

NYKRISTNE, CONVERSOS, MARRANOS, JUDAISTER OG ANUSIM

Et problem, dets historie og en revurdering af det

Keld Skovmand

Odense

1. Indledning

I denne artikel vil jeg beskæftige mig med konverteringsproblemet, i.e. spørgsmålet om i hvilket omfang de spanske jøder, der konverterede til kristendommen i det 14. og 15. århundrede, og disse konvertitters efterkommere, praktiserede jødiske ritualer i hemmelighed. Spørgsmålet om de portugisiske konvertitter vil kun blive berørt perifert og primært i den udstrækning, det er relevant for behandlingen af problemet i Spanien. Jeg vil først præsentere de to måder, man indtil i dag har opfattet problemet på, dernæst fremlægge et forslag til en mere nuanceret og præcis måde at anskue og arbejde med det på.

I. Problemet og dets historie

2. Den traditionelle opfattelse af konverteringsproblemet

Traditionelt har man opfattet langt den overvejende del af de spanske jøder, der konverterede til kristendommen i det 14. og 15. århundrede, som falske konvertitter, altså individer, der imod deres vilje blev konverteret til en religion, som de i en eller anden udstrækning foregav at være tilhængere af, men som de i virkeligheden ikke havde - og heller ikke siden vandt - nogen sympati for.¹ Ifølge denne opfattelse vedblev de falske kon-

¹ Den traditionelle fremstilling af problematikken kan man bl.a. finde i S.W. Baron, *A social and religious history of the Jews*, Columbia University Press, Jewish Publication Society of America, New York and Philadelphia 1976, bind X, p. 180ff, Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1961-66, specielt bind 2, p. 272ff og p. 424ff (Baer er måske den mest klassiske repræsentant for den traditionelle opfattelse), *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd, Jerusalem 1971 (alle opslag, der vedrører problematikken; herefter: *EJ*), men også i nyere fremstillinger som H. Beinart, *Conversos on trial. The Inquisition in Ciudad Real*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1981 (Beinart er en elev af Baer og har i et værk publiceret så sent som 1992 fremført sin opfattelse af konverteringsproblemet, nemlig »The Conversos and their Fate«, i E. Kedourie (red.), *Spain and the Jews*, Thames and Hudson Ltd, London 1992, p. 92-123; se også Beinart, »The Converso Community in 15th Century Spain« og »The Converso Community in 16th and 17th Century Spain«, henholdsvis p. 425-456 og p. 457-478 i R.D. Barnett (red.), *The Sephardi Heritage*, Vallentine, Mitchell, London 1971), H. Kamen, *Inquisition and society in Spain in the sixteenth and seventeenth centuries*, Weidenfeld and Nicholson, London 1985, J. Blázquez Miguel, *Inquisición y Criptojudaismo*, Kaydeda Ediciones, Madrid 1988 og J. Edwards, *The*

vertitter at praktisere jødiske ritualer i hemmelighed (engelsk: »crypto-Judaism« eller »secret Judaism«) og opdrog også deres efterkommere til at være gode jøder indadtil og gode kristne udadtil.² Således forstået blev jødedommen ved med at eksistere i Spanien lang tid efter, at den sidste nominelle jøde ikke længere fandtes, og konvertitternes efterkommere bestræbte sig, selv efter flere generationer, på at holde jødedommen i hævd, indtil den jødiske religionspraksis gradvist degenererede p.g.a. deres isolerede og skjulte eksistens og deraf følgende mangel på kendskab til den autoriserede jødedom, som den praktiseredes andre steder. Konverteringerne faldt i to store bølger. Den første fandt sted dels under og efter pogromerne i 1391, og dels i forbindelse med den stærkt jødefjendtlige lovgivning, der blev gennemført under Juan II i 1412, og de kristne hvervekampagner før, under og efter disputationen i Tortosa i 1413-14. Den anden fandt sted i forbindelse med eksileringen i 1492, hvor de spanske jøder blev stillet over for valget mellem at forlade Spanien og konvertere til kristendommen. Den første bølge menes at have resulteret i omkring 100.000 konverteringer, hvilket omtrent svarer til en estimeret halvdel af det antal jøder, man formoder befandt sig i Spanien omkring år 1400. Den anden bølge udløste omkring 60.000 konverteringer, hvilket svarer til en estimeret trediedel af det samlede antal jøder, man formoder befandt sig i Spanien anno 1492. I alt drejer det sig altså om godt 150.000 mennesker og disses efterkommere.³

Konvertitterne og deres efterkommere har man traditionelt kaldt enten »cristianos nuevos«/»New Christians« (dansk: nykristne), »conversos« (dansk: til kristendommen omvendte konvertitter) eller »marranos« (dansk: marranere) nærmest forskelsløst. Forskel er der dog. Betegnelsen »nykristen« synes for en umiddelbar betragtning at være rimeligt neutral, men i en spansk sammenhæng blev det fra midten af det 15. århundrede ret afgørende, om man var ny- eller gammelkristen. I 1449 så Sentencia-Estatuto, en statut, der udelukkede alle nykristne fra offentlige embeder, nemlig dagens lys i Toledo.

Jews in Christian Europe, Routledge, London and New York 1991, p. 29-40. På hjemlig grund finder man opfattelsen i Hanne Trautner-Kromann, *Jødedommen*, Politikens forlag, København 1983, p. 152ff og 201ff. For en delvist forældet, men omfattende, bibliografisk gennemgang, der særligt beskæftiger sig med den del af faglitteraturen, der direkte omhandler den spanske inkvisition, se J. Pérez Villanueva, »La Historiografía de la Inquisición Española«, i J. Pérez Villanueva og B. Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1984, p. 3-39.

² Det gælder vel at mærke langt hovedparten af, om ikke alle, konvertitterne. Således skriver Baer: »Conversos and Jews were one people, united by bounds of religion, destiny and messianic hope.« (Baer, op. cit. (note 1), bind II, p. 424f). Beinart skriver lige ud: »To a greater or lesser degree every Converso did his best to fulfil Mosaic precepts, and one should regard as sincere the aim they all set themselves, to live as Jews and to achieve as great a degree of perfection as possible in their Judaism.« (Beinart, *Conversos on trial*, p. 242, mine fremhævninger).

³ Tallene skal tages med et utroligt stort forbehold. De er hentet fra Edwards, op. cit. (note 1), p. 28-34. Vicens Vives angiver tal, der stort set svarer til Edwards', men anslår, at der var omkring 250.000 conversos i Spanien i 1480 (se J. Vicens Vives, *An Economic History of Spain*, Princeton University Press 1969, p. 292). Netanyahu sætter antallet af konvertitter for perioden 1391-1415 væsentligt højere, nemlig til mere end 400.000, og mener, at konvertitternes efterkommere omkring 1480 udgjorde ikke færre end 600.000-700.000 mennesker. Disse skøn bygger imidlertid på, hvad der bedst kan betegnes som en overfortolkning af et alt for begrænset kildemateriale og er alt andet end uproblematisk (se B. Netanyahu, *The Marranos of Spain From the Late 14th to the Early 16th Century According to the Hebrew Sources*, American Academy for Jewish Research, New York 1966, p. 235-245).

Sentencia-Estatuto var den første af en række racistiske *limpieza de sangre*-restriktioner (dansk: blodrenhedsrestriktioner), der diskriminerede kristne af jødisk oprindelse.⁴ De nykristne blev mistænkeliggjort - de blev som nyligt tilkomne til den kristne tro, eller efterkommere af disse, regnet for potentielle »jøder«, en slags femte kolonne inden for kristendommen, der truede med at nedbryde det kristne Spanien indefra. Med andre ord var de nykristne i en vis forstand fånget i kristendommen, hvor de havde problemer med at blive accepteret som rigtige kristne, samtidig med at de ikke havde mulighed for at vende tilbage til jødedommen, fordi dåben blev anset for at være bindende. Betegnelsen »converso« konnoterer noget lignende, og fælles for disse to betegnelser er, at der er knyttet jødiske egenskaber til begge, jødiske egenskaber, der vel at mærke blev - og i et vist omfang stadig bliver - regnet for at være arvelige. En converso eller en nykristen var således qua sin jødiske afstamning kristeligt diskvalificeret. Betegnelsen »marrano«, derimod, har på spansk en stærkt despektiv betydning, nemlig »svin«. Ordets etymologi er stærkt omstridt,⁵ men det interessante i denne sammenhæng er, at det inden for jødedommen og dele af forskningen (specielt den del af forskningen, der er blevet varetaget af jøder) har fået en meget positiv betydning. Termen er kommet til at konnotere en stædig jødisk religionsvedholdenhed - ofte over flere århundreder - på trods af voldsomt ydre pres i et alt andet end jødevenligt miljø, og er blevet brugt også om efterkommere af konvertitter, som er flygtet fra Spanien helt op til det 18. århundrede. Man har sågar talt om en »marransk diaspora«.⁶

Det helt afgørende i den traditionelle opfattelse af konverteringsproblemet er 1) opfattelsen af konvertitterne som tvunget, d.v.s. i realiteten falske og uoprigtige, konvertitter, og 2) opfattelsen af også konvertitternes efterkommere som falske konvertitter. Når disse to grundantagelser har været så at sige enerådende gennem århundreder, så skyldes det to ting. For det første, at man inden for jødedommen traditionelt har opfattet konvertitterne som tvungne konvertitter, og deres efterkommere ligeså, uanset deres faktiske religiøse tilhørsforhold og overbevisning. For det andet, at konvertitterne og deres efterkommere i den kristne spanske propaganda, startende med *limpieza de sangre*-statutten i 1449 og senere videreført af den spanske inkquisition, blev betragtet som ikke bare mulige, men også sandsynlige jøder.

Det hebraiske ord for disse konvertitter er »anusim«, og det betyder ifølge *EJ*:

⁴ I princippet gjaldt diskriminationen også kristne af muslimsk oprindelse, men det var primært konvertitterne af den »jødiske race«, der kom til at lide under den. *Limpieza de sangre*-dekreterne kom til at spille en afgørende rolle i Spanien i de efterfølgende århundreder. Således kunne spaniere af conversoafstamning risikere at blive udelukket fra såvel kirkelige som offentlige embeder, munkeordener, officerskoler og universiteterne, og diskriminationen kom også til at omfatte folk, der var blevet dømt af inkquisitionen. Den sidste *limpieza*-restriktion blev først ophævet i 1865. Se Kamen, op. cit. (note 1), p. 115-135.

⁵ Se f.eks. *EJ*, bind 11, p. 1018, Netanyahu, op. cit. (note 3), fodnote 153, p. 59 og I.S. Révah, »Les Marranes«, *Revue des Études Juives*, 3. serie, bind I, 1959-60, p. 29-77, p. 30f. Spekulationerne angående ordets oprindelse er talrige og vidtløftige. På nuspansk bruges ordet også i overført betydning, på samme måde som man også på dansk bruger »svin« og »gris« om urene personer. Den mest enkle, og måske også mest nærliggende, måde at forklare den historiske brug af ordet på er, at det også historisk har henvist til urene personer, i.e. personer, der havde urent blod.

⁶ *EJ*, bind 11, p. 1019-1026.

»people compelled by overwhelming pressure, whether by physical threats, psychological stress, or economic sanction to abjure Judaism and to adopt a different faith«. ⁷

Begrebet omfatter som nævnt også disse anusims efterkommere og får derved en væsentlig mere flydende betydning. Det i sammenhængen yderst interessante er, at tvang ikke er det eneste element, der indgår i de »tvungne« konvertitters omvendelse. Således står der i *EJ*:

»Both the elements of compulsion and free will enter the psychological motivation of the forced convert. The concept denoted by the term anusim, therefore, is fluid, bordering on that applying to apostates and even to Marranos; it has been subject of much discussion.« ⁸

Udover at bruge termerne marranos, conversos og nykristne om de i Spanien til kristendommen konverterede jøder (og blandt de jødiske forskere betragte dem som anusim)⁹, bliver de i den engelsksprogede faglitteratur også kaldt »judaizers«, »crypto-Jews«, »converted Jews«, »baptized Jews«, medens de i den spansksprogede faglitteratur kaldes »judaizantes«, »conversos falsos«, »conversos«, »criptojudios« og »judeoconversos«. Altså har man brugt en del forskellige termer, nærmest i flæng, om den, formodede, samme religiøse gruppe. Hertil kommer, at man også har benævnt de conversos, der forlod den Iberiske Halvø og dukkede op andre steder i verden, »portugisere«.

I tråd med den traditionelle måde at fremstille konverteringsproblemet på har man regnet med, at den spanske inkquisition blev oprettet for at rense den kristne tro for kætterske jødiske elementer. Inkquisitionens oprettelse forstås således som en reaktion på et réelt religiøst problem, nemlig problemet med los conversos, som hårdnakket modsatte sig en sindelagskonvertering til kristendommen, og dens funktion ses som værende udelukkende eller primært af religiøs art. Almindeligvis betragtes de conversos, der blev dømt af inkquisitionen for jødisk religionsvirksomhed, som dokumentation for inkquisitionens berettigelse - det blev fra et kristent synspunkt klart, at den kristne tro vitterligt var både besmittet og truet af et meget stort religiøst fremmedlegeme, der havde infiltreret så at sige hele det spanske samfund.

⁷ *EJ*, bind 3, p. 169.

⁸ *Ibid.* For nogle interessante eksempler på den meget diffuse brug af anusimbegrebet, se Netanyahu, op. cit (note 3), p. 5-76.

⁹ I *EJ*, bind 3, p. 173, kan man læse følgende: »The best known and most numerous group of anusim, marked by a specific individuality, was found in the kingdoms of Christian Spain. These converts continued to live an underground existence there from 1391 to the 18th century or even later.«

3. Det alternative syn på konverteringsproblematikken

Den traditionelle måde at anskue konverteringsproblemet på, som jeg just har beskrevet, er imidlertid blevet voldsomt anfægtet af en række forskere. En af de første¹⁰ til at rette en kritik mod den traditionelle opfattelse var Rivkin, der i en programartikel publiceret i 1957 skrev følgende:

»The Conversos, however, were not persecuted because of their secret Judaism; the Inquisition was not established to destroy a menace to the Catholic faith; the documents of the Inquisition cannot be used as evidence for the religious life of the Conversos, but are a source only for what the Inquisition wanted the people to believe about the Conversos. The existence or non-existence of secret Judaism was *not* the issue. The Conversos were persecuted, the Inquisition was established, and the Marranos were imprisoned, pauperized, and burnt because of a structural need and whatever was necessary to achieve that end was resorted to, irrespective of its truth or falsity.«¹¹

Siden er Netanyahu¹² med udgangspunkt i en undersøgelse af de jødiske kilder nået frem til den konklusion, at der omkring tidspunktet for den spanske inkvisitions oprettelse (1481) kun var en lille og ubetydelig del af de konverterede jøder og disses efterkommere, der stadig holdt fast ved den jødiske religionspraksis eller rester af den.¹³ Den altovervejende majoritet var integreret i det kristne samfund og var oprigtige konvertitter, der rent religiøst ikke lod sig udskille fra alle andre kristne. Efterfølgende har flere forskere fulgt trop, og

¹⁰ A. Domínguez Ortiz gav i en artikel publiceret i 1949, så vidt jeg ved som den første, udtryk for den opfattelse, at hovedparten af los conversos var - eller blev - oprigtige konvertitter, om ikke i første generation, så i anden og tredje. Se hans »Los »Cristianos Nuevos«. Notas para el estudio de una clase social«, *Boletín de la Universidad de Granada*, 87, 1949, p. 249-297, se også hans »Historical Research on Spanish Conversos in the Last 15 Years«, p. 63-82 i M.P. Hornick (red.), *Collected Studies in the Honour of Américo Castro's 80th Year*, Oxford 1965, og *Los Judeoconversos en España y América*, Ediciones ISTMO, Madrid 1978.

¹¹ E. Rivkin, »The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History«, *Jewish Quarterly Review*, 48, 1957, p. 183-203, citat p. 192f.

¹² I *The Marranos of Spain* (note 3). De to første kapitler af dette værk blev publiceret i 1963 i *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. XXXI, og Netanyahu fremførte første gang sin tese i en note i *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1953, note 25, p. 275. Se også Netanyahus artikel »On the Historical Meaning of the Hebrew Sources related to the Marranos (A Reply to Critics)«, *Hispania Judaica I, Studies on the History, Language and Literature of the Jews in the Hispanic World*, Biblioteca Universitaria, Puvill, Barcelona 1980 (herefter: *Hispania Judaica I*), p. 79-102

¹³ Ja, Netanyahu går endda så vidt som til at hævde, at de få nykristne, der var hemmelige jøder, blev det som et resultat af inkvisitionens forfølgelse, og at de var en slags »»forced converts« in reverse« (Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 188f, citat p. 189). Eller som det hedder i den hyppigst citerede passus fra Netanyahus bog: »It was not a powerful Marrano movement that provoked the establishment of the Inquisition, but it was the Inquisition that caused the temporary resurgence of the Spanish Marrano Movement.« (Ibid., p. 3).

overordnet har kritikken af den traditionelle opfattelse af konverteringsproblemet samlet sig om følgende punkter:

1) *Limpieza de sangre*: Limpieza-diskriminationen var vilkårlig og ikke særligt omfattende - mange kristne af nykristen oprindelse blev faktisk regnet for og accepteret som gammelkristne, og andre forfalskede deres genealogier med myndighedernes vidende.¹⁴ Førstebølgekonvertitterne (1391-1415) blev lynintegreret i det kristne spanske samfund,¹⁵ og mange af dem giftede sig ind i gammelkristne familier, hvorfor »conversosmitten« kom til at berøre næsten hele den urbane del af befolkningen.¹⁶ Udfra en racemæssig definition var næsten alle byboere conversos, men rigtige conversos blev de først regnet for at være, når de enten afveg fra den sociale norm eller udgjorde en social, politisk eller økonomisk trussel.¹⁷ Diskriminationen blev således ikke foretaget på et religiøst eller et racemæssigt grundlag (limpieza-doktrinen var imod den kanoniske ret), men derimod på et socialt og et politisk grundlag, og hensigten med den var at begrænse en bestemt social klasses magt - nemlig den nye spanske middelklasse.¹⁸ Konflikten mellem gammel- og nykristne opfattes altså med andre ord som et udtryk for klassemodsatninger i datidens spanske samfund.¹⁹

¹⁴ M.A. Cohen, »Toward a New Comprehension of the Marranos«, *Hispania Judaica I*, p. 23-35. For et interessant eksempel på, hvordan det lokalt lykkedes for conversos at modsætte sig gennemførelsen af limpieza-restriktionerne og modarbejde inkvisitionen, se S.H. Haliczzer, »The Castilian Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-92«, *American Historical Journal*, 78, 1973, p. 35-58, især p. 38-47.

¹⁵ Dette gælder både de tvungne fra tiden omkring 1391 og de frivillige fra perioden 1412-1415. Netanyahu taler om to forskellige massekonverteringsbølger, den ene bestående af tvungne konvertitter (1391) og den anden bestående af frivillige (1412-1415). (Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 95f og p. 238f).

¹⁶ Rivkin, op. cit. (note 11), p. 193f, F. Márquez Villanueva, »El problema de los conversos, cuatro puntos cardinales«, *Hispania Judaica I*, p. 51-75 (se også hans »The Converso problem: An assessment«, p. 317-333 i M.P. Hornick, op. cit. (note 10)) og Haliczzer, op. cit. (note 14), især p. 40. På trods af at Haliczzer lægger vægt på los conversos' assimilation, er han alligevel traditionalist, idet han tydeligvis opfatter los conversos' skjulte jødedom som et réelt problem, som inkvisitionen blev oprettet for at løse: »How widespread these practices were among the *conversos* was shown from the first years of the inquisition, which were marked by the appearance of vast numbers at the early autos-da-fé (some 2,250 persons were reconciled at three autos held in Toledo between February and December 1486)...the Inquisition provided a rational means for distinguishing between the sheep and the goats in the *converso* community. The Inquisition would punish *converso* Judaizers (*conversos* who, although ostensibly Christians, continued to practice Judaism) with fines and confiscations and bar them from public office, but simultaneously would confirm the orthodoxy of the rest, thereby guaranteeing them immunity from further attack.« (Ibid, p. 42).

¹⁷ Márquez Villanueva, op. cit. (note 16), p. 57 og p. 60f.

¹⁸ Cohen, op. cit. (note 14), p. 31. Netanyahu synes dog at mene, at identifikationen i et vist omfang var religiøs, idet han skriver: »Had they (i.e. de nykristne, KS) been fully gentilized, it is obvious, they would not have been further identified as *New* Christians, and no counter-reaction would have set in to block their advancement toward total fusion.« (Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 206f).

¹⁹ Cohen, op. cit. (note 14), p. 31 og Márquez Villanueva, op. cit. (note 16), p. 53.

2) *Inkvisitionen*: Inkvisitionen havde det samme primære formål som limpieza-diskriminationen og dømte kun en meget lille del af de nykristne for hemmelig jødisk religionsvirksomhed.²⁰ Inkvisitionen opfattes her som en politisk institution, der skulle sikre ideologisk og politisk konformitet, og hvis politiske, sociale og økonomiske dimensioner må tages med i betragtning.²¹ Hvis problemet virkeligt var så stort, og inkvisitionen var så effektiv, som det almindeligvis hævdes, hvorfor blev der så ikke dømt flere?²² Af dem, der blev dømt, må man regne med, at en del var ofre for justitsmord, jævnfør inkvisitionens retspraksis, der tillod anonym afgivelse af vidneudsagn og anvendelse af tortur, og som overlod det til den anklagede at bevise sin uskyld, hvilket var mere end svært, eftersom denne i langt de fleste tilfælde hverken var bekendt med anklagen, eller hvem der havde aflagt vidneudsagn mod ham/hende.²³ Hertil kommer proceduren med nådesediktet, der gav angrende kættere mulighed for inden for en vis tidsfrist at tilstå deres kætteri over for inkvisitionen og få en mildere og mere nådig straf, end de ville have fået, var de blevet angivet af andre.²⁴ Nådesediktet må af frygt for ved en senere lejlighed at blive angivet have fremprovokeret mange tilståelser, hvor der faktisk var intet eller kun meget lidt at tilstå - man kan måske tale om en slags »justitsselfmord«?²⁵ Nådesediktet havde desforuden det raffinement, at enhver »kætter«, der angav sig selv, for selv at kunne blive omfattet af »nåden«, skulle angive alle andre, hvis kætteri vedkommende havde kendskab til.²⁶ Ydermere havde inkvisitionen en klar økonomisk interesse i at dømme så mange velhavende mennesker som muligt, fordi dens drift i den tidlige fase primært blev finansieret via konfiskationer af anklagedes og dømtes ejendom.²⁷

3) *En sekulariseringstendens inden for jødedommen*: Denne sekulariseringstendens var affødt af en rationalistisk universalisme, der særligt var udbredt i det 14. århundrede, og den bevirkede, at mange jøder enten var meget åbne over for kristendommen eller mere eller mindre religionsindifferent, hvorfor de relativt ubesværet kunne aflægge den jødiske religionspraksis til fordel for den kristne.²⁸ Om afsvækkelsen af det specifikt jødiske i

²⁰ Cohen, op. cit. (note 14), p. 25.

²¹ Ibid., p. 29 og Márquez Villanueva, op. cit. (note 16), p. 70f og p. 74.

²² Cohen, op. cit. (note 14), p. 25.

²³ Kamen, op. cit. (note 1), p. 161-178.

²⁴ Ibid., p. 161f.

²⁵ Márquez Villanueva, op. cit. (note 16), p. 72 og Kamen, op. cit. (note 1), p. 162f.

²⁶ Ibid., p. 164.

²⁷ Ibid., p. 148f. Se også S. Gilman, »The »Conversos« and the Fall of Fortune«, p. 127-136 i M.P. Hornick, op. cit. (note 10), p. 129.

²⁸ Cohen, op. cit. (note 14), p. 26, Baer, op. cit. (note 1), bind I, p. 243 ff og Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 94-121. Márquez Villanueva skriver ligefrem, at ateismen i Italien blev kaldt »den spanske synd«. (Márquez Villanueva, op. cit. (note 16), p. 65f).

jødedommen vidner også det forhold, at de »tvungne« konvertitter faktisk foretrak konvertering fremfor døden, på trods af at Talmud foreskriver det modsatte.²⁹

4) *Den økonomiske udvikling i Kastilien:* I det 14. århundrede fremstod et nationalt orienteret kristent spansk borgerskab, som gradvist blev den mest dynamiske og vigtigste faktor i den kastilianske økonomi.³⁰ Dette betød, at jøderne blev en stedse mere marginaliseret og overflødig gruppe i det spanske samfund.³¹ Efter 1391 levede jøderne i vidt omfang ikke i byerne længere³² - de blev ganske enkelt fordrevet af de kristne, som havde brug for jødekvartalerne,³³ og de funktioner, jøderne tidligere havde varetaget, blev nu varetaget af kristne. Med andre ord blev det mindre attraktivt at være jøde både socialt og økonomisk, hvilket i sig selv var et konverteringsincitament.

5) *Tidsspringet:* Der gik ca. et halvt hundrede år fra den første store konverteringsbølge og conversoproblemets fremkomst, til man besluttede sig for at gøre noget ved det. Hvis problemet virkelig havde været så stort allerede i slutningen af det 14. århundrede og i starten af det 15., hvorfor reagerede de gammelkristne så ikke tidligere?³⁴ Et så udbredt kætteri må have været alarmerende for enhver god kristen før 1449, hvor den første *limpieza de sangre*-doktrin så dagens lys, og der er ingen meldinger om jødedom praktiseret i det skjulte før 1440'erne.³⁵

6) *Kildeproblemet:* Ud over de dokumenter, der forefindes i inkquisitionens arkiver findes der ingen substantielle beviser for hemmelig jødisk religionsvirksomhed i hverken Spanien eller Portugal.³⁶ Man kan ikke naivt tage disse dokumenter for pålydende,³⁷ men må i stedet undersøge, i hvilken udstrækning de stemmer overens med den sociohistoriske

²⁹ Cohen, op. cit. (note 14), p. 26.

³⁰ S. Haliczzer, »The Expulsion of the Jews and the Economic development of Castile«, *Hispania Judaica I*, p. 39-47 og Baron, op. cit. (note 1), bind X, p. 139.

³¹ Haliczzer, op. cit. (note 14), p. 43 og p. 47.

³² Ibid., p. 43.

³³ Ibid., p. 44f.

³⁴ Cohen, op. cit. (note 14), p. 26f.

³⁵ Med en yderst prægnant formulering af Rivkin: »It is clear that any approach that does not adequately account for the favorable status of the Conversos during the 1391-1449 period, and that fails to show conclusive evidence that from 1449 on they suddenly became less Christian, is inadequate.« (Rivkin, op. cit. (note 11), p. 196).

³⁶ E. Rivkin, »How Jewish Were The New Christians«, *Hispania Judaica I*, p. 105-115, fodnote p. 106.

³⁷ Med en koncis formulering af Domínguez Ortiz: »... who bases his knowledge exclusively on inquisitorial documents and then regards the conversos as crypto-Jews is mistaken.« (»Historical Research on Spanish Conversos in the Last 15 Years« (note 10), p. 82).

kontekst, så vidt denne lader sig rekonstruere.³⁸ Ud over kildematerialet fra inkquisitionens arkiver, som historikerne traditionelt har tyet til, er der kun de samtidige kristne kilder, der alle er influeret af limpieza-propagandaen, og de jødiske kilder, som bl.a. er blevet undersøgt, men kun i et begrænset omfang, af Netanyahu. Kort gengivet argumenterer Netanyahu som følger:³⁹ Umiddelbart efter massekonverteringerne i slutningen af det 14. og starten af det 15. århundrede opfattede rabbinerne i Algier de nykristne som anusim, som tvungne konvertitter, der som sådanne stadig var for jøder at regne. Denne opfattelse ændrede sig imidlertid radikalt, idet rabbinerne hen imod slutningen af det 15. århundrede fordømte de nykristne som hedninge så at sige over en kam, samtidig med at de fastholdt, at tvungne konvertitter var en del af det jødiske folk, hvilket ifølge Netanyahu kun kan betyde, at de ikke længere opførte og opfattede sig som jøder. Altså: Når jødisk lov foreskriver, at tvungne konvertitter og deres efterkommere skal opfattes, ikke som hedninge, men som jøder, og rabbinerne alligevel opfattede konvertitterne og disses efterkommere som faktiske, og ikke blot nominelle, konvertitter, ja, så kan det ifølge Netanyahu kun skyldes, at der intet som helst lå til grund for længere at opfatte dem som jøder.⁴⁰ Netanyahu går ud fra, at rabbinerne qua deres kontakt med den jødisk sindede del af konvertitterne måtte være orienteret om de faktiske forhold.⁴¹

7) *Forskernes følelsesmæssige engagement:* Traditionelt har forskerne enten været voldsomme modstandere eller voldsomme tilhængere af inkquisitionen, det eneste fællestræk er den blinde accept af inkquisitionens dokumenter som troværdige og accepten af limpieza de sangre-propagandaen.⁴²

³⁸ Cohen, op. cit. (note 14), p. 28. Rivkin påstår, at los conversos spillede den samme rolle i Spanien i det 15. århundrede, som jøderne havde spillet i det 14. århundrede. Rivkin mener, at de europæiske jøders historie fulgte et generelt mønster, som var kendetegnet ved en opgangsperiode, der i Spanien faldt fra det 12. til det 14. århundrede (Tyskland: 9.-13. århundrede; Frankrig: 9.-12. århundrede; Polen: 13.-17. århundrede), og som efterfulgtes af en nedgangsperiode. Dette udviklingsmønster følger feudalismens udvikling i de pågældende lande. Først opnåede jøderne i forbindelse med feudalismens opblomstring en privilegeret status, deres ejendom og liv nød en vis beskyttelse, og de blev ikke udsat for forfølgelser. Dernæst blev jøderne marginaliseret og forfulgt, i forbindelse med at den feudale konflikt mellem adel og kongemagt blev løst med en af parterne som sejrherre. Med andre ord var det ifølge Rivkin »et strukturelt behov« i et feudalistisk samfund, der udløste inkquisitionens conversofølgelser, og dette strukturelle behov, der udgjorde den socio-historiske kontekst. (Rivkin, op. cit. (note 11), p. 186ff).

³⁹ Min gengivelse af Netanyahus argumentation omfatter kun hans behandling af responslitteraturen, da den dels fremstår som den stærkeste del af hans undersøgelse, og det dels også er den del, han selv har taget udgangspunkt i i forbindelse med at tage til genmæle over for den kritik, der blev rejst imod hans tesser (se Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 5-76 og »On the Historical Meaning of the Hebrew Sources related to the Marranos (A Reply to Critics)« (note 12). I sin egen undersøgelse beskæftiger han sig også med den filosofiske og polemiske litteratur og den homiletiske og eksegetiske litteratur (se Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 77-203).

⁴⁰ Netanyahu, »On the Historical Meaning of the Hebrew Sources related to the Marranos (A Reply to Critics)«, p. 96ff.

⁴¹ Ibid., p. 98 og p. 101.

⁴² Cohen, op. cit. (note 14), p. 29.

8) *Konvertiternes intentionelle kristendom*: Konvertitterne søgte forsoning med kirken og ikke adskillelse fra den.⁴³

9) *Inkquisitionens meget svingende aktivitetsniveau i forhold til konvertiternes og deres efterkommeres postulerede kætteri*: Det er ifølge Cohen svært at forklare, hvordan kætteriet først bliver så at sige nedkæmpet og så siden bryder frem med fornyet styrke.⁴⁴ Dette kan kun forklares på tre måder, som ifølge Cohen er lige uacceptable: 1) De nykristne var racemæssigt disponeret for at blive jøder, 2) de nægtede at tage ved lære af deres »trosfællers« vanskæbne, og 3) de foretrak at praktisere jødedommen i et voldsomt jødefjendtligt miljø i stedet for at søge tilflugt til et sted, hvor de ville have mulighed for at praktisere deres religion i fuld åbenhed.⁴⁵

10) *Marranismen*: De »marranere«, der flygtede fra den Iberiske Halvø, blev ifølge Cohen ved med at være kristne, og de, der (re-)konverterede til jødedommen, havde så godt som ingen autentiske jødiske skikke i behold - deres jødedom blev så at sige fabrikeret af de jøder, der mødte dem i de lande, de tog til.⁴⁶ Rivkin forklarer marranerudbredelsen med, at de nykristnes kristne identitet var blevet problematisk som en følge af, at de som nykristne blev forfulgt og diskrimineret, og med at den jødiske etik i visse tilfælde passede bedre til de nykristnes forretningsinteresser end den katolske.⁴⁷ I stedet opfattes

⁴³ Rivkin, op. cit. (note 36), p. 111f.

⁴⁴ Cohen refererer til det forhold, at der i perioden fra 1480'erne til 1540, altså i inkquisitionens allertidligste fase, blev dømt utroligt mange for hemmelig jødisk religionsvirksomhed, medens tallet for perioden 1540-1615 falder markant, for så at stige igen i perioden 1615-1700. Se Kamen, op. cit. (note 14), p. 185. Kamens inddeling følger Dedieus, se J.-P. Dedieu, »Les Quatre Temps de L'Inquisition«, p. 15-40 i B. Bennassar, *L'Inquisition Espagnole*, Hachette, Paris 1979.

⁴⁵ Cohen, op. cit. (note 14), p. 27f.

⁴⁶ Ibid., p. 35. Selv en svoren traditionalist som Cecil Roth erkendte på sine lidt ældre dage, at marranernes jødedom var fabrikeret. Adspurgt af H.P. Salomon, hvad den almindelige marraner ved sin ankomst til et sted som Amsterdam vidste om jødedommen, svarede Roth: »Ingenting«. (H.P. Salomon, »Introduction« i C. Roth, *A History of the Marranos*, Fourth Edition, New York 1974, p. VIII).

⁴⁷ Rivkin, op. cit. (note 36), p. 113. Rivkin mener, at de portugisiske nykristne var så religionsindifferentte, at de lod deres religiøse tilhørsforhold underordne deres økonomiske interesser. Således blev de »marranere«, der bosatte sig og havde deres handelsbase i kristne lande, kristne, medens de »marranere«, der drev handel med base i det Ottomanske Rige, blev jøder, fordi konvertering til jødedommen var en betingelse for, at de kunne bosætte sig dér. De portugisiske nykristne tog først til det Ottomanske Rige og konverterede til jødedommen, da der ikke var andre muligheder - i perioden 1507-1537 havde de portugisiske nykristne fuld rejsefrihed, men benyttede sig ikke af den til at rejse til et land, hvor de åbent og frit kunne leve som jøder. Med Rivkins ord: »Religion for the Mendeses and the marranos generally had become an entrepreneurial variable«, og »They (i.e. »marranerne«, KS) could choose the identity that was most compatible with the maintenance of economic connections« (*The Shaping of Jewish History. A Radical New Interpretation*, Charles Scribner's Sons, New York 1971, p. 140-158, citater p. 150 og p. 156). Rivkin er mig bekendt den eneste, der indtager dette temmelig radikale synspunkt, som det er svært at bedømme holdbarheden af, al den stund at han ikke fremlægger nogen form for dokumentation (for en helt anden opfattelse, se f.eks. Haliczzer, »The First Holocaust: The Inquisition and the Converted Jews of Spain and Portugal« i Haliczzer (red.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, London & Sydney 1986, p. 13f). Rivkins bog er således helt

marranismen som en sub- og modkultur med visse jødiske træk, som udvikledes som en følge af inkquisitionens vedvarende forfølgelser og diskrimination, og som også skal have vundet tilslutning blandt gammelkristne.⁴⁸

4. Den alternative opfattelses manglende gennemslagskraft

På trods - eller på grund - af den alternative opfattelses radikalitet er den kun blevet taget til efterretning og op til diskussion i et yderst begrænset omfang. Selv nyere fremstillinger som Edwards *The Jews of Europe* (1991) og Beinarts *The Conversos and their Fate* (1992) forbigår den alternative opfattelse, og dermed den nyere del af forskningen, i fuldstændig tavshed. Kamen betragter striden som et internt opgør mellem jødiske historikere uden på nogen måde at gå ind i en seriøs diskussion af problemet:

»The controversy over the Jewishness of the *anusim* is largely an internal dispute among Jewish historians, while serving also to raise broader questions about the reliability of contemporary evidence. Certainly the most plausible conclusion is that held by very many at the time, namely that some were practising Christians and others were practising Jews. Simply to be of Jewish origin did not mean that one felt Jewish.«⁴⁹

Man kunne på den baggrund tro, at Kamen valgte at indtage en slags mellemposition i forhold til de to meget forskellige opfattelser, men hele hans fremstilling er præget af den traditionelle opfattelse. Således skriver han f.eks. kun to sider før ovenstående citat følgende:

»Of the thousands of Jews who in the course of the preceding century had been forced by persecution and massacre to accept baptism, few embraced Catholicism sincerely. Many, if not most, of them continued to practise the Jewish rites both secretly and openly, so that the authorities were faced with a large minority of pseudo-Christians who had neither respect nor love for their new faith. Throughout the provinces of Toledo, Extremadura, Andalucia and Murcia, according to a polemic written in 1488, of all the conversos »hardly any are true Christians, as is well known in all Spain.«⁵⁰

blottet for litteraturhenvisninger.

⁴⁸ Cohen, op. cit. (note 14), 34. I *The Encyclopedia of Religion* refereres den opfattelse, at marranismen var en populær jødisk tradition, som selv før 1492 adskilte sig fra den officielle jødedom, og som blev videreført efter 1492 og kom til at fungere som et samlingspunkt for de forfulgte nykristne (se *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing House, New York 1987, bind 9, p. 216).

⁴⁹ Kamen, op. cit. (note 1), p. 28.

⁵⁰ Ibid., p. 26.

Og det hænger ganske enkelt ikke sammen. Det er iøvrigt værd at hæfte sig ved, at Kamen funderer sin opfattelse på polemik, d.v.s. på propaganda.

Et andet eksempel på en lignende modsigelse finder man i *The Encyclopedia of Religion*:

»Historians now generally acknowledge the variety of converso religious commitments spanning a spectrum from the sincere Christian via the indifferent or wavering converso to the sincere judaizer. They accept that the social experiences of the New Christians, such as »purity of blood« discrimination and pressures to assimilate, influenced the converso's religious commitment so that every New Christian was a potential Marrano who by any number of social accidents or personal idiosyncrasis could become an active judaizer. With Israel S. Révah (1959-60), they define Marranism as »a potential Judaism, which entry into a Jewish community transformed most often into a real Judaism«.«⁵¹

Hvordan enhver nykristen, uafhængig af sin egen religiøse selvopfattelse, kan være en potentiel marraner, i.e. en potentiel jøde, ja, det forbliver en gåde. I henhold til denne meget brede definition er alle jo potentielle jøder.

En spansk kirkehistorie refererer problemstillingen således:

»No era facil, en medio de aquella confusión, discernir entre los conversos sinceros y los falsos ni evaluar el número de unos y otros. La cantidad de criptojudios debió de ser muy grande.«⁵²

[»Midt i denne forvirring var det hverken let at skelne mellem oprigtige og uoprigtige konvertitter eller at vurdere deres antal. Antallet af hemmelige jøder må have været meget stort.«]

Hvordan man kan hævde, at det er svært at skelne mellem oprigtige og falske konvertitter og vurdere deres antal, samtidig med at man hævder, at der må have været et meget stort antal falske konvertitter, ja, det er endnu én af mange gåder og understreger blot den markante tendens, der er til at holde fast i den traditionelle opfattelse af konverteringsproblemet. Et karakteristisk træk ved denne fastholdelse er, at der »argumenteres« ud fra *common sense*:

⁵¹ *The Encyclopedia of Religion*, bind 9, p. 215f. Se også Révah, op. cit. (note 5), p. 55.

⁵² *Historia de la Iglesia en España*, bind II-2, La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV, Madrid 1982, p. 546f.

»Hay que suponer, que estas conversiones, fruto del miedo, debieron ser falsas e interesadas en su mayoría, pero verdaderas o falsas, el hecho cierto es que provocaron un problema real.«⁵³

[»Man bliver nødt til at gå ud fra, at disse konverteringer, affødt af frygt som de var, må have været uoprigtige og motiveret af ønsket om personlig og materiel vinding for størstedelens vedkommende, men hvad enten de var oprigtige eller uoprigtige, så er det sikkert, at de fremkaldte et réelt problem.«]

Et andet eksempel på modviljen mod at gå ind i en diskussion af problemet finder man i indledningen til en bog om den portugisiske inkquisition:

»To enter into a discussion of these and similar arguments would be of little use, especially since the methodological presuppositions have been subjected to incisive strictures elsewhere.«⁵⁴

Jeg kan ikke se, hvordan man overhovedet kan undlade at gå ind i diskussionen, eftersom alt står og falder med udfaldet af den.

II. En revurdering af problemet

5. Kritik af den alternative opfattelse af konverteringsproblemet

Et af de væsentligste og mest overordnede kritikpunkter er, at den alternative opfattelse er alt for generel, og at den historisk og geografisk er alt for begrænset. Netanyahu beskæftiger sig kun med situationen i Spanien fra slutningen af det 14. til begyndelsen af det 16. århundrede, Rivkin forholder sig kun til Kastilien i den samme periode, og det samme gælder for Cohen. Ikke desto mindre lader både Rivkin, Cohen og Netanyahu deres konklusioner gælde også for Portugal og hele Spanien efter slutningen af det 16. århundrede.⁵⁵ Og det er et problem. For det første var los conversos i Portugal indtil midten af det

⁵³ A. Martinez Ruiz, Arbejdsrapport udleveret i forbindelse med en gennemgang af Spaniens historie, CEVA, Almuñécar august 1993. Martinez Ruiz er historiker og tilknyttet universitetet i Granada. Jeg snakkede med Martinez Ruiz, der havde kendskab til den alternative opfattelse af problemet, men som alligevel valgte at fastholde den traditionelle opfattelse, fordi »det var det mest logiske«.

⁵⁴ Y.H. Yerushalmi, »Prolegomenon« i A. Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, KTAV Publishing House, New York 1972, p. 36. »Elsewhere« er Révah, op. cit. (note 5), p. 45-47 og G.D. Cohens anmeldelse af *The Marranos of Spain i Jewish Social Studies*, XXIX, 1967, p. 178-184. Begges indvendinger skal jeg senere vende tilbage til.

⁵⁵ Således taler Netanyahu om, at marranismen i Portugal gennemløb den samme »cyklus« i Portugal, som den tidligere havde gjort i Spanien, men marranismen følger vel ikke en egen udviklingslov, uafhængigt af religiøse, sociale, politiske og økonomiske omstændigheder (se Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 74f). Det forhold, at der ikke findes substantielle beviser for hemmelig jødisk religionsvirksomhed i hverken Portugal eller Spanien ud over dokumenterne fra inkquisitionens arkiver, er jo ikke ensbetydende med, at

16. århundrede både socialt, historisk og religiøst meget forskellige fra los conversos i Spanien. Konverteringsproblemet opstod først i Portugal i 1497, hvor de portugisiske jøder blev tvangskonverteret med en garanti om ikke at blive udsat for undersøgelser af deres religiøse adfærd i 20 år. Garantien blev senere forlænget til at gælde til 1534.⁵⁶ Langt hovedparten af dem var oprindeligt spanske jøder, der var flygtet i 1492. Disse immigranter må man altså gå ud fra tilhørte den mest »jødiske« og mindst sekulariserede del af de spanske jøder. For det andet blev inkvisitionen først indført i Portugal i 1537 (og begyndte først sine aktiviteter for alvor i 1547), og omkring 1580 intensiveredes forfølgelserne af de portugisiske conversos, hvilket bl.a. resulterede i, at mange af dem udvandrede til Spanien i forbindelse med oprettelsen af personalunionen mellem Portugal og Spanien (1580-1640) under Felipe II. I Spanien gik de fri af forfølgelse i første omgang, fordi inkvisitionen i de to lande arbejdede uafhængigt af hinanden, og den spanske inkvisition ikke kunne forfølge de portugisiske conversos for »religiøse forbrydelser« begået i Portugal, og fordi Spanien havde voldsomt brug for deres finansielle ekspertise.⁵⁷ I forhold til de spanske jøder, der konverterede til kristendommen, er der altså følgende afgørende forskelle:

1) De portugisiske jøder havde ikke oplevet den samme sekularisering, som de spanske jøder. Tværtimod var den største del af de portugisiske jøder tidligere spanske jøder, som, i og med at de havde foretrukket eksil frem for dåb, må formodes at have været stærke i troen og ikke umiddelbart tilbøjelige til frivilligt at lade sig kristianisere.⁵⁸

krypto-jødedommen havde den samme ringe udbredelse i Portugal, som den - måske - havde i Spanien. Dokumenterne må jo, som både Cohen og Rivkin slår til lyd for, sættes ind i den sociohistoriske kontekst, og den var ikke den samme i Portugal, som den var i Spanien.

⁵⁶ Haliczzer, op. cit. (note 47), p. 11.

⁵⁷ Ibid., p. 11f og Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Columbia University Press, New York & London 1971, p. 8f. Det, der efter Cohens vurdering nærmest er uforklareligt, nemlig at den spanske inkvisitions aktivitetsniveau svinger meget, kan, så vidt jeg kan se, forklares meget enkelt med den store indvandring af portugisiske conversos (se afsnit 3, punkt 9).

⁵⁸ Ibid., (note 57), p. 4ff. Som allerede nævnt (note 47) opfatter Rivkin de portugisiske nykristne som nærmest totalt sekulariserede allerede i det 16. århundrede. Salomon er af den opfattelse, at den bølge af portugisiske nykristne, der kom til London i perioden 1720-1733 (ca. 1500 mennesker), forlod Portugal, p.g.a. at inkvisitionen forfulgte dem, og ikke fordi de opfattede sig selv som, eller intentionelt var, jøder. Således mener Salomon, at de nykristnes jødedom var et inkvisitionsfabrikat: »...at least during the first half of the 18th century, Judaism was forced upon the majority of the Portuguese »New Christians« by the Inquisition itself.« (H.P. Salomon, »New Light on the Portuguese Inquisition: The Second Reply to the Archbishop of Cranganor«, *Studia Rosenthaliana*, 5, 1971, p. 178-186, citat p. 186). Salomons tese støtter ikke Rivkins opfattelse entydigt. Dels må der formodes at være stor forskel på nykristne af første og anden generation og nykristne af 8.-10. generation, og dels ligger den emigrationsbølge, Salomon refererer til, efter inkvisitionens indførelse og udspringer af dens virke. For en opfattelse af de portugisiske nykristnes jødedom som et fabrikat allerede i det 16. århundrede, se E. Roditi, »The Making of Jews, or the Inquisition in Portugal«, *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 19, 1970, p. 435-443.

2) Alle konverteringerne i Portugal fandt sted på én gang under tvang, hvor de, som nævnt, fandt sted i flere omgange og ikke alle sammen var tvungne i Spanien.⁵⁹

3) Hvor de spanske førstebølgekonvertitter og deres efterkommere kom til at leve side om side med jøderne indtil 1492, konverterede hele det jødiske samfund i Portugal samlet til kristendommen - der var ingen andre muligheder, det var det eneste, man kunne gøre som jøde i Portugal. Således forblev de sociale netværk og den jødiske kultur intakt, og konvertitterne kunne, som vi har set, relativt problemfrit leve som »hemmelige« jøder indtil 1534.

4) I Spanien gik der ca. 90 år fra de første massekonverteringer til inkquisitionens oprettelse, i Portugal kun 40.

De alvorligste indvendinger mod den alternative opfattelse er metodiske. Rivkins opgør med den traditionelle opfattelse er dels funderet på nogle helt principielle overvejelser af metodisk art, dels på en postuleret »feudalismeudviklingslov«, som er alt for generel.⁶⁰

Netanyahus opgør bygger på en undersøgelse af en begrænset del af de jødiske kilder, men måden, Netanyahu når frem til sine konklusioner på, er højst diskutabel. Så vidt jeg kan vurdere, »fortolker« Netanyahu kilderne, indtil de stemmer overens med hans egen hovedtese. Jeg skal her nøjes med at give et par eksempler.

I forbindelse med sin undersøgelse af de nordafrikanske rabbineres responsa går Netanyahu ud fra, at dommen over konvertitterne og deres efterkommere som hedninge udspringer af et kendskab til de faktiske forhold og derfor afspejler disse, men når rabbi-

⁵⁹ Yerushalmi, op. cit. (note 57), p. 5. Ifølge Netanyahu blev de portugisiske konvertitter ikke opfattet som anusim, d.v.s. tvungne konvertitter, af jøderne i Saloniki, bl.a. fordi konverteringerne ikke var forårsaget af dødstrusler, men også fordi stærke anti-marraner følelser var fremherskende blandt de tidligere spanske jøder, som udgjorde en stor del af det jødiske samfund dér. (Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 211-216).

⁶⁰ Révah har lignende indvendinger, men det, han gør til kernen i sin kritik, er Rivkins udsagn om, at inkquisitionens dokumenter kun kan tages som et udtryk for, hvad inkquisitionen ønskede, at folk skulle tro om los conversos (se det lange Rivkin-citat i starten af afsnit 3 og Révah, op. cit. (note 5), p. 45-47). Der er tale om en skæbnsvanger bisætning fra Rivkins side, eftersom megen efterfølgende kritik har taget sit udgangspunkt netop i den (se f.eks. Blázquez Miguel, op. cit. (note 1), p. 50f). Meget ville have set anderledes ud, hvis han ganske enkelt havde udeladt den. Så vidt jeg kan vurdere, er det imidlertid ikke særligt afgørende, om inkquisitionens dokumenter anses for at være forfalskede med en grad af eller form for offentliggørelse for øje (hvilket ikke er videre sandsynligt) eller ej. Det altafgørende er derimod, om dokumenterne kan bruges som *bevis* for de dømtes faktiske religiøse adfærd og overbevisning, og det er straks mere tvivlsomt. Man må ikke glemme, at inkvisitorerne var »obsessed with Judaism«, og at krypto-jødedom var stort set det eneste kendte kætteri i inkquisitionens tidlige fase - enhver form for religiøs afvigelse blev identificeret med det jødiske kætteri, uanset hvor lidt den havde at gøre med en intentionel og bevidst praktisering af jødiske ritualer. Hertil kommer, at inkquisitionen på trods af al hemmelighedskræmmeriet *var* en institution med en offentlig dimension, idet befolkningen må formodes at have fået kendskab til inkquisitionens »hemmelige« praksis, dels via de dømte og de frikendte, når disse blev løsladt af inkquisitionen, dels via dem, der arbejdede for inkquisitionen. Révah mener iøvrigt, at den hemmelige jødedom er dokumenteret af følgende forhold: 1) De rabbiniske responsa, som enten direkte eller indirekte bekræfter dokumenterne fra inkquisitionens arkiver, 2) tilstrømningen af anusim fra den Iberiske Halvø til de jødiske samfund andre steder i verden og 3) individuelle marraneres selvbiografier. (Révah, op. cit. (note 5), p. 45f). Disse punkter vil jeg senere tage op til kritisk behandling.

nerne i Saloniki fælder den samme dom over de portugisiske konvertitter, så skyldes det delvist

»...the strong anti-Marrano sentiment that prevailed among Spain's Jews - this and their deep rooted conviction that forced conversion leads to real conversion, unless the convert hastens to escape from the land of religious coercion.«⁶¹

I dette tilfælde afspejler rabbinernes responsa kun virkeligheden delvist, idet Netanyahu erkender, at de portugisiske konvertitter for en betragtelig dels vedkommende var tvungne konvertitter. Man kan nu spørge sig selv, om ikke også de nordafrikanske rabbineres responsa kunne være et udtryk for det samme, og om det går an at læse og tolke dem, sådan som Netanyahu gør?

Ikke mindre problematisk er det, at Netanyahu tolker naivt, når det gælder de kilder, som umiddelbart støtter hans tese, og kritisk, når det gælder de kilder, der umiddelbart modsiger hans tese. Eksempelvis tager han rabbinernes opfattelse af konvertitterne og deres efterkommere som enten apostater eller hedninge for pålydende værdi, medens den til tider rådende opfattelse, at de skulle opfattes som tvungne konvertitter, d.v.s. jøder, enten tages som et udtryk for en form for ønsketænkning eller bagateliseres på anden vis. Når Zemah Duran, der var rabbiner i Algier fra 1467, opfattede *mange af* konvertitterne og deres efterkommere som jøder på baggrund af et længere ophold på Mallorca, *altså på baggrund af førstehåndskendskab til forholdene et sted i Spanien*, så bestrider Netanyahu ikke, at der kan have været nogle tusinde hemmelige jøder på Mallorca, i Valencia og Catalonien, men mener ikke, at »mange« kan betyde flertallet eller et stort mindretal, men derimod blot flere, end Zemah Duran havde turdet håbe på.⁶² Dette eksempel er så meget desto mere slående, fordi Netanyahu selv skriver, at de øvrige nordafrikanske rabbinere aldrig opholdte sig i Spanien, og således ikke havde førstehåndskendskab til forholdene dér, men i stedet baserede deres indtryk af marranerne »...on theoretical rather than practical grounds.«⁶³ Det spørgsmål, der melder sig, er altså, hvilken viden rabbinerne havde om forholdene i Spanien, og i hvilken udstrækning denne viden reflekteres direkte i deres responsa?

Som vist er det, der bærer Netanyahus argumentation, en påstand om rabbinernes kendskab til »the Marrano-camp«,⁶⁴ men samtidig hævder han, at en af grundene til at marranerne hurtigt ophørte med at være jødiske, var, at de var »cut off from the Jewish »tree« at almost all points of contact.«⁶⁵ Det hænger kun dårligt sammen. I det hele taget

⁶¹ Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 214.

⁶² Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 50ff. Det er værd at notere sig, at denne kritik tidligere er blevet rejst af G.D. Cohen i en lidt anden form, og at Netanyahu i sit ellers meget udførlige og grundige svar på Cohens kritik ikke går ind i en diskussion af denne meget vigtige del af kritikken. Se G.D. Cohens anmeldelse af *The Marranos of Spain* (Cohen, op. cit. (note 54)) og »On the Historical Meaning of the Hebrew Sources related to the Marranos (A Reply to Critics)« (note 12), p. 87-98.

⁶³ Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 69.

⁶⁴ Ibid., p. 101.

⁶⁵ Ibid., p. 100.

er Netanyahu's tale om »Marrano-camp«, »Marrano group« og »Marrano community« yderst problematisk, idet den forudsætter, at konvertitterne og deres efterkommere udgjorde en identificérbar enhed enten socialt eller religiøst.⁶⁶ Det er jo netop, hvad man må gå ud fra, at de *ikke* gjorde, hvis de vitterligt blev lynintegreret i det kristne spanske samfund.⁶⁷

En sidste kritisk kommentar knytter sig til konvertitternes intentionelle kristendom. Javist søgte konvertitterne at blive forsonet med kirken, men hvad var alternativet? I mange tilfælde døde på bålet, og på den baggrund forekommer forsoningen forståelig nok, og man kan ikke ud fra den slutte sig frem til ret meget om konvertitternes intentionelle kristendom.

Sat på spidsen - og stillet på hovedet: Der er ingen substantielle beviser for, at langt den overvejende del af de nykristne og deres efterkommere intentionelt var kristne omkring 1480.⁶⁸

6. En foreløbig konklusion

Hvor forskellige de to opfattelser end kan synes, så har de dog et væsentligt fællestræk: De er meget generelle, og de foregiver begge at forklare problemet udtømmende - det er i en vis forstand blot den ene form for videnskabelig fundamentalisme, der afløser den anden. Ingen af opfattelserne forklarer imidlertid problemet tilfredsstillende, og sandheden må søges et sted midt i mellem. Man må f.eks. medgive den traditionelle opfattelses fortalere, at det ikke er til at komme uden om, at mange af de spanske konvertitter fra slutningen af det 14. århundrede må have været tvungne konvertitter,⁶⁹ men spørgsmålet er, 1) hvor længe de blev ved med at opfatte sig selv og opføre sig som jøder, 2) i hvilken udstrækning deres jødiske kultur blev videreført til deres efterkommere, 3) hvor mange generationer dette varede ved, og 4) hvilken indflydelse den hemmelige trødering af jødedommen over flere generationer havde på den krypto-jødiske kultur?

Det er heller ikke til at komme uden om, at langt hovedparten af de portugisiske konvertitter også må have været tvungne konvertitter, og at den jødiske religion sandsynligvis er blevet praktiseret i smug af portugisernes efterkommere i op til flere generationer efter konverteringen i 1497, og at denne praksis formodentlig er blevet overført til Spanien i det 16. århundrede med den store immigrationsbølge. At los conversos blev opfattet som jøder på et politisk og et socialt grundlag i Spanien i det 15. århundrede er ikke ensbetydende

⁶⁶ Se f.eks. Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 26, 186 og 243. På lignende vis opererer Rivkin med en conversoklasse (se Rivkin, op. cit. (note 36), p. 111).

⁶⁷ Netanyahu skriver, at der på trods af den meget omfattende assimilation var mange »marra-nergrupperinger«, der, specielt i de større byer, »remained identifiable as distinct social bodies« (Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 186), men kommer slet ikke ind på det helt afgørende spørgsmål: Hvad adskilte dem fra det øvrige samfund, og hvilke grunde havde de til at blive ved med at udgøre en social enhed?

⁶⁸ Man kan undre sig noget over Rivkins lidet velvalgte formulering. Hans pointe er jo netop, at dokumenterne fra inkquisitionens arkiver *ikke* er substantielle beviser for hemmelig jødisk religionsvirksomhed (se afsnit 3, punkt 6).

⁶⁹ For en beskrivelse af tvangskonverteringerne i Valencia og Barcelona, se f.eks. P. Wolff, »The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not?«, *Past and Present*, 50, February 1971, p. 9ff.

med, at de ikke blev opfattet som jøder på et réelt religiøst grundlag i Portugal i det 16. århundrede og i Spanien i det 16. og 17.⁷⁰

Endelig indrømmer også fortalene for den alternative opfattelse, at der var hemmelige jøder blandt konvertitterne og deres efterkommere, blot mener de, at der er tale om en meget lille del af det samlede antal. Cohen angiver, at det kun var mellem 5 og 15% af det samlede antal nykristne, der blev dømt af inkquisitionen (men angiver ikke det samlede antal),⁷¹ og Netanyahu mener, at de hemmelige jøder kun udgjorde ca. 1% af et samlet antal »marranere« på 600.000-700.000,⁷² medens Vicens Vives sætter det samlede antal af nykristne omkring 1480 til at være 250.000.⁷³ Det estimerede antal af nykristne, der i alt blev dømt for at være jøder i hemmelighed, er 37.862,⁷⁴ hvilket svarer til omkring 15% af 250.000. Med andre ord er der ikke umiddelbart konflikt mellem i det mindste Cohens procentangivelser og antallet af dømte. Hvis man ud af det samlede antal dømte trækker dem fra, der var ofre for justitsmord (hvad så end grunden var til det), andenbølgekonvertitterne og de portugisiske nykristne, når man ned på et væsentligt mindre tal - Blázquez Miguel anfører, at der blev dømt 15.719 i de to første dekader af inkquisitionens virke, d.v.s. årtiet umiddelbart før og årtiet umiddelbart efter eksileringen. Altså må man gå ud fra, at kun en del af disse 15.000 var efterkommere af førstebølgekonvertitterne, og at krypto-jøderne ikke udgjorde noget stort problem omkring tidspunktet for inkquisitionens oprettelse.

Et delproblem, der er voldsomt underbelyst i faglitteraturen, er spørgsmålet om andenbølgekonvertitternes motiver til at konvertere til kristendommen og blive i Spanien efter 1492 og spørgsmålet om deres, og deres efterkommeres, religiøse adfærd de følgende årtier. Det virker besynderligt, at mere end 50.000 mennesker valgte at blive i et Spanien, hvor det at være nykristen unægtelig var forbundet med en del problemer (inkquisitionen og *limpieza de sangre*). Jeg mener, at der er fire mulige måder at forklare det forhold på: 1)

⁷⁰ Som nævnt er der dem, der mener, at den portugisiske inkquisition fabrikerede de jødiske kættere allerede i dens allertidligste fase, og at conversoproblemet heller ikke i Portugal var af religiøs art (se Roditi, op. cit. (note 58), men også A.J. Saraivas *bestseller*, »Inquiscao e cristaos novos«, Editorial Inova, Porto 1969). Dette anser jeg for at være meget lidt sandsynligt, jævnfør de i det foregående afsnit anførte forskelle mellem los conversos i Spanien og los conversos i Portugal. Hvad der derimod forekommer mig sandsynligt er, at den portugisiske inkquisition gennemløb en udvikling, der var modsat udviklingen i Spanien: Hvor den spanske inkquisition i den tidlige fase dømte nykristne på et politisk og socialt grundlag og senere dømte de indvandrede portugisiske nykristne på et religiøst grundlag, så dømte den portugisiske inkquisition i dens tidlige fase nykristne på et réelt religiøst grundlag, for i de senere faser at dømme nykristne på et politisk og socialt grundlag.

⁷¹ Cohen, op. cit. (note 14), p. 25.

⁷² Netanyahu, op. cit. (note 3), p. 245.

⁷³ Vicens Vives, op. cit. (note 3), p. 292.

⁷⁴ Blázquez Miguel, op. cit. (note 1), p. 316. Tallet indbefatter ikke dem, der blev forsonet med kirken inden for nådesperioden, af hvilke der var mange særligt i de første år, men indbefatter til gengæld andenbølgekonvertitterne fra 1492 og de fra Portugal indvandrede nykristne.

De havde ikke råd til at rejse,⁷⁵ 2) de indgav sig på martyriets vej, 3) de var relativt indifferente rent religiøst og regnede med, at de ville kunne blive integreret i det kristne samfund uden de helt store vanskeligheder, eller 4) de var klar over, at limpieza-diskriminationen og inkquisitionens virke var socialt og ikke religiøst begrundet, hvorfor de, hvis vi forudsætter, at de ikke var medlemmer af middelklassen eller havde ambitioner om at blive det, ikke løb nogen risiko af betydning ved at blive.⁷⁶ Forklaringerne 2) og 3) er nok de mindst sandsynlige.

1492-konvertiternes og deres efterkommeres religiøse adfærd og inkquisitionens aktiviteter i forhold til dem er ikke så lidt af en gåde. Hvis man ser på, hvordan mængden af hemmelige jøder dømt af inkquisitionen fordeler sig, så er der et klart kulminationspunkt omkring år 1500, hvorefter antallet falder gradvist indtil omkring midten af det 16. århundrede.⁷⁷ Det kunne betyde, at en lille del af 1492-konvertitterne blev dømt kort tid, efter de var blevet konverteret, men hvad skete der med resten af dem, og hvad med deres efterkommere? Forsvandt den jødiske religionspraksis i løbet af blot en enkelt generation eller to (og i givet fald hvorfor?), eller havde inkquisitionen en særlig tolerant forhold til disse potentielle krypto-jøder og lod dem være i fred (og i givet fald hvorfor?)? Når man går ud fra, at 2., 3., 4. og 5. generations førstebølgekonvertitter praktiserede jødiske ritualer mellem 65 og 90 år efter, at konverteringerne fandt sted, hvordan forklarer man så, at i al fald 2. og 3. generations andenbølgekonvertitter kun gjorde det i et begrænset omfang ca. 50 år efter konverteringerne?

Et blandt mange problemer med den traditionelle opfattelse er, at den forudsætter, at der er kontinuitet mellem 1391-konvertitterne og 1492-/1497-konvertitterne. Dette forudsætter en bestemt conversotype på tværs af århundrederne og de nationale grænser, en type som sandsynligvis aldrig har eksisteret.⁷⁸ I stedet kan man, som Caro Baroja, operere med flere forskellige conversotyper:

- 1) De, der praktiserede jødiske ritualer i hemmelighed.

Denne gruppe deler Caro Baroja op i tre undergrupper, nemlig

⁷⁵ Domínguez Ortiz skriver, at hovedparten af dem, der valgte eksilet var af beskedne kår eller direkte fattige, og at størstedelen af de mere velstående valgte at blive for ikke at miste deres ejendom (se *Los Judeoconversos en España y América* (note 10), p. 41).

⁷⁶ Caro Baroja inddeler de spanske jøder anno 1492 i tre grupper, nemlig 1) de, der var tilbøjelige til at forblive jøder og som en konsekvens heraf var indstillet på at emigrere, 2) de, der var tilbøjelige til at lade sig konvertere ud af overbevisning, og 3) de, der var tilbøjelige til at lade sig konvertere af ren og skær social bekvemmelighed. (J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*, Ediciones Arion, Madrid 1961, bind 1, p. 180f). Inddelingen er mildt sagt problematisk: Thi hvordan forklarer man, at de, der konverterede af overbevisning, ikke allerede havde gjort det tidligere, og hvilken social bekvemmelighed var der forbundet med som jøde at konvertere til kristendommen? Udsigten til at blive dømt af inkquisitionen?

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Man må på den baggrund tage afstand fra talen og tanken om en »marransk diaspora«, da den netop forudsætter homogenitet og kontinuitet. Som vi har set, arbejdes der også blandt tilhængere af den alternative opfattelse med en homogen conversotypologi - conversotypen er her blot en anden.

- a) de, der blev apologeter for jødedommen,
 - b) de, der blev jødiske martyrer,
 - c) de, der satiriserede over de oprigtige konvertitter.
- 2) De, der aflagde den jødiske religionspraksis. Denne gruppe deler Caro Baroja ligeledes op i tre undergrupper, nemlig
- a) de, der blev apologeter for kristendommen og angreb jødedommen,
 - b) de, der forfulgte krypto-jøderne, enten af religiøse eller økonomiske årsager,
 - c) de, der satiriserede over deres tidligere trosfæller.
- 3) De, der befandt sig midt imellem jødedommen og kristendommen. Her skelner Caro Baroja mellem to forskellige typer, nemlig
- a) de, der inden for kristendommen blev kættere, fordi de søgte nye og uortodokse religiøse oplevelsesformer,
 - b) de, der forkastede begge religioner og i stedet skabte egne filosofiske og personlige systemer.⁷⁹

I stedet for en enten-eller tilgang til problemet, kan man altså vælge at anskue det væsentligt mere nuanceret, nemlig som et problem, der i virkeligheden unddrager sig en generel beskrivelse, og som varierer afhængigt af tid og sted. Man gør sikkert bedst i at opfatte »marranismen«, som Pullan gør:

»Marranism is surely best seen as a series of individual choices, often subject to revision, sometimes complicated by youthful uncertainty, and best not portrayed in terms of any collective resolve.«⁸⁰

⁷⁹ Caro Baroja, op. cit. (note 76), bind 1, p. 276f. I sin undersøgelse af tribunalet i Valencia opererer Haliczzer med tre grupper blandt los conversos, nemlig krypto-jøderne, som var jøder af alt andet end navn, de kristne, som var kristne også af gavn, og til sidst en gruppe »bireligiøse«, der praktiserede begge religioner. (S. Haliczzer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1990, p. 212f). Spørgsmålet er, hvor meget man kan bruge Caro Barojas meget specifikke inddeling til, og om man ikke bør operere med tre hovedgrupper i stedet, nemlig 1) de, der intentionelt var jøder, 2) de, der intentionelt var kristne, og 3) de, der befandt sig i en mellemposition og enten var konfessionelt mobile og religiøst uafklarede/indifferente eller bekendte sig til begge religioner, fordi de ikke så nogen modsætning mellem dem. Pullan når med udgangspunkt i sin egen undersøgelse af en række sager ført ved inkvisitionstribunalet i Venedig frem til en noget anderledes og mere differentieret typologi, der lægger vægt på dem, der befandt sig i ovennævnte mellemposition. Interessant nok viser det sig, at de anklagede i alle de af Pullan undersøgte tilfælde var af portugisisk herkomst, at flertallet hverken var entydigt intentionelle kristne eller jøder, og at det var meget forskelligartede omstændigheder, der lå til grund for religionsvalget. (B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Basil Blackwell, Oxford 1983, p. 201-242).

⁸⁰ Ibid., p. 242.

Et andet problem er, at ingen af den traditionelle opfattelses fortalere har forsøgt at redegøre for det store tidsspring mellem de første massekonverteringer og conversoproblemets opståen, og at der, så vidt jeg kan se, kun vanskeligt kan redegøres for det.

Endelig kan man tage den traditionelle opfattelse på ordet:

»The harsher the persecution, the stauncher they (i.e. los conversos, KS) were in their clandestine ways, keeping their Jewishness alive and kindling its fire.«⁸¹

D.v.s. at konvertitternes jødiske religionsvedholdenhed ligefrem skal være blevet styrket af forfølgelsen! Det giver bare ét overordentligt stort forklaringsproblem: Hvis konvertitterne virkelig blev ved med at praktisere jødiske ritualer i al hemmelighed helt upåvirket af inkquisitionens forfølgelser (ja, måske endda ligefrem tilskyndet af dem), så er det dels svært forklareligt, at inkquisitionen fra omkring 1540, for en periode, så at sige ophørte med at dømme jødiske kættere,⁸² og dels uforståeligt, at ikke flere af de konvertitter, der blev bragt for inkquisitionens domstol og dømt for kætteri én gang, ikke også blev dømt anden gang - hvilket i de fleste tilfælde vil sige til døden -, specielt når man tager i betragtning, at disse conversos allerede i høj grad havde inkquisitionens bevågenhed.⁸³ Når *common sense* tilsiger én, at mange af de masse- og tvangskonverterede måtte være falske konvertitter, så må den også tilsige én, at de med kirken forsonede krypto-jøder var »falske angreere«, at de ikke med et slag kunne eller ville ændre deres religiøse overbevisning og hemmelige adfærd. Havde disse postulerede krypto-jøder vitterligt været krypto-jøder og var blevet ved med at være det også efter den første dom for kætteri, ja, så skulle inkquisitionen have brændt kættere af i titusindevis. Og det gjorde den ikke, hvilket i høj grad støtter tesen om, at inkquisitionen i den tidlige fase primært blev brugt som et politisk og socialt undertrykkelsesmiddel.

Den traditionelle opfattelse af los conversos som anusim hviler på to ting: 1) Et utroligt udflydende anusim-begreb, som i realiteten indbefatter frivillige konvertitter, og 2) en racistisk tankegang, fordi også konvertitternes efterkommere, tvungne eller ej, bliver regnet for tvungne, og religiøse egenskaber og tilbøjeligheder dermed bliver anset for at være arvelige. Interessant nok genfinder man denne racisme i *limpieza de sangre*-propagandaen, hos inkquisitionen og hos adskillige forskere, hvor den har afstedkommet ikke ubetydelig forvirring. Accepten af, at det at være af jødisk afstamning medfører specifikke religiøse og åndelige egenskaber, har således ført visse forskere ud i en hel stribe af blindgyder. I de tilfælde, hvor kristne af conversoafstamning blev munke, præster eller biskopper, har man f.eks. taget det som et udtryk for, at der blev praktiseret jødiske ritualer i al hemmelighed inden for kirkens og klostrenes mure, fordi det dér skulle være forbundet

⁸¹ Beinart, »The Conversos and their Fate« (note 1), p. 109.

⁸² Blázquez Miguel, op. cit. (note 1), p. 281-319.

⁸³ Cohen, op. cit. (note 14), p. 25.

med større sikkerhed,⁸⁴ og man har også set en forbindelse mellem illuminisme, erasmisme, protestantisme og lærdom p.d.e.s. og los conversos p.d.a.s.⁸⁵

Sammenfattende er mine foreløbige konklusioner følgende:

- 1) Den spanske inkvisition blev ikke oprettet primært af religiøse årsager.⁸⁶ Langt flertallet af de nykristne var ikke bevidste religiøse afvigere. Havde inkvisitionen anliggende i den tidlige fase (d.v.s. indtil 1540) primært været et religiøst anliggende, var der blevet dømt færre nykristne før 1492 og flere efter 1492. På dette punkt er jeg altså enig med Netanyahu og Rivkin, hvor meget jeg end må tage afstand fra deres metoder.⁸⁷ Teserne, tror jeg, er gode nok, Rivkin og Netanyahu har bare ikke kunnet underbygge dem tilstrækkeligt godt - det har Cohen, Márquez Villanueva og Domínguez Ortiz på nogle punkter til gengæld haft større held med.⁸⁸
- 2) Der var krypto-jøder i Spanien omkring 1480, men det var ikke ret mange, og de udgjorde klart en minoritet blandt de nykristne i inkvisitionens allertidligste fase. Forfølgelsen af de nykristne var altså primært socialt, økonomisk og politisk betinget.
- 3) De »marranere«, der forlod den Iberiske Halvø, kom for den største dels vedkommende oprindeligt fra Portugal (nogle af dem havde Spanien som mellemstation), og man finder blandt dem en bred vifte af religiøse observanser. Jeg mener ikke, som Révah (se note 60), at enkelte selvbiografier kan bruges som et bevis for krypto-jødedommens store udbredelse, fordi de ganske enkelt ikke kan formodes at være repræsentative, ligesom jeg heller ikke deler hans opfattelse, at strømmen af »anusim« til de jødiske samfund i den sefardiske diaspora er noget bevis - de nykristne, der flygtede, kan have haft andre grunde end religiøse til at gøre det, og grunden til, at de valgte at blive jøder i udlandet, kan i mange tilfælde meget vel have været den enkle, at de talte det samme sprog som de sefardiske jøder, og at der kulturelt var mindre forskel mellem emigranterne og jøderne, end der var mellem førstnævnte og muslimerne/de kristne i værtslandet.

⁸⁴ Se f.eks. Baer, op. cit. (note 1), bind 2, p. 338.

⁸⁵ Se f.eks. Kamen, op. cit. (note 1), p. 66ff.

⁸⁶ Det er i den forbindelse særligt vigtigt at huske på, at den spanske inkvisition i modsætning til alle tidligere kendte inkvisitioner *ikke* var under pavestens jurisdiktion, men derimod under den spanske kongemagts, og at den samtidig var den eneste institution overhovedet, der var fælles for Kastilien og Aragonien, da den blev oprettet.

⁸⁷ Med G.D. Cohen kan man sige: »While Netanyahu may ultimately prove to be right, he has not as yet provided the evidence to convince us.« (Cohen, op. cit. (note 54), p. 184).

⁸⁸ Teserne er ganske enkelt logiske, og man kan ikke affeje dem, som G.D. Cohen gør, under henvisning til, at »... Spain was not a logical country in the fifteenth and sixteenth centuries.« (Ibid.)

7. Et omrids af en ny forskningssituation

»But thorough research must be carried out in the archives.«⁸⁹

Phillipe Wolff

På baggrund af det, jeg har gennemgået i det foregående, mener jeg, at forskningen i dag står over for følgende problemer og opgaver:

- 1) En undersøgelse af den økonomiske, sociale og politiske udvikling i Kastilien, Aragonien og Portugal i det 14.-18. århundrede med henblik på at klargøre jødernes og de nykristnes sociale rolle og økonomiske funktion.
- 2) En undersøgelse af omstændighederne omkring 1391-1415-konverteringerne med henblik på at afklare graden af tvang i forbindelse med konverteringerne og antallet af tvungne konvertitter.
- 3) En undersøgelse af *limpieza de sangre*-diskriminationens udbredelse og effekt fra 1449 og ca. 100 år frem.
- 4) En undersøgelse af omstændighederne omkring oprettelsen af inkquisitionen i Spanien.
- 5) En undersøgelse af baggrunden for 1492-konverteringerne (hvorfor konverterede de, der konverterede?) og en undersøgelse af, i hvilket omfang 1492-konvertitterne blev forfulgt af inkquisitionen.
- 6) En undersøgelse af den første fase af inkquisitionens historie (1481-1540) med udgangspunkt i et kritisk arbejde med det til rådighed stående kildemateriale fra inkquisitionens arkiver set i lyset af den alternative opfattelse af konverteringsproblemet. Der må her lægges særlig vægt på at undersøge antallet af gengangere, i.e. nykristne, der blev pågrebet af inkquisitionen mere end én gang.
- 7) En undersøgelse af de jødiske kilder, som Netanyahu ikke har undersøgt, og en genundersøgelse af dem, han har undersøgt. Herunder en undersøgelse af baggrunden for den stærkt varierende brug af *anusim*-begrebet og dette begrebs historie.
- 8) En undersøgelse af omstændighederne omkring den portugisiske inkvisions oprettelse.
- 9) På baggrund af 6 og 8 en undersøgelse af forskellen mellem de spanske og de portugisiske nykristne.
- 10) En undersøgelse af den tredje og fjerde fase af den spanske inkvisions historie (1560-1614 og 1615-1700) med henblik på at vurdere, hvorvidt de portugisiske nykristne, der indvandrede til Spanien, var hemmelige jøder, oprigtige kristne eller noget helt tredje.
- 11) En undersøgelse af »marranismen« i landene uden for den Iberiske Halvø, d.v.s. primært det øvrige Europa, det Ottomanske Rige og Den Nye Verden. Hvor mange »marranere« flygtede, hvortil, hvornår og hvorfor, hvad havde de med i deres religiøse rejsebagage, hvilken religiøs status fik de dér, hvor de bosatte sig, og hvorfor? I tilknytning hertil en undersøgelse af, hvilken betydning »marranerne« fik for den sefardiske jødedom.

Der er således grund til at efterlyse en grundig, historisk og geografisk nuanceret og differentieret undersøgelse af konverteringsproblemet. Fremstillingerne af den spanske

⁸⁹ P. Wolff, op. cit. (note 69), fodnote, p. 4.

inkquisition lider under at være meget generelle og tager kun i ringe grad højde for de store regionale forskelle, som man må formode gjorde sig gældende både i og mellem Kastilien og Aragonien. I den i de senere år stærkt voksende litteratur om de spanske inkquisition er der en tendens til at lægge særlig vægt på de enkelte tribunaler og regioners historie, men ingen af disse værker vier konverteringsproblemet særskilt opmærksomhed, men koncentrerer sig i stedet om inkquisitionens senere faser.⁹⁰

8. Udkast til en ny terminologi

I klarhedens og præcisionens interesse foreslår jeg, at man ændrer den videnskabelige sprogbrug på følgende måde:

- 1) Kun bruger termerne »nykristne« og »conversos« om de jøder, der selv konverterede til kristendommen i Spanien og Portugal i det 14. og 15. århundrede, uafhængigt af om de gjorde det med religiøs integration for øje, og om de faktisk blev kristne. Deres efterkommere kan man kalde kristne af »converso« eller »nykristen« afstamning uden derved at sige noget bestemt om deres religiøse status.
- 2) I stedet bruger termen »judaister«⁹¹ (eller »krypto-jøder«) om de nykristne, der bevidst vedblev at praktisere den jødiske religion i den udstrækning, det var dem muligt.
- 3) Begrænser brugen af termen »marranere«, således at den kun omfatter de nykristne eller kristne af nykristen oprindelse, der forlod Spanien og Portugal til fordel for lande uden for den Iberiske Halvø uden dermed at sige noget bestemt om deres religiøse status. Hvis man da overhovedet skal bruge denne term, og ikke blot kalde disse emigranter for kristne fra henholdsvis Spanien og Portugal i stedet - eller Spaniere og Portugisere? Den modkultur med synkretistiske træk, der efter noget at dømme opstod på den Iberiske Halvø, kan jeg til nød gå med til, at man kalder »marranisme«. Men man skal så blot gøre sig det klart, at denne modkulturs/modreligiøns tilhængere, i fald man kalder dem »marranere«, ikke nødvendigvis har særligt meget til fælles med de »marranere«, der dukkede op andre steder i verden fra og med det 15. århundrede og et par århundreder frem. Man kan med Haliczzer kun beklage, at den moderne historieskrivning overhovedet har taget termen til sig.⁹²
- 4) Helt lader være med at bruge termen »anusim«. En term, som unddrager sig en blot nogenlunde entydig definition, giver det kun ringe mening overhovedet at gøre brug af.

⁹⁰ F.eks. Haliczzer, op. cit. (note 79), J.P. Dedieu, *L'administration de la foi*, Casa de Velázquez, Madrid 1989, om tribunalet i Toledo, og W. Monter, *Frontiers of Heresy*, Cambridge University Press 1990, om Aragonien. Grunden til, at interessen særligt har samlet sig om de senere faser af inkquisitionens historie, er formodentlig, at det er de mest veldokumenterede og derfor også de letteste at arbejde med for den traditionelt arbejdende historiker.

⁹¹ »Judaister« er en anglicisme, som jeg finder, det er på sin plads at bruge i denne sammenhæng, idet »a judaist« ifølge *Websters Dictionary* er: »(in the early Christian Church) a convert from Judaism who followed or advocated Jewish rites and practises.«

⁹² Haliczzer, op. cit. (note 47), note 6, p. 16.

Denne ændring af noget så elementært som sprogbrugen har den indlysende fordel, at man fremover kan undgå en sprogbrug, der udover at være vildledende og upræcis også er tendentiøs.⁹³ Termerne bruges mere eller mindre i flæng - en nykristen er en converso er en anusim er en marraner - om grupper, der socialt, historisk og religiøst i virkeligheden er forskellige.⁹⁴ Det mindste, man kan gøre, er vel at gøre opmærksom på, hvad man præcist mener, når man f.eks. bruger ordet »converso« - og det er der ingen, der gør.⁹⁵

I logisk fortlængelse af hvad jeg har fremlagt i denne artikel, må man altså tale ikke alene om jødiske martyrer, men også om kristne martyrer; om falske kættere og ikke kun falske konvertitter; ikke kun om ny- og gammelkristne i Spanien og Portugal, men også om ny- og gammeljøder inden for den sefardiske jødedom.

⁹³ Konsekvensen af en sådan ændring ville f.eks. være, at Netanyahus bog ville komme til at hedde *The Spanish New Christians and their Descendants From the Late 14th to the Early 16th Century According to the Hebrew Sources*, skulle den skrives i dag. Cohens artikel ville hedde »Toward a New Comprehension of the New Christians and Their Descendants«, og en artikel i denne artikels ånd kunne hedde »Toward a New Definition of the Marranos«, jævnfør titlen på Cohens artikel »Toward a New Comprehension of the Marranos«.

⁹⁴ Dette gælder især tilhængerne af den traditionelle opfattelse, men også enkelte af alternativisterne, f.eks. Cohen. Andre forsøger at skelne. Således bruger Haliczzer termerne »Conversos« og »Converted Jews« om de spanske konvertitter og deres efterkommere og termen »New Christians« om de portugisiske ditto (se Haliczzer, op. cit. (note 47) og op. cit. (note 75), p. 209-243), medens Rivkin bruger termerne »Conversos« og »New Christians« synonymt og teknisk om konvertitterne og deres efterkommere og termen »Marranos« på to måder: 1) Om de nykristne, der blev mistænkt/regnet for at være judaister (»A Converso was now a Marrano, i.e. his Christianity was always suspect, his backsliding to Judaism always assumed« (se Rivkin, op. cit. (note 36), p. 108)), og 2) om de portugisiske nykristne, der var involveret i international handel, og som efter Rivkins opfattelse nærmest var totalt sekulariserede (se Rivkin, op. cit. (note 47), p. 140-158). Yerushalmi hævder, at han bruger »New Christians« om dem, der er af jødisk oprindelse, og »Marranos« om de nykristne, hvis jødedom enten er bevist eller sandsynlig, men bruger også »Conversos« om førstnævnte og »Judaizers« om sidstnævnte (se Yerushalmi, op. cit. (note 57), p. XV og p. 1ff). Domínguez Ortiz foreslår, at man bruger »marranos« udelukkende om de portugisiske krypto-jøder, men dette forslag er mig bekendt ikke blevet fulgt af andre end Domínguez Ortiz selv (se »Historical Research on Spanish Conversos in the Last 15 Years« (note 10), p. 73). Ingen af disse forskere begrundes deres måde at bruge termerne på, og der er, så vidt jeg ved, ingen, der tidligere er gået ind i denne definatoriske diskussion, som jeg finder er uhyre vigtig. En form for terminologisk consensus er simpelthen nødvendig, hvis man skal kunne gøre problemet til genstand for en fælles diskussion og iverigt skal kunne sammenligne forskningsresultater.

⁹⁵ Dette giver sig undertiden ganske besynderlige udslag, som når Monter ind i mellem kalder judaisterne for henholdsvis »converso Judaizers« og »heretical conversos« (Monter, op. cit. (note 90), p. 26f) og ellers bruger »conversos« intetsigende bredt. F.eks. om los conversos (d.v.s. deres efterkommere) i Barcelona, som de catalanske myndigheder, i en bestræbelse på at modsætte sig indførelsen af inkvisitionen, hævdede ikke var kættere, men som for en stor - og rig - dels vedkommende flygtede til Frankrig i slutningen af 1485. (Ibid., p. 13f). Hvad Monter ikke spørger sig selv om, er, om disse conversoeftkommere flygtede, fordi de var bange for at blive forfulgt af inkvisitionen p.g.a. deres religiøse status eller p.g.a. deres sociale og økonomiske status?

9. Afslutning

Som det er fremgået, er det, der står mest centralt i min kritik, nogle indvendinger af metodisk karakter. Disse indvendinger er der ingen, der går helt fri af. Spørgsmålet er så, hvor det efterlader forskningen af i dag? Mit svar er: Ved begyndelsen. Den spanske inkvisitions historie må skrives om, konverteringsproblemet må underkastes nye, mere objektive og grundigere undersøgelser, end det hidtil er blevet. Gør man det, f.eks. på den måde, jeg foreslår, er det min faste overbevisning, at man vil nå frem til radikalt nye forskningsresultater.

Summary:

The first part of this article aims at presenting the two ways historians traditionally have dealt with the Converso problem - that is, the problem concerning the religious status of the Spanish Jews who converted to Christianity in the 14th and 15th centuries and their descendants.

The conventional view claims that the vast majority, if not all, of the conversos were not sincere converts because Christianity was forced upon them. These forced converts or »anusim«, it is claimed, brought up their children in their ancestral Jewish faith despite the fact that they lived in a society which was very hostile to Jews. They were subject to persecution by the Spanish Inquisition, which, according to this view, was established in order to eradicate secret Judaism. Consequently Jews continued to lead an underground existence in Spain centuries after the expulsion of 1492 until Crypto-Judaism gradually vanished as a result of diminishing contact with authentic Judaism.

The alternative view claims that it was only a small minority of the Conversos, perhaps less than 5 per cent, who did not integrate into Christian Spanish society in the course of two or three generations. Consequently secret Judaism had ceased to be a problem at the time of the establishment of the Inquisition and is therefore to be considered a mere pretext and not the real cause for establishing this infamous institution.

In the second part I point out that both these »fundamentalistic« views are erroneous on crucial points. I suggest a change of methodology, a widening of the field of research and a clarification of terminology. The Converso problem and the Spanish Inquisition underwent dramatic changes over the years concurrently with the social changes on the Iberian Peninsula. As a result, the Converso descendant of 17th century Spain differed considerably from his Converso ancestor who actually had converted a couple of hundred years earlier, whether by force or of his own free will. Being of Jewish origin did not mean that one felt Jewish.