

Martin Buber

Distans och relation. Bidrag till en filosofisk antropologi. I översättning av och med efterskrift av Pehr Sällström. Dualis förlag: Ludvika 1997. 96 s.

Förlaget Dualis har tidigare gett ut åtta av Martin Bubers skrifter i översättning. Nu i vår kom den nionde, *Distans och relation*. Originalen hette *Urdistanz und Beziehung* och utkom 1951.

Martin Buber (1879-1965) är mest känd för sin dialogiska princip, första gången formulerad i boken *Ich und Du*.³ Den i Wien födde filosofen, bibelforskaren m.m. bodde vid den tiden i Heppenheim, nära Frankfurt. Han hade tidigare skrivit bl.a. om de öst-europeiska hasiderna och deras berättelser. Han var en tid professor i religionsvetenskap i Frankfurt, men avsattes vid nazisternas maktövertagande 1933, utvandrade till Palestina år 1938 - kort före Kristallnacht - och blev professor i socialfilosofi vid Hebreiska universitetet i Jerusalem. Där återupptog han bl.a. sitt filosofiska författarskap.

Bubers *Jag och Du* är en filosofisk traktat, men till skillnad från samtida filosofisk litteratur är den skriven på ett poetiskt, direkt och medryckande sätt som gör den till en fascinerande läsning. Buber skisserar här upp två grundprinciper för människans förhållningssätt: den objektiverande jag-det-relationen och den omedelbara jag-du-relationen. Den första är vardaglig och nödvändig, den senare är en skänk från himlen. Vi kan inte leva utan den objektiverande aspekten, men utan jag-du-relationen, det äkta mötet, blir vårt liv fattigt. Relationen mellan människan och Gud är enligt Buber till sitt väsen en jag-du-relation, fastän människan alltid försöker objektivera Gud, säga någonting om honom, hans väsen och handlingar. Relationen till Gud är omedelbar, men den är aldrig en väg på sidan om mina relationer till andra människor, utan den ligger som Buber uttrycker det i skärningspunkten av alla jag-du-relationer mellan människorna.

Fackfilosoferna anmärkte inte oväntat att mycket förblev oklart i *Jag och Du*. Buber tänkte själv vidare och återkom i ett antal småskrifter till den dialogiska principen. En viktig sådan är den nu på svenska föreliggande *Distans och relation*. Den var från början tänkt som inledningen till en filosofisk antropologi, men de övriga kapitlen utkom i den mån de fullbordades som separata småskrifter. Flera av dessa är också utgivna av Dualis-förlaget i översättning: *Det mellanmänniskliga* (1990, 1995) *Människan och hennes bildkonst* (1991), *Skuld och skuld känsla* (1989) och *Logos* (1995).

Läsaren har stor hjälp av Pehr Sällströms efterskrift och noter till översättningen. Låt oss som exempel ta förklaringen av de båda nyckeltermerna. "Distans" kommer från latinets "di-stare" som betyder "stå i sär, skilda från varandra". I originalet heter det "Urdistanz", där "Ur-" betyder att det rör sig om något omedelbart, primärt, grundläggande. Sällström påpekar att termen i motsats till vår vanliga användning av "distans" har en positiv klang. Man behöver en distans för att kunna se och erfara. Den andra nyckeltermen, "relation" (originalets "Beziehung"), "betyder inte ett förhållande vilket som helst. Relation är det speciella förhållande som upprättas genom grundordet 'Jag-Du'. Det andra grundordet, 'Jag-Det', kännetecknas av allsköns förhållanden mellan ting, i tid och rum" (s 42-43).

³ Det tyska originalet 1923, i svensk översättning av Margit och Curt Norell *Jag och Du*, Bonniers 1962, Dualis 1990, 2 uppl. 1994.

Medan Buber i boken *Jag och Du* ställde de båda grundorden och relationerna mot varandra, går han i *Distans och relation* bakom dem och frågar efter förutsättningen för dem. Den finner han i "distansen". För att kunna träda i relation, men också för att överhuvud kunna förhålla mig till något, måste jag först ha en distans till detta andra. Buber anser att detta är något grundläggande som skiljer människan från djuren. Också djuren använder stundom ting som redskap, men de sätter inte undan dem i akt och mening att senare använda dem för samma ändamål. Men "endast människan, som människa, uppriktar distans till ting som hon stöter på inom sitt livsrum. Hon ger därmed tinget självständighet och gör det till något som fortsättningsvis finns där i beredskap och väntan på att hon åter skall ta det i besittning och aktualisera dess funktion" (s 23).

Det som kännetecknar det mänskliga samhället och som gör det mänskligt är enligt Buber att *dess medlemmar bekräftar varandra*. "Fundamentet för en människas liv tillsammans med andra människor är detta ... varje människas åstundan att bli bekräftad av andra sådan hon är - ja, som vad hon kan bli - och hennes medfödda förmåga, att på samma sätt bekräfta sina medmänniskor" (s 30). Till detta kan vi läsa Pehr Sällströms mycket upplysande not om ordet 'bekräfta': "Buber använder här ordet 'bestätigen' som har med adjektivet 'stet' att göra, som betyder beständig, stadig, fast, orubblig... 'Bestätigen' betyder, i detta sammanhang, något i stil med 'att uppfatta och erkänna en annan människa som det hon är och hennes oinskränkta rätt att vara det' (det sista är ett citat av Buber). Samtidigt finns undermeningen, att man understödjer, stadfäster, ger stadga åt den andre. Genom att bli sedd blir man 'någon'. Ordet bekräfta kan på svenska innebära alla dessa saker och för dessutom med associationen till kraft - man får kraft och energi genom att bli bekräftad av andra - liksom man blir alltmer kraftlös och tillintetgjord genom att aldrig bli sedd och erkänd." (s 43).

Bubers skrift betecknade han själv som "filosofisk antropologi". Denna disciplin har som uppgift att reflektera över människan, vad det är som gör henne till människa. Det är inte många vetenskaper som idag skulle tävla om en sådan uppgift. De flesta vill ju specialisera sig, för att med sina specifika metoder behandla någon aspekt av det mänskliga, t.ex. språket, konstskapandet, eller den mänskliga kroppens funktioner. Man undviker i regel den grundläggande frågan "Vad är en människa?" Under dessa omständigheter känns det skönt att sådana tänkares skrifter som Bubers tas till heders och ges ut. På svenska har det skett med fyrtio års fördröjning. Bättre sent än aldrig. Låt vara att sådana skrifter inte är vetenskapliga enligt moderna, strikta kriterier. Men om de ändå säger något väsentligt om sådant som vetenskapen inte behandlar, eller kan behandla, då är det viktigt att de igen blir tillgängliga. Hit hör enligt min mening otvivelaktigt Martin Bubers filosofiska skrifter.

Karl-Johan Illman

Jacob Neusner (ed.)

Judaism in Late Antiquity. Part 1: *The Literary and Archaeological Sources* (XIV+276 sider); Part 2:

Historical Syntheses (XIV+318 sider), *Handbuch der Orientalistik* I,16-17, Brill, Leiden 1995 (Pris: 96,50 + 135 USdollars).

Dette tobindsværk er en væsentlig forøgelse af litteraturen om jødedommen i århundrederne umiddelbart efter Kristi fødsel. Værket er stort anlagt, og som de to binds undertitler viser, er anlægget nyt og originalt; jeg må her begrænse mig til at introducere værket og knytte nogle vurderende bemærkninger til.

Jacob Neusner gør i forordet rede for arrangementet: I bind 1 "specialists in each of the types of sources on Judaism set forth the principal sources for the study of the Judaism of the dual Torah in its formative age, the first seven centuries C.E. [= A.D.]." I bind 2 "specialists in the types of Judaism present what they deem to be syntheses of the sources". Videre indeholder bind 2 "consensus-views of the character of Judaism in the first century and the relationship of Jesus to that Judaism". Endelig et kapitel "with a proposed periodization of the history of Judaism in its formative age" (s. VII). Værkets idé er altså, at bind 1 gør rede for kilderne, d.v.s. litteraturen og kunst og arkæologi, mens bind 2 bringer synteserne ud fra disse kilder. Altsammen i 1.-7. årh. e.Kr.

Neusner fremhæver, at værket lægger vægt på "the diversity of Judaic systems of Judaism" (s. XI). Hermed mener han, at det er umuligt at beskrive jødedommen som en enhed. Det var hvad kristne forskere tidligere tilstræbte, når de søgte at skildre jødedommen som baggrund for kristendommens opståen. Men parolen for det nye værk er: "various Judaisms or Judaic systems, the evidence of each to be examined in its own terms" (s. XIII).

Jacob Neusner har samlet en gruppe af fremragende specialister. *W.S. Green* gennemgår i et introduktionskapitel (s. 1-10) en række fremstillinger af jødedommen i dette århundrede (fra Moore til Sanders), og fremhæver Goodenough og Neusner med deres sans for "the polythetic classification" af jødedommen. *G. Stemberger* behandler "Non-Rabbinic Literature" (s. 13-39): med begrænsningen til de syv første århundreder bliver det: Josefus, 4 Ezra, Syr. Baruk, Sibyllen, Pseudo-Philo og senere mystisk og magisk litteratur. *P.V.M. Flesher* tager sig af "The Targumim" (s. 40-63) og *J.F. Strange* har et omfangsrigt kapitel med mange illustrationer: "Art and Archaeology of Ancient Judaism" (s. 64-114).

Når det gælder de rabbiniske kilder indleder *Jacob Neusner* selv med "Defining Rabbinic Literature and its Principal Parts" (s. 117-172), hvor han på sin velkendte måde søger at indkredse den rabbiniske litteraturs egenart (litterære typer, komposition, argumentationsmåde &c). *A.J. Avery-Peck* gennemgår derefter på mere traditionel vis "The Mishnah, Tosefta, and the Talmuds" (s. 173-216) og *G. Porton* "Rabbinic Midrash" (217-236). Det afsluttende kapitel skriver *L.A. Hoffman* sig for: "Jewish Liturgy and Jewish Scholarship" (239-266), som nærmest har karakter af en forskningsoversigt.

I bind 2 "specialists in the types of Judaism present what they deem to be syntheses of the sources", hvortil kommer et par kapitler om jødedom og kristendom i den tidlige tid. Neusner har et forord, der til dels gentager forordet i 1. bind. Bidragyderne til bind 2 er igen forskere af høj rang: *Ithamar Gruenwald* med "Major Issues in the Study and Understanding of Jewish Mysticism" (s. 1-49). Han betegner selv kapitlet som "a study

discussing the general characteristics of Jewish mysticism”, og det er dækkende. Han kommer således kun ind på de sidste tekster omtalt i Stembergers tilsvarende afsnit i bind 1, og den jødisk apokalyptik, som Stemberger delvis præsenterer, finder ingen omtale. *Lester Grabbe*, “Hellenistic Judaism” (s. 53-83) er en solid, men lidt traditionel gennemgang af jødedommen i den antikke tid, hvor kun de første 4-5 sider har syntesens karakter i et forsøg på at definere helleniseringen af jødedommen. Bortset fra en side om Josefus svarer kapitlet ikke til Stembergers i bind 1. Det er først og fremmest en historisk gennemgang af perioden, hvor Grabbe i modsætning til de andre kapitler går tilbage til ptolemæisk og seleukidisk tid. Det kan man hilse med tilfredshed, for værkets afgrænsning til 1.-7. årh. e.Kr. forekommer noget vilkårlig. Det havde været det eneste rigtige at begynde fx. 200 f.Kr. Man havde så fået den pseudepigræfe og apokryfe litteratur med og ikke måttet nøjes med de to sene apokalypser, som Stemberger behandler. Og man havde fået Qumranlitteraturen med. Nu er vi i den mærkelige situation, at *J. Maier* i det følgende kapitel “The Judaic System of the Dead Sea Scrolls” (s. 84-108) har en storartet “syntese” om Qumranteologien, men der er ikke i bind 1 et tilsvarende kapitel om “the sources”, altså Qumranlitteraturen - velsagtens fordi den er blevet til i 2. og 1. årh. f.Kr. Det virker alligevel ulogisk og bryder værkets systematik.

Svarende til kapitlet om liturgien i bind 1 har *J.A. Goldstein* kapitlet “The Judaism of the Synagogues (Focusing on the Synagogue of Dura-Europos)” (s. 109-157). Meddelelsen i parenteser siger alt: vi får en detaljeret 50 sider lang gennemgang af vægbillederne i Dura - i visse tilfælde med tolkninger fra Midrash og jødiske legender. Det man ventede: en syntetisk fremstilling af synagogens fromhedsform kan den nøjsomme finde i et slutafsnit på én side: “What Can we Know about the Religion of the Jews of Dura?”. Det lange kapitel er interessant nok; men det forbliver en gåde, at Neusner har accepteret det i værket. *Jacob Neusner* skriver selv det vigtige kapitel “Rabbinic Judaism. Its History and Hermeneutics” (s. 161-225). Her er virkelig tale om en korrespondance mellem dette kapitel og Neusner’s i bind 1, således at disse to kapitler kommer til at danne tyngdepunkter i værket. Neusner’s egne synspunkter sættes i relief af en meget neusner’sk afslutning på 17 sider: et fulminant angreb på Moore, Urbach og Sanders. En smule overflødig, da det delvis gentager og uddyber Neusner’s forord til bind 1 og Green’s indledningskapitel til samme.

Under overrubrikken “Special Topics” findes tre afsluttende kapitler: *James Dunn* forsøger i “Judaism in the Land of Israel in the First Century” (s. 229-261) trods et åbent blik for “the diversity of Judaisms” at skildre “The Unity of First Century Judaism”. Han kalder den “common Judaism” eller “foundational Judaism”, og den er karakteriseret ved fire bærende søjler: templet, gudsbilledet, folkets udvælgelse og torah’en. *Bruce Chilton* gennemgår i “Jesus within Judaism” (s. 262-284) de sidste årtiers mange forsøg på at se Jesus som en jødisk skikkelse. Endelig får vi i *G. Boccaccini*, “History of Judaism: Its Periods in Antiquity” (s. 285-308) hans velkendte syn på “Middle Judaism”.

Lad det være sagt igen: de enkelte afhandlinger er af den største værdi. Vil man kritisere værket, må man tage fat på det redaktionelle. Først udenværkerne: de fleste af artiklerne er opdelt i underafsnit, men der er næppe to artikler, der har den samme form for nummerering og udformning af overskrifter til underafsnittene. En elementær redaktøropgave er forsømt! Annoteringen er forskellig: nogle har fodnoter, en har det moderne system med en årstalsordnet bibliografi, som der henvises til i teksten, de fleste har en

almindelig bibliografi, og det betyder, at de samme værker anføres utallige gange. En enkelt har hverken det ene eller det andet. En anden elementær redaktøropgave, der er forsømt!

Alt dette er måske ikke så alvorligt. Mere beklagelige er et par forhold, som allerede er nævnt: begyndelsestidspunktet ved Kristi fødsel er vilkårligt valgt; det havde været naturligt at begynde ved år 200 f.Kr., så den rige jødiske litteratur fra de sidste to førkristelige århundreder var kommet med. Denne uheldige afgrænsning har været med til at bevirke, at den korrespondance mellem kapitlerne i bind 1 og bind 2, som skulle være værkets særpræg, ikke er ordentligt gennemført. Man må spørge, om Neusner som redaktør har taget sig tid til at lade de enkelte forfattere se hinandens kapitler? Det har han næppe: der er ingen krydshenvisninger mellem de forskellige kapitler, til gengæld mange overlapninger. Havde forfatterne samarbejdet, var dette værk, hvis enkelte afhandlinger vi alle vil få stor fornøjelse af, blevet endnu bedre - som *værk*, ikke blot som en samling afhandlinger. Værket er ambitiøst i sit anlæg: det har formentlig været Neusner's tanke, at det skulle afløse de mange tidligere standardværker om jødedommen, han kritiserer så hårdt. Men den position vil det ikke få. Og det må redaktøren Neusner bære ansvaret for.

Det stort anlagte værk er altså ikke rigtig blevet det, det skulle have været. Men køb det alligevel! Man finder næppe i dag to bind, hvor man får så megen oplysning om den aktuelle diskussion og om de mere principielle synspunkter på det fascinerende emne: jødedommen.

Benedikt Otzen

Aviezer Ravitzky

Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman. University of Chicago Press. Chicago and London 1996. 303 sider.

Den hebraiske original udkom i 1993. Dele af den har dog allerede set dagens lys på engelsk. Således er kap. 2 og 4 oprindeligt publicerede i *Studies in Contemporary Jewry*, henholdsvis Vol. VII (1991) og V (1989), og kap. 5 i Vol. 4 af University of Chicago's *The Fundamentalism Project's*⁴ 5 binds værk, men de foreligger dog i den nye bog i en bearbejdet udgave.

Kap. 1: Messianism, Zionism, and Orthodoxy: Historical and Conceptual Background (s. 10-39) er en generel, men grundig introduktion til problemstillingen: orthodoxe reaktioner på moderne sækuler zionisme og disse forskelligartede reaktioners baggrund i det væld af tanke muligheder, de mangefaceterede traditioner vedr. eksil og den messianske tid byder på. Således beskrives de såkaldte 'forløberes' (Judah Alkalai's og Zvi Hirsch Kalischer's) forsøg på at skabe en syntese af det traditionelle messianske håb og en moderne, menneskelig (politisk) bestræbelse for at skabe et jødisk samfund i Erets

⁴ Accounting for Fundamentalisms, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Chicago 1994. De mange kapitler i dette monumentale værk, der omhandler jødiske forhold, vil blive recenseret i næste nummer af NORDISK JUDAISTIK.

Israel som en parallel til andre moderne nationale frihedsbevægelser. Forløberne var overbeviste om, at deres opfattelse var fast forankret i traditionen. Denne type tænkning blev imidlertid i første omgang ikke videreført af de orthodoxe ledere, der gik ind i Hovevey Zion eller den senere zionistiske bevægelse. Issac Jacob Reines, der senere skulle blive grundlæggeren af den både nationale og orthodoxe Mizrahi bevægelse var således opsat på at undgå sammenblanding af nutidige zionistiske bestræbelser med det traditionelle messianske håb, som han anså som "...in itself above nature and human effort" (s. 33), et synspunkt, der bl.a., men ikke udelukkende var apologetisk over for ultra-orthodoks kritik af zionismen. (Man kan undre sig over, at orthodoxe tænkere, der ligger på denne linie, behandles så kortfattet). Disse ultra-orthodokse zionisme-kritikeres opfattelse introduceres også allerede i dette kapitel: deres tolkning af det messianske håb, der opfattes som en rent passiv forventning om en fuldkommen fremtid, der kun kan hidføres ved et guddommeligt mirakel, og som derfor ikke kan forenes men en skridt-for-skridt, del-efter-del virkeliggørelse ved menneskelige midler. Under behandlingen heraf går Ravitzky også ind på et omstridt tema, som gennem bogen spiller en vigtig rolle, og som han til sidst vier et ganske omfattende appendix: *The Impact of the three Oaths in Jewish History* (s. 211-34). Det drejer sig om de tre guddommelige eder, som omtales i talmudtraktaten Ketubot 111a, og som pålægger Israel "ikke at stige op på muren" [dvs. at immigrere kollektivt til det hellige land], "ikke at gøre oprør mod hedningerne", og tilgængæld pålægger disse "ikke at undertrykke Israel ubærligt". På den ekstreme ultra-orthodokse front har denne tekst været i righoldig brug som ammunition mod den zionistiske bevægelse og til delegitimering af staten Israel. På den anden side har det i de seneste årtiers forskning ofte været hævdet, at den i jødisk tradition i virkeligheden havde en ganske marginal status. Den blev brugt til at forklare eksilets længde og til at gendrive falske messias'er. Men først med emancipationen i Vesteuropa kom den i mere ekstensiv brug, i første omgang til at overvinde spændingen mellem den traditionelle længsel efter tilbegeveden til Erets Israel og kravet om loyalitet mod de lande, man levede i (Moses Mendelsohn, Samson Raphael Hirsch). I Østeuropa spillede den først en rolle, da ultra-orthodokse tænkere blev sig bevidste om dens anvendelighed i modstanden mod den Herzl-ske zionisme. Ravitzky's analyse af de relevante traditioner konkluderer derimod, at denne tekst over århundrederne gentagne gang er blevet anvendt enten til at advare mod masse-aliyah, når der syntes at være 'risiko' for sådanne, eller til at udvikle en mere omfattende teologisk forståelse af, hvad eksistens i eksil betød. Men det er klart, at brugen af denne tekst er ekspanderet stærkt i de to sidste århundreder.

Kap. 2: "Forcing the End": Radical Anti-Zionism (s. 40-78). De radikalister, der behandles, er ultra-orthodokse grupper, væsentligst hasidim, der ikke blot afviste den zionistiske bevægelse, men også fordømte Agudat Israels bosættelse af strengt orthodoxe i landet, fordi de trods deres afstandtagen fra zionismen også udviklede Palæstine/Israel fysisk og efterhånden også samarbejdede med zionistiske organisationer. De vigtigste af de grupperinger, der behandles, er Munkács-hasidim, hvis leder, Hayyim Shapira, var en de ledende personligheder i afvisningsfronten, Satmar (Yoel Teitelbaum) og Naturrey Karta i Jerusalem. Shapira hævdede således, at landet som helligt kun var for religiøs aktivitet, studium og bøn, og så budet om at bebo landet som suspenderet indtil den messianske tid. Han udviklede en form for dæmologi til afskrækkelse fra at bosætte sig dér: Som helligt indgyder landet både ærefrygt og angst, det sidste fordi kravene dér er strengere end andetsteds, fristelserne mere pågående; landet er kun for den religiøst

ideelle jøde. Landets hellighed potenserer: Det er under En Sof's forsyn, og netop som sådant farligt.

Teitelbaum udfoldede den messiansk betingede afvisning til et grundlæggende dogme for 'rettroende' jødedom: Zionisme er fornægtelse af den messianske orden og overtrædelse af de guddommelige eder, som hos ham spiller en central rolle. Endog Holocaust forklares som straf for zionismens synd. Naturey Karta (der er splittet op i to grupper, som tilsammen udgør højst 100 familier), havde nær tilknytning til Teitelbaum. Deres synspunkter klarlægges ved en gennemgang af skrifter af Rabbi Yeshayahu Margolis, der skrev i 1920'erne og 30'erne. Her, som i bogen i det hele taget, er styrken i frentstillingen, at den forløber i analyse af kilderne (herunder ofte kilder, der har været lidet anvendt i forskningen eller har været helt oversete).

Kap. 3: "The Revealed End": Messianic Religious Zionism (s. 79-144) er en undersøgelse af messianismen hos Rabbi Avraham Isak ha-Kohen Kook og hos hans søn Zvi Yehudah og den bevægelse, hvis åndelige leder han var: Gush Emunim. Her ses zionismens historie som en messiansk proces, der finder sted gennem det jødiske folks kollektive aktivitet, en proces, der dog i sin begyndelses- og vækst periode er uden en personlig messias, som først vil optræde ved dens fulde udfoldelse. Avraham Kook's problem var, at denne messianske proces netop er gået igang med sådanne jøder som agenter, der havde fjernet sig fra Torah'en, mens det traditionelle messianske håb talte om Israels omvendelse som forudsætning for forløsningen. Gradvis kom han frem til det syn, at der lå andre drivkræfter bag de (sækulære) pionerer slid. De havde dybtliggende motivationer, som de ikke var sig selv bevidst. De opfattede sig selv som antireligiøse rebeller, men deres aktivitet for Det hellige Land var i virkeligheden en delvis omvendelse, der, som processen skred fremad, ville ændre sig og blive fuldkommen. At vejen til den religiøse fuldendelse forløber sådan, gennem religiøst oprørske pionerer, svarer til Kook's syn på den generelle historiske proces' forløb i moderne tid: Den går gennem en problematisering af religionen ved den moderne naturvidenskab og de ny demokratiske samfundssystemer, men denne vej er i virkeligheden at anskue som en renselsesproces for religionen selv. Kook er her i sin historiefilosofi tydeligvis påvirket af sådanne tænkere, der ser historien som en udvikling mod stadigt højere mål gennem en dialektisk proces. Selv tager han den lurianske kabbalismes ideer om "karrenes splintring" i brug for at forklare sig, og anvender dem på den konkrete nutidige udvikling.

Kook's messianisme havde altid en utopisk karakter og han fastholdt omvendelsen (og dermed den menneskelige frihed) som et centralt og nødvendigt led i forløsningsprocessens fremadskriden. Hos sønnen, Zvi Yehudah, tager det deterministiske i synet på forløsningsprocessen derimod overhånd. Og hvad Avraham Kook havde at sige om Israels (folkets) hellighed, transformeres af Zvi Yehudah til at *Staten* er hellig, uanset dens mangler. Forløsningsprocessen, som vi if. den i 1982 afdøde Zvi Yehuda ikke blot står ved begyndelsen af, men allerede er midt i, skrider fremad med en usvigelig nødvendighed. Determinismen medfører imidlertid ikke passivitet, men inspirer tværtimod til en bestemt type af politisk aktivitet. Da Gud (gennem 1967-krigen) har givet Israel landet som helhed på mirakuløs vis, står det også fast, at han aldrig vil tage det tilbage, dvs. man behøver på den ene side ikke at lade sig skræmme af dystre prognoser med hensyn til konsekvenserne af at forblive på hele Vestbredden, men det er en religiøs forpligtelse at arbejde imod afståelser, der vil være i modsætning til den guddommelige vilje, der har åbenbaret sig i den konkrete historie. Ravitsky anskueliggør på en klar måde, hvorledes

de forudsætninger, Zvi Yehudah Kook og Gush Emunim tænker på, har forskudt sig i forhold til Avraham Kook, så det på væsentlige punkter er langt fra at være indlysende, når Gush Emunim påberåber sig denne. Ravitzky fixerer nogle af de vigtigste forskelle mellem den ældre og den yngre Kook, men man skuffes alligevel lidt over, at disse afsnit er blevet så relativt korte.

Kap. 4: Exile in the Holy land. The Dilemma of Haredi Jewry (s.145-180) handler om de ultra-orthodokse grupper, der tilhører Agudat Israel. Det er det basale i deres opfattelse, der sammenfattes i kapitlets overskrift; de omfatter en række hasidiske grupper (den største er Gur-hasidim) plus de fleste mitnaggedim eller 'litauere'. Eksil er for dem ikke primært et geografisk begreb, men et åndeligt, en betegnelse for tilstanden forud for messias' komme under afvisning af, at nutiden kan opfattes som 'forløsningsens begyndelse' (forløsningen forudsætter omvendelsen), en tid og en tilstand, der er præget af afstanden mellem Torah'ens forskrifter og den faktiske praksis. Deres kritik af den zionistiske bevægelse og af staten centrerer sig netop om dette, at begge har været sækulære, mens det 'messianske argument', der fortrinsvis er brugt i hasidiske grupper, har haft en mere tilbagetrukket rolle. Tyngden i kapitlet ligger på det dilemma, som disse ultra-orthodokse har bragt sig selv i ved på den ene side først at indgå i et samarbejde med den zionistiske bevægelse og dernæst, efter statsoprettelsen, at deltage aktivt i statens politiske liv - specielt efter systemskiftet i 1977 - og dermed 'de facto' anerkende staten, men på den anden side holde sig tilbage fra en klar 'de jure' anerkendelse. Ravitzky peger imidlertid på diverse passager hos ikke mindst 'litauernes' ubestridte leder Rabbi Eliezer Menahem Shakh, der tydeligt *implicerer* en sådan 'de jure' anerkendelse, dog uden expressis verbis at proklamere den. Og man kunne forøge hans materiale: Der er langt flere formuleringer af denne type hos Rabbi Shakh end de af Ravitzky anførte, og endnu mere i den af ham overvågede avis Yated Neeman. Når der tages forbehold af mere principiel art over for staten, er det tydeligvis relativt tom retorik ved festlige lejligheder (f.eks. ledere i aviser i forbindelse med Uafhængighedsdagen) eller i forbindelse med aktuelle, ophedede diskussioner om konkrete konfliktpunkter mellem sækulære og orthodokse. I diskussionen efter Ravitzky's foredrag ved Sjette Nordiske Kongres i Judaistik i 1986 udtrykte Ravitzky da også, at han mente, at tilbageholdenheden med at fremkomme med en sådan eksplicit 'de jure' anerkendelse skyldtes et autoritetsproblem, dvs. at det er vanskeligt for f.eks. 'litauiske' ledere på højeste niveau at udtrykke en sådan, fordi respekten for 'de store i Torah'en' (gedolim) er så afgørende for dem. Og tidligere gedolim har været kritiske og forbeholdne.

Det sidste afsnit i bogen: *Kap. 5: The Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism* (s. 181-206) handler om den messianske rørelse i Habad/Lubavitch i de senere år set på baggrund af bevægelsens historie. Tyngdepunktet ligger i redegørelsen i afsnittet *Acute Mesianism* (s. 193-203) for, hvordan holdningen til det messianske tema har udviklet sig gennem Habad's historie: Fra tavshed om det i den første lange periode fra bevægelsens grundlæggelse indtil den 5. Habad rebbe, Shalom Dov Baer Schneerson i begyndelsen af dette århundrede gjorde dette tema til centrum i sin bekæmpelse af den zionistiske bevægelse. Han så bevægelsen som en form for falsk messianisme, et forsøg på at 'fremtvinge enden' ved med menneskelige midler at realisere, hvad der if. ham var messianske mål. Under den følgende rebbe, Joseph Isaac Schneerson udviklede der sig derpå, under Holocaust, en akut messianisme. Joseph Isaac tolkede perioden som 'de messianske fødselsveer' og forventede, at forløsningen var

umiddelbart forestående. Men det var under den i 1994 afdøde rebbe, Menachem Mendel Schneerson, den messianske entusiasme i Habad nåede sit højdepunkt, og nu ikke med den katastrofe-karakter, den havde haft under forgængeren; tværtimod ses de 'messianske fødselveer' som et overstået stade, der ikke vil genkomme. Messianismen var nu forbundet med "...a feeling of well-being and optimism, of success and fulfillment", kort sagt med positive tegn, der tolkedes som pegende hen mod en umiddelbart forestående forløsning. Habad's situation efter Menachem Mendel's død har i bogen kun kunnet behandles i en summarisk afsluttende bemærkning.

Ravitzky's bog er uden tvivl et forskningsmæssigt fremskridt, både for så vidt angår det messianske tema i orthodoxe kredse i relation til zionismen og statsdannelsen, og hvad angår orthodoxien og specielt ultra-orthodoxiens udvikling. Den lægger som nævnt vægten på det idehistoriske, og man kan savne historisk-sociologiske betragtninger i den. Men på det punkt suppleres den af Menachem Friedman's undersøgelser. I den omtalte recensionsartikel i det følgende nummer af Nordisk Judaistik om University of Chicago fundamentalisme projekt skal vi vinde tilbage til både Ravitzky's og Friedman's banebrydende forskning.

Peter Paludan

Dagfinn Rian og Levi Geier Eidhamar

Jødedommen og Islam. Kristiansand: Højskoleforlaget 1995, 252 s. Format 17x24 cm. Illustreret. Pris 285,- N.Kr. ISBN 82-7634-029-6.

Bogen er udarbejdet med netop disse to religioner som tema og med netop dette omfang af hensyn til studieplanerne ved norske lærerseminarier, hvor de studerende "i den første 5-vektalsenheden i kristendomskundskab med livssynsorientering" skal fordybe sig i præcis disse to religioner. De to forfattere har udarbejdet hver sine kapitler af den. Dagfinn Rian har således skrevet de indledende kapitler omhandlende "Å undervise om religioner" (s.11-15), "Abrahams barn i Midtøsten" (religioner med oprindelse i Melle-møsten, s.16-20) og afsnittet "Jødedommen" (s.21-108), mens Levi Geier Eidhamar er ansvarlig for afsnittet "Islam" (s.109-201) og for de interviews med henholdsvis norske jøder og muslimer, der som ekskurer følger efter hvert af bogens to hovedafsnit: "Intervjuer med jøder i Norge" (s.94-103) og "Intervjuer med muslimer i Norge" (s.202-214). Forfatterne har udarbejdet tidstavler, minileksikon og litteraturlister til hver deres del af bogen (s.218-50). Bogen slutter med et stikordsregister. Forfatterne er hver for sig habile forskere inden for deres områder, så det kan ikke undre, at der er kommet en god bog ud af det, en bog som vil udfylde et væsentligt behov inden for uddannelsessystemet, men som også kan tjene som en frugtbar introduktion til henholdsvis jødedommen og islam for mange andre end studerende inden for læreruddannelsen.

Rian redegør i 1. kapitel for den måde, begge religioner vil blive beskrevet på, idet han refererer de 7 dimensioner, man if. Ninian Smart må tage hensyn til, hvis man skal nå til (og formidle) en adækvat forståelse af religioner: 1. Den praktiske og rituelle dimension, der ikke blot omfatter gudstjenstlige handlinger, men også andre ydre handlinger, såsom selvtræningsteknikker. 2. Den oplevelsesmæssige og emotionelle dimension, omhandlende den pågældende religions tilhængeres oplevelse af den usynlige ver-

den. 3. Den narrative og mytiske dimension, dvs. alle de myter, billeder og fortællinger, hvorigennem forholdet til den usynlige verden formidles. 4. Den dogmatiske og filosofiske dimension, som er religionens intellektuelle og begrebslige forarbejdelse af det, der i myter m.v. kommer til udtryk i symbolsk form. 5. Den etiske og juridiske dimension. 6. Den sociale og institutionelle dimension. Og endelig 7. Den materielle dimension, dvs. religiøs arkitektur og kunst og hellige steds betydning.

I kapitlet om jødedommen beskriver Rian først, hvorledes den jødiske befolkning er fordelt i verden (s.21-23), og giver derfor en kort afklaring af, hvad ordet 'jødedom' betegner (s.23-25). Han omtaler kort jødedommens forskellige retninger i historie og nutid og den kulturelle deling i ashkenaziske og sefardiske jøder. Derpå følger hans arbejdsdefinition: "Jødedommen er en religion. Men jødedommen er samtidig noe annet og mer enn jødisk religion. Jødedommen er en livsform, basert på og gennemsyret af religionen. Den er den store fællesnævner for jødisk kultur med alle dens felter og nyanser. Den er jødernes forhold til omverdenen, til staten Israel og til andre stater der jøder bor, til menighedsliv og familieliv." Jeg opfatter det sådan, at vel er det klart, at jødedommen (eller traditionel jødedom) netop som religion er karakteristisk ved, at den fastlægger livsmønsteret på alle tilværelsens områder; alligevel må vi skelne mellem jødisk religion og jødisk kultur alene af den grund, at der også findes en væsentlig sækuler jødisk kultur. Men selv her er relationen til jødedommen som religion tæt, eftersom meget, der i sækulære jødiske kredse lever som etniske eller nationale skikke og tankeformer er varianter eller videreførelser af noget, der tidligere hørte hjemme i en entydigt religiøs kontekst, men som kan leve videre uden sin religiøse i betydningen transcendent begrundelse.

Det følger logisk af dette forsøg på kort at 'definere', hvad jødedom er, at det derpå også søges afklaret, hvem der er jøde (s.25-27). Det gøres ved, hvad man kunne kalde en forklarende parafrase af den traditionelle halakhiske definition, at en jøde er en person, der er født af en jødisk moder (en kvinde, der tilhører den jødiske religion), eller som er (retmæssigt) konverteret. Men når det tilføjes, at dersom en person, født som jøde, konverterer til en anden religion, regnes vedkommende ikke længere som jøde, må man præcisere. Sådan kan det ganske vist se ud i Israels "Lov om Tilbagevenden" i den revision af loven (1970), der fulgte i kølvandet på højesteretsafgørelsen i 'Broder Daniel' sagen. Og det reflekterer sikkert en udbredt holdning blandt israelere; de anser ikke en person, født af en jødisk moder, for stadig at være jøde, hvis han f.eks. er konverteret til katolicismen. Men det ændrer altsammen ikke på, at den pågældende *halakhisk set* stadig er jøde, om end en dårlig jøde. Og det er ikke rigtigt, når det i fortsættelsen siges, at de ultra-orthodokse ikke mener, det er muligt at konvertere til jødedommen. Det mener de - ellers ville de også bevæge sig væk fra en klar religiøs tradition - blot stiller de strenge krav til proselytter om konformitet med traditionen. Når jeg omtaler dette punkt, vil jeg imidlertid straks tilføje, at jeg er klar over, at Rian er under pres om, i en bog som denne, at formulere sig meget kort, og at denne detalje ikke ændrer på, at bogen iøvrigt p.gr.a. forfatterens ubestridelige kompetence netop er karakteristisk ved, at den er lykkeligt fri for fejl og bl.a. derfor er en markant gevinst for uddannelsessektoren.

Det følgende afsnit (s.27-44) giver en skitseagtig men instruktiv oversigt over jødisk historie med vægtlægning på de mest skelsættende begivenheder og de for eftertiden mest betydningsfulde personligheder, og herunder bliver der også plads til at behandle både antisemitismens historie, og dialog og trilog, naturligvis særligt efter 2. Verdenskrig. Det leder så over til et afsnit om "Jødisk tro og moral" (s.44-63), som starter med

at citere og kommentere Maimonides' 13 trossætninger for derefter - efter en beskrivelse af den religiøst mest basale litteratur: Bibel, Talmud, bønnebog - at gennemgå hovedbegreber i jødedommen: Gudsbegreb, åbenbaringstanke, løn og straf, Messias, udvælgelse og endelig en kort præsentation af jødisk mystik. Skulle man ønske sig noget mere her, måtte det være om, hvad halakhah'en iøvrigt omfatter, og hvordan den halakhiske proces foregår, der har afgjort og afgør, hvad der er den rette måde at forholde sig på. Dermed ville Ninian Smarts dimension 5 og 6 (jf. ovenfor) også være blevet dækket lidt fyldigere ind.

Disse centrale teologiske tanker får vi meget supplerende materiale om i det følgende afsnit: "Høytid og hverdag" (s.63-82), hvor synagogen, Sabbat og fester, kalenderen, omskærelse, Bar (og Bat) Mitsvah, ægteskab og begravelse, spiseforskrifter og religiøse funktionærer beskrives. Det er naturligvis p.g.r.a. bogens rammer relativt kortfattet, men det vigtige er med og det er gengivet loyalt; og det er en ubestridelig fordel, at forfatteren (som han selv omtaler s.50) har ladet sig inspirere af Rafael Edelmanns kapitel om jødedommen i *Illustreret Religionshistorie* (Vol.2, København 1968) til i rigt omfang at benytte (og citere) tekster fra bønnebogen til at afklare centrale tanker i jødedommen.

Næst følger en presentation af pluralismen i "Hovedretninger innenfor jødedommen i vår tid" (s.82-88): Orthodoxi (og ultra-orthodoxi), reform- og konservativ jødedom samt reconstructionisme. Det er i al sin korthed ganske instruktivt. Dog tror jeg, at hvis man virkelig skal gøre forståeligt, hvad det, når man kommer ind til benet, handler om i forskelligheden mellem disse retninger, bliver nødt til at gå lidt mere ind i, hvad det er, der filosofisk/teologisk står på spil i spændingsforholdet mellem jødisk religiøs (teonom) tradition og den (autonome) modernitetserfaring. Mens ultra-orthodoksien er (endog ganske dybtgående) bestemt af moderniteten i sit forsøg på et konsekvent opgør med dens kulturelle aspekter, så søger de øvrige retninger ikke bare nødtvungent at tilpasse sig, men anerkender væsentlige aspekter af modernitetserfaringen som sand og søger på den baggrund en nytolkende videreførelse af den religiøse tradition, hver retning på sin vis. Med andre ord, der er svært virkelig at gå ind i problemstillingen uden at prøve - trods alle vanskeligheder - at afklare, hvad det virkelig er i moderniteten, der giver problemer for videreførelse af den religiøse tradition og på den baggrund vise, hvad der er de enkelte retningers karakteristiske måde at håndtere problemet på. Men det er ikke let på så få sider.

Et oplysende rids af jødisk historie i Norge bliver det også til (s.88-93) - og det illustreres godt af de efterfølgende interviews med norske jøder (s.94-103). Rians del af bogen slutter med et afsnit "Å undervise i jødedommen" (s.104-108), der både giver gode praktiske råd om undervisningen og påpeger nogle af de særlige vanskeligheder, der er forbundet hermed, forholdet mellem kristendom og jødedom og antisemitismens historie taget i betragtning.

Jeg har her i en præsentation af bogen for læsere af *NORDISK JUDAISTIK* måttet lægge langt mest vægt på Rians redegørelse for jødedommen, mens Levi Geir Eidhamars indføring i Islam er kommet til at stå i skyggen. Jeg skal imidlertid ikke skjule, at også Islam afsnittet er overordentligt kyndigt, og at forfatteren - ligesom Rian - har haft en ganske heldig hånd med det. Han får beundringsværdigt meget stof med, særligt om muslimers tankeverden. Eidhamar anvender som model for at beskrive de forskellige typer af Islam i nutiden Jan Hjärpes model: traditionalisme-fundamentalisme-sækularisme-modernisme, men lader den krydse af - eller supplerer den med - forskellen mellem nor-

mativ Islam og folkelig Islam (i afsnittet s.164-173). Det er ikke blot et vigtigt supplement/korrektur, men betyder også, at hans beskrivelse bliver mere brugbar netop ned hensyn til forståelse af muslimer sådan som læseren har mødt eller vil møde dem i dagens Skandinavien.

Jeg håber, det er fremgået, at hvad jeg har anført som kritiske bemærkninger, mest har drejet sig om ting, man gerne havde hørt mere om - og netop havde hørt det fra disse to kyndige forfattere, der desværre ikke selv frit har kunnet bestemme bogens omfang. Bogen er et vigtigt supplement til den skandinaviske lærebogslitteratur om dens emner, og man må håbe, den bliver meget brugt.

Peter Paludan

Judith Vogt

Jødens ukristelige image. En studie i katolsk billedmageri., C. A. Reitzels Forlag, Viborg 1996, 182 s., ill., ISBN 87-7876-011-9, dkr. 325,00.

Forfatteren - og nationaløkonomen - Judith Vogt har i mange år beskæftiget sig med billedpropaganda og er vel især kendt for sit store værk, *Symbolernes verden I-II*, der udkom for få år siden. Ovennævnte bog, *Jødens ukristelige image*, kan således siges at placere sig i en række af bøger, hvor forfatteren analyserer et stort billedmateriale, således som dette i tidens løb er blevet anvendt med bestemte formål for øje.

At megen billedpropaganda i én eller anden forstand opererer med et fjendebillede, er evident. Den visuelle påvirkning - nogle vil måske i denne forbindelse tale om *voldtægt* - kan være uhyre stærk og et særdeles probat middel i en magthavers hænder, og det er just Kirkens skabelse og anvendelse af det diabolske *image* af jøden nærværende bog handler om.

Med hensyn til formalia kan det nævnes, at forfatteren har medtaget en "Indholdsfortegnelse" (s. 6-7), en "Forkortelsesliste fra Bibelen" (s. 7), et "Resumé" (s. 1), "Appendix I" (Lex Visigothorum, s. 151-152), "Appendix II" (Sanhedrinets beføjelser iflg. jødisk lov, s. 153) samt "Appendix III" (Kort over Judaea 63 f.Kr - 73 e. Kr., s. 153), en "Personliste" (s. 154-160), en "Ordliste over forekommende specialudtryk" (s. 161-165), en "Litteraturliste" (s. 166-169), et "Register over beskyldninger mod jøderne" (s. 170-172), samt et "Sags- og personregister" (s. 173-182). Alt sammen ting der bidrager til læserens orientering og gør bogen velegnet til hurtige opslag.

Efter nogle overvejelser over Det nye Testaments historiske troværdighed - herunder uoverensstemmelser mellem synoptikerne og Johannesevangeliet samt et afsnit med overskriften "Fra Jesus til Kristus", går forfatteren over til sit egentlige ærinde og tager udgangspunkt i den tidlige kristne antijudaisme (s. 21- 27). Hun påviser, hvorledes der allerede hos evangelisterne (især Johannes), i Apostlenes Gerninger og hos Paulus ligger en kim til det jødehad, der senere skulle give sig udslag i en massiv ikonografisk propaganda. Det må bemærkes, at kirkefædrene ikke veg tilbage for beskyldninger mod jøderne af hvilken art det nu måtte være. Af og til fornemmer man dog som læser, at stoffet er ved at løbe af med forfatteren - det hedder således, at "Mens romerske kejsere endnu årtier senere [efter Toleranceediktet af 311, Ø. J.] holdt hånden over synagogene, lod

biskopper rundtom de jødiske templer ødelægge.” (s. 27) - der har næppe været tale om *jødiske templer!*

Fra og med kapitel III (s. 29), *Kirkens Billedsprog*, føres læseren i et par korte afsnit gradvis ind i middelalderens kristne typologiske teologi, hvor Det gamle Testaments “helte” tildeles roller som forbilleder for Kristus og de, som følger ham - jf. “Lex est umbra futurorum” (Loven er en afskygning af de fremtidige begivenheder).

I afsnittet “Jøde og Satan” skildrer Judith Vogt under stadig hensyntagen til kilderne, hvorledes der både fra prædikestole og i de berømte passionsspil blev skabt stereotyper om jøderne som en særlig svinerace. Billedmaterialet er meget omfattende og mest kendt i denne sammenhæng er vel det såkaldte “vendebillede”, der - set på den ene led - skal forestille Moses, og vendt 180 grader åbenbarer der sig et svinehovede med stride børster og hugtænder.

En af de utallige anklager, der i tidens løb er blevet rettet imod jøder - og har hængt som et damoklessværd over deres hoveder - er påstanden om “jøden som Guds morder”. Idet forfatteren hér atter tager afsæt i Det nye Testaments skildringer af begivenhederne refererer hun (s. 60ff) den israelske højesteretsdommer Haim Cohns forsøg på at rekonstruere retssagen mod Jesus. Analysen er baseret på de forskellige skriftsteders plausibilitet sammenlignet med de politiske og juridiske forhold, der var gældende på daværende tid og viser (næppe overraskende), at evangeliernes beretninger er stærkt tendentiøse og forvanskende i deres gengivelse af “wie es eigentlich gewesen ist”. Det er lykkedes Judith Vogt at argumentere overbevisende for, at vi hér står med et af de tidligste forsøg fra kristent hold på at lægge kimen til den udvikling, der senere kom til at få en skæbnesvanger indflydelse på forholdet mellem den jødiske minoritet og det omgivende kristne flertal, jf ovenstående.

Der kunne fremhæves andre afsnit i denne anmeldelse som værende interessante og vellykkede - her tænker jeg især på temaet om “Synagoga” og “Ecclesia” i kapitlet “Hvilken rolle har jødedommen fået tildelt i kristen kunst?” (s. 105-137), men pladsen levner desværre ikke mulighed for det.

Afsluttende vil jeg påpege, at Judith Vogt har skrevet en på mange måder særdeles interessant bog, der kommer vidt omkring i den europæiske antisemitismes historie samt dennes rødder. Der ligger et stort arbejde med kildematerialet, både det skriftlige og det ikonografiske, til grund for forfatterens udgivelse, hvilket det fyldige noteapparat og litteraturlisten blandt andet vidner om. Såvel som indføring i en tematisk orientering om kunsten som propagandamiddel i middelalderen, og som et værk for den viderekomne egner bogen sig. À propos litteraturliste vil jeg dog komme med et lille hjertesuk: det undrer mig, at jeg skal lede forgæves efter R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder* fra 1988 - dette vigtige værk burde have været at finde i nærværende bog.

Øyvind Jørgensen