

RECENSIONER

Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristikerprojekt 1982–85. Vol 1. Red. av Sten Hidal, Karl-Johan Illman, Tryggve Kronholm, Mogens Müller och Oskar Skarsaune. Universitetsforlaget AS: Stavanger–Oslo–Bergen–Tromsø 1986. 308 s. ISBN 82-00-07688-1.

Denna bok är förstlingsfrukten av ett lovligt samarbete mellan nordiska teologer, föreläsare och exegeter. Den utgör tillsammans med den utlovade vol II resultatet av det nordiska patristikerprojekt till vilket prof Torben Christensen tog initiativet vid en nordisk forskarkongress kring den gamla kyrkans historia och teologi i Lund 1981. Projektets syfte skulle bli att närmare studera förhållandet mellan judendom och kristendom under de första sex århundradena, eller som det samtidigt tillsatta arbetsutskottet definierade uppgiften: 1) att klarlägga den faktiska judisk-kristna relationen på den idéhistoriska och kulturella området, och 2) att spåra de drivande krafterna bakom en sådan ömsesidig påverkan — de krafter som senare leder fram till en allt skarpare avgränsning mellan judiskt och kristet (jfr s 9).

För att genomföra detta projekt har tre nordiska forskarseminarier hållits. Dessa har behandlat inalles 35 olika ämnesområden och resultaten framlägges i en slutpublikation om två volymer. För utgivningen av dessa har det nämnda arbetsutskottet fungerat som redaktion (prof Mogens Müller har ersatt den år 1983 bortgångne Torben Christensen).

Det ansågs sedermera nödvändigt att inleda projektarbetet med att studera förutsättningarna i Gamla testamentet och den intertestamentala litteraturen för den senare brytningen mellan judendom och kristendom. Det är synbarligen resultaten av detta studium vi får oss till del i denna vol I — även om detta inte klart utsägs och inte heller omedelbar framgång av dispositionen. Volymer inleds nämligen med två artiklar som berör den helt moderna dialogen, först därefter börjar klarläggandet av förutsättningarna. Eftersom den andra volymen enligt förordet kommer att avslutas med två översikter över den nutida dialogen ur historiskt och teologiskt perspektiv, hade det varit naturligt att låta de två inledande artiklarna här följa på översikterna i vol II.

Vol I innehåller nu 16 artiklar av lika många författare. Efter de två dialog-artiklarna med bibliografier är de 14 återstående uppdelade i kronologisk ordning mellan Gamla testamentet (2) och den intertestamentala litteraturen (2) samt Nya testamentet (8) och efter-nytestamentlig litteratur (1). En artikel täcker alla dessa litteraturperioder. Det nytestamentliga avsnittet är således det mest omfattande vilket väl också är naturligt med tanke på att det är kristna forskare som samarbetar i projekt. Vol II kommer sedan — igen enligt förordet i vol I — att ta vid 70 eKr och gå fram till 5–6. århundradet. Dialogartiklarna tycks också här falla utanför den uppskisserade tidsramen?

I min recension kommer jag att kort presentera innehållet i artiklarna och ge någon kommentar till framställningen och — ibland — resultatet. Detta därför att artiklarna var för sig presenterar viktiga frågeställningar, utan tvivel relevanta för förhållandet judendom-kristendom. Frågeställningarna är i allmänhet inte nya men artiklarna formar sig till utmärkta introduktioner också med hänsyn till nyaste forskningsrön. Den intresserade kan här på ett ekonomiskt sätt och i lättillgänglig form få klargjort för sig både bakgrunden till och förutsättningarna för inte bara den oändligt långa och för den kristna parten oerhört skamliga historien av motsättningar mellan judar och kristna, utan också till sökandet efter ny förståelse i den nutida dialogen.

Denna nutida dialog belyses i Karl-Johan Illmans (Åbo) och Oskar Skarsaunes (Oslo) orienteringar om densamma på akademiskt respektive ekumeniskt område. Båda är utformade som korta översikter med åtföljande bibliografi — eller vice versa. Illmans artikel är en tankeväckande kartläggning av den akademiska forskningens bidrag till dialogen. Illman granskar i olika underavsnitt "historien som dialogtema", "judendomens plats i kristen teologi", "jude-mission och/eller dialog" och "kristen under-

visning om judendomen". Sålunda täcker han alla teologiska huvuddiscipliner — den förstnämnda rubriken berör nämligen närmast exegetiken. Och vad beträffar just exegetiken gör förf den bekanta men inte desto mindre märkliga iakttagelsen att NT ägnats långt större intresse än GT i diskussionen hittills (jämför för denna volym!). — Kanske detta förklaras av själva dialogens natur sådan den tett sig hittills. Det är ju de kristnas attityd och handlingar som i stor utsträckning bestämt förhållandet mellan judar och kristna genom tiderna och då är NT den givna utgångspunkten. NT är inte bara de kristnas huvuddokument som uppenbarelseskund utan också — i historiskt perspektiv — i apologetiken mot motståndarna. En djupare diskussion om GT och dess tolkning vore nog önskvärd, för den kunde visa oss de gemensamma rötterna. Men kanske den också krävde mera: villighet att pröva hållbarheten i egna övertygelser och traditioner. Illman framhäver i några inledande anmärkningar det "dialogiska tänkandets", dialogikens, betydelse för och samband med "äkta" dialog. Han konstaterar att dialogens främsta företrädare på judiskt håll också varit dialogikens främsta judiska föregångare (Buber, Rosenzweig). Utgångspunkt för bibliografien är förf:s definition av "dialoglitteratur" som så vitt omfattande som möjligt: all judisk NT-forskning och all kristen forskning om antik (och senare?) judendom. Avgörande är arbetets faktiska roll i dialogsammanhang. Denna vida definition är enligt min mening också den enda praktiskt möjliga, även om den, renodlad, utesluter den allra nyaste litteraturen som ännu inte hunnit prövas i dialogen (jämför några av mina tillägg nedan). Bibliografien är indelad i tre huvudavsnitt varav det andra: "Kyrkan och judendomen i historiskt perspektiv", är det största. Den är så vitt jag kan se rätt heltäckande, bara några verk saknar jag: under 2.2 ("Bibeln, den antika judendomen och Gamla kyrkan") kunde den nyligen avslutade revisionen av *Schürers Geschichte des jüdischen Volkes...* (som inte heller upptas): *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ* (I-III) ha nämnts. Revisionen har som bekant utförts av judiska och kristna judendoms-forskare tillsammans (till debatten om processen mot Jesus, s 19, vill jag särskilt hänvisa till vol II, ss 218 ff: *The Competence of the Sanhedrin*). Under 2.4 ("Nya tiden") saknar man HJ Schoeps' arbete *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952 främst därför att denna bok faktiskt är av särskilt

intresse för en nordisk läsekrets. Innehållet är nämligen till stora delar bestämt av förf:s uppehåll i Sverige och är inriktat på rabbiniska studier i Sverige 1676–1750, svenska resejournaler o dyl. Vidare kunde under 3.2 ("Judiska och kristna inlägg i dialogen") ha infogats tidskriften *Conciliums* specialnummer "*Christen und Juden*", 1974 häfte 10, redigerat av H Kung och W Kasper (och tydligen genetiskt besläktat med det anförda engelska verket). Något bidrag från den numera så livliga targumforskningen med både judiska och kristna forskare involverade (tex diskussionen om Targum till Jes 53 och targumernas förhållande till NT) kunde också ha ingått. Illman tar inte upp enskilda tidskriftsartiklar, men en lista på tidskrifter inom judaistikens område (inklusive vår egen!) kunde gott ha uppgjorts.

Skarsaunes bibliografi innehåller enstaka överlappningar till Illmans, men han ger därutöver, såsom titeln låter vänta, en värdefull genomgång av officiella kyrkliga dokument med uttalanden i frågan om förhållandet till judarna och judendomen. Denna är nyttig, för dokumenten är ju ämnade att precisera kyrkornas officiella hållning och kan alltså hänvisas till i samtal. Liksom Illman ser Skarsaune dialogens viktigaste förutsättning i Holocaust men betonar även tillkomsten av staten Israel härvidlag. Hållningen till staten Israel kan to m göras till "the acid test" (David Berger) på kyrkornas hållning till judendomen; ligger inte här tyvärr också ett frö till politiskt färgade konflikter? Till problemet mission/dialog hämtar Skarsaune illustration från Tyskland, men mer närliggande finns: i Norden har vi både traditionella sällskap för judemission och särskilda organ för dialogen — utvecklingen i Sverige från "Israelmissionen" till "Kyrkan och Judendomen" (fortfarande underordnad Svenska kyrkans mission) är betydande, jämför närmare det av Illman anförda arbetet av L E Edvardsson och historiken "men jag säger eder" från 1975.

Eduard Nielsen (København) inleder behandlingen av "förutsättningarna" med att undersöka utkorelse och universalism i GT. Han går först in på själva begreppet *bahar* för att sedan granska hur detta begrepp slår igenom i olika delar av GT. I rent profant bruk betyder roten "at sige ja til det, som ved nøjere eftersyn viser sig vaerd at vaelge" (s 52) — förutsätter alltså ett övervägande och också en avsikt med valet. Det religiösa bruket av roten, vanligen med Gud som subjekt och människan som objekt, avviker inte från denna innebörd av "övervägt urval".

En speciell utkorelsesteologi möter vi i Deuteronomium och hos deuteronomisterna. Förutsättningen för en sådan är ett israelitiskt nationellt medvetande, sådant det reflekteras tex hos Amos och Hosea (som dock ej använder *baħar*, utan *yaċ*, "känna"). En formell förutsättning för bruket av *baħar* ligger också i att man traditionellt talat om att Jahve utvalt en person (konung, präst) — efter ett övervägande och för ett bestämt uppdrag — eller en plats. Den utvalda platsen blir Jerusalem vars utkorelse är det dominerande element i Dt 12–19. Texterna tiger här om övervägandet, men avsikten är fast: Jahve skall där möta sitt folk, ta emot dess gåvor och välsigna det.

Utkorelsesteologins verkningar kan spåras framförallt hos Deuterocesaja som ger den ett nytt perspektiv och som lägger speciell vikt vid avsikten med utkorelsen: "tjänaren" Israel skall erkänna, tro och inse att Jahve är den ende guden. Tjänarebegreppet användes här för att precisera att Israel har en profetisk tjänareuppgift, dvs konkret att påskynda återvändandet från exilen. Hos Deuterocesja når utkorelsesteologin sin höjdpunkt, och även den negativa polen av den kommer till uttryck hos honom: att vara utvald implicerar också lidande och utsatthet. Efter honom sker en uppdelning i å ena sidan partikularism och å andra sidan fasthållande av universalismen och öppenheten (tex Jonaboken). Trots att denna artikel är relativt kortfattad med tanke på ämnets betydelse i gammaltestamentlig teologi överhuvud, ger den en god överblick och insikt i de traditioner och förutsättningar under vilka utkorelsetanken utformats i GT:s olika delar.

Följande artikel, av Knud Jeppesen (Aarhus), behandlar "det nya förbundet" i GT och antik judendom och bildar en övergång till avsnittet som behandlar intertestamentala texter. För att ge en uppfattning om begreppet "det nya förbundet" i GT behandlar förf först det enda ställe där uttrycket som sådant uppträder: Jer 31.31–34. Detta avsnitt bedöms visserligen i forskningen som sekundärt i kontexten, men icke desto mindre är det viktigt pga dess *Wirkungsgeschichte*. Den teologiska bakgrunden för "det nya förbundet" i Jer 31 är synen på Israels olyckor, dvs främst exilen, som ett syndastraff. Tanken på ett nytt förbund framstår då som ett sätt att övervinna exilen som teologiskt problem: för synden var exilen inte tillräcklig betalning, därutöver behövs Jahves förlåtelse. Texten i Jer 31 är enligt förf inte utpräglad deuteronomistisk även om författaren nog kan ha varit

"släkt med" deuteronomisterna. Snarare är den "efterdeuteronomisk" till sitt andliga innehåll. Intressant är Jeppesens tolkning av slutet av v 32: *hemmāh hereferū 'aet b^erii w^eanōki bācaltī bām* som att förhållandet mellan Israel och Jahve hade förfallit till ett förhållande mellan ett folk och en fruktbarhetsgud: Jahve hade blivit en ba'al, en självisk och nyckfull gud, för Israel.

I ett kortare avsnitt behandlas det nya förbundet i "senjudendomen" ("den antike jødedom" som användes i titeln är avgjort bättre). Förf hänvisar till ett par texter som innehåller liknande begrepp, men endast i Damaskushandskriften finns själva uttrycket "det nya förbundet". Det är här dock inte fråga om någon omedelbar påverkan eller tolkning av Jer-texten: att höra till förbundet blir beroende av ett individuellt val, att inträda i sekten. Individualismen i Jer var knappast så menad, där riktar sig ju förbundet till folket som helhet.

Anders Hultgård (Bergen) undersöker eskatologin i den intertestamentala perioden. Han ger begreppet "eskatologi" en egen definition som omfattande "viktiga eller avgörande skeenden i en framtid som antingen kan vara obestämd (tidsmässigt) eller betecknas som 'slutet', 'den yttersta tiden'" (s 86). Skeendet kan beröra världen, ett folk, en grupp eller bara en individ. Därefter analyserar förf tre texter närmare utifrån ett i forskningen mindre uppmärksammat perspektiv: Guds framtida närvaro i skeendet och hos sitt folk. Han ser detta tema som ett judiskt motstycke till den kristna inkarnationsläran. I texterna uppträder temat inordnat i gängse eskatologiska föreställningar, ss den stora domen till vilken Gud "träder ner", "visar sig" el dyl, och å andra sidan frälsningen med de förskingrades återkomst och Guds uppenbarelse i Jerusalem samt Gud som boende bland sitt folk. Var och en av dessa föreställningar ser förf — helt naturligt — som rotad i tidigare traditioner, och då framförallt hos profeterna, dessutom nämner han Lev 26. Härmed ansluter sig alltså förf till den rådande huvudströmningen i forskningen som ser eskatologin och apokalyptiken närmast som en utveckling av arvet efter profeterna — han anknyter också till tanken (bla O Plöger) att de sk *hasidim* bildade de kretsar som omhuldade de eskatologiska traditionerna. Förf gör också några intressanta slutreflektioner angående förhållandet mellan judisk och kristen inkarnationsuppfattning. Han ser det som "naturligt att fornkyrkan knöt an" till de judiska föreställningarna om gudomens ankomst till jorden. — Här hade man ändå gärna sett att förf

också tagit fasta på skillnader, tex är det väl tydligt att de judiska texterna tänker sig gudomens ankomst som definitiv, hans närvaro som evig: "ända till dess jag stiger ned och bor hos dem för all evighet" (Jub 1,26), dvs inte ett kort besök begränsat till några mänskliga levnadsår. Och är det förresten meningsfullt att beteckna ett sådant evigt gudomligt boende hos folket som "inkarnation" (Hultgård talar explicit om "judisk inkarnationsuppfattning")? Inte ens Messias är Guds "inkarnation" även om han nog kan tänkas som Guds "stand-in" på jorden. Förf påpekar just detta och att sambandet mellan tanken på Guds personliga närvaro och föreställningarna om Messias är oklart — ibland uttryckes förväntan både på Gud och på Messias. I varje fall är Hultgårds artikel en av de klarast disponerade och skrivna i boken.

Messias-temat utvecklas vidare i Mogens Müllers (København) artikel "Messias og 'menneskesønnen' i den intertestamentale periode". Även han påpekar att vi här inte har att göra med klart fastlagda föreställningar, tex när det gäller frågan om hur messiasgärningen tänkes gestalta sig i enskildheter. NT kan förorsaka att proportionerna förvrängs — med anknytning till B Bauer påpekar förf att det i NT är "uppfyllelsen" som konkretiserar "löftets" innehåll. Men förf:s påstående att "en/messias-/skikkelse var — ikke nogen nødvendig bestanddel av den messianske forventning" (s 99) måste vara en lapsus. Om en enskild text inte nämner Messias kan väl därav inte dras slutsatser om messiasförväntan som sådan. Hur kan man tala om en "messiasförväntan" utan någon Messias? I granskningen av människosonstermen och -texterna saknar man en hänvisning till G Vermes' banbrytande bidrag (men förf hänvisar i n 24 till sina tidigare arbeten på området för den relevanta litteraturen). Annars är genomgången av messias-respektive människosonsbegreppet redig och klar; det senare tolkar förf i alla relevanta texter som beroende av Dan 7,13, där det igen tolkas som symbol för "Israel". Han vägrar — med rätta — att se något berättigande i idén om "människosonen" som något (transcendent-apokalyptiskt-mytologiskt) alternativ till den politisk-nationella (mänskliga) messiasgestalten.

Detsamma gör Ragnar Leivestad (Oslo) i sin artikel "Hvem ville Jesus vaere"? Denna artikel följer naturligt på det tidigare, och därmed är vi också över i den nytestamentliga delen av volymen. Leivestads artikel utgör en sammanfattning av, ställvis en kommentar till, hans eget större arbete med samma titel från 1982. Han

resonerar också här klart och logiskt men ändå finner jag hans lösning till titelns fråga något krystad. Han ser den i Jesu medvetande, tydligen alltifrån tidig ungdom, om att det faktum att han tillhörde Davids ätt, alltså var en "Davids son", skulle predestinera honom till en särskild kallelse. Som targumforskare noterar jag också att förf (s 123) tydligen fullt ut accepterar J Jeremias' hypotes om Targum Jes 53 som rotad i en förkristen version som genomgående tolkat "tjänaren" på Messias, men senare reviderad i antikristet syfte. Denna hypotes har emellertid rönt mothugg och kan knappast anses vara hållbar.

Birger Gerhardsson (Lund) analyserar Jesu förhållande till Torah och därmed sammanhängande käll-, terminologi- och andra problem. Detta gör han på basen av två Mt-texter: i 22,34–40 har Matteus velat ge oss Jesu hermeneutiska program vilket skall belysa den andra texten, de omdiskuterade antiteserna i "bergspredikan" 5,17–48. Detta senare avsnitt igen är en demonstration av hur Toran uppfylls genom *agape*. Jesu undervisning om rituell renhet (Mk 7, Mt 15) visar att han inte velat upprätthålla alla bud i Toran, för de rituella buden har han saknat intresse (mot förf kunde man här möjligen anföra Luk 7,44 ff; Mk 14,6ff par). Däremot kan Matteus upprätthålla dessa bud som allegorier. I sitt förhållande till Toran är Jesus inte exeget, utan profet som talar med en självklar auktoritet och dekreterar i egen myndighet. Det är också här, i Jesu enorma anspråk, som fröet till skilsmässan mellan kyrka och synagoga låg.

Jukka Thurén (Åbo) kompletterar bilden med "Paulus och torah" — ett som bekant hett ämne i nyaste Paulus-forskning. Så bär artikeln också underrubriken "Reflexioner kring Heikki Räisänen's arbete Paul and the Law, 1983". Förf konstaterar i en inledande not att det numera är omöjligt att förbigå Räisänen's arbete. Gentemot Räisänen vill förf framhålla helhetsbilden och kontexten som nyckel till att förstå Pauli resonemang. Så menar Thurén tex angående Pauli resonemang om omskärelsen (Rm 2,25–29; Fil 3,3; Kol 2,11) att dennes formuleringar inte beror på en "omedveten konservatism" utan på att han i en polemisk situation försvarat sin trohet mot GT (jämför fö också Gerhardssons kritik av Räisänen, s 142 n 1). Vissa spänningar kvarstår dock, tex i en sammanställning av Paulus-ställen under frågan "Är det möjligt att fullgöra lagen?" (III). Som sammanfattning (VI) ges en syntes av Pauli användning av och syn på nomos/torah. Förf finner att Paulus är konsek-

vent åtminstone på en punkt: att lagen och Kristus är varandras motsatser.

Mellan Gerhardssons och Thuréns bidrag kommer Edvin Larssons (Oslo) om "Hellenisterna och urförsamlingen". Här går förförst in på en definition av begreppet "hellenister" — han instämmer i M Hengels tes att det måste beteckna grekisktalande judar, liksom i andra forskares tes att konflikten i Apg 6 medverkat till att utkristallisera dem som grupp, men däremot inte i N Hyldahls tes att det i samma kapitel skulle röra sig om en utomkyrklig grupp. Därefter behandlar han "hellenisternas" betydelse — de har i den lukanska skildringen med rätta erhållit en nyckelposition som missionärer bland icke-judar; sannolikt är det de som översatt jesustraditionerna till grekiska — och möjligheten att de hade en egen teologi. Någon sådan kan inte byggas upp på Apg 7. Deras särart bestod tydligen helt enkelt i deras språkkunskaper och kulturella bakgrund (i diasporan) som gjorde dem välskickade som förmedlare av det kristna budskapet. Även om jag i stort sett kan instämma i Larssons analys av Apg 7, undrar jag om han inte bortser från ansatser i texterna som kan belysa den senare utvecklingen i kyrkan när lärostrider av olika slag kulminerade. Sigfred Pedersen (Aarhus) granskar den känsliga och antijudaiska frågan om antijudaism och antisemitism i evangelierna (en fråga som senast tangerats i våra trakter i samband med Ylva Eggehorn's nyöversättning av Anne de Vries' bibel för barn). Utifrån en "helhetsanalys" (s 204), dvs i kontexten, och jämförelse med andra källor innanför och utanför NT kommer förför fram till att de undersökta ställena (Mt 27,24–26; Mt 23,1–39 och Jh 8,44) inte innehåller någon avsiktlig antijudaisk tendens, dvs riktad mot (icke-kristna) judar *qua* judar, och att tanken att de nytestamentliga skrifterna skulle utgöra den ursprungliga orsaken till de följande århundradenas antijudaism och antisemitism beror på en metodiskt sett felinriktad "sporadisk selektiv analys" (s 208). Mig lyckas han inte övertyga — det finns andra texter än de här behandlade (och andra tolkningar av dessa!) — förf tar tex inte särskilt upp klichén "judarna" i Jh och deras roll (tex enligt 9,22 hade de kommit överens om att utstötta Jesusbekännarna ur synagogan). Dessutom är konklusionen angående de följande århundradenas antijudaism ologisk: denna kan mycket väl ha sin (eller *en*) grund i vissa *tolkningar* av NT-texter, även sådana vilka NT:s författare eventuellt inte avsett.

I en logiskt mycket klar artikel går Birger

Olsson (Uppsala) in på den petrinska traditionen och judarna. I Petr innehåller inga direkta utsagor om judarna, men den första delen (tom 2,10) visar en mot judisk tradition mycket positiv hållning och utnyttjar också judiskt material i sin undervisning. Förf till I Petr vill att de kristna skall se på sig själva utifrån judiska kategorier (gudsfolk o dyl). Och därmed går bilden av Petrus (fast det inte är han som skrivit brevet) i urförsamlingen — som centerfigur; enande och samlande, brobyggare mellan ytterlighetsfraktioner i synen på de kristnas förhållande till judisk lag — väl ihop. Dessa drag går igen också i en del av den oerhört rika apokryfiska petruslitteraturen. Problemen börjar hopa sig när tex gudsfolkskategorin i I Petr frigörs från den inomjudiska kontexten, för då uppstår två gudsfolk och man börjar tala om ett nytt Israel! — I själva verket ser vi ju här grunden till att vi idag måste syssla med "dialogen"! Man kan bara spekulera i hur utvecklingen gått ifall "Klippan" (Mt 16,18) faktiskt hade blivit kyrkans enda grund!

Bent Noacks (Løgumkloster) artikel "Den nye pagt i Det nye Testamente" är dels en genomgång av bruket av och en granskning av innehållet i begreppet "det nya förbundet" i olika nytestamentliga traditionsblock. Dels reflekterar förf också över huruvida begreppet är omistligt för kristen självförståelse. Till skillnad från (nutida forsknings förståelse av) begreppet "förbundet" betydelse i GT, definierar Noack begreppet i NT som en pakt initierad och stiftad av Gud som den starkare parten, men inte påläggande den svagare parten några villkor utöver mottagandet av det "nya" livet. Det nya förbundet är således mera ensidigt än det gamla.

Bruket av uttrycket "det nya förbundet" i NT undersöks främst under synpunkt av graden av polemik mot judarna och judendomen. Här finns två grupper av texter. Den första representeras av Paulus som isynnerhet i Gal och 2 Kor polemiserar mot judendomen i egenskap av part i det gamla förbundet (i Rm 9–11 resonerar han däremot innanför ett judiskt tankeschema). Också Jh inordnas i denna grupp vad motsättningen beträffar, men Jh använder ej begreppet. Den andra gruppen är mycket större: först och främst det äldsta beläget för ett kristet bruk av begreppet "det nya förbundet", dvs nattvarens instiftelseord hos Paulus (I Kor 11; dessa är alltså i sig inte polemiska). Inte heller Lk och Hb röjer någon uttalat polemisk tendens i sitt bruk av förbundsbegreppet. Karaktäristiskt för Lk är att hos honom syftar "förbundet" med Israel

inte på sina lagen utan på löftet till Abraham — vilket visar att han stod på en annan linje än Paulus som nog också griper tillbaka till Abraham men ändå ser Sinai-pakten som det egentliga gamla förbundet. Hb:s bruk av begreppsparen "gammalt" — "nytt" förbund är närmast formellt, en pendang till huvudtankegången om den gamla gudstjänsten med dess överstepräst, inte mäktig att åstadkomma försoning och därför ersatt av Kristus som överstepräst i det nya förbundet. Hb, liksom pastoralbreven, betonar Kristi roll som det nya förbundets medlare. Noack finner att förståelsen av kristendomen som det nya förbundet kan såväl underlätta en dialog med judendomen som skapa hinder för den. Förbundstanken anknyter till GT — men samtidigt impliceras att det nya ersätter det gamla, och att de kristna är det sanna Israel (jämför också Qumran-församlingen). Noack skriver inte bara som exeget utan också som praktisk teolog, i det att han menar att förbundstanken både kan och bör ingå i kristen förkunnelse, mission osv för att kristendomens karaktär av historisk religion skall kunna upprätthållas. Och förkunnelsen måste då också tillåtas ha konsekvenser, om det så gäller judarnas förståelse av sinaiförbundet. Utan att desto mer problematisera hänvisar Noack en jude med sådana frågor till Paulus. Man kan ju undra om utgången av det mötet är så given; och är det säkert att Paulus kan hjälpa juden till en "bättre" förståelse av förbundet?

Evald Lövestam (Lund) tar upp urkyrkans skriftförståelse — en förståelse som i många stycken förutsätter judiska utläggningsprinciper sådana vi känner dem från den rabbiniska litteraturen, inklusive targumerna, och också Qumran. Men den urkristna förståelsen av Skriften har i Kristus funnit nyckeln till Skriften och detta gäller hela toran, inte bara endel *testimonia*. I Kristus löses också sanningsfrågan. I sin förkunnelse har de första kristna medvetet gått in för att argumentera utifrån Skriften. — Denna artikel är inte vare sig nydanande eller uttömmade men utgör en väl formulerad introduktion i ämnet. För den kristne visar den nödvändigheten av att läsa NT mot bakgrund av GT.

Det sista avsnittet i boken bildas av Karl-Gustav Sandelins (Åbo) artikel "Vishetens måltid" och Trygve Kronholms (Stavanger) "Jesus och de kristna i rabbinisk tradition". Den senare behandlar ett välkänt problemkomplex, medan Sandelins tema inte tidigare behandlats så utförligt. Den har emellertid redan fått sin uppföljning i en monografi (som den också tor-

de vara ett sammandrag av) av samme förf, varför jag överlämnar en närmare behandling till någon annan recensent. Låt mig bara säga att artikeln metodiskt sett bildar en utmärkt syntes inom ramen för denna bok, eftersom den systematiskt går igenom texter från GT, apokryfer, Filon, NT (Paulus och Jh) samt slutligen Didache.

Kronholm presenterar som sagt ett gammalt problem (något han själv också påpekar). Hans avsikt är att ge "en introducerande kontakt" med detta problem, och han gör detta på ett särdeles informativt och intressant sätt. Förf ger en kort, men fin, inledande forskningshistorisk översikt som går ända fram till vårt årtionde, och påminner också om källmaterialets (dvs den rabbiniska litteraturens) oerhört komplicerade karaktär när det gäller att ur det få fram konkreta, historiskt-kritiskt säkerställda resultat. Dess långa och komplexa tillkomsthistoria, dess disparata innehåll och också handskriftssituationen (inga antika MSS!) ställer forskaren inför hårt tillbommade dörrar. Därtill kommer ännu kyrklig censur och därav påkallad judisk själv-censur. Trenden i den nyaste forskningen är övervägande och tilltagande kritisk med avseende på möjligheten att komma till konkreta resultat i denna fråga: mycket få (Hruby) förmenta omnämnanden av Jesus i rabbinisk litteratur — eller inga alls (J Maier) — kan anses vara autentiskt antikt judiska, dvs härstammande från tannaitisk eller amoraitisk tid. Till yttermera visso väljer Kronholm ut några traditionellt anförda texter (en utförlig lista ges omedelbart efter artikeln) vilka får illustrera olika typer av metodiska svårigheter och därmed ge läsaren ytterligare en fingervisning om att han inte kan vänta sig helt klara besked i denna fråga. De anförda texterna kan antingen genom en kontextuell analys genast avfärdas som ovidkommande eller genom en traditionshistorisk analys visas vara sammansmältna ur ursprungligen åtskilda traditionskomplex vilkas huvudfigurer inte haft något med Jesus att göra. Och när Jesus nämns kanske detta beror bara på de sena handskrifterna, det kan alltså röra sig om sena glossor. Kronholm behandlar vidare innebörden i den mycket omdiskuterade termen *minim* i rabbinisk litteratur. Också här är trenden i nyare forskning (Vermes, Maier) klar: termen avser troligast inomjudiska grupperingar, inte, som alltså tidigare hävdats, (jude-)kristna. Men förf påpekar flera gånger att den negativa trenden i dagens forskning i dessa frågor inte nödvändigtvis måste leda fram till en slutgiltigt negativ

ståndpunkt. Och han fokuserar logiskt riktigt in frågeställningen på den betydelseförskjutning i olika rabbiniska termer vilken någongång måste ha ägt rum eftersom judiska medeltida källor kan tillämpa termerna i sin tolkning av kristendomen. När och hur har denna betydelseförskjutning fått sin början? Denna fråga är helt berättigad på basen av de negativa forskningsresultaten (och även om man väl också får räkna med att de medeltida judiska lärde i sin tur tagit intryck av den kyrkliga polemiken med dess generaliseringar). Kronholm är när allt kommer omkring synbarligen benägen att ändå lägga incitamenten till den nämnda utvecklingen till tidig kristen tid, bla hänvisar han för *birkat ham-minim* till endel kyrkofäders uppgifter om att judarna i sin liturgi förbannar de kristna. När han på tal om termen *minim* vill dra in "hellenisterna" — nämligen hellenistiska grupper inom urkristendomen (Stefanos och Apg 7 anförs) — så kolliderar han visserligen med E Larssons ovan redovisade slutsatser.

Three inter-Nordic seminars took place in recent years at various Scandinavian locations, the purpose of which was to give scholars an opportunity to discuss the relationship between Judaism and Christianity during the critical years of the first centuries A.D. The 16 lectures delivered at the initial meeting (22–25 August 1983) have now appeared in the original language of each in a volume entitled "Judaism and Christianity during the First Centuries". The remaining 19 papers are scheduled for publication this year in a second volume. The seminars in August 1984 and finally in August 1985 were devoted to the period after the destruction of the Second Temple (70 A.D.) until the fifth and/or sixth century and to the changed relationship between the mother and daughter religions. Thus the two volumes will be divided chronologically but united in the basic theme — the similarities and differences between the two faiths and how these appear in the various internal and external aspects of each, viewed separately or vis-a-vis the other.

In general Volume I keeps to its subject, although the first two papers by Professor Karl-Johan Illman (Åbo–Finland) and Oskar Skarsaune (Oslo) are about the contemporary dialogue in academic and ecumenical circles. Illman's detailed description of the scholarly world is masterful. It is also an indictment against the

Slutintrycket av denna bok blir att de olika problemfälten genomgående får en allsidig belysning och precisering i förhållande till frågan om judiskt-kristet. Lösningar och svar är givetvis tunnsådda, frågetecknena kvarstår i många fall. Men så var väl projektet inte heller menat som någon slutpunkt för diskussionen. De flesta artiklar är välgörande lättlästa och kan rekommenderas som välkommen orientering om bakgrunden till nuförtiden livligt behandlade frågor. Just i Norden är sådan orientering särskilt av nöden; ifråga om judendom versus kristendom lämnar attityder och allmänna kunskapsnivå här nog en hel del övrigt att önska. Jag är övertygad om att boken kommer att bli särdeles nyttig läsning för präster, lärare — inklusive blivande sådana — och andra förkunnare. Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi förtjänar att nämnas som lovvärt exempel — verket har redan hunnit tas in i dess kursfordringar!

Roger Syrén

entire volume in which not a single Jewish scholar has participated. This may have occurred because no competent Jewish scholar can discuss these matters in a Scandinavian language. This is also an indictment of the Swedish University system, the country where more than half of the Nordic Jews live and where no chair in Judaica as yet exists. As far as I know, none is contemplated in the foreseeable future either.

The absence of one or more Jewish participants is at times deeply felt. But not always. Tryggve Kronholm, for example, the editor of the volume and the author of the introduction has a careful, very conservative and extremely well-written study of "Jesus and The Christians in Rabbinic tradition". Kronholm, who is presently professor in Stavanger, Norway is a Swede and his article is in Swedish.

I was personally pleased with Knud Jeppesen's Danish study about the New Covenant in the Old Testament and in the Judaism of Antiquity. His reference, however, to "Senjødedommen" (pg 78) I found offensive. I had believed that this inheritance from an anti-Jewish and often anti-Semitic Germanic scholarship had disappeared as the first of the many positive steps toward self-definition made possible by the new academic dialogue between Judaism and Christianity. It is insulting to discover that one is still a "post-late Judaism" creature according to

Jeppesen's chronology. I am in good company, however. If the term "late Judaism", and not the by now more commonly accepted "Rabbinic Judaism", is applied to early Talmudic times, Maimonides, Kabbala, Chasidism and much else falls by the wayside or becomes "late-late Judaism". I wonder if Jeppesen has ever thought about applying a similar terminology to Christianity, Naturally, the "biblical", "classical" and finally the "late" terminology will have to be pushed forward in time but if we call Thomas of Aquinas for "late Christianity", we thereby place Luther, Calvin, the Reformation, the modern existentialists and all "post-late Christianity" phenomena in the same limbo that "Senjødømmen" places us.

In all honesty Knud Jeppesen's article is quite good and this careless terminology, merely a lapsus. It is also worth thinking about: — non-Jews are not likely to react upon hearing "Rabbinic Judaism" called "late". Indeed this was the usual term when these scholars were themselves university students. But Jewish ears would likely take offence.

Jews would likely also be troubled by the more serious, theological issues raised by Professor Birger Gerhardsson (Lund) and Dr. Birger Olsson (Uppsala). The latter discusses "The Jews and the Petrine Tradition" in detail, devoting most of the first half of his study to the question of purification and especially to the role of blood in this process. Needless to add for a Jewish audience but possibly unbeknown to Christians, Jews are very sensitive to all references to blood. This is not only because the Torah emphasizes over and over again that blood is the essence of life and may not be consumed by Israelites (Lev 17:10-12 and elsewhere) but because of the historical blood-libel which, almost without exception, has had a Christian context — even in such an unusual place as Damascus, Syria (1840).

Birger Olsson takes for granted the use of blood as part of conversion and/or cleansing ceremonies. He gives almost no direct source references, but directs the reader to the works of other scholars. This is extremely unfortunate because all of his claims are based on what Exodus 24:4-8 supposedly meant for the Jews of Peter's time. I turned directly to rabbinic traditions in the Talmud and the Midrash and also to the medieval Jewish Bible commentators and to my great surprise found very little, indicating that rabbinic Judaism did not give this biblical text the central position it assumed for Christianity. I

discovered for instance that Onkelos, in his Aramaic Targum, does not have Moses splash any blood at all upon the people. He claims that Moses actually sprinkled the blood twice in the direction of the altar. Many other commentators write little or nothing at all. My guess is that Exodus 24:4-8 was for the rabbis a text like Exodus 12:13ff, the sprinkling of the blood upon the doorpost of Israelite homes in Egypt. Both texts for the rabbis referred to one-time happenings, never to be repeated. Dr Birger Olsson's use of blood thus seems very Christian and wrong when read back into a Jewish environment. The presence at the seminar of a competent Jewish scholar could well have led to an intensive and informative discussion about this major issue. Birger Olsson's attempt to deal with the subject is thus a major effort but falls short because he needs the help that an encyclopedic knowledge of Midrashic and Talmudic literature coupled with "Jewish experience" can provide.

Birger Gerhardsson's subject is even more central in discovering the original relationship between Judaism and Christianity. His subject is "Jesus and Torah" and I can personally think of nothing more important for an understanding of who Jesus was, what he wanted to do and what was the novelty in his message. Gerhardsson is a major scholar but I just can't understand his Jesus because his description of Jewish society and of Jesus' mentality do not fit into what I believe was the social and ideological world of the time.

Gerhardsson's Jesus allegorizes the Torah and has no use for ritual purity and those parts of the Bible that deal with these laws. Jesus is more extreme than Philo who at least insisted that the laws be practised. Not Gerhardsson's Jesus as depicted on page 138 and 139. He is thus historically unique — indeed without any parallel at all. But think about the living Jesus and his relationship to the Temple in Jerusalem. According to Mishnah Kelim 1:8 an unclean person could go up on the Temple Mount but not into the buildings. Gerhardsson's Jesus does not care about these laws and being the honest person that he is, does not follow them in his life. Did Jesus go up on the Temple Mount only to stay outside the Temple, never to enter? Or did he go into the buildings in the impure state that Gerhardsson describes and thereby contaminate the fools standing around him who believe in these meaningless details? We have to choose between an unlikely Jesus and an immoral Jesus. I'll take the other alternative — a

Jesus who didn't allegorize away the laws of the Torah and who kept the ritual details in Jerusalem but not in Galilee. That the author of the Gospels do not describe this Jesus is understandable. Most people were like that.

Gerhardsson's description of who the Pharisees were is anti-Neusner and is built largely upon how Paul saw himself after his conversion, when he looked back to the time when he belonged to that group. I don't usually have much faith in the way converts describe their former sins before seeing the light. Jewish history has many, too many, examples of converts from Judaism who have turned against their former co-religionists and falsified their former faith. They also tend to exaggerate their former piety. I certainly have less reason to accept Paul's description of Pharisaic Judaism over the amazing correspondence between the New Testament and the Mishnayot in the volumes of Zeraim. Neusner makes a lot more sense to me than Gerhardsson. He also uses rabbinic sources in a more careful way.

Gerhardsson writes about the "Torah Establishment" that Jesus fought against. He seems to know what this group is while I am still very

much in doubt about how many aspects of Jesus' society functioned, including the educational and legal systems. For example, Luke 4:16 and 17 proves that Jesus could read. But who taught him? Can we accept the rabbinic literature placing the entire school system in rabbinic hands centuries before the Talmud? I don't know but I suspect that such was not the case. It seems to me that each of the numerous Jewish sects had its own school system but I don't know who had the authority to tax the people and force each town to establish a school and keep it in session. Maybe the Sadducees were the Torah Establishment? We don't have their writings and we just don't know. The Talmud (Baba Batra 21A) claims, by the way that Yehoshua ben Gamla ordered that all children of 6 or 7 years of age must be instructed at a school. According to Yoma 9A he was the High Priest at the time of King Yannai and thus certainly a Sadducee.

"Judaism and Christianity During the First Centuries" is a fine collection of studies. It would certainly have been even better had both sides been represented in this dialogue.

Morton H. Narowe

Daniel J. ELAZAR, Adina Weiss LIBERLES & Simcha WERNER

The Jewish communities of Scandinavia. Sweden, Denmark, Norway and Finland. Lanham 1984
University Press of America. XXII+171 s. ISBN 0-8191-3472-4.

The Center for Jewish Community studies is a brain-child of the indefatigable and extremely creative Professor Daniel Elazar of Jerusalem and Philadelphia and his devoted staff. They have attempted to analyze the structure of Jewish communities throughout the world and study how these voluntary associations have functioned in the past in the present. Not to remain a dry scientific study, the Center has a concrete goal: — "the dissemination of its findings through teaching and publication, with a view toward enhancing the knowledge base used in making public policy decisions within Jewish life." The goal is worthy; the task formidable. The subject is of international scope and the purpose is to assist the various branches of the tree of Jewishness and Judaism to survive both where the earth is hospitable and fertile and even

in arid, cultural deserts. Scandinavia is somewhat in the middle — neither so rich in population and potential as the U.S., nor so complicated in its psychological overtones and undertones like, for example, West or East Germany and Austria.

I am pleased that the Center for Jewish Community Studies produced this volume but I am not certain that it was wise to make Nordic (1) Jewry one of its first projects. Studies of this sort seem to have a brief period of relevance and my guess is that the smaller the communities under review, the more susceptible they are to drastic and rapid changes. The results of the creative work of a rabbi, youth leader, Zionist Shaliach or a new immigrant family significantly alters activities and often institutions. In the late 1960's Chief Rabbi Bent Melchior and I were the

only rabbis in all the 4 Nordic countries. Today there are 8 rabbis (2) in these countries. When this study was made in the early 1970's, Rabbi Melchior and I had several colleagues none of whom are still in Scandinavia. More important, there were then three Danishborn rabbinical students studying in Israel but already committed to the communities where they are/were working. As a result, Jewish life in almost every Nordic community is more varied and richer at present than it was in 1975. In fact there are signs that the recent expansion may have already peaked and that we may shortly return to the condition described in the study. In any event the fact that many of the rabbis presently serving in the Nordic countries do not plan to remain in the Nordic countries, does not bode well for the future. But the present is magnificent, at least when compared with the past. Local Jewish history may, indeed, look back upon these years as the most creative period of Nordic Jewish history.

I missed this recognition in the study under consideration. "Jewishness" is today a positive value and Jewish identity is accepted in the Nordic lands in a way never previously believed possible. The works of the few great Scandinavian Jews — Brandes, Nathansen, Josephson illustrate the burden of their Jewishness in the past. Today's reversal is reflected in the presence of Kipot on the street and even more by the fact that some communities have changed their names in 1981.

It was the late Bernhard Tarschis, a major cultural figure known throughout Sweden as a positive Jew, who initially suggested and then pushed through the proposal that Stockholm's Mosaiska Församling (Mosaic Community) become the Judiska Församlingen (Jewish Community). A scholar of Swedish literature and history Tarschis was well-aware of the negative associations that the word "Jew" (jude) carried with it in the Swedish language. Throughout the Middle-Ages when Jews were known only from the Bible, the Swedish Church transmitted demonical images of the treacherous deicide even without Jews being physically present in the land. Bishop Vergelius in Ingmar Bergman's film "Fanny and Alexander", which supposedly takes place in the beginning of this century, reveals in his wrath against Isaac the Jew that this hatred, fear and envy of all Jews remains in modern times. Despite resistance — mainly by older Jewish families — Tarschis was successful in bringing about the change which he unfortunately did not live to see.

I consider this to be significant. There can be much in a name. To be called a Jew and not a person of Mosaic faith ("Mosaisk trobekänna-re") means at least two things: a) the definition of Jewishness is no longer religious and b) the Jew has already or is in the process of changing character. The existence of a Jewish State and Israel's military bravery in the face of terror and war has made this metamorphosis possible and pride may be the major factor behind the present opting for Jewish identification in cases where mixed-marriage or free choice would have previously led to baptism. Who can otherwise explain the unbelievable fact that according to our estimates, between 80% and 90% of all known Jewish children in Stockholm of pre-Bar Mitzva age are participating in one or more forms of Jewish education? Unfortunately this figure sinks drastically during the teens but even this may not be as serious as many of us fear. It seems that most Jewish youth will choose to be Jewish adults, whatever that may mean. Maybe the best definition would be — they will be susceptible to the instruction and example of a dynamic rabbi, cantor or youth leader and could be activated to leadership in the community in which they desire membership.

Jewish education is thriving throughout the Nordic countries, at least on the pre-Bar and Bat Mitzva level. I write of Stockholm but similar developments, if not quite so intensive, are taking place everywhere a rabbi is leading a Jewish Community.

The summer camp of Stockholm's Jewish Community, located about 1 1/2 hours outside the city, serves all of Sweden. About 100 children attend for each of the two summer months. About 20 retired elders use the same camping area for four separate ten-day outings each summer. Most of these participants, but certainly not all, live during the winter at either the Pensionärshem or the Convalescent Home for the elderly. Thus it is not unusual for children to meet their grandparents and sometimes great-grandparents at the community camp. Incidentally on a space-available basis, children from Finland and Trondheim in Norway attend this camp.

It is interesting to see the description of the various organizations working in 1976. Some no longer exist. Several new ones have been formed and B'nei Akiva is still the most dynamic. It seems that most organizations proceed in relatively circular paths, alternating between periods of greater and lesser interest and support. Thus a

study made during the "good" or the "bad" years will soon be misleading or even wrong. Sometimes outside factors determine internal development. An example of what I mean is the comment on page 17 that "approximately one-third of the Jews in Stockholm are not affiliated with the community". My guess is that at the time of the study and even today when a renaissance is taking place, over half of the Jews in Stockholm are not members of the Jewish Community. I believe that of the three reasons stated for nonmembership (community is religious; Holocaust survivors are fleeing Jewish identification; cost of membership is excessive because of the large Swedish taxation) all are empty excuses except for the third. Should the confiscatory Swedish tax-system be significantly changed, Jewish membership should rise as should contributions to Israel. Should this not happen, the community will remain more or less at the present level, decreasing somewhat because of an aging population but not by defection.

The best example of the dangers of this type of study is the unbelievable description on page 20, where the Zionist Federation of Sweden is called "the most dynamic country-wide organization in the Swedish-Jewish Community". Today the Zionist Federation is languishing and cannot even form an executive board.

"The Jewish Communities of Scandinavia" is fascinating reading for an active Scandinavian

Jew who knows what the present situation is and wants to know about the recent past. For other readers who want to see trends, the book will be disappointing. Since works on this topic are scarce, there is almost nothing that I can recommend to supplement this historical description with a contemporary photo. Indeed it is sad that this study copyrighted in 1984 contains no interview or major source later than early 1976. The two footnotes referring to me are dated 1968 and 1970.

The idea of "Jewish Community Studies" is so good and so valuable that this volume should be seen as an initial experiment. Maybe my critical review will help the Center publish quicker in the future.

Stockholm 1986-08-04

Morton H. Narrowe
Chief Rabbi, Stockholm

1. The usage in this part of the world is to reserve "Scandinavia" for Denmark, Norway and Sweden — the participants in SAS=Scandinavian Air System. When adding Finland the area is referred to as "the Nordic countries". Iceland where only a few Jews live, is usually excluded from "Scandinavia" but included in "Nordic".
2. The following picture is not accurate today (1986) but reflects 1985 when it was written. The Rabbi of Oslo has returned to Israel but has agreed to devote 4 months annually to Norwegian Jewry. The Rabbi of Helsinki plans to leave in 1987.

Mattias Tydén

Svensk antisemitism 1880—1930. Uppsala Multiethnic Papers 8. (Editors: Harald Runblom, Ingvar Svanberg, Erling Wande). Centre for Multiethnic Research, Uppsala University — Faculty of Arts. Uppsala 1986. 83 s. ISSN 0281-448X. ISBN 91-86624-10-5. Pris: SEK 40,-.

Denna studie har framlagts som en trebetyggsuppsats i historia vid Uppsala Universitet och samtidigt utgjort ett led i förberedelserna för det symposium kallat "Judiskt liv i Norden" som Centrum för multiethnisk forskning med stor framgång anordnade i Uppsala 8-9 oktober 1986. Förordet är skrivet av docent Harald Runblom som står i spetsen för institutet.

Olika aspekter av antisemitismen i Sverige har varit föremål för specialundersökningar. Hugo Valentins arbeten är väl de mest kända

från en litet äldre tid, men författaren anför och beaktar en hel del andra. Han eftersträvar ingalunda att ge en heltäckande framställning utan snarare en punktundersökning, dock så att vissa viktiga epoker, framför allt det sena 1800-talet och mellankrigstiden, kommer med. Detta motiveras av att antisemitismen då blossade upp på kontinenten och att detta också fick återverkningar i Sverige.

Undersökningen inleds med två korta kapitel om vissa drag ur antisemitismens historia och

teorier om dess orsaker. Vardera fyller en funktion och är på det hela taget bra utformade. I det första har ett nybörjarfel insmugit sig: den sk babyloniska fångenskapen ägde rum i sjätte, inte femte (s. 11) århundradet. Förf. har tänkt på 500-t. I det andra har förf. anfört olika främst sociologiska förklaringar, men inte t.ex. den s.k. syndabocksteorin, vilken ju rekommenderar sig om man tänker på att antisemitismen haft en tendens att blomstra upp i kris- och krigstider. Han anför också — och kanske överraskande mycket — Sartres klassiska essä om antisemitismen. Jag menar väl, att Sartre bör nämnas mera för sina slående formuleringar än för motiveringarna till sin beskrivning av antisemitismen. Men sådana saker kan göras mycket olika och ett urval av teorier och synpunkter är alltid av nöden.

Ännu ett bakgrundskapitel kallas "Svensk bakgrund" (s. 19–25). Här ger förf. korta beskrivningar av "de svenska judarna", "svensk nationalism", "svensk rasbiologi" och "antisemitiska tendenser i Sverige 1880–1930". Av rasbiologerna nämns speciellt Herman Lundborg och av de antisemitiskt inställda politikerna, Per Emmanuel Lithander. Den senare skall sedan återkomma i olika sammanhang i samband med antisemitismen inom handelsväsendet och den organiserade antisemitismen. Förf. bemödar sig om att uppvisa antisemitiska influenser utifrån men framför allt de faktorer som bidrog till mottagligheten på hemmaplan.

I följande kapitel säger igen rubriken bra vad som avhandlas: "Pangermanism, antisemitism — exemplet Bengt Lidforss" (s. 26–37). Här ägnas huvuduppmärksamheten åt två individer: författaren Ola Hansson och botanikprofessorn Bengt Lidforss. Vardera har en stark vurm för de pangermanska tankar som fick ett definitivt och samlat uttryck i Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899). Men primärt är det Julius Langbehn som förmedlar pangermanismen och antisemitismen till Ola Hansson och denne till Lidforss, och detta redan i slutet av 1880-t. Vardera hade också vistats längre tider i Tyskland och därvid upplevt "släktskapen" med de tyska germanerna i förstärkt form. Förf. har sett det som ett problem "hur en vidsynt och djupt intellektuell människa/sc. Lidforss/, genom rasresonemang förankrade i en utbredd idétradition, kunnat omfatta en antisemitism med påtagligt grova drag" (s. 9). Han påpekar att Lidforss ändå tar avstånd från de vulgära dragen i antisemitismen, likaså ifrån dess organiserade form. Men det är

bara formen, för den inre kärnan tillägnade han sig fullt ut. Tydén överväger förutom Hanssons inflytande också den inverkan vänskapen med Strindberg kan ha haft, men förhåller sig skeptiskt till det sistnämnda därför att bl.a. en brytning mellan Strindberg och Lidforss inträtt redan 1894. Sådana orsakssamband är ju mycket komplexa, men oftast får man väl räkna med person- och miljöinflytelser. Varför blev historikern Treitschke, orientalisterna de Lagarde och kompositören Wagner antisemiter — till skillnad från många andra samtida? Det hade knappast med intellektuella handikapp eller brist på djup i bildningen att göra. I fråga om Wagner var det personlig konkurrens har nyare undersökningar hävdad. Alltså mycket "primära" eller "driftsmässiga" frågor. Bland annat och förmodligen.

I fortsättningen tar Tydén upp antisemitismen sådan den framträder inom vissa yrkesgrupper och deras framväxande organisationer: handeln (s. 38–42), bonderörelsen (s. 43–50). Därefter ägnas ett relativt utförligt kapitel åt den organiserade antisemitismen (s. 51–64). Det samlade intrycket av dessa avsnitt är att de antisemitiska yttringarna, när det kommer till den organiserade arbetet i form av föreningar och tidskrifter är kortvariga, åtnjuter en uppflammande entusiasm som ebbar ut efter bara ett eller ett par års aktivitet. Mest långlivat av dessa företag blev Svenska antisemitiska föreningen som verkade under åren 1923–31 i flera lokalavdelningar varav moderföreningen i Göteborg var tongivande. Även här gör sig författarens sunda omdöme och försiktighet i slutsatserna gällande, när det gäller att ge en realistisk bild av händelserna, uppskatta det faktiska understöd verksamheten åtnjöt, liksom de faktorer som bidrog till att ett företag hade större framgång än ett annat.

Vad läsaren i viss mån kommer att sakna är väl närmast att linjerna till den politiska antisemitismen under 30-talet och så länge den fanns skulle ha dragits ut. Detta görs bara antydningvis (s. 50) ifråga om riksdagsmannen Otto Wallén och några andra bondeförbundare. Förf. har kanske menat att dessa frågor tillräckligt behandlats i t.ex. P. Thullbergs avhandling om Riksförbundet Landsbygdens Folk (1977) och E. Wärenstams om *Fascismen och nazismen i Sverige 1920–1940* (1970). Begränsningen i Tydén arbete till vissa icke eller mindre undersökta punkter är säkert berättigad. Men läsningen av goda översikter som denna retar aptiten. Varför stanna vid 1930?

Tydéns bok är under alla omständigheter

nyttig och välkommen både som orientering och primärbehandling av vissa frågor: sambandet Hansson-Lidforss och den antisemitiska föreningsverksamheten. Språket är gott, något enstaka misstag nämndes och flera kanske en mera

initierad läsare kan finna. Tryckfelet är litet för många, men sådana småskavanker kan på intet sätt förta det klart positiva helhetsintrycket.

Karl-Johan Illman

Ragnar Kvam,

Helvetestransporten. J.W. Cappelen's Forlag A.S. Oslo 1986. 197 s. ISBN 82-02-10698-2.

Ragnar Kvam har åtminstone för norska läsare blivit känd som författare till en rad romaner med ämneskretsen hämtad från antisemitismen, holocaust, staten Israels tillblivelse. Inte minst har han fokuserat judiska flyktingproblem efter andra världskriget. Kvam framträdde i rampljuset som journalist och i den nyligen utkomna boken, *Helvetestransporten*, går han tillbaka till den journalistiska bragd (!) sensommaren och hösten 1947 som gjorde honom känd och omstridd inte bara inom norska massmedier, utan också på det politiska planet i de känsliga efterskrigsrelationerna mellan England och Norge.

Av förordet och framställningen i boken framgår det att det inte varit lätt för Ragnar Kvam att återvända till dessa hektiska och omvälvande händelser. Boken är självbiografisk så långt t.ex. att vi får veta, att författaren redan hemifrån av sin far lärt sig att man inte skall hysa fördomar mot minoriteter, att man inte skall sätta etiketter på dem eller karakterisera dem som "lappar" eller "judar", som bara därmed stämplas som annorlunda. Han har under ockupationsåren dragit över sig tyskarnas miss-hag genom att öppet motsätta sig chikaneringen av judarna och fått sota för det genom internering på fånglägret Grini.

Sommaren 1947 befinner sig Kvam på utrikesavdelningen i Norsk Telegrambyrå (NTB) och börjar intressera sig för telegramremisor gällande *President Warfield*, ursprungligen en amerikansk lyxkryssare, köpt och nödortfigt iständsatt av amerikanska vänner till Hagana för transport av judiska flyktingar till Palestina. Det oroande i situationen är kanske mindre dess dåliga sjöduglighet än den engelska mandatmaktens beslut-samhet att stoppa transporten av ca 4500 judiska överlevande från koncentrationslägren till Palestina. Och mycket riktigt: skeppet uppbrin-

gas av tre brittiska krigsfartyg på Medelhavet i god tid före ankomsten till Haifa. Här hjälper inte omdöpningen av fartyget till *Exodus 1947*, inte besättningens och de ombordvarandes protester och vägran att vända om, inte omvärldens stigande sympati för flyktingarna eller ens det faktum att återdeporteringslägret på Cypern är överfullt. Flyktingarna överförs i Haifa till tre brittiska "fångfartyg" och återsänds till Europa, vägrar gå i land i Frankrike, där de gått ombord, och tvingas i stället i land i Hamburg för att forslas vidare till det nordtyska koncentrationslägret Pöppendorf.

Kvam, som redan hemma slagit alarm i norsk press och utsatts för starka påtryckningar av den engelska legationen i Oslo liksom av sin arbets-givare på telegrambyrå, är på plats i Hamburg och Pöppendorf när det beger sig — inte som journalist utan som utsänd av norska Röda korset och Europa-hjälpen för att rapportera om hungersnöden i — Rumänien! Dit kommer han också så småningom och finner mera uppska-kande stoff om samma ämne: de judiska flykting-arnas extrema svårigheter att komma bort från de länder där man inte vill ha dem, till det land som England genom Balfourdeklarationen lovat dem som nationalhem. Och allt detta bara två år och ännu två år efter det att dödslägrens portar öppnats och sanningen om holocaust börjat gå upp för en bredare allmänhet.

Kvam är varken ett yrvaket vittne till eller kylig iakttagare av detta otroliga skådespel. Han är en initierad och starkt kännande rapportör. Han konfronteras inte bara med mandatmak-tens okänsliga fastlåsthet vid inflyttningskvoter fastställda före kriget, utan också sitt eget lands och andra länders oförlåtliga, hyssjande rädsla att stöta sig med en av segerherrarna i andra världskriget.

Kvam är pinsamt medveten om att vara privi-

legierad: han reser i uniform, engelsk battle dress, med endast en diskret norsk flagga som anger hans nationalitet. Han som bekämpar Englands politik tas oupphörligen för brittisk officer och får förtur i köer men blir också vederbörligen påspottad av de judiska flyktingar han kommer i närheten av och vill hjälpa. Han blir vittne till allt det elände, den fattigdom och vällevnad som står i bjärt kontrast till varandra överallt, kontrasten mellan Tyskland och Schweiz, kontrasten inom Bukarest. Han möter också rakryggade personer som judemissionären Magne Solheim vilken går i bräsch för alla judar som vänder sig till honom. Höjdpunkter i berättelsen finns flera: landstigningen i Hamburg, mötet med lägerläkaren i Pöppendorf, som desperat vädjar om tvålv osv. Starkast grep mig skildringen av Saras och Noams misslyckade resa från Bukarest till Prag med samma plan som han själv. *Ist es noch Rumänien?* frågar flyktingarna upprepade gånger. Och det är ännu Rumänien, när de tvingas lämna planet vid en mellanlandning. Magne Solheims insats på flygfältet hade inte hjälpt, inte heller det faktum att de kom från Treblinka. Vi får inte veta, hur det sedan gick för Sara och Noam. Om Exoduspassagerarna vet man att de så småningom fick lämna Pöppendorf, dvs de som överlevde.

Skriven nästan fyrtio år efter de händelser som skildras ger Kvams bok en mycket fräsch läsoplevelse, en sådan som bara det självupplevda kan skänka. Den fokuserar några dramatiska efterkrigsår i en ung journalists liv.

Exodus 1947 har som bekant blivit historia, föremål för skildringar i bokform och på film. Också Kvam anför i slutet av boken ett litet litteratururval, häribland journalistkollegan (The New York Herald Tribune) Ruth Grubers *Destination Palestine* från 1948. Hon hör till dem som Kvam och hans meningsfränder ohöjlt beundrar. Kvam var inte den enda nordiska journalisten i Hamburg när Exodus 1947 anlöpte, men han var säkert den ende som hade tillträde till kajen och därefter till lägret i Pöppendorf — tack vare uniformen. Men inte ens detta hade hjälpt om inte Kvam hade varit Kvam. Han ger alls ingen idealiserad bild av sig själv; han erkänner sin tveksamhet, svaghet, uniformens skydd, den privilegierades frestelser. Och ändå eller kanske just därför framstår han som ett exempel på civilkurage i en svår och förvirrad tid. Arbetsgivarens oförståelse, de engelska påtryckningarna ledde också till att han måste återvända från sin Röda Kors-mission i Bukarest utan att ha hunnit utföra sitt uppdrag så som han hade planerat. Men boken ger en levande bild inte bara av händelseförloppet utan också ett starkt uttryck för den moraliska indignation som de framkallade hos Kvam och säkert en hel del av hans läsare i främst Dagbladet anno 1947. Ragnar Kvam har säkert mera att berätta från sitt engagemang mot antisemitismen och antisionismen under de följande åren. Vi skall hoppas att han återkommer härtill.

Karl-Johan Illman