'Enlightened' Sacred History: A New Interpretation." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (1):49-92.
- Liebess, Yehuda. 1993. *Studies in Jewish myth and Jewish messianism*. Albany: State University of New York Press.
- Little, Daniel. 2017. Philosophy of History. I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* redigert av Edward N. Zalta: Stanford University.
- Livingstone, David N. 2011. *Adam's Ancestors : Race, Religion, and the Politics of Human Origins*. Baltimore: Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Magness, Jodi. 2019. *Masada: From Jewish Revolt to Modern Myth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mandelbrote, Scott. 2004. "Lowth, Robert". I *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Manuel, Frank E. 1967. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. New York: Atheneum.
- . 1992. *The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Martin, Wallace. 1986. *Recent theories of narrative*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

- Mason, Steve. 2016. "Josephus' Judean War." i: *A Companion to Josephus*, redigert av Honora Howell Chapman og Zuleika Rodgers, 13-35. New Yorks: John Wiley & Sons.
- Matthews, Victor H. 1991. "Hospitality and Hostility in Judges 4." *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 21 (1):13-21. doi: 10.1177/014610799102100103.
- McCann, Hugh J., & Daniel M. Johnson. 2017. ""Divine Providence"." Metaphysics Research Lab, lastet ned 05.04.2019.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/providence-divine>.
- McKane, William. 1989. *Selected Christian Hebraists*. Cambridge (UK) & New York: Cambridge University Press.
- Mendelsohn, Oskar. 1969. *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Menner, Robert J. 1938. "Nimrod and the Wolf in the Old English "Solomon and Saturn"." *Journal of English and Germanic philology* 37 (3):332-354.
- Merriam-Webster. 2021. "Aporia." <https://www.merriam-webster.com/dictionary/aporia>.
- Mills, R. J. W. 2016. "Alexander Ross's Pansebeia (1653), Religious Compendia and the Seventeenth-Century Study of Religious Diversity." *The Seventeenth Century* 31 (3):285-310. doi: 10.1080/0268117x.2016.1185024.
- Momigliano, Arnaldo. 1966. *Studies in historiography*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Müller, Th. A. 1928. *Ludvig Holberg*. Oslo: Gyldendalske Boghandel.
- Nankov, Nikita. 2014. "The Narrative of Ricoeur's Time and Narrative." *Comparatist* 38 (1):227-249. doi: 10.1353/com.2014.0034.

-
- Nelson, Eric. 2010. *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Newsom, Carol A., & Sharon H. Ringe. 1998. *Women's Bible commentary*. Utv. utg. Louisville (KY): Westminster John Knox Press.
- Nordgård, Asbjørn. 2014. *Jøde i Norge*. Oslo: Lunde.
- Nothaft, C. P. E. 2011. "NOAH'S CALENDAR: THE CHRONOLOGY OF THE FLOOD NARRATIVE AND THE HISTORY OF ASTRONOMY IN SIXTEENTH-AND SEVENTEENTH-CENTURY SCHOLARSHIP." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 74:191-211.
- Olden-Jørgensen, Sebastian. 2001. *Til kilderne! Introduktion til historisk kildekritik*. København: Gad.
- . 2015. *Ludvig Holberg som pragmatisk historiker: En historiografisk-kritisk undersøgelse*. København: Museum Tusulanum Forlag.
- . 2017. "History: National, Universal and Dynastic." i: *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment*, redigert av Knud Haakonssen og Sebastian Olden-Jørgensen, 159-181. Abingdon: Routledge.
- Olden-Jørgensen, Sebastian, & Jørgen Magnus Sejersted. 2014. *Historikeren Ludvig Holberg*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Olesen, Brian K. 2016. "Monarchism, Religion, and Moral Philosophy: Ludvig Holberg and the Early Northern Enlightenment." PhD, Department of History and Civilization, European University Institute.
- Olsvig, Viljam. 1913. *Holberg og England*. Kristiania/Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Othniel, Margalith. 1985. "Samson's Foxes." *Vetus Testamentum* 35 (2):224-229. doi: 10.2307/1518243.

- Pedersen, Are Bøe. 2015. "«Nogle grædske Herrer til Skibs» - Antikke myter i Ludvig Holbergs historieverk Introduction (1711) og senere komedie Ulysses von Ithacia (1725)." MA, LLE, University of Bergen.
- . 2020. "Jonas Ramus som nasjonalmytemaker." *Norsk litterær årbok* 2020:224-244.
- Pollock, Griselda. 1999. *Differencing the Canon: Feminist Desire and The Writing of Art's Histories*. London: Routledge.
- Popkin, Richard H. 1978. "Pre-adamism in 19th century American thought: "Speculative biology" and racism." *Philosophical quarterly of Israel* 8 (2):205-239. doi: 10.1007/bf02379241.
- . 1987a. *Isaac la Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*. Leiden: Brill.
- . 1987b. "Jacques Basnage's "Histoire des Juifs" and the Bibliotheca Sarraziana." *Studia Rosenthaliana* 21 (2):154-162.
- . 1991. "The Fictional Jewish Council of 1650: A Great English Pipedream." *Histôrȳ a yêhûdît = Jewish history* 5 (2):7-22. doi: 10.1007/bf01668928.
- Powell, C. Thomas. 1987. "Why Aristotle Has No Philosophy of History." *History of philosophy quarterly* 4 (3):343-357.
- Prchlík, Ivan. 2017. "The Murder of the Innocents in the Saturnalia and the Religion of Macrobius." *Klio (Leipzig, Germany : 1901)* 99 (1):260-277. doi: 10.1515/klio-2017-0010.
- Price, David H. 2020. "“The Sincerity of Their Historians”: Jacques Basnage and the Reception of Jewish History." *The Jewish quarterly review* 110 (2):290-312. doi: 10.1353/jqr.2020.0009.
- Prince, John D., Wilhelm Bacher, & M. Seligsohn. 1906. "Teraphim". I *Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer. New York: Funk and Wagnalls.

-
- Quinn, Josephine C., & David J. Mattingly. 2017. *In Search of the Phoenicians, Miriam S. Balmuth lectures in ancient history and archaeology*. Princeton: Princeton University Press.
- Ranke, Leopold von, & Georg G. Iggers. 2011. *The theory and practice of history*. London: Routledge.
- Rechter, David. 2009. "Western and Central European Jewry in the Modern Period: 1750–1933." i: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, redigert av Martin Goodman, 376-395. Oxford: Oxford University Press. Original utgave, 2004.
- Rée, Jonathan. 2003. "Narrative and Philosophical Experience." i: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, redigert av David Wood, 74-83. London: Routledge. Original utgave, 1991.
- Richardson, Brian. 2002. *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure, and Frames*. Columbus (OH): Ohio State University Press.
- Ricoeur, Paul. 1980. "Narrative Time." *Critical inquiry* 7 (1):169-190. doi: 10.1086/448093.
- . 1990a. *Time and Narrative, Volume 1*. Oversatt av Kathleen McLaughlin og David Pellauer. Orig. Temps et Récit 1, 1983: Chicago: University of Chicago Press.
- . 1990b. *Time and Narrative, Volume 3*. Oversatt av Kathleen Blamey og David Pellauer. Orig. Temps et Récit 3, 1985: Chicago: University of Chicago Press.
- . 2003. "Life in Quest of Narrative." i: *On Paul Ricoeur : Narrative and Interpretation*, redigert av David Wood, 20-33. London: Routledge. Original utgave, 1991.
- Ringe, Sharon H., Jacqueline E. Lapsley, & Carol A. Newsom. 2012. *Women's Bible commentary*. 3 utg. Louisville (KY): Westminster John Knox Press.

- Roemer, Nils H. 2005. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Rossel, Sven H., red. 1994. *Ludvig Holberg: A European writer. A study in influence and reception*. Amsterdam: Rodopi.
- Sander, E. T. , J. Coert Rylaarsdam, & m.fl. 2021. ""Biblical Literature"." Sist oppdatert 21. februar. <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature>.
- Scarre, Christopher, & Christopher Scarre. 2018. *The Human Past: World Prehistory and the Development of Human Societies*. 4. utg. London: Thames & Hudson.
- Schemenauer, Kevin. 2017. "The Infused Virtue of Simplicity: Saint Francis de Sales and Dietrich von Hildebrand." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 20 (3):95. doi: 10.1353/log.2017.0022.
- Schleicher, Marianne. 2008. "The Fate of Job in Jewish Tradition: On Job's counterpointist function." *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 26 (1-2):5-18.
- Schmidt, Kristoffer. 2018. "Ludvig Holbergs opgør med Antikkens helteideal." *Slagmark - Tidsskrift for idéhistorie* (65):57-72. doi: <https://doi.org/10.7146/sl.v0i65.104129>.
- Schwartz, Seth. 2014. *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, John. C. 2018. "The Phoenicians and the Formation of the Western World 1." *Comparative civilizations review* (78):25-40.
- Segal, Lester A. 1983. "Jacques Basnage de Beauval's "l'Histoire des Juifs": Christian Historiographical Perception of Jewry and Judaism on the Eve of the Enlightenment." *Hebrew Union College annual* 54:303-324.

-
- Sejersted, Jørgen Magnus. 2014. "Holberg og forsynet - historiesyn, teologi og talemåter i Holbergs historieverk." i: *Historikeren Ludvig Holberg*, redigert av Jørgen Magnus Sejersted og Sebastian Olden-Jørgensen, 365-396. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- . 2017a. "Jewish History." i: *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment*, redigert av Knud Haakonssen og Sebastian Olden-Jørgensen, 196-215. Abingdon: Routledge.
- . 2017b. "Morals and Religion in Holberg's Essays." i: *Ludvig Holberg (1684-1754): Learning and Literature in the Nordic Enlightenment*, redigert av Knud Haakonssen og Sebastian Olden-Jørgensen, 80-97. Abingdon: Routledge.
- Shalev, Zur. 2012. *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700*. Leiden & Boston: Brill.
- Silvestrini, Gabriella. 2010. "Rousseau, Pufendorf and the eighteenth-century natural law tradition." *History of European Ideas* 36 (3):280-301. doi: 10.1016/j.histeuroideas.2010.02.003.
- Sinding, Ernst. 1954. "Andres og eget i Ludvig Holbergs "Den jødiske Historie"." *Edda* 4 (54):372-381, <https://www.nb.no/items/7d32f439e1bdac5e200cf08dbc82d5d9?page=0>.
- Singer, Isidore, & J. Theodor. 1906. "Midrash Haggadah". I *Jewish Encyclopedia*, redigert av Isidore Singer og Louis Ginzberg. New York: Funk & Wagnall. Original utgave, 1901-1901.
- Skorgen, Torgeir. 2014a. "'Guds Kiæledegge': Holbergs hellige jødiske historie og den sekulære etnografiens blick på jøder." i: *Historikeren Ludvig Holberg*, redigert av Sebastian Olden-Jørgensen og Jørgen Magnus Sejersted. Oslo: Spartcaus / SAP.
- . 2014b. "Protestantisk toleranse: Samvittighetsfrihet i Holbergs Niels Klim og Jødiske historie." i: *Historikeren Ludvig Holberg*, redigert av Jørgen Magnus

Sejersted og Sebastian Olden-Jørgensen, 345-364. Oslo: Scandinavian Academic Press.

Skornik, Jordan Eugene. 2019. "Between the Study of Religion and Literary Analysis: Robert Lowth on the Species of Prophetic Poetry." *The Journal of religion* 99 (4):492-528. doi: 10.1086/704796.

Slettebø, Thomas E. D. 2014. "Prestenes Holberg: Spor av Ludvig Holbergs historieskrivning i jubelprekener fra 1700-tallet." i: *Historikeren Ludvig Holberg*, redigert av Jørgen Magnus Sejersted og Sebastian Olden-Jørgensen, 397-425. Oslo: Scandinavian Academic Press.

———. 2020. "Kompilatoren Holberg. Om patriotisk og protestantisk kompilasjon i Ludvig Holbergs Dannemarks Riges Historie." *Historisk Tidsskrift* 120 (1):13-46.

Smallwood, E. Mary. 1976. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. Vol. 20. Leiden: Brill.

Smith, C. W. 1858. *Om Holbergs Levnet og populære Skrifter*. København: Schønberg.

Sorkin, David. 2008. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton: Princeton University Press.

———. 2019. "Jewish Emancipation: A History Across Five Centuries." I. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Steinby, Liisa. 2009. "The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder's Vom Geist der Ebräischen Poesie." *Sjuttonhundratal* (6):54-79, <http://septentrio.uit.no/index.php/1700/article/view/2760>.

-
- Sutcliffe, Adam. 1999. "Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle." *Jewish Culture and History* 2 (1):26-43. doi: 10.1080/1462169x.1999.10511920.
- . 2003. *Judaism and enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tjønneland, Eivind. 2005. *Den mangfoldige Holberg*. Oslo: Aschehoug.
- Trevor-Roper, Hugh, & John Robertson. 2010. *History and the Enlightenment*. London: Yale University Press.
- Ulvund, Frode. 2017. *Nasjonens antiborgere: Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814-1964*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Undheim, Inga Henriette. 2014. "Introduksjon til (naturrettlig) historiefortelling," i: *Historikeren Ludvig Holberg*, redigert av Sebastian Olden-Jørgensen og Jørgen Magnus Sejersted, 61-87. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- . 2019. "Historie og komedie: Litterære strukturer og strategier i Holbergs rikshistoriografi." The University of Bergen.
- van Eijnatten, Joris. 2003. *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*. Leiden & Boston: Brill.
- Vanhoozer, Kevin. J. 2003. "Philosophical Antecedents to Ricoeur's *Time and Narrative*." i: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, redigert av David Wood, 34-44. London: Routledge. Original utgave, 1991.
- Vann, Richard T. 1998. "The Reception of Hayden White." *History and Theory* 37 (2):143-161. doi: 10.1111/0018-2656.00045.
- Verner, Mathilde. 1966. "Johann Albert Fabricius, Eighteenth-Century Scholar and Bibliographer." *The Papers of the Bibliographical Society of America* 60 (3):281-326. doi: 10.1086/pbsa.60.3.24301067.

- Vinje, Eiliv. 2000. *Eit språk som ikkje passar. Epideiktiske element i Holbergs reflekterande prosa*: The University of Bergen.
- . 2005. "Jeg har en heftig Lyst Satyricus at være : om Holberg som satirikar." i, 239-260. Oslo: Aschehoug, 2005.
- Vinje, Eiliv, & Jørgen Magnus Sejersted. 2012. *Ludvig Holbergs naturrett*. Oslo: Gyldendal.
- Walsham, Alexandra. 2008. "THE REFORMATION AND 'THE DISENCHANTMENT OF THE WORLD' REASSESSED." *The Historical journal* 51 (2):497-528. doi: 10.1017/s0018246x08006808.
- Watts, James W. 2006. "Öläh: the rhetoric of burnt offerings." *Vetus Testamentum* 56 (1):125-137. doi: 10.1163/156853306775465135.
- Wellendorf, Jonas. 2017. "Loki, Locus, Eurylocus." i: *Skandinavische Schriftdlandschaften: Vänbok till Jürg Glauser. Beiträge zur nordischen Philologie*, redigert av Kate Heslop, Klaus Müller-Wille og Anna Katharina Röslü Lukas Richter, 203-207. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1984. "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory." *History and Theory* 23 (1):1-33. doi: 10.2307/2504969.
- . 2003. "The Metaphysics of Narrative: Time and symbol in Ricoeur's philosophy of history " i: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, redigert av David Wood, 140-159. London: Routledge. Original utgave, 1991; 1987.
- Whitford, David M., Professor Euan Cameron, Professor Bruce Gordon, Dr Bridget Heal, Professor Roger A. Mason, Professor Amy Nelson Burnett, Dr Andrew Pettegree, Professor Kaspar Von Greyerz, Professor Alec Ryrie, & Dr Felicity

-
- Heal. 2009. *The Curse of Ham in the Early Modern Era : The Bible and the Justifications for Slavery*. Florence: Florence: Routledge.
- Wolff, Larry. 2007. *The Anthropology of the Enlightenment*: Redwood City: Stanford University Press.
- Wolfthal, Diane. 1999. *Images of Rape: The "Heroic" Tradition and its Alternatives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, David. 1991. "On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation." I. London & New York: Routledge.
- Yardeni, Miriam. 1977. "New Concepts of post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage." *European history quarterly* 7 (3):245-258. doi: 10.1177/026569147700700301.
- Yelle, Robert A. 2020. "'By fire and sword': early English critiques of Islam and Judaism as 'impostures' or political and 'unfree' religions." *Patterns of prejudice* 54 (1-2):91-108. doi: 10.1080/0031322X.2019.1702761.
- Zapffe, Peter Wessel. 1996. *Om det tragiske*. Oslo: Pax.



Graphic design: Kommunikasjonsevidlingen, UIB / Trykk: Skjerve Kommunikasjon AS



uib.no

9788230867792 (print)

9788230869604 (PDF)