

## RECENSIONER/REVIEWS

**Timo Laato**

*Paulus und das Judentum. Antropologische Erwägungen.* (Diss) Åbo 1991. 341 s. ISBN 951-9498-99-0.

Seit E.P. Sanders' bahnbrechendem Werk "Paul and Palestinian Judaism" (1977) hat die Diskussion nicht nur über das richtige Verständnis vom Judentum, sondern auch über die paulinischen Briefe eine neue Ebene erreicht. Die paulinische Glaubenslehre hängt so eng zusammen mit seiner Kritik an der jüdischen Art und Weise der Soteriologie, daß eine neue Sicht der letztgenannten unbedingt auch eine Veränderung des Verständnisses der erstgenannten mit sich bringt. Dies ist desto einleuchtender, da die Art und Weise wie die Christen bis heute das Judentum der Zeit Jesu falsch verstanden haben, besonders auf dem Zeugnis des Paulus beruht. Es gibt eine verhängnisvolle Verbindung zwischen dem Bild, das Paulus in seinem Briefen vom Judentum entwirft, und der Karikatur, die sich die Christen fast vom Anfang an vom Judentum gemacht haben. Deshalb ist Paulus in den letzten Jahrzehnten hart kritisiert worden, was wiederum gewisse Schwierigkeiten für die christliche Identität, die im großen Maße eben auf der paulinischen Glaubenslehre ruht, gebracht hat. Sanders' Buch ist ein großes Verdienst nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für den jüdisch-christlichen Dialog, weil wir heute besser verstehen, wie das Judentum wirklich als lebendige und für seine Anhänger positive Religion gewesen ist. Die Juden am Anfang unserer Zeitrechnung hatten ebenso wie die Christen eine innige und lebendige Beziehung zu ihrem Gott und waren stolz und froh über ihren Lebensstil und Glauben so wie die Christen. "Bundesnomismus", ein Terminus durch den Sanders viel Klarheit in die Diskussion gebracht hat, bedeutete den Grund des religiösen Lebens für das Judentum. Sanders meint, daß die Juden zur Zeit Jesu nicht kraft ihrer guten Werke errettet zu werden erwarteten, welches Bild von den paulinischen Briefen vermittelt wird, sondern in analoger Weise zu den Christen ihre Hoffnung auf Errettung darauf bauten, daß sie Mitglieder des Bundes, den Gott gestiftet hatte, waren. Beide

Religionen bauten also ihre Soteriologie auf Gottes Gnade und Güte auf.

Woraus kommt dann das in vieler Hinsicht negative Bild, das Paulus, ein ehemaliger Pharisäer, von seinem früheren Glauben und Lebensstil entwirft? Sanders antwortet, daß Paulus die Juden eigentlich nur darum kritisiert, weil sie nicht das Evangelium von Jesus angenommen haben; alle andere Kritik beruhe nur auf diesem Grunde. Wenn die Sachlage so ist, wird das Paulusbild schwer belastet. Er scheint im vielem ein falsches Zeugnis vom Judentum gegeben zu haben. Ist Paulus in diesem Sachzusammenhang noch zu retten? Kann man auch ihm Recht geben, ohne daß man sich wieder ein verzerrtes Bild von dem palästinischen Judentum macht? Diese Fragen werden in Timo Laatos Doktorarbeit behandelt. Der Verfasser nähert sich den Fragen dadurch, daß einerseits die jüdische, andererseits die paulinische zur Soteriologie gehörende Anthropologie analysiert wird.

Das Buch beginnt mit einer Forschungsübersicht, die ein klares Bild vermittelt, was früher vor allem von den christlichen Exegeten über die jüdische Religion gelehrt wurde und wie die Situation jetzt nach Sanders ist. Der eigentliche Held der Forschungsgeschichte ist der schwedische Neutestamentler und Judaist H. Odeberg, dessen Werk von Pharisäismus und Christentum (schwed. 1943, engl. 1964) in der Forschung nicht genug beachtet worden ist. Schon Odeberg hat nach Laato klar gesehen, wo der eigentliche Schlüssel zu den zwei verschiedenen Bildern, die einerseits das Judentum selbst, andererseits Paulus von dem Judentum entwerfen, zu finden ist. Er ist zu finden in zwei verschiedenen Anthropologien: Paulus lehrt, daß der Mensch keinen freien Willen hat, das Judentum lehrt das Gegenteil. Die rabbinische Soteriologie baut zum Teil auf menschlichen Voraussetzungen auf, so daß der Mensch mit Gott kooperieren kann. Diese Konzeption will Laato in seinem Buch prüfen. Die Formulierung

seiner zentralen Frage lautet, "ob Paulus mit der jüdischen Soteriologie wegen seiner pessimistischen Anthropologie bricht" (S. 36).

Laato beginnt seine eigene Analyse mit einer umfassenden kritischen Betrachtung von Sanders' Methode "des Vergleiches von Religionsstrukturen". In vielen Punkten stimmt er Sanders zu, aber kritisiert ihn vor allem wegen der Unterlassung einer Behandlung der anthropologischen Voraussetzungen im Bezug auf die Soteriologie. Sanders hat nicht die Frage der Fähigkeit des Menschen von sich selbst in den Bund hineinzukommen und dort zu bleiben problematisiert. Eben in dieser Frage gehen jedoch das Judentum und Paulus verschiedene Wege, und wenn man diese Frage nicht ernst nimmt, kann man beide als religiöse Systeme nicht richtig vergleichen.

In der Fortsetzung versucht Laato den Fehler von Sanders zu korrigieren und ein Bild von den anthropologischen Voraussetzungen der jüdischen und der paulinischen Religionsstruktur zu erarbeiten. Im großen Konsens mit anderen Exegeten kann er ziemlich leicht und schnell zu dem Endergebnis kommen, daß das Judentum über einen anthropologischen Optimismus verfügte. Der menschliche Wille ist frei und der Mensch kann selbst entscheiden, ob er Gutes oder Böses tut, Gott fürchtet oder ihn verneint. Paulus dagegen hat eine stark pessimistische Anthropologie. Nach Paulus ist niemand imstande, sich aus eigener Kraft zu erretten oder Gutes zu tun.

Nachdem Laato die allgemeine pessimistische Anthropologie des Paulus beschrieben hat, wobei er mit vielen Kollegen übereinstimmt, kommt er zu der Sache, die für seine Arbeit entscheidend ist und wo sich die Wege scheiden. Er fragt, ob Paulus auch immer folgerichtig in seiner pessimistischen Anthropologie gewesen ist. Die Folgerichtigkeit zu postulieren ist für Laato wichtig, um seine Auffassung von der paulinischen Anthropologie als zentrales Kriterium in der paulinischen Kritik des Judentums verständlich zu machen. Laato analysiert solche Stellen, wo es so aussehen könnte, als ob Paulus dann und wann auch von der Fähigkeit des Menschen dem Willen Gottes zu folgen anders gedacht hätte. Der Römerbrief wird hier unter die Lupe genommen. Als scharfsinniger Exeget ist Laato imstande seine These von der Folgerichtigkeit des Pessimismus des Paulus zu verteidigen. Es gibt jedoch auch Stellen, wo man mit ihm nicht ganz einverstanden ist, z.B. die Art und Weise, wie die Verse Röm 7:7-11 analysiert

werden. Auch in diesen Versen will Laato Adams Sündenfall geschildert sehen (S. 131-132). Die von ihm kritisierte Interpretation von E. Brandenburger wäre meiner Meinung nach einleuchtender. Seine Hauptthese im Ganzen kann Laato dennoch gut begründen: der Leser bekommt den Eindruck, daß die Texte wirklich auch so zu interpretieren sind.

Die wichtigste und interessanteste einzelne Textanalyse des Buches behandelt die alte *crux interpretum* im Kapitel Röm 7: Spricht Paulus hier über einen Christen oder einen Nicht-Christen? Der heutige Konsens der Exegeten beruht auf der bahnbrechenden Dissertation von W.G. Kümmel (1929). Kümmel kam zu dem Ergebnis, daß es in diesem Kapitel um einen Nicht-Christen geht, dessen hoffnungslose Situation von dem Blickwinkel des Christentums aus beschrieben wird. Laato will es anders sehen und die alte Interpretation, die schon von Luther vertreten wurde, wird hier von ihm verteidigt. Die pessimistische Anthropologie des Paulus betrifft auch den Christen in einer Variation von der alten *simul iustus et peccator*-Regel. Laato formuliert seine These mit den Worten "alles, was Röm 7 umfaßt, paßt nur auf den Christen". In seiner genauen und scharfen Auseinandersetzung mit der herrschenden Interpretation ist er auch imstande, viele schwache Punkte in ihr aufzuzeigen. Dennoch ist es auch ihm nicht gelungen, den Leser in dieser Frage bis zum Ende zu überzeugen. Der Paulus, dessen Bild hier durch diese Weise zu interpretieren gezeichnet wird, gleicht vielleicht in zu großem Maße dem Königsberger Philosophen Immanuel Kant mit seinem kategorischen Imperativ (besonders S. 158-159), um ganz glaubwürdig zu werden. Dennoch wird es für jeden, der in der Zukunft mit dem rätselhaften Kapitel Röm 7 zu arbeiten hat, nützlich sein, sich in Laatos Analyse zu vertiefen.

In dem methodenkritischen Teil des Buches betont Laato folgerichtig mit seiner Grundthese vom Judentum als einer optimistischen Religion in Frage der Willensfreiheit und Fähigkeit des Menschen, daß wider die Auffassung von Sanders (und von anderen) in der jüdischen Soteriologie kein geringfügiges Gewicht den guten Werken beigemessen wird. "In der Tat *erwirbt* der Jude seinen Platz in der zukünftigen Welt. Der Gesetzesgehorsam *ist conditio sine qua non* für das Heil" (S. 198-199). Auf der anderen Seite hat Paulus wegen seiner pessimistischen Anthropologie keine andere Wahl, als zu behaupten, daß Christus selbst die guten Werke der

Christen tut, sonst wären sie nicht möglich. Diese Grunddifferenz kommt zum Vorschein auch in der Buße und in anderen zur Religionsstruktur gehörenden zentralen Sachen. Das Judentum zeigt "Merkmale eines synergistischen Denkens", das paulinische Christentum dagegen "Merkmale eines monergistischen Denkens".

Im dem letzten Kapitel des Buches behandelt Laato noch einzelne, wohlgewählte Texte aus Paulusbriefen, um seine Ergebnisse über die Grundverschiedenheit der beiden Religionsstrukturen zu prüfen und um seine Thesen gegen andere Interpretationen zu untermauern. In diesem Teil des Buches wird die Auseinandersetzung mit Sanders' und Heikki Räisänen's Exegese besonders klar markiert, indem ihre oft in eine andere Richtung gehenden Argumente vor der eigenen Exegese des Verfassers bei der Behandlung der Texte vorgestellt werden. In diesen kurzen exegetischen Betrachtungen gelingt es dem Verfasser im großen und ganzen seine Ansichten zu verteidigen und es glaubwürdig zu machen, daß "Paulus am Judentum nicht nur den Unglauben, sondern auch das Sich-Rühmen der Selbstgerechtigkeit kritisiert" (S. 263). Paulus war gezwungen, die Sache so zu sehen wegen seiner Auffassung von der menschlichen Ohnmacht. An sich interessant ist es, daß auch Rudolf Bultmann's Paulusinterpretation in diesem Zusammenhang wieder hochgeschätzt wird. Laato schreibt zusammenfassend: "Der theologische Zwiespalt zwischen Kirche und Synagoge geht somit zum großen Teil auf die exklusive Christologie [in diesem Aspekt stimmt Laato mit Sanders und Räisänen überein] und die pessimistische Anthropologie des Heidenapostels zurück [dies ist das Neue, das Laato in seiner Dissertation betont]". Gegen die ältere Exegese, die in der Paulusinterpretation mit ihm in vielen übereinstimmt, aber vom Judentum oft nur eine Karikatur gezeichnet hat, betont Laato die Existenz des Bundesnomismus als Grundlage des Judentums.

Laatos Dissertation ist eine klargeschriebene und scharfe Apologie für den Heidenapostel, der in den letzten Jahrzehnten wegen seiner Po-

lemik der jüdischen "Werkgerechtigkeit" gegenüber einen schlechten Ruf bekommen hat. In diesem Buch wird ein Modell konstruiert, womit man die paulinische Logik und Argumentation in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum verständlich machen kann, ohne daneben gleichzeitig selbst antijudaistisch werden oder den Heidenapostel mit zu großen Verleumdungen gegen das Judentum belasten zu brauchen. Nach Laato bauten Judentum und Paulinismus schon vom Anfang an auf verschiedene Grundlagen auf und der Unterschied galt nicht nur dem Glauben an Jesus Christus. In seinem Buch hat Dr. Laato ein in vieler Hinsicht imponierendes Bild von Paulus gezeichnet.

Hinsichtlich Paulus pessimistischer Anthropologie bleibt nach dem Lesen des Buches noch eine Frage, die keine befriedigende Antwort bekommen hat. Sie betrifft die Entstehung der paulinischen Anthropologie. Woher bekam Paulus bei oder nach seiner Umkehr nicht nur eine neue Messianologie, sondern auch eine neue Anthropologie? Wie gehören diese eigentlich zusammen, wenn man sie nicht auf die an sich in vieler Hinsicht überzeugende "rein christologische" Weise von Sanders erklären darf? Als er noch Pharisäer war, hat Paulus notwendigerweise mit anderen Juden optimistisch über die religiösen Fähigkeiten des Menschen gedacht. Wenn Paulus wirklich so allein in seiner neuen christlichen Auffassung gewesen ist, reicht eine bloße Beschreibung seiner Auffassung nicht aus, um den Leser bis zum Ende zu überzeugen; da brauchte man auch eine geschichtlich-psychologische Konstruktion der Entwicklung und der Gründe, die Paulus in diese neue Einsicht gebracht haben.

Auch in vielen anderen Punkten stimuliert das Buch zum Nachdenken. Man kann es jedem warm empfehlen, der an der Beziehung des Heidenapostels zum Judentum interessiert ist. Daneben kann das Buch auch als Beitrag für den christlich-jüdischen Dialog betrachtet werden.

Lars Aejmelaeus

**Svante Lundgren**

*Moses Hess on religion judaism and the bible.* Åbo 1992, 207 pp. ISBN 952-9616-02-3

It is already a commonplace in our days to state that we are living in historical times. On the one hand the seventy year old experiment of a communist society which had aimed for internationalism and social equality has collapsed totally before our eyes. The quest for overcoming national differences in an international society of the working class proved to be a failure. On the other side, we face the relatively successful, still working endeavour of a reborn Jewish national state which came into being, so to speak, as an aftermath of the European nationalism.

But nationalism has its problems, too, as we see in the events occurring in the dissolved former Soviet Union. And Socialism is, in spite of the mentioned collapse, not yet totally out of date.

We all are called up today, to discuss anew the social and national problems and try to find patterns for the future. In a historical situation like this, it may be helpful to study the biography and the ideas of a man in whom all the mentioned problems, and more than these, are focussed.

Moses Hess, this German-Jewish intellectual of the mid 19th century was one, or even the initial prophet of both of these social conceptions of communism on the one hand and national revival on the other. He strongly influenced Karl Marx and Friedrich Engels and at the same time he was the prophet of the Jewish national rebirth one generation before Theodor Herzl wrote his "Der Judenstaat" and founded the national Jewish movement, the Zionist Movement, in 1897.

There is still another point troubling the modern world, connected with the revival of nationalism, namely religious fundamentalism. Religion plays an important role as a symbol of national identification in the former Soviet Union no less than in the Middle East. And even in the reunified Germany the old conflict between Protestantism and Catholicism had once more its cultural repercussions. And again it is Moses Hess for whom religion plays an important role in creating his "Weltanschauung". In his historiographical view of human world history religion has a decisive part. Hess himself proceeded from a more international-humanitarian assessment of Christianity - reminding of Gotthold E. Lessing's "Erziehung des Menschengeschlechts" to the

praise of a national religious cult, culminating in a "Jewish National Cult".

All the mentioned cultural and social problems of our days found their discussion in the writings of Moses Hess. There is, therefore, no better justification for turning our attention to this unique and at the same time somehow strange thinker.

There is, however, still a further aspect justifying the research on this man's work, namely the one regarding Jewish intellectual history. After Judaism in Europe had left the Ghetto and young Jewish intellectuals entered the European and especially the German society, it soon appeared that there is a need for a new self-definition of the Jew in European Christian society. The personal history of Moses Hess, as depicted in S. Lundgren's thesis, demonstrates the typical vicissitudes of this quest for Jewish self-definition in the 19th century Germany: On the one side the attractiveness of the surrounding Christian culture and its disillusionment to be followed by the quest for secular forms of religion, i.e. Socialism. But disappointment followed there, too, and finally the return to the own Jewish tradition. The answers given by Moses Hess prefigure conceptions put forward later on by such famous Jewish philosophers as Martin Buber and Franz Rosenzweig.

The thesis of S. Lundgren gives an informative survey of the thought and the writings of Moses Hess the Socialist, the Proto-Zionist and as an interpreter of biblical history. The quite contradictory intellectual and biographical development of Hess is depicted here and on the same time the author tries to find some coherence beyond the sometimes jerky intellectual development of this thinker. The author tries to understand this career of a post-Enlightenment German Jew not simply as a perplexed wandering without a goal, but by pointing to a basic conviction of Hess is his Spinozist position, this being his constant interpretative tool. Lundgren depicts the intellectual development of M. Hess as a continuous testing and measuring of the philosophical conceptions of this time and surroundings by means of his Spinozist ideal and this brings about the mentioned rhythm of accepting, disillusionment and turning to something new.

Lundgren endeavours to point out the spiritual trends of his times Hess is using in the description of his own position, i.e. Spinozism. Feuerbach's criticism of religion and finally the beginning historical-critical Bible scholarship.

Lundgren opens his book with a short biographical sketch of Hess and then proceeds to the two major parts of his thesis titled "Hess on Religion and Judaism" and "Hess and the Bible", taking up subjects which previously had not stood in the center of Hess-research, as the main interest has hitherto focussed on Hess' position as a Socialist and as a Proto-Zionist.

In his chapter about religion the author depicts the development of Hess from Theism to his own form of Spinozism, his inclination towards "Sittlichkeit" instead of "religion". The author then turns to "Hess and Judaism", showing Hess' move from a Christian point of view seeing Judaism as an outdated form of religion to his final national protozionist position combined with socialist elements. In this national Jewish religion, the "Holy Spirit" which is still bestowed on Israel, is conceived as "the creative genius" of the Jewish nation, revealing "The eternal laws of God in the history of cosmic, organic, and social life". It is here, where according to the author, Hess sees the mission of the Jews in this world, namely "to sanctify also social life, to promote the development of the human race and to prepare people for the Messianic Kingdom". The messianic belief has then to be seen in this light. "Hess' messianic belief had both national and universal dimensions. Reestablishment of the Jewish state was for him not an end in itself, but a necessary step in the realization of the messianic ideal for the whole world." The Messiah is no longer an individual person, for Hess opposed "the orthodox view, that makes realization of the messianic expectations dependent on one eminent personality (i.e., the Messiah)". Zionism thus appeared to be a necessary element of Messianism as a collective effort to reestablish a state for the Jewish nation.

The following part of the book is dealing with Hess and the Bible. Here the author points to Hess' belief in an "on-going revelation" giving to postbiblical literary writings an equal footing

as to the Bible itself. Hess' interpretation of the Bible is, comparable to traditional Jewish and Christian interpretation, based on spiritual and dogmatic preconceptions. According to Hess, the Bible basically teaches unity of life, God and the world, views which Hess believes to be the core of Jewish religion. But in one central methodological point he departs from Jewish-Christian tradition, as according to him the authority of the Bible is not based on the act of revelation on Mt. Sinai but he "argue(s) for the importance of the Bible with historical arguments ... the Bible is an extraordinary book because those who adhere to it - Jews and Christians - have played a decisive role in world history". For this view of the Bible, Hess is utilizing to an astonishing degree the modern Bible scholarship of his days.

To conclude: Lundgren's book is depicting in a lucid way the intellectual development of Moses Hess regarding his views of religion in general and Judaism in particular.

Nevertheless, Lundgren's thesis has, to my view, considerable shortcomings. The author does not dare to ask questions Moses Hess does not put himself. Therefore, his discussions are sometimes too short and are lacking the desirable profoundness. There are quite a number of questions which still demand an answer. For example, we are missing a thoroughgoing discussion of the relationship between the philosophy of Spinoza and Hess, of the concept of "eternal divine law working in history", of the relation of nationalism and socialism in Hess major book "Rom und Jerusalem", or of the question why Hess did make recourse to the concept of "race", or what does he really mean by "Geschichtskultus" and the like.

Svante Lundgren prefers to look at Hess more from a point of view of a historian, he leaves out these important theological-philosophical aspects. He is interested more in the "visible" facts and less in their interpretation. But with his thesis Lundgren has opened a new discussion of the phenomenon "Moses Hess" and he did it in the appropriate moment.

Karl-Erich Grözinger

*Abraham ibn Ezra y su tiempo / Abraham ibn Ezra and his age. Actas del Simposio Internacional. Madrid, Tudela, Toledo. 1-8 febrero 1989. Editor: Fernando Díaz Esteban. Madrid: Asociación Espanola de Orientalistas, 1990. 400 pp. 8 illustrations. ISBN 84-600-7500-1. Pris: US \$ 50, £ 27, FF 273, DM 84.*

Själva tanken att genom ett stort symposium högtidlighålla 900-årsminnet av den store Tude-lasonens födelse väcktes av M. J. Geller och R. Loewe vid Institute of Jewish Studies, University College, London, och en exekutivkommitte be-stående av professorerna F.D. Esteban (Madrid), Beinart (Jerusalem), Loewe (London), Lacave (C.S.I.C.) och Sáenz-Badillos (Madrid) förbered-de symposiet.

Det väldiga material som symposiet avkas-tade har under ledning av F. D. Esteban samlats i alfabetisk författarordning. Materialet är indelat i fem tematiska områden, som ur olika synvink-lar behandlar Abraham Ibn Ezra (1089-1164), hans tid, person och verk.

Liksom sin gode vän Jehuda Hallevi var Abraham ibn Ezra sålunda en son av Tudela i norra Spanien. Under större delen av den mus-limska civilisationen i Spanien (711-1492) var den Iberiska halvön starkt influerad, och i många avseenden dominerad av arabisk kultur, ett fak-tum som kom att få en djupgående betydelse för hela det kristna västerlandet under medeltiden. Ur politisk synvinkel är denna civilisation ytterst komplex. Perioden indelas normalt i sex epoker: 1. erövringstiden (711-756); 2. emiratet och kali-fatet i Córdoba (756-1031); 3. småfurstarnas tid (1031-1091); 4. almoravidernas epok (1091-1145); 5. almohadernas period (1145-1230); 6. naşridernas tid i Granada (1230-1492).

Perioden mellan umayyadkalifatets sönder-fall och de nordafrikanska almoravidernas an-komst till Spanien kännetecknas av politiskt sönderfall och snabbt skiftande, lokala muslim-dynastier i Andalusien, ofta angivna till ett antal av 23. Dessa dynastier avspeglade det gamla umayyadkalifatets brokiga sammansättning. Somliga var rent arabiska, t ex <sup>c</sup>abbådiderna i Sevilla och hûdiderna i Saragossa. Andra var av berberhärkomst, t ex i Badajoz och Toledo. Många av dessa lokala furstar utvecklade med tiden en gedigen oansvarighet och njutningslyst-nad, och därigenom bereddes vägen för de ber-biska almoraviderna och slutligen för de kristnas erövring av Toledo 1085.

På begäran av den muslimske härskaren i Sevilla trängde almoraviderna upp från Nordafri-

ka i Spanien 1086. Denna dynasti i Nordafrika och Spanien (1056-1147) har fått sitt namn från det fort (*ribât*) som några berbergrupper under ledning av Yahyâ ibn Ibrâhîm lät bygga vid mynningen av Senegal. Grupperna betecknades som *al-murâbitûn*, 'de som bor vid gränsfortet'. Från detta fort spred Yahyâ sin enkla, närmast fundamentalistiska islamtolkning, delvis med hjälp av en marockansk lärd, <sup>c</sup>Abd Allâh ibn Yâsin. Under dynastins förste härskare, Abû Bakr al-Lamtûnî och hans ställföreträdare Yûsuf ibn Tâshufin erövrade almoraviderna västra Nordafrika fram till Alger. 1062 lät Yûsuf skapa Marrakech som almoravidernas huvudstad. När han 1086 trängde upp i Spanien kunde han be-segra Alfons VI av Leon och Kastilien vid Zallâ-qa i närheten av Badajoz. Fyra år senare lade han hela det muslimska Spanien under sig.

Under almoraviderna utbredde sig snart ett betydande missnöje, både med deras extrema, religiösa konservatism och med den moraliska upplösning som rådde i deras rike, i synnerhet i Nordafrika. En motståndsrörelse bildades under ledning av berbern Muḥammad ibn Tûmart. Han var inspirerad av asketiska reformideal. Han pro-klamerade sig själv som *mahdî*, den utlovade karismatiska ledaren. En ny dynasti tog form under ledning av hans närmaste man, <sup>c</sup>Abd al-Mu'min. Denna dynasti brukar betecknas som den almohadiska (1130-1269) utifrån termen *al-muwahḥidûn* 'de som bekänner sig till Guds enhet'. <sup>c</sup>Abd al-Mu'min erövrade Marocko och de muslimska områdena i Spanien. Han utsträckte också sitt välde i Nordafrika mot öster ända till Tunis och Tripoli. Det almoravidiska riket var starkt auktoritärt. Det leddes av kalifens närmas-te förtrogna. Kulturlivet vid hovet var blomstran-de, och arabisk vetenskap upplevde nu sin sista höjdpunkt i Spanien, i synnerhet inom filosofins område. Efter slaget vid Las Navas de Tolosa 1212 mot en kristen koalition drevs almohaderna att lämna Spanien. Kort därpå föll också deras välde i Nordafrika samman.

Följden blev att majoriteten av de muslims-ka städerna i Spanien blev intagna av de kristna. Det gällde bl a Córdoba (1236) och Sevilla (1248).

Men en arabisk-muslimsk härskare, Muhammad al-Ghâlib, lyckades trots allt kontrollera provinsen Granada. Fortet i Granada, känt som *al-hamrâ*, 'det röda', gjorde han till sitt rikets medelpunkt: Alhambra. Han gick samtidigt med på att erlægga tribut till de kristna härskarna i Castilien. Under två och ett halvt århundrade (1230-1492) kunde de muslimska naşriderna eller Banû Aĥmar behålla väldet över Granada och göra det till ett centrum för arabisk-islamisk civilisation i Spanien, dit författare och lärde från hela det muslimska västerlandet kom.

Giftermålet mellan Ferdinand II av Aragonien och Isabella av Castilien 1469 medförde att det kristna Spanien enades, och 1492 hade de kristna samlat krafter nog för att inta Granada. De muslimska naşriderna flydde över Gibraltar sund till Marocko. Denna flykt markerar slutet på den arabiska civilisationen i Spanien (detaljerade uppgifter om historiskt källmaterial och sekundärlitteratur i U. Haarmann, Hrsg., *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987).

För de judiska församlingarna i Spanien var situationen i spänningsfältet mellan de arabisk-islamiska erövrarna och de olika kristna makthavarna givetvis vansklig, och de turbulenta tiderna öppnade ofta för förföljelse av judiska enskilda och grupper (se t. ex. de korta notiserna om Spanien i Joseph ha-Kohen, *Sefer 'Emeq ha-Bakha* (*The Vale of Tears*), ed. Karin Almladh, Uppsala 1981). Men ur kulturell synvinkel blev judarnas uttrycksmöjligheter avsevärt vidgade. Arabernas intensiva kärlek till det egna språket och intresse för att i den grekiska filologins kategorier utforska och beskriva det smittade av sig på judarna och lade grunden för en hebreisk grammatisk tradition. På parallellt sätt kom den klassiska arabiska diktningen i sin nya spanska infattning att starkt bidra till en förnyelse av hebreisk poesi, både sekulär och religiös. Arabernas studier och adaptationer av grekisk filosofi drev också judarna att tolka sitt religiösa arv i harmoni med tidens intellektuella strömningar. Och de stora naturvetenskapliga insatser som araberna gjorde, inspirerade främst av de grekiska verk som samlats till *Bayt al-ĥikma* i kalifatets metropol, Bagdad, kom att uppsugas inte bara av den spansk-arabiska civilisationen utan också av den spansk-judiska (vad gäller judarnas situation i det medeltida Spanien, se bl.a. A. Marx, *A history of the Jewish people*. New York 1965; S. D. Goitein, *Jews and Arabs. Their contacts through the ages*. New York 1970; E. Strauss-Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphia 1973; J. Maier, *Das Judentum*. Mün-

chen 1973; Y. Baer, *A history of the Jews in Christian Spain*. 1-2. Philadelphia 1978 [1983]; H. Trautner-Kromann, *Skjold og sværd. Jødisk polemik mod kristendommen og de kristne i Frankrig og Spanien fra 1000-1500*. København 1990).

Abraham ibn Ezra står i sin person fram som ett miniuuniversum av alla dessa grekisk-arabisk-judisk-kristna kulturimpulser som trängdes i Spanien. I enlighet med tidens oro blev hans liv i hög grad en vagabonds, i synnerhet andra perioden av hans levnadstid.

Under den första perioden (1089-1140) bodde han huvudsakligen i Spanien, men torde ha gjort vidsträckta resor i Nordafrika för att möta tidens stora vetenskapsmän och tänkare. Bl.a. företog han en resa dit tillsammans med Jehuda Hallevi.

Det är delvis oklart vad som inledde den andra fasen av hans liv (1140-64), men vissa uppgifter gör gällande att han drevs ut på resor i förtvivlan över sin ende kvarvarande sons, Isak ibn Esra, faktiska eller pro forma-konversion till islam.

Alltnog, under denna andra period befann sig Abraham ständigt på resor, bl. a. i Rom, Lucca, Mantua, Provence, London, Narbonne. Det är möjligt att han mot slutet av sitt liv också företog den långa resan till Eres Yisrael. Det var under denna andra period som Abrahams litterära aktivitet egentligen ägde rum. Han uppsges ha skrivit i allt 108 arbeten (S. D. Luzzatto, *Kerem temed* 4, 1839, 132ff.), även om antalet bevarade verk är avsevärt mindre. Av anteckningar i hans arbeten framgår var i världen han skrev ner respektive verk.

Ur ett stort antal aspekter skildras *Ibn Esras tid och liv* inom ramarna för symposiets första avdelning av T. Alexander (Haifa), H. Beinart (Jerusalem), C. Carrete Parrondo - M. F. García Casar (Salamanca), P. Chalmeta (Zaragoza), F. Corriente (Madrid), J. L. Lacave (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), N. de Lange (Cambridge), G. Nahón (Paris), J. Ribera Florit (Barcelona), G. Sed-Rajna (Centr. Nal. Recherche Scient.) och E. Silver (London).

Man registrerar där särskilt Tamar Alexanders (s 11-16) framställning om spänningen mellan biografi och hagiografi i hebreiska folkberättelser rörande Abraham ibn Esra. Hennes studie baseras på 70 historier, av vilka inte mindre än 30 har tagits från israelitiska folklörens arkiv och sålunda ännu återberättas i dagens Israel. Dessa historier uppvisar alla en dualism: Ibn Esra är å ena sidan en olycklig, fattig vand-

rare, å andra sidan den store Torakommentatorn, filosofen, undergöraren och, inte minst, diktaren. I spåren av antropologen Victor Turner (*t.ex. Dramas, fields and metaphors*. Ithaca and London 1978) anser Alexander att Ibn Esra representerar "communitas", medan gestalter som Maimonides och Rabbi Jehuda Hallevi (hon skriver "Juddah Halevi", s 16) representerar "social struktur". "Communitas" är en marginalindivid inom en social struktur, socialt svag, men likväl enligt egen uppfattning bärare av samhällets djupaste värden och därmed att slags frälsargestalt för samhället. I detta avseende påminner Ibn Esra-bilden om många av de hasidiska mästare, vars bilder M. Buber och E. Wiesel har återspeglat och analyserat. Men jag har svårt att följa Alexander, när hon rörande sitt material hävdar: "We cannot tackle hagiography with historical tools, because in hagiography the time dimension is not important...Nevertheless, hagiography is based on chronology..."(s. 12). Självt menar jag (1) att mycket arbete återstår, innan alla de 70 berättelserna om Ibn Esra bör förvisas till "hagiography", och (2) att sålänge de inte har hamnat i den säcken är de i högsta grad tillgängliga för historisk forskning, egentligen också därefter, fastän utifrån helt andra utgångspunkter. Av en alldeles annan karaktär än Alexanders bidrag är Nicholas de Langes behandling av Ibn Esra och Bysantium (s 181-192), kanske inte så lätt att läsa, men en grundlig historisk-litteraturhistorisk framställning på basis av primärkällor.

För många framstår Ibn Esra främst som en traditionellt skolad bibelforskare, som under sina många resor sannolikt hann att kommentera alla den hebreiska bibelns böcker, låt vara att hans anteckningar till de tidiga profeterna, Ords, Jer, Hes, 1-2 Krön och Esr-Neh inte är bevarade. Han kvarlämnar intrycket av en kommentator som främst på filologisk väg - bl.a. genom etymologiska och grammatiska förklaringar - söker etablera bibeltexternas litterala innebörd, medan han i sina tolkningar av det halakiska stoffet i Pentateuken står i tydlig tacksamhetsskuld till rabbinsk tradition. Abraham ibn Esras exeges är starkt personlig, präglad av hans egna livserfarenheter, hans filosofiska överväganden, iver för etik och moral, hans metafysiska intressen, hans böjelse för astrologi etc.

*Ibn Esras exegetiska verksamhet* har belysts ur skilda synvinklar inom symposiets andra avdelning. Här medverkar Y. Avishur (Haifa), L. A. Feldman (Rutgers University, New Brunswick), D. Frank (Oxford), L. Girón Blanc (Madrid), R. Goetschel (Université de Strasbourg II),

E. Gutwirth (Tel Aviv), M. Orfali (Bar Ilan), S. C. Reif (Cambridge), E. Romero-Castelló (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) och U. Simon (Bar Ilan).

Avishur (s 17-24) framhåller hur Ibn Esra som bibelkommentator var ett barn av sin tid, som fritt hämtade material ur alla kommentarer som han hade till disposition, i synnerhet de tidiga arabisk-judiska kommentarerna, och främst Saadja Gaons. Därvid förefaller Ibn Esras behandling delvis tillfällig, delvis inkonsekvent, men nästan alltid genial och uppfriskande. Ett förnämligt bidrag erbjuder Stefan S. Reif (s 241-249) - som måste plågas av de många fula tryckfel som påförts hans uppsats - rörande Ibn Esras kommentar till Höga Visan, ett verk som föreligger i en yngre fransk recension (A) och en äldre italiensk (B). I inledningen till recension A framhåller Ibn Esra att Höga Visan generellt skall uppfattas som en synops av den judiska historiens budskap och bygger på den allmänna profetiska metaforen om Gud och Israel som älskande. Framför allt får bibelboken inte uppfattas som erotisk litteratur. Redan dess inlemmande i kanon visar att det rör sig om en religiös text. Egendomligt nog hävdar Ibn Esra sedan att han för att ge en täckande tolkning av Höga Visan erbjuder tre tolkningar: (1) en lingvistisk, (2) en litteral och litterär och (3) en midrashisk, dvs allegorisk. Reif framhåller, uppenbarligen med rätta, att Ibn Esras tre tolkningar - även om de inte alltid hålls så klart åtskilda från varandra - tillsammans rättfärdigas av en religiös helhetsapproach till boken. Reif finner att de båda recensionerna representerar författarens egen växande mognad och erfarenhet, och alls inte avspeglar författarens överflyttning från italiensk till fransk miljö.

*Ibn Esras filologiska insatser* har ägnats en tredje avdelning av symposiet med bidrag av F. Díaz Esteban (Madrid), L. Glinert (SOAS, London), A. Sáenz-Badillos (Madrid), H. Shai (Ben Gurion University) och J. Targarona Borrás (Madrid). Trots att han egentligen inte skapade någon ny grammatisk helhetsuppfattning, ansågs Ibn Esra länge som en framstående hebreisk grammatiker, främst därför att han skrev på hebreiska och inte - som sina judiska föregångare, t ex Menahem ibn Saruq, Dunash ibn Labrat och deras skolor - på arabiska. Därmed gav han västerlandets judar tillgång till arabvärldens grammatiska landvinningar. Högaktningen för honom grundar sig också på det faktum att hans verk sammanfattar tidigare österländska och spanska filologers verk, vidare på att han så



tydligt framhållit hebreiskans släktskap med arabiskan och de triliterala rötternas grundläggande betydelse i dessa språk, slutligen på att han med klarhet utarbetat den hebreiska metriken lagar.

Symposiet har avkastat vissa nya bidrag rörande Ibn Esras filologiska arbeten, bl. a. Lewis Glinerts uppsats (s 129-136) om syntaktiska drag i Ibn Esras grammatiska traktat *Yesod Diqduq*, som föreligger i en Oxfordhandskrift från 5215 A.M., utgiven av N. Aloni (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1984). Glinert gör sannolikt att "Aloni's edition of Abraham ibn Ezra's *Yesod Diqduq* reflects Ibn Ezra's systematic idiolect for Written Hebrew as a Second Language. This idiolect seems to show signs of a subliminal Spanish substratum (in the manipulation of the copula), modulated by the grammarian's conscious decision to place clear-cut, Arabicising syntactic constraints on his style in matters of high grammatical profile" (s 136). Glinerts studie fokuserar på tre syntaktiska fenomen: copulan, akkusativmarkörer och possessivmarkörer.

Ur tematisk synvinkel är *Ibn Esras diktverk* kanske inte så uppseendeväckande. De religiösa dikterna uttrycker hans längtan efter att känna och förenas med Gud. Hans nationalistiska verk uttrycker det judiska folkets lidanden, inte sällan i en protest mot Gud. Hans profana lyrik behandlar kärleken, vänskapen, naturen, vinet etc. Men formellt är han nyskapande. Han använde bl a visuella effekter, dialogdiker, där också djur, föremål och abstrakta begrepp träder upp. Han bidrog också till metriken teoribildning. Han introducerade arabisk och spansk diktning för västerlandet.

De med Ibn Esras diktarverksamhet förbundna frågorna har avhandlats inom symposiets fjärde avdelning av M.-J. Cano (Granada), A. Chahbar (Tetuán), A. Doron (Tel Aviv), E. Hazan (Bar Ilan), M. Itzhaki (Tel Aviv), I. Levin (Tel Aviv), R. Loewe (London), Z. Malachi (Tel Aviv-Jerusalem), T. Rosen (Tel Aviv), M. Saraf (Habermann Institute), A. Tanenbaum (Oxford), Y. Tobi (Haifa) och J. Yahalom (Jerusalem).

Här finner vi bl.a. en lärd behandling av prosodin i Ibn Esras sekulära poesi av María-José Cano (s 39-44), en enkel, men fascinerande framställning rörande Ibn Esras gåtor av Masha Itzhaki (s 163-168), en utsökt inledning till själens filosofiska konceptioner i Ibn Esras diktning av Adena Tanenbaum (s 335-344), som framhåller att diktaren anser människans högsta lycka ligga "in the contemplation of the intelligibles of the supernal world" (s 343).

Den avslutande delen ägnas åt *vetenskaps- och filosofihistoria* med studier av J. Genot (Université de Paris III), I. Lancaster (Liverpool), S. Regev (Bar Ilan), D. Romano (Barcelona), L. Vegas Montaner (Madrid) och J. Vernet (Barcelona). Ibn Esra gav sällan några samlade uttryck för sin filosofiska åskådning - om man bortser från *Sefer ha-Shem* (ed. 1834) och *Jesod Mora* (ed. Konstantinopel 1530; 4 uppl. Hamburg 1833) - men det är väl bekant att han främst måste betecknas som nyplatoniker, särskilt påverkad av Salomo ibn Gabriol. Detta framgår inte minst av hans teori om själen. Men i sin syn på skapelsen lät han nyplatonistisk uppfattning av emanationerna ingå förening med Platons lära om skapelsen. Hans astrologiska intressen beredde honom också vissa svårigheter i försöken att förena tankar på förutbestämelsen med läran om en fri vilja. Det är högst naturligt att symposiet ägnat utrymme åt Ibn Esras filosofiska definitioner av begrepp som "skapelse", men den behandling av dessa som Irene Lancaster ger (s 175-180) är allt för ytlig för att lämna ett bestående bidrag. Det kanske mest värdefulla arbetet inom denna sektion förefaller vara David Romanos studie över Ibn Esras astrologiska arbeten på katalanska (s 259-267), som introducerar en pågående, större undersökning. Här presenteras ett rikhaltigt primärmaterial.

När man överblickar symposiets bidragsgivare förundrar man sig över att endast spanska, israeliska, franska och brittiska forskare har deltagit, dvs uteslutande forskare från de länder som representeras av exekutivkommittens sammansättning. Var finns de tyska, holländska, skandinaviska, östeuropeiska och amerikanska specialisterna?

Om tanken så bara stannar i Skandinavien, föreställer jag mig att förnämliga bidrag till symposiets temata hade kunnat lämnas av förstebibliotekarie Ulf Haxen och t f professor Hanne Trautner-Kromann, Köpenhamn, liksom av professorena Frithiof Rundgren, Uppsala, och Jan Retsö, Göteborg, docent Eva Riad, Uppsala, och fil dr Karin Almbladh, Uppsala, för att nu bara nämna några som ur olika synvinklar specialiserat sig på arabisk och/eller hebreisk litteratur i det medeltida Spanien.

Volymen är välredigerad och uppfyller högt ställda krav på layout, teknisk kvalitet, och bibliografiska uppgifter i löpande noter, men den fläckas av ett högt antal tryckfel och inadvartenser.

Tryggve Kronholm

Nils Martola

*Kommentar till Påskhaggadan*. Åbo: Åbo Akademi 1988 [Religionsvetenskapliga skrifter utg. av Religionshistoriska institutionen vid Åbo Akademi, red. Nils G. Holm, nr 16].

Detta är veterligt den första, mer utförliga kommentaren på ett nordiskt språk till den judiska påskhaggadan. Arbetet riktar sig främst till personer med intresse för judiskt liv och kultur, men det förutsätter inga kunskaper i hebreiska. Den haggadatekst som ligger till grund för kommentaren är den svenska översättningen i docent Nils Martolas *Judiska texter 1. Judiska texter i svensk översättning, översatta och bearbetade*. Åbo 1984 [Religionsvetenskapliga skrifter, 6]. Den grundläggande editionen är numera under alla förhållanden Menachem Kashers *Haggada shelema*, som också innehåller kritisk apparat, utförlig inledning och rikliga detaljkommentarer.

Martolas kommentar till påskhaggadan innehåller en fyllig inledning (s 1-28) som diskuterar den judiska påskens roll i historia och nutid samt själva haggadans text ur litterär och historisk synvinkel. Därpå följer den egentliga kommentardelen (s 29-133), som under 17 huvudpunkter behandlar de i haggadatexten ingående huvuddelarna. Arbetet avslutas med en lista över förkortningar (s 134f) samt en relativt utförlig bibliografi, där källor och sekundärlitteratur sammanförts till en enda förteckning (s 136-144).

Framställning präglas av Martolas goda förtrogenhet med de senare decenniernas forskning på påskhaggadans område: de mest betydande arbetena är här, vid sidan av Kashers redan nämnda edition med tillhörande inledning och kommentar som inte minst ger de viktigaste hänvisningarna till det rabbiniska källmaterialet av relevans, E. D. Goldschmidts kommentar till påskhaggadan (*Seder haggada shel pesah*, Jerusalem 1947) och hans studier i dess källor och historiska utveckling (främst *Haggada shel pesah we-toldoteha*, Jerusalem 1969), J. Taborys undersökning rörande påskaftonceremonin ur historiskt perspektiv (*Le-toldot hilkot lel haseder*, *Immanuel* 12, 1981, 32-43) och B. M. Boksters *The origin of the seder. The Passover rite and early Rabbinic Judaism*. Berkely 1984. För Martolas analys av påskhaggadans formhistoriska och formkritiska aspekter har troligen J. Heinemanns standardverk om bönen i Talmud varit av stor betydelse (*Prayer in the Talmud. Forms and patterns*. Rev. version of the Hebrew

original...English version by R. S. Sarason. Berlin 1976 [Studia Judaica 9].

I inledningen behandlas först påskens historiska utveckling fram till det andra templets tid. Martola följer den i forskningen relativt accepterade uppfattningen att den högtid som i Gamla testamentet kallas "påsk" historiskt sett representerar en sammansmältning av två, ursprungligen självständiga högtider, nämligen den gamla vårfesten *pēsah*, gängse bland en boskapsskötande befolkning, och *ḥag ha-masṣot*, de osyrade brödens högtid, en agrar fest som firades då kornskörden inleddes om våren. Vetenskapligt bygger Martola bl a på R. de Vaux (kallad enbart: "VAUX", s 1), *Ancient Israel*, 1961; J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, 1963; J. Halbe, *Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87, 147-168; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la pâque israélite*, 1975; B. N. Wambacq, *Les origines de la Pesah israélite*, *Biblica* 57, 1976, 206-224. 301-326; *Les Massôt*, *Biblica* 61, 1980, 31-54). Martola har här på ett berömvärd sätt valt ut ett antal väsentliga forskningsresultat. Man kan tillägga att stora delar av denna forskning, i vissa fall dessutom kritiskt utvärderad, på senare tid har inkluderats i några större lexikon- och ordbok-artiklar, som det också kunde ha varit fördelaktigt att referera till, bl a *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (med utförliga litteraturhänvisningar), i synnerhet de artiklar som berör *ḥag*, *masṣâh* och *pēsah*; likaså O. Bischofberger - E. Otto - D. Mach, *Feste und Feiertage I-III*, *Theologische Realenzyklopädie*, vol 11, 1983.

När det gäller det andra templets tid (s 4f) ger Martola en god framställning, men lämnar inga ytterligare referenser. Igen kunde det ha funnits orsak att visa till bl a ovannämnda studier i *ThWAT* respektive *TRE*, dessutom kanske till några specialstudier till Qumranförsamlingens festkalender (t ex H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde. II. Feste und Festkalender*, *Das Buch des Bundes. Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament*, 1980, 127-133). Vad slutligen beträffar perioden efter det andra templets fall (s 5-9), är en viktig källa

för Martola bl a det redan nämnda verket av B. M. Bokser, *The origins of the seder. The Passover rite and early Rabbinic Judaism*, 1984. Med tanke på läsekretsen gör Martola kanske rätt i att undvika referenser till fundamentala judiska forskningsbidrag på hebreiska - särskilt när det gäller den rabbiniska litteraturen (som exempelvis Sh. J. Zevin, *Ha-mo'adim ba-halaka*, 1963). Martola ger emellertid en svensk tolkning av ett par rabbiniska nyckeltexter, bl a m Pes 10; b Pes 120a. Tolkningarna ansluter sig nära till originaltexten, men den svenska språkdräkten lämnar en del övrigt att önska.

Avsnittet berör också "Dystra inslag i diasporan" (s 9f), och bygger därvid bl a på ett arbete som kallas "SAMUEL 1966". Det tycks ha fallit bort ur litteraturförteckningen (s 142).

En kort behandling av några drag ur påskfirandet i dag (s 10-12) avslutar denna del av inledningen. Hela framställningen är koncis och informativ. Möjligen kunde man i tillägg önska några uppgifter angående nationella/lokala variationer i påskfirandet.

Den andra delen av inledningen avser påskhaggadans text. Först ges en analys av haggadan, varvid Martola urskiljer två typer av inneslutna element: 1. handlingar som utförs i samband med genomförandet av påskaftonsritualet (t ex att man helgar aftonen, tvättar händerna, äter *mašša*); 2. detaljer i själva texten (t ex de fyra frågorna, de fyra barnen, Hallel, bordsbönen). Därefter följer en kort texthistoria. Martolas behandling är klagörande och väl underbyggd. Här och var störs den på nytt av en något egenartad svenska (t ex "I traditionslitteraturen förliknas *mašša* vid en förlovad kvinna", s 17; "*Seder R. Amram Gaon* från medlet av 800-talet", s 25).

Arbetets andra huvuddel utgörs av den egentliga kommentaren till påskhaggadan, en kommentar som fördelas på 17 enskilda avsnitt: 1. Helgandet (Berakan, Qidduš-mönstret, Den första bågaren, Översättningen av barük; 2. Element i den rituella måltiden; 3. Den arameiska inledningen; 4. De fyra frågorna (korrigera: "fråorna", s V); 5. Inledning 1 till midrashen; 6. En exempelberättelse; 7. Baraita om de fyra barnen; 8. Inledning 2 till midrashen; 9. Midrashen; 10. Tillägg till midrashen (Tannaitiska utläggningar till delningen av Sävhavet, Dayvenu); 11. Rabban Gamliels undervisning; 12. Hallel; 13. Välsignelsen för frälsningen; 14. Ytterligare element i den rituella måltiden och festmåltiden; 15. Bordsbönen (Birkat ha-zimmun; Birkat ha-zan; Birkat ha-'areš; Bôneh yerûšalayim; "Den som är god och gör väl"; Ha-raḥaman ["den barmhärti-

ge"]); 16. Avslutningen av Hallel ("Utgjut din vrede", Birkat ha-šir och Stora Hallel, Nišmat kol hay); 17. Avslutningen.

Martolas framställning i denna centrala del av arbetet är pedagogiskt genomförd, tydligt strukturerad, och koncentrerad i utgestaltningen. Generellt rör det sig om ett mycket rejält arbete, och de kritiska noteringar som man kan finna skäl att göra, får endast uppfattas som anteckningar i marginalen till ett utmärkt verk.

Författaren har lagt ner stor möda på att återge hebreiska/arameiska nyckeltermerna i translittererad form. Därvid har det, naturligt nog, får man väl tillägga, insmugit sig vissa inkonsekvenser (t ex återges "helighet" med *qidduš*, medan "välsignelsen för dagen" återges *birkat ha-kidduš*, s 29; sista ordet i frasen "Ehad mi yode'a", s 81 bör återges "yodea<sup>c</sup>" (pataḥfurtivum)). Understundom registrerar man en och annan egendomlig svensk stavning, t ex "spontaneitet", 2 ggr s 31 [möjligen inspirerad från anglo-saxiskt håll], "ordagrannt", s 48). Likaså kan man notera enstaka fraser på egenartad svenska (t ex "Bruket att lämna bort den [välsignelse]", s 38; läs: "Bruket att utelämna den"; "lämna bort" gör man med en hundvalp som man inte längre kan ha i huset; "på basen av bPes 116a", s 48; läs: "på djupet i b Pes 116a"; "varje kväll i året", s 52; läs: "varje kväll under året"). Obegriplig för rec. är också tolkningen av t Pes 10,12: [Rabban Gamliel och några lärde som en hel natt hade diskuterat lagar om påsken] "lyfte upp [bordet], mornade sig och gick till studiehuset", s 51. Varför skulle de lyfta upp bordet på morgonen?

Om man kan betrakta allt sådant som detaljkritik, finns det en kritisk synpunkt som måhända är mer väsentlig.

När man står inför uppgiften att skriva en kommentar till judisk påskhaggada för en relativt bred publik, skulle det, enligt min uppfattning, avsevärt ha ökat värdet och användbarheten - kanske också avnämargruppens storlek - om man hade vikt något utrymme åt de *konstnärliga element* som knyter sig till haggadan. Dessa är av flera olika slag.

Först och främst tänker jag på en översikt över den mycket rika floran av *haggadahandskrifter*. Det är ju väl känt att påskhaggadan framstår som - för att tala med vårt sekels kanske främste kännare, Ernst Daniel Goldschmidt - "one of the most popular works - perhaps the most popular - in Jewish religious literature" (*Encyclopaedia Judaica*, vol 7, col 1093f). En kortfattad, generell genomgång av handskriftsbeståndet skulle också ha gett ett förmåligt till-

fälle att presentera något av det finaste som judisk konsthistoria känner, nämligen illuminationerna i dessa handskrifter. Några av de viktigaste i detta sammanhang torde vara den ursprungligen sydtyska 1200-talshandskriften "Birds' heads Haggadah" (Israel Museum, Jerusalem, MS 180/57); de äldsta sefardiska, illuminerande manuskripten från 1300-talet, nämligen den "Gyllene Haggadan" (British Library Add. MS 27210, med en något yngre pendang, Or. MS 2884), "Sarajevohaggadan" (i Sarajevos Nationalmuseum) och "Kaufmannhaggadan" (Budapest, Ungerska Vetenskapsakademiens bibliotek, Kaufmannsamlingen, MS A 422), den sydtyska "Darmstadt-haggadan" från c. 1430 (Darmstadt Lan-desbibliothek Cod. Or. 8), den sydtyska eller nordfranska "Washington-haggadan" från 1478 (Library of Congress, Washington, D.C.) samt den sk "Cincinnati-haggadan" (Hebrew Union College Library). Ett sparsmakat urval illustrationer hade skänkt mycken estetisk njutning men också gett en inblick i viktiga utvecklingsfaser vad gäller haggadans konsthistoria. Dessa och likartade illuminationer tillhör f ö också den tryckta haggadans historia (alltifrån de legendariskt sköna utgåvorna Prag 1526, Mantua 1560, 1568, Venedig 1599, 1601, 1603 och 1604 samt Amsterdam 1695).

Några sidor i en färsk, populär haggadacommentar skulle också med fördel ha kunnat beröra den med haggadan förbundna musikaliska gestaltningen, som generellt egentligen har iakttagits i alla judiska församlingar genom tiderna, ända sedan antiken, då man visste att t ex Hallel skulle sjungas så att "taket sprack" (gemara i Talmud Yerushalmi och Bavli till m Pes 7,12). Viktigt är därvid att de lokala variationerna har varit avsevärda (något som framgår redan av litteraturen som anförs av Dr Hanoah Avenari, Tel Aviv, i *Encyclopaedia Judaica*, vol 7, col 1103f).

Likåsa hade det säkert vidgat arbetets läsbarhet, om något utrymme hade ägnats åt det till påskhaggadan knutna konsthandverket. Jag tänker givetvis först och främst på de olika utgestaltningarna av själva sedertallriken, som är känd åtminstone från tannaitisk tid, och som på olika orter utfördes i de mest skiftande material, t ex koppar, mässing, trä, fajans, keramik, sten-gods, porslin etc., numera till och med plast, och som gärna har dekorerats med bilder och föremål som tillhör haggadaberättelserna, blomsterrankor, judiska symboler etc. Men jag tänker också på rikt broderade *mašša*-täckelser, på välarbetade handdukar att bruka vid handtvagningen, på kudden som husfadern skall luta sig emot, på den vita mantel han skall bära, och på de undersköna smidesbägarna: den särskilda för profeten Elia, inte sällan smyckad med bilder som gestaltar hur judarna återvänder till Sion, hur Messias gör sitt slutliga intåg i Jerusalem på sin åsna, hur Elia blåser i vädurshornet etc., likåsa andra konsthandverksföremål avsedda för det rituella drickandet av fyra bägare (referenser främst i L. A. Mayer, *Bibliography of Jewish art*, 1967, med utförligt index).

Med detta vill jag inte på något sätt ha sagt att docent Martola inte har övervägt dessa sidor av haggadans historia och utgestaltning. Inte heller att jag bortser från att några avsnitt av den karaktär jag nämnt betydligt skulle ha ökat publikationens framställningskostnad och därmed pris. Jag tror emellertid att läsbarheten och nyttan skulle vara stor, kanske rentav så stor att extrakostnaden hade vänts i förtjänst. Under alla förhållanden förefaller det mig som om varje kommentar till påskhaggadan för att vara helt realistisk kräver ett uppmärksammande av den dramatiska sidan, den lekfulla, den konstnärliga.

Tryggve Kronholm

Niels Willert

*Pilatusbilledet i den antike jødedom og kristendom.* Aarhus Universitetsforlag. Aarhus 1989. 409 s. ISBN 87 7288 271 9. Försedd med bibliografi och register.

Enligt den första meningen i föreliggande studie handlar denna om den uppfattning om Pilatus som möter oss i antikens judiska och kristna källor. När man tar itu med uppgiften att skriva en recension av boken är man tacksam att författaren har skrivit en detaljerad sammanfattning av undersökningens resultat. Utan en sådan skulle läsaren ha mycket svårt att få grepp om den gestalt som är nämnd i avhandlingens titel. I själva verket för boken inte bara fram en bild eller en serie bilder av Pilatus. Författaren framlägger istället ingående analyser av de texter där Pontius Pilatus förekommer. Läsaren får själv knacka fram bilden av Pilatus ur den brett upplagda framställningen. En riktigare boktitel hade därför innehållit termen "Pilatusexterna" istället för "Pilatusbilden". Det är emellertid inte bara textanalyser vi får ta del av utan också av utförliga presentationer av texternas historiska bakgrundsfaktorer, tendenser och litterära kontext. Willert redogör också för de situationer i vilka de olika författarna skrev sina skrifter. Han framhåller med rätta att denna faktor är av stor betydelse om man vill förstå hur en antik författare försöker påverka dem som han riktar sig till med sin skrift. Willerts projekt är ambitiöst och en grundlig läsning av boken ger nog lön för mödan. En viss möda måste den som vill tränga in i hans framställning faktiskt bereda sig på.

De judiska texter som innehåller uppgifter om Pilatus är skrivna av *Filon* och *Josefus*. Willerts avhandling har därför aktualitet för judaister av facket, närmare bestämt för dem som ägnar sig åt hellenistisk judendom och Palestinas historia under första århundradet av vår tideräkning. Filon återger i skriften *Legatio ad Gaium* en episod där det berättas hur Pilatus uppställde förgyllda sköldar i Herodespalatset i Jerusalem. Efter att de ledande judarna hade skickat ett brev till kejsaren får Pilatus av Tiberius befallning om att flytta bort sköldarna och placera dem i Augustustemplet i Caesarea. Josefus beskriver både i *Bellum* och i *Antiquitates* hur Pilatus placerade in Romerska fälttecken i den Heliga staden och hur han på grund av judiskt motstånd blev tvungen att avlägsna dem. Båda skrifterna förmedlar också hur Pilatus tog medel ur tempelkassan för

att bygga en akvedukt i Jerusalem. I *Antiquitates* figureerar Pilatus dessutom i det kända avsnitt om Jesus som går under beteckningen *Testimonium flavianum* och i samma skrift omtalas slutligen hans avsättning från prefekturen i Palestina i samband med en incident i Samarien.

Från judisk synpunkt kan det vara intressant att notera att Willert kommer till resultatet att den historiske Pilatus lika litet som Trajanus var antisemit. Vi har istället att göra med en begynnande kejsarkult som under Pilatus' prefektur kom till uttryck i åtgärder som av judarna upplevdes som provocerande. Hos Filon, som troligtvis riktar sin skrift till Claudius, finner Willert en tendens att stöda det herodianska kungahuset. Pilatus framställs som ett skrämmande exempel på svagheten i det romerska prefektursystemet i Palestina. Men vi har inte att göra med en antiromersk tendens. Fastmer framställs Pilatus som en gestalt som motarbetar imperiets egentliga intressen. Ett påfallande drag i synnerhet hos den bild av Pilatus som Josefus förmedlar är hans politiskt svaga ställning. Han är tvungen att ge efter för krav som ställs av olika grupper i Palestina: tempelarikratien, det herodianska furstehuset och inte minst den stora massan av den judiska befolkningen. Hos Josefus, som i sina skrifter försöker ge en förklaring till det förödande judiska krigets orsaker, finner Willert en tendens att finna skulden både hos zeloterna och den inkompetenta romerska administrationen, representerad bl.a. av Pontius Pilatus.

Ur kristen synvinkel är det intressant att konstatera att Willert betraktar *Testimonium flavianum* såsom en i stor utsträckning autentisk utsaga. En kristen bearbetning kan konstateras i orden om Jesu uppståndelse. Men ifråga om uttrycket att Jesus "var Messias" menar Willert att det inte finns skäl att betvivla att det går tillbaka på Josefus själv, i synnerhet som imperfektformen kan tolkas konativt: Jesus "försökte vara Messias".

Analyserna av evangeliernas Pilatusexter hos Willert hör i mitt tycke till bokens höjdpunkter. Ett för alla fyra evangelier gemensamt drag är att Pilatus gav efter för judarnas krav att Jesus

skulle korsfästas. Detta drag av politisk svaghet hos Pilatus får genom Willerts framställning tydligare relief då det stöds av Filons och Josefus' Pilatusbild. Nya Testamentet ger judarna skulden för Jesu död, antingen så att överstepräster och stora rådet framstår som de huvudskyldiga vilka lyckas manipulera massan (Markus och Matteus), eller så att alla får bära ansvaret (de senare verksamma evangelisterna Lukas och Johannes). Pilatus' beskrivs såsom en i princip rättträdig förhållningsdomare vilken till slut tvingas till reträtt inför yttre påtryckningar. Orsaken till att Jesus av de judiska myndigheterna förs inför Pilatus är tydligt uttalad av judarna i Johannesevangeliet: "Vi har inte rätt att döda någon". Denna förklaring torde i sak stå i överensstämmelse med den historiska verkligheten också om detta drag i evangeliernas beskrivning av processen mot Jesus kan vara fiktivt.

Evangelisternas teologiska tendenser, betingade bl.a. av den historiska situation i vilken de skriver, färgar också av sig på bilden av Pilatus. Hos Markus och i ännu högre grad hos Matteus, som beskriver Pilatus' handtvagning, tecknas ståthållaren i stark kontrast mot judarnas ledare. Detta kan ses mot bakgrunden av ett spnt förhållande mellan den kristna rörelsen under de allra första årtiondena och den judiska ledningen. Särskilt hos Lukas framstår Pilatus såsom en exponent för den romerska ämbetsmannaklassens sympati för Jesus och hans anhängare. Pilatus är den förste i en lång rad av sympatiskt inställda överhetspersoner i Lukas' historieverk. Detta kan förstås mot bakgrunden av att evangelisten i sitt intresse att propagera för sin tro i apologetiskt syfte visar, att det inte råder någon konflikt mellan kristendomen och den romerska statsmakten under hans tid. Den mest mångfasetterade bilden av Pilatus i Nya Testamentet framförs av Johannes. Episoden är stramt strukturerad och har stark dramatisk spänning. Det för Johannes typiska dualistiska perspektivet präglar framställningen. Pilatus ställs inför ett val: skall han erkänna Jesu anspråk att vara kung i ett rike som inte är av denna världen? Pilatus väljer fel, dömer under judarnas påtryckning Jesus till döden och ställer sig därigenom på judarnas sida, vilka representerar en gudsfientlig makt. Den negativa bilden av Pilatus kan hänga

sammans med de rådande politiska förhållandet under den tid Johannesevangeliet skrevs. Under kejsar Domitianus utsattes de kristna för förföljelser och det låg nära till hands att se den romerska statsmakten och därigenom också Pontius Pilatus som fiender till Gud.

I den nytestamentliga delen av sin bok behandlar Willert ingående bl.a. frågan om processen mot Jesus och kommer med ett viktigt bidrag till diskussionen kring detta tema, vilket har fått förnyad aktualitet genom den judisk-kristna dialogen. På vems initiativ blev Jesus korsfäst? Om han uppträdde såsom en politisk Messias är det lätt att förstå om romarna såg till att han blev eliminerad. Men om han inte gjorde det, och ändå blev avrättad såsom rebell? I vems intresse låg det att få Jesus att framstå såsom en politisk Messias? Willert framställer saken så att spänningen mellan Jesus och Stora rådet hade ett nära samband med Jesu kritik av templet under hans tid. Här tangerar författaren *E.P. Sanders'* teori i *Jesus and Judaism*, ett arbete som inte citeras. Ett judiskt utlämnande av Jesus till romarna under falsk förevändning att han hade gjort sig till politisk Messias och var en folkförförare skulle ha varit en begriplig åtgärd om Jesus hade utmanat tempelarikratin.

Hur skall man förklara evangeliernas samfälliga vittnesbörd att Pilatus inte fann att Jesus hade gjort eller sagt något som motiverade en romersk dödsdom? Kommer Markus nära sanningen när han hävdar att Pilatus visste att överstepräster hade utlämnat Jesus "av avund"? Eller är det i evangelierna fråga om kristen historieförfälskning? Romarna, som historiskt sett var de enda som kunde verkställa en dödsdom, kunde då ha dräpt Jesus utan judiska anklagelser mot honom därför att han uppfattades såsom en politisk Messias. Var det på grund av kristen judefientlighet judarna utpekades som de skyldiga och romarna närmast framställdes såsom verkställare av Stora rådets beslut att döda Jesus? Hur man än resonerar har det faktum att några av Nya Testamentets författare ger "judarna" skulden för Jesu död på korset haft tragiska konsekvenser för det judiska folket.

Karl-Gustav Sandelin

### Ulrich Kusche

*Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Kritik theologischer Geschichtsschreibung.* Studien zu Kirche und Israel. Band 12. Berlin 1991. 209 s.

Kusches bok är en bearbetad version av en doktorsavhandling från 1982. Den behandlar ett viktigt ämne, hur tyska protestantiska GT-exegeter mellan 1850 och 1950 sett på judendomen. Att materialet begränsats till detta gör inte boken mindre intressant, eftersom de behandlade forskarna hör till de största inom bibelforskningens historia. Forskarna som undersöks är tretton till antalet, mest utförligt behandlas Julius Wellhausen.

Kusche inskränker inte sin undersökning till att gälla enbart de berörda forskarnas syn på modern samtida judendom, utan långa resonemang om åsiktsskillnader när det gäller profetismen, deuteronomisten, fariséerna m.m. ingår också. Många forskare stannade också där, skrev ingenting eller väldigt lite om den samtida judendomen. Som om den inte fanns. Eller i vart fall var betydelselös.

De som yttrade sig om den samtida judendomen gjorde det i regel negativt. Det bästa i gammaltestamentlig religion ansågs ha utmynnat i kristendomen, medan judendomen sågs som arvtagare till de sämre utvecklingslinjerna. Typiskt för detta synsätt är Ernst Sellins åsikt att kristendomen bygger på profetismen medan judendomen är en sträng lagreligion som trots att den bygger på samma fundament som kristendomen ändå representerar "etwas ganz anderes".

Undantag från detta grundmönster fanns också. Det tydligaste var Hugo Gressmann, som

hyste ett levande intresse för modern judendom. Som redaktör för Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) gjorde han ett tillägg till tidskriftens titel: "und die Kunde des nachbiblischen Judentums". Detta tillägg strök Johannes Hempel 1936. Samme Hempel införde 1942 i ZAW en skrivelse där han rättfärdigade Tysklands handlande gentemot judarna. Några år efter krigsslutet förklarade han detta med att han gjort det för att trygga den fortsatta utgivningen av tidskriften samt att han inte hade känt till den omfattning judeföljelserna tagit.

Om perioden efter 1933 skriver Kusche att det förskräckliga under denna tid ligger i det banala faktum att forskningen fortgick som vanligt. Forskarna häckade i sina elfenbenstorn medan synagogorna brann och judarna transporterades till lägren. Endast några få GT-forskare, bl.a. Wilhelm Vischer och Paul Kahle, försökte göra något för att hjälpa judarna.

Avslutningsvis konstaterar Kusche att GT-exegeterna trots att de hyllade fördomsfrihet och en forskning oberoende av konfessionella och dogmatiska hänsyn inte när det gällde synen på judendomen kunde lösgöra sig från sin egen dogmatiska utgångspunkt. Man såg inte på judendomen historiskt utan systematiskt och sociopsykologiskt. Har detta ändrats sedan 1950?

Svante Lundgren

### Karl E. Grözinger (Hrsg.)

*Judentum im deutschen Sprachraum.* Frankfurt a.M. 1991. 435 s.

Att recensera en artikelsamling har alltid sina sidor och kan göras på många sätt. Ofta sträcker sig artiklarna över ett rätt så brett område som recensenten omöjligen kan behärska i dess helhet. Genom att kort referera innehållet i samtliga artiklar får man lätt ihop en lång recension med

vilken man kan anse sig ha fullgjort sina recensentplikter. Ett annat sätt är att koncentrera sig på några artiklar, vilka man har en viss kompetens att bedöma och/eller speciellt intresse för. Jag har valt detta sätt.

Boken ifråga innehåller tjugo artiklar som ursprungligen presenterats som föredrag på ett symposium i Frankfurt a.M. 1988. Artiklarna är på hög vetenskaplig nivå, alla skribenter utom tre är professorer. Skribenterna kommer från fyra länder - Tyskland, Frankrike, USA och Israel - och representerar olika vetenskapliga discipliner från filosofi till rättshistoria, från musikvetenskap till pedagogik. Artiklarna behandlar judisk religion, kultur och samhällsställning i Tyskland från medeltiden till nutid.

Innan jag närmare kommenterar några av artiklarna skall jag som enkel konsumentupplysning redogöra för ämnena för samtliga artiklar. Gerhard Dilcher skriver om judarnas rättsliga ställning i medeltidens Tyskland, Winfried Frey om bilden av judendomen i den tyska medeltidslitteraturen, Ivan G. Marcus om bakgrunden till och upprättandet av de judiska församlingarna i Rheinland (denna artikel sägs vara översatt från amerikanska (!)), R.J. Zwi Werblowsky om det judiska inflytandet på den speciella landsstrykarslangen i Tyskland ("rotvälskan"), Mordechai Breuer om det religiösa livet i de judiska församlingarna, Ithamar Gruenwald om förhållandet nyskapande - konservativt i *Sefer Chasidim*, Joseph Dan om uppkomsten av judisk mystik i medeltidens Tyskland, Israel Jacob Yuval om magi och kabbala i slutet av medeltiden, Karl E. Grözinger om judiska undergörare, Maurice R. Hayoun om Ja'akov Emdens kamp mot sabbatianismen, Israel Adler om synagogal musik, Michael Graetz om den framväxande judiska bourgeoisens betydelse för emancipationen, Hans-Peter Benöhr om judiska rättslärdar inom tysk rättsvetenskap, Jacob Katz om reformjudendomens krav på förändring av de religiösa brukena, Julius H. Schoeps om Aron Bernstein och den första reformförsamlingen i Berlin, Zeev W. Falk om Wissenschaft des Judentums, Johannes Wachten om Theodor Herzl som journalist, Micha Brumlik om Hermann Cohen, Hannelore Künzl om synagogan i Augsburg ur arkitektonisk synpunkt och slutligen anlägger Salomon Korn perspektiv på den nuvarande judiska församlingen i Frankfurt framtid.

När en artikel bär rubriken "Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters" kunde man tro att den skulle ge en översiktsbild av hur judendomen avbildas i tysk medeltidslitteratur, både positivt och negativt. Men nej! Strävan efter att kunna visa att holo-caust har en lång förhistoria i den tyska folksjä-len gör att nämnda artikel borde haft rubriken "Antisemitism i tysk medeltidslitteratur" för att

rubriken skulle motsvara innehållet. I förbifarten nämner författaren, Winfried Frey, att det förekom judevänliga skrivelser, men i hans artikel syns endast den andra sidan. I den långa raden av antijudiskt och antisemitiskt skriftställerier hittar jag två intressanta poänger: den kyrkliga hierarkin i medeltidens Tyskland intog en judevänlig inställning men befolkningen påverkades mer av de judefientliga munkarna och lägre prästerna. Och i raden av judefientliga munkar och präster finns det en som överträffar alla andra: den inte helt okände Martin Luther.

En intressant och fascinerande bild av de judiska undergörarna (*Ba'ale Schemot*) tecknar Karl E. Grözinger. Underberättelser förekommer i judisk tradition från äldsta tid. Längre nöjde man sig dock med de bibliska personligheterna. På 13-1400-talet uppstod det däremot i Tyskland en rad underberättelser med en lokal och tidsmässigt närstående person som undergörare. Grözinger har noterat 37 judiska undergörare inom det tyska språkområdet som nämns vid namn (de finns alla uppräknade i ett appendix). Dessa *Ba'ale Schemot* hade förmågan att göra under av alla slag endast med hjälp av det heliga Guds-namnet. Syftet med underberättelserna var att stärka judarna i deras utsatta situation. Ofta finns det en fiende som blir näpst i dessa berättelser, vanligtvis en judefientlig uppviglar. En oerhört återhållsam och nykter inställning till undret som fenomen finns i den medeltida *Sefer Chasidim*: man skall naturligtvis göra ett under om situationen inte kan lösas på något annat sätt, men om det inte är absolut nödvändigt med ett under skall man låta bli.

I en vetenskaplig bok är det alltid trevligt med bidrag som är skrivna med existentiellt engagemang och patos. Det gäller Zeev W. Falks artikel som behandlar den för alla religioner bekanta frågeställningen hur man skall förena ett personligt religiöst engagemang med ett vetenskapligt och kritiskt studium av samma religions ursprung och grundsatser, i detta fall levande judisk tro med judaistiskt studium. Detta lyckades Wissenschaft des Judentums inte med, hävdar Falk och ger dess kritiker S.R. Hirsch, Franz Rosenzweig och Gershom Scholem åtminstone delvis rätt. En som enligt Falk bättre lyckades kombinera tro och vetenskap var Nachman Krochmal. Falks egna tio teser om denna problemställning blir däremot till största delen ett försvar av den kritiska forskningen. Och ett bra sådant, till långa stycken användbart också för de kristna forskare som allt emellanåt manglas av sina egna fundamentalister.



Den avslutande artikeln av Salomon Korn om den nuvarande judiska församlingen i Frankfurt innehåller förutom en historisk överblick och diverse statistiska uppgifter också skarp kritik och intressanta principiella överväganden. Det tyska politiska etablissemanget, inte minst förbundskansler Kohl, får skarp kritik för odiplomatiska uttalanden och överslätande attityd till ännu existerande tysk antisemitism. Men inte heller de judiska ledarna kommer undan utan kritik. Korn erkänner också öppet att det inte är lätt att leva

som jude i det land som för en generation sedan föranstaltade historiens värsta massmord på judar. De flesta judar i Tyskland lever av materiella orsaker i ett land som de inte upplever som sitt och till priset av inre kluvenhet, dåligt samvete och neurotiskt beteende, slår Korn fast.

Genom sin mångsidighet har denna samlingsvolym etwas für alles som är intresserade av judaistik.

Svante Lundgren

### Bettina Simon

*Jiddische Sprachgeschichte*. Frankfurt a. M. 1988. 277 S.

Vorliegendes Buch ist eine erweiterte Habilitationsschrift von Bettina Simon. Zuerst behandelt sie Jiddisch and andere Sprachen, jüdische und nichtjüdische, sprachwissenschaftlich, geschichtlich und in der Gegenwart. Dann vergleicht sie zwei Texte, das *Schmuelbuch*, eine Dichtung aus dem 16. Jahrhundert, deutsch mit hebräischen Buchstaben gedruckt und *Aaron Isaaks Me-moiren* mit deren Übersetzungen.

Ich beschränke mich auf die Untersuchung über Aaron Isaak. Er wohnte, bevor er nach Schweden zog, in Deutschland. Zuerst 1730-1751 in Treuenbrietzen in der Mark Brandenburg, dann 1751-1770 in Bützow in Mecklenburg-Schwerin. Im Alter von 44 Jahren zog er nach Stockholm. Seine Erinnerungen schrieb er im Alter von 71-72 Jahren mit hebräischen Buchstaben aber nicht jiddisch. Bettina Simon bezeichnet seine Sprache als *Juden-deutsch*. Sie untersucht Aaron Isaaks Sprache sehr gründlich und findet u.a. Plattdeutsches und Schwedisches. Wichtiger aber ist der Vergleich mit dem Jiddischen und zwar die Übersetzung ins Jiddische von Nachum Stif in Berlin 1922.

Verglichen werden der Wortschatz und die Grammatik. Die entsprechenden Regeln werden an Beispielen aus den exzerpierten Texten erläutert. Erwähnt wird auch das älteste jiddische sicher datierbare Schriftstück aus dem 13. Jahrhundert, das sich in der berühmten Genisah in Kairo befand. Jiddisch wurde in der Gegenwart viel angefeindet, besonders von den Zionisten in Palästina/Israel, sogar von David Ben

Gurion. Im Gegensatz zum Hebräischen galt es als die Sprache des Ghettos.

Im Wortschatz des Jiddischen findet man vor allem deutsche Wörter aber auch hebräische und slawische. Jedoch überall, wo Jiddisch lebt, nimmt es neues Sprachgut auf, in Stockholm genau so wie in New York oder Jerusalem!

Immer wieder weist Bettina Simon darauf hin, dass Jiddisch von der Sprachwissenschaft wenig beachtet worden ist, und sie betrachtet ihr Buch als einen Anfang, der zu weiterer Forschung anregen soll. Ich lasse einige Regeln der jiddischen Grammatik folgen, wo es vom Deutschen abweicht. Sie werden von Bettina Simon mit Beispielen aus beiden Texten belegt.

Die Zahlen geben die Seiten in Bettina Simons Buch an und in den exzerpierten Schriften. Die Ausgangsversion ist Aaron Isaaks Text, die Zielversion der jiddische. Warum "Rahmen"? "er...füren" wird mit einem Rahmen verglichen. Eine Ausrahmung liegt vor, wenn ein Teil des Satzes ausserhalb des "Rahmens" steht.

#### *Ausrahmung des Objekts*

S. 145 Ausgangsversion: (er) sollte selbst seinen wirt schaft füren (48)

Zielversion: sol er firm allein a wirtschaft (59)

#### *Die hebräische Pluralendung - im bei deutschen Substantiven*

S. 154 A. so gahr die bauhren (15) = "sogar die Bauern"

Z. afilu di poierim (22)

### *Flektierte Personennamen*

S. 155 A. mit ... lev (9)

Z. mit ... leibn (16)

*Reflexivem mich, dich, uns und euch entspricht sich.*

S. 159 A. wan du aber dich wirst wohl auf führen (1/2)

Z. wesstu sich ober woil oiffirm (10)

S. 184 *Doppelte Negation bei kein*

A. Wir haben kein gelt (1)

Z. Wir hobn kein gelt nit (9)

Das Buch beschäftigt sich in erster Linie mit Jiddisch, also der Übersetzung ins Jiddische, aber auch die Sprache von Aaron Isaak wird von Bettina Simon unter die Lupe genommen. Ein Wort, das bei ihm ganz fehlt ist, eigentümlicherweise bentschen. Beispiele von plattdeutschen Wörtern sind *fru* - die entsprechend hochdeutsche Form Frau schreibt Aaron Isaak nie! -, *all* in der Bedeutung schon - z.B. Dat weit ick all! - kommt in diesem Sinn bei Aaron Isaak vor! *Klok* sowohl als Uhr und Zeit kann plattdeutsch oder schwedisch sein. Aber schussferde entspricht natürlich *skjutshästar!*

Manches im Buch ist nicht ganz richtig. Bettina Simon meint, die ersten jüdischen Einwanderer seien *alle* aus Mecklenburg gekommen. Nein, schon in der Personenliste zu Aaron Isaaks Erinnerungen (Stockholm, 1932) finden sich auch viele Leute aus Dänemark, Mittel- und Süddeutschland usw. Auch die Behauptung die Erinnerungen beschreiben "den Beginn jüdischer Geschichte in Schweden" ist nicht richtig. Sicher hat es Juden in Schweden viel früher gegeben, beispielsweise einen jüdischen Arzt namens Phi-

lip am Hofe Gustav Wasas, vielleicht sogar schon in der Wikingerzeit. In diesem Fall zitiert Hugo Valentin in seinem Buch *Judarna i Sverige* (1964): einen persönlichen Brief des bekannten Archäologen Holger Arbman.

Die Bibliographie umfasst über 100 Titel: deutsch, russisch, jiddisch, englisch, schwedisch und lateinisch. Leider sind nur die Nachnamen, nicht aber die vollständigen Vornamen angeführt. Bekanntlich ist es oft schwer Namensvettern auseinanderzuhalten. Ein D. Katz kann David, Daniel, Dieter, Dick oder Dorothea als Vornamen haben!

Gut wäre es gewesen, andere Sprachproben von Aaron Isaak heranzuziehen. Seine Erinnerungen waren ja nur für die Familie und nicht für die Öffentlichkeit gedacht. In der Rostocker Universitätsbibliothek gibt es unter den Tausenden von Handschriften im Nachlass von Oluf Tychsen zwei vom mir gefundene deutsche Gedichte von Aaron Isaak, die in einer zeitgenössischen Zeitschrift veröffentlicht wurden und vor einigen Jahren Gegenstand eines Artikels von Bertil Maler in *Scandinavian Jewish Studies* (= *Nordisk Judaistik*) waren. Auch hier hatte Aaron Isaak hebräische Buchstaben geschrieben.

Meine Kritik schmälert Bettina Simons Verdienst in keiner Weise; es handelt sich eher um kleine Schönheitsfehler!

Auf Seite 136 schreibt sie: "Den Text in originaler Form erstmalig zu edieren, erscheint mir als wünschenswert; ich hoffe, das in der Zukunft tun zu können." Nein, tagischerweise wird sie es nie tun können. Am 27. November 1989 ist sie für immer von uns gegangen. Mit dem hier besprochenen Werk hat sich Bettina Simon ein bleibendes Denkmal gesetzt.

Theodor Katz

### Jens Christian Larsen

*Kinesiske Jøder, 1991, Aarhus Universitet, IV + 49 pages.*

This paper is part of a degree of theology at the Institute of Theology of Missions and Ecumenicalism at Aarhus University. Its author had access to much unique unpublished material. He and his wife who is a sinologist visited Kaifeng,

where they met and interviewed Wang Yisha, formerly head of the museum at Kaifeng, an expert on the history of the Chinese Jews and especially of the contemporary Jews at Kaifeng. The Jesuits were interested in the Jews' attitude

towards the Chinese religions partly because they (the Jesuits) as missionaries might learn from them, especially in connection with the Rites Controversy. The most important sources of Chinese Jewish history originate in Kaifeng. They are threefold: 1) Chinese-Jewish, 2) Jesuits, 3) Others.

Jens Christian Larsen stresses the importance of two books: Donald Daniel Leslie's "The Survival of the Chinese Jews" and Michael Pollak's "Mandarins, Jews, and Missionaries". He says that D.D. Leslie knows more about Sino-logy but M. Pollak more about Judaism. The first contact with the Jesuits took place in 1605. When the Jesuits in 1704-1723 again got in touch with the Chinese Jews they had one very strange motive: some European Christians believed that after 70 C.E. Talmudic Jews removed much Christological material from the Tanach. It was surmised that the Jews had arrived in Kaifeng before the Common Era and so it was thought that by comparing their Tanach with the current one, one could check this idea, which of course was quite absurd!

The steles that have been preserved stress the close spiritual relation between Judaism and Confucianism besides giving accounts of Jewish history both in Biblical times and later in China. The inscriptions stem from the years 1489, 1512, 1623 and 1679.

After a long interval the Jews of Kaifeng again received a more "official" visit. In 1851 two Chinese Christians came to Kaifeng and bought six Torah scrolls which were sent to England. They also bought about 50 other manuscripts. The "London Society for Promoting Christianity among the Jews" had arranged this visit. Torah scrolls are not normally sold to non-Jews, but the Jews of Kaifeng were very poor!

In 1899 Jesuits bought another Torah scroll, probably the last one! In 1910 Bishop Charles William White came to Kaifeng as head of the local branch of the Canadian Mission. He was most interested in the Jews and published the largest book as yet about them. Its second edition was made by Cecil Roth in 1966. Bishop White bought the stoles and the piece of land where the synagogue had been and turned it into a football pitch for the Y.M.C.A. He tried to make the Jews in Kaifeng more Jewish to begin with, intending to convert them later on. But he achieved neither. His book however is most interesting. Then Jens Christian Larsen reports on his talks with Wang Yisha in the spring of 1990, who in 1980 had

interviewed 166 persons whom he described as "descendants of Jews". According to him none practiced Judaism any longer and some had become Moslems or Buddhists and a few Christians. He is contradicted by Wendy Abraham who describes the situation in 1987 and says that some of these descendants certainly were still aware of their Jewish identity. However, Leo Gabow believes a Jewish renaissance in Kaifeng would be a "miracle".

Both Leo Gabow and Wendy Abraham are quoted from their articles in Points East in 1987. The synagogue is described in detail as of the 18th century. It contained many inscriptions on tablets both in Chinese and Hebrew. In every place of Worship in China there had to be a Wan-sui P'ai, an imperial plaque symbolizing both the Emperor's authority and protection, as well as his subjects' obedience. But here the Sh'ma Yisrael was placed on a tablet above the Emperor's, which means that God was greater than the Emperor whose status was divine!

J.C. Larsen quotes 1489's stele which gives information on Judaism as practiced in Kaifeng. The direction of prayer was *west*, towards Jerusalem. The general impression is that the services were as Jewish as elsewhere, though the stele stresses similarities between Judaism and Confucianism and omits several Jewish holidays, either because there were no suitable Chinese words or in order to make Judaism seem less alien!

The religious practices of the Jews at home and in the synagogue show clear influence of Chinese traditions. The forefathers were honoured by sacrifices of sheep and oxen and the fruits in season, also incense was burnt in this connection. Also many Chinese names for God were used in Jewish-Chinese texts.

The Jews at Kaifeng had some contacts with other Jews in China. In 1462 they received a Torah scroll from Ningbo and the 1512 stele was raised at the instance of Chinese Jews outside Kaifeng. About 1500 according to Domenge the Jews of Kaifeng had last been in touch with Jews from Persia. Until 1724 they were in touch with Jesuits in Kaifeng whom they regarded with favour. After that time Jesuits were no longer allowed to be in Kaifeng.

J.C. Larsen devotes much space to the assimilation of the Jews. He singles out mixed marriages, quoting i.a. the Chinese-Hebrew Memorial Book as edited by D.D. Leslie according to which in the 16th and 17th centuries ca 25 % of the wives of the congregation were

non-Jewish at birth. As these wives had been admitted into the congregation their marriages should not be called "mixed" off hand. I regard a marriage as mixed if the partners when marrying have different religions and neither has changed his or hers. J.C. Larsen has doubts whether the non-Jewish wives had indeed converted to Judaism. He also points out that in the 1980's the more liberal Jewish congregations acknowledge paternal descent as well as maternal! This fact is stressed by the Kaifeng Jews even today (1987) they being free officially to register as Jews (= Yotai).

Also Buddhism and Islam in China were strongly influenced by local traditions. The same is true about Christianity in China. Matteo Ricci regarded Chinese ancestor worship merely as social arrangements teaching youth to honour their parents. The Jesuits often called God *Tian* and *Shangdi* as did Chinese classic authors. But the Dominicans and Franciscans were most critical, maintaining that *Tianzhu* (= The Lord of Heaven) should be used instead. In the spring of

1700 this matter was hotly debated in Paris at the Sorbonne and elsewhere. Therefore the leader of the Jesuits decided to find out about the Jewish ways of dealing with these traditions at Kaifeng. The Jesuits found supporting arguments. The Jews often used the word *Tian* about *God* and had accepted some Confucian rites. But these arguments came too late. In 1704 the Pope condemned the Jesuits' Missionaries' suggestions.

Finally Jens Christian Larsen summarizes his article: Christians, especially Christian Missionaries, have much to learn from the Jews of Kaifeng, their history and their experience in a very alien environment. They set an example which Christians should take to heart. Now I too will summarize. I have nothing to criticize. On the contrary I want to praise the author's learned essay. His excellent bibliography lists books and articles from 1615 to 1987. It is probably the best and longest essay in Danish or any Scandinavian language published on the Jews of Kaifeng.

Theodor Katz

### Martin Buber

*Människan och hennes bildkonst*. I översättning och med efterskrift av Pehr Sällström. Dualis Förlag 1991. 103 s. ISBN 91-87852-06-3.

Martin Bubers skrift *Der Mensch und sein Gebild* är ett föredrag som 1955 utgavs i "Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie" (Heidelberg). I den serie Buber-böcker som Dualis Förlag de senaste åren har presenterat har nu denna lilla skrift utgivits i översättning och med värdefullt efterord av Pehr Sällström. Med det talade ordets direktet för texten rakt in i fundamentala Buber-frågeställningar men kräver också koncentration av den som läser och vill förstå. Bubers sätt att se på människans konstskapande och på konstens mening är ett något ovanligt men vägande och fräscht inlägg angående bestående mänskliga frågeställningar.

Utgångspunkten i framställningen formuleras som ett sökande efter svar på frågan efter *sambandet* mellan människans väsen och konstens väsen. Att just detta samband fokuseras visar, att dialogprincipen och relaterandet spelar en avgörande roll också vad konstsynen beträff-

far. Och det faktum att fokuseringen gäller "väsendet" visar på intresset för de filosofiska aspekterna av saken. Frågan om sambandet utgör, enligt Buber, ett problem för sig. Den frågan är däremot en annan än spörsmålen om konstens ursprung - överhuvudtaget i människosläktets utveckling, vilket är en "historisk" fråga, och när konst på nytt och på nytt igen blir till i mänsklig föreställning och verksamhet, vilket är en "psykologisk" fråga. Buber karakteriserar frågan om sambandet som en antropologisk fråga i ordets filosofiska bemärkelse. Han menar, att behandlingen däremot också berör frågan om sambandets ontologi. Vad det innebär utlägger Buber så här: att man utforskar en sak med avseende på hur den beror av människans särart, läggning och förhållningssätt leder till att frågan ställs om fenomenets "plats i varat och dess funktion i ett meningssammanhang". Frågorna om konstens ursprung "historiskt" eller "psyko-

logiskt" hos den konstskapande människan är båda enligt Buber spörsmål som "innebär att man behandlar sådant som till sitt väsen är fördolt ... såsom väsentligen givet, i stället för att nämna sig *de förefintliga verken* varsamt interpreterande och med sträng självkritik." I blickpunkten befinner sig de påtagliga "verken" och det är inför dem som Buber ställer frågan: "Vad är det för särskilt med konsten, som ett väsen fram- sprunget ur människans väsen?"

Det svar som utvecklas i den här skriften förefaller helt konsistent med den grunduppfattning om verkligheten som Buber redan i *Jag och Du* (1923) lade fram i termer av filosofisk antropologi: "allt verkligt liv är möte" - mellan person och person, mellan person och värld, och det som ger människan en värld att leva i och existens i den som ett unikt "själv" bland andra "själv" är hennes färdighet både att distansera sig från omgivningens fenomen och att gå in i relation till "varat". Upplysande för hur konstsynen "ontologiskt" utgår ur verklighetssynen är t ex följande uttalande om sambandet mellan människans väsen och konstens väsen: "Ty i samma mån som vi i grunden utforskar vårt *förhållande* till en omgivande verklighet blir vi alltid hänvisade till dess ännu outgrundade förhållande till varat och meningen."

Förankringen i premissen att tillvaron är dialogiskt inrättad kastar ljus också över Bubers något överraskande påstående att man om mänsklig, konstnärlig verksamhet egentligen inte kan säga att den är *skapande*. I likhet med midraschema tycks Buber mena att bara Gud skapar, börjar från början, frambringar ur intet. I skapelsen av världen medverkade inte människan men världen inrättades för att hon skall kunna leva där. Hon fungerar inte såsom Gud som ett "suveränt subjekt". Som varelse i den här världen är hon beroende av växelverkan med allt som möter henne här. Det kan hon svara på och genom inriktningen på dialog med verkligheten stimuleras hon att förverkliga sitt liv så fullödigt som möjligt - i den övergripande helhetsbestämningens mening. Det "självförverkligande" som då sker följer jämsides med den ständiga dialogen, som är det överordnade perspektivet. Människan frambringar inte något av sig själv, *oberoende av allting annat*, när hon skapar. Man måste räkna med "människans beroende av det som existerar även henne förutan" för att få ett gångbart antropologiskt begrepp om människans *skapande*, menar Buber.

Människans beroende av varat manifesteras i sinnena. Det betyder, tolkar jag, att sinnena

utgör den ort där varats tentakler träffar den enskilda individen "utifrån" och åstadkommer erfarenhetsmässig upplevelse av möte som resulterar i att "jag-transcenderande", ny verklighet blir till. Det upplevda mötet ger material till en "inre bild" (Gebild) som människan/konstnären försöker omgestalta till ett personligt, "synligt" verk. Enligt Buber bestämmer det sinnligas sfär all konstns verklighetskaraktär, och andliga och känslomässiga element kan bara ingå i konsten om de försinnligas. Som ett oantagbart sätt att uppfatta världen betecknar Buber försök att t ex med "radikal idealism" förstå "allt genom sinnena åskådat såsom alstrat av det suveräna subjektet." Världen blir visserligen oavbrutet till "immanent i vår själ" men världen är inte ursprungligen immanent - och aldrig enbart immanent. Just genom "förloppet av upprepat immanensblivande" visar världen sig som "transcendent i förhållande till själen." Konstnären är ingalunda helt underställd naturen men "hur fritt han än förhåller sig till den, och hur långt han än avlägsnar sig från den", är han beroende. Han "förmår utföra sitt verk endast i kraft av det som *skett honom i sinneslivets sfär*, i förbund med varseblivningens fundamentala skeenden, som är ett möte med världen och åter alltid ett möte med världen."

För möjligheterna att uppfatta varat är varseblivningen alltså viktig men det som etablerar kontakt med sinnena kommer utifrån, från verkligheten. Varseblivningen, som frigör "synligheten" (die Schaubarkeit) i tingen, i världen, har en tendens att gestalta figurationer, att ordna det iakttagna efter vissa mönster. Genom att gestaltas så får den outgrundliga världens icke-åskådliga sammanhang "en helt och fullt närvarande motsvarighet". Varseblivandet som sådant hämtar bara fram den värld som "vi nyttjar". Med det relaterade till världen som har fördjupats till "skådande" - vilket kännetecknar konstnärlig verksamhet - drar konstnären fram "konsten ur naturen, i vilken den är gömd." Begäret att komma åt fenomenets dolda kärna driver konstnären. Han försöker nå den genom att på sitt personliga sätt omgestalta det han har "skådade" och så mejsla ut fenomenets "synlighet". Konsten skildrar varken tingets hemlighet eller hemligheten i konstnärens ande, utan förhållandet mellan dem: "Konst är verk och vittnesbörd om relationen mellan substantia humana och substantia rerum, det till gestalt vordna 'Mellan'." Konstnären har fått "egenheten" att "draga fram konsten ur naturen". När han gör det försöker han inte tränga bakom sinnevärlden, utan han "fulländar dess

gestaltning till en fullkomlig, konkret bild. Och i fulländningen finner vi ursprunget." En tankegång som denna leder associationerna till Irenaeus tes om att nåden fulländar naturen.

Den här Buber-texten finns omnämnd i Maurice Friedmans stora arbete om Bubers liv och verk. Friedman kommenterar kontroversen mellan Buber och Jung från 50-talet, som också den ger perspektiv åt konstsynen. Bubers kritik gällde Jungs sätt att definiera religionen och gudsbegreppet, liksom tendensen att lägga fram *vetande om tron* i stället för att *leva tron*. Huvudpunkterna i de här åsiktsmotsättningarna korresponderar väl med Bubers uppfattning att mänskliga fenomen är relaterade och upplevs som verkliga i "möte" där också sinnet påtagligt berörs och nya föreställningar lever upp. Enligt Buber inkluderar Jung och han själv båda på något sätt världen med själen, men Jungs konception tar in "de andra" som instrument och material för strävan att förverkliga egen perfektion genom individuation. Som sin personliga ståndpunkt stryker Buber under övertygelsen att först när man har kommit underfund med att andra varelser faktiskt är autonomt "andra" och man avsäger sig anspråk på att inkorporera deras autonoma "otherness" som "Det"-innehåll inom sig själv eller göra "den andra" till en del av sig själv, först då kan "den andra" bli "Du" för en själv. Sedd på avstånd utifrån tolkningssträvanden som med åren har utkristalliserats kan man föreställa sig att Buber och Jung egentligen uttalade sig om samma fenomen men med något skiftande orienterande bestämningar. De rapporterar från engagemang "i verkligheten" men deras uttryck griper in på något olika ställen i själva förståelseprocessen. Jung yttrar sig i främsta rummet om funktioner men han spekulerar också om innehållsbestämningarna och auktoriteten hos den "objektiva" kraft som driver människan - och hans formuleringar placerar denna "objektivitet" inom "det suveräna subjektet". Buber syns utgå från att också sakliga sidor och auktoriteten hos de fenomen som människan träder i relation till påverkar hennes förhållningssätt så att hon är benägen att acceptera "verklighet" också utanför sig själv och böjer sig för den såsom man böjer sig för sanningen. Tänk på "rosen": "Det är alltså Du." För Buber får den omständigheten att gudsrelationens "helt och fullt närvarande" "Du" upplevs som en objektiv, autonom storhet som existerar även utanför individens upplevelse, den följderna att erfarenheten konstituerar mening som tillfredsställer människan och belyser hennes position som rela-

tionsvarelse. Man kan tycka att Jung låter allt fokuseras på ett "innanför"-perspektiv där Buber håller ihop "innanför" och "utanför" i ett och samma, mera omfattande perspektiv. Men det är svårt att ringa in de båda synsätten och deras inbördes förhållande mera bestämt.

Från den engelska titeln - *Man and His Image-Work* - kunde man tänka sig att Bubers vackra, täta, mystiska utläggning av människan och hennes symbolfunktion numera möjligen kunde formuleras "enklare". På det psykologiska planet och när det gäller verklighetstolkande strävanden förefaller nämligen Bubers utsagor om konstens antropologi ha många beröringspunkter med pågående diskussion om tillit-miss-trö och mänskliga behov av innehåll och sätt att leva som utvecklar självrespekt och ger meningsfull tillhörighet. Den avgörande betydelse Buber tillskriver symbolfunktionen erinrar om vad integrerade psykologiska teorier utsäger om de "inre bildernas" uppbyggnad och funktion. Resonemanget aktualiserar också frågan om nödvändigheten att förändras i takt med livet och behovet att för ändamålet ha tillgång till "transitiva" orter, "mellanrum", där nya intryck tas in och kan samordnas. Särskilt nära ligger religionspsykologiska synsätt som bestämmer religiositeten som ett subtielt, sammansatt fenomen och ställer samman perspektiv som omfattar såväl individen, omgivningen som "meningsperspektivet", när de försöker ge teoretisk belysning åt människan som religiös varelse. Jämför man med konstsynen, kan man tolkande säga, att möte med gudsrelationens "Du" leder till en liknande skapande process som när konstverket i den skapande människans handling blir en "fullkomlig, konkret bild". Fö är det intressant att notera, att det i Bubers tradition finns ett bestämt bildförbud, men att de "inre bilderna" verkar vara oundgängliga.

Det ter sig också naturligt, att Bubers genomlevda synsätt spelar en roll i terapeutiska sammanhang. Verklighetssynen som definierar människan som varelse i relation, insatt i riktningsgivande dialogiska skeenden som stärker det meningsfulla, är väl särskilt till hjälp, när man försöker kalla fram människor ur isolering, underlätta steget över problematiska existentiella trösklar, belyser grunden för självuppfattning, tillhörighet, mening. Det dialogiska, som ställer fram relationen som form för mänsklig strävan, understryker samtidigt avståndets och avståndets betydelse för växandets skull och antyder en samhörighet i det mänskliga, som finns oavsett hur det "känns". Med en sådan attityd hålls

dörren på glänt för förändringssignaler, som kan visa sig i den vanliga verkligheten och som man skapande kan ta ställning till i handling. Att många konstnärer betraktar Buber som sin "filosof" har väl samband med att hans gestaltning av

vad som är ett kreativt sätt att leva visar på strävanden som konstnärerna känner igen i sin egen verksamhet. (Kursiveringar tillagda).

Siv Illman

*Kuolleen meren kirjakääröt. Qumranin tekstit suomeksi.* Toim. Raija Sollamo. Yliopistopaino Helsinki 1991.

De viktigaste skrifterna i Qumran är i denna bok översatta till finska och kommenterade. Översättningsarbetet har delvis ägt rum i ett seminarium under prof. Raija Sollamos ledning. Dessutom ingår en översättning med inledning och kommentar till Nahum-kommentaren i Qumran av prof. Tapani Harviainen.

Boken innehåller en kort inledning (ss. 9-14) där Raija Sollamo presenterar de viktigaste skrifterna som hittats i Qumran samt sektens uppkomsthistoria. Damaskusskriften är den viktigaste källan till sektens uppkomst, men forskarna är inte eniga om när sekten egentligen uppkom. Sollamo ansluter sig närmast till Michael Knibbs åsikt om att den första impulsen till sektens uppkomst var Jubiléerboken som ofta dateras till ca 170 e.Kr. Själva sekten skulle grundas 20 år senare, 150 e.Kr under ledning av den s.k. rättfärdighetens lärare. Intressant är att dessa två årtal 170 och 150 e.Kr verkligen kan härledas ur Damaskusskriften (såsom jag har försökt visa i en artikel som publiceras i Revue de Qumran) under förutsättning att man i Qumran följde den kronologi som den judiske historieforskaren Demetrius enligt Klemens av Alexandria har bevarat. Denna kronologi avviker 25-26 år från vår tideräkning.

Det är i alla fall mycket sannolikt att sektens uppkomst var anknuten till den mackabeiska perioden, då mackabéerna tog över översteprästämbetet, som tidigare hade tillhört Sadoks efterkommande. Många präster såg detta som ett avfall från den rätta mosaiska tron. Ledaren för denna proteströrelse var den nämnda rättfärdighetens lärare till vilken man ofta hänvisar i Qumran-skrifterna. Qumran-sekten ansåg kulturen i Jerusalems tempel vara oren och förväntade att Gud skulle ingripa i historien och leda sekten till seger så att den kunde återvända till Jerusalem och återinföra den rätta kulturen där.

Läsaren får en bra översikt över Qumran-sektens centrala teologiska tankegångar genom

de texter som här översatts och kommenterats. Disciplinrullen (övers. Sarianna Metso) och Församlingsregeln (övers. Mikko Tolonen) innehåller de stränga regler som existerade i Qumran. Man betonade medlemmarnas rituella renhet och en blind trohet mot sektens ledare. Damaskusskriften (övers. Riitta Granroth) ger en översikt av sektens uppkomsthistoria, men innehåller också regler som motsvarar dem som finns i Disciplinrullen och Församlingsregeln. Krigsrullen (övers. Osmo Luukkonen och Johan Westlund) innehåller en detaljerad plan för det kommande kriget, då "ljusets barn" (= medlemmarna i Qumran-sekten) skall förinta "mörkrets barn". Hymnerna (övers. Pentti Tepsa) ger en bra översikt över sektens andliga liv. Dessa s.k. Hodajot-hymner påminner mycket om Gamla testamentets och apokryfernas psalmer. Tyvvär innehåller översättningen bara en liten del av de här hymnerna. Sektens kommentarer till Habakkuk (övers. Michael Cox) och Nahum (övers. Tapani Harviainen) ger en utmärkt bild av den s.k. peshet-tolkningen, som var populär i Qumran. Trots att man var medveten om textens historiska anknytning, ville man ytterligare i den finna en hemlig tolkning som gällde sektens medlemmar och dess framtid.

Man kan naturligtvis ha många olika önskemål för en sådan här samling av översättningar, när det gäller kommentarer och inledningar till texterna. Läsaren får dock en bra översikt av Qumran-sektens teologiska tankegångar som hjälper honom att bättre förstå den tidiga tolkningen av Gamla Testamentet. Motsvarande judiska tolkningar finns också i Nya Testamentet och Talmud. De här Qumran-översättningarna kan rekommenderas för alla som förstår finska bättre än hebreiska.

Antti Laato

*Fortolkning som Formidling. Om den bibelske eksegeses funktion.* Redaktion: Lone Fatum, Eduard Nielsen (Forum for bibelsk eksegeses 3). Museum Tusulanums Forlag. København 1992. 135 s. ISBN 87-7289-158-0

Artiklarna i denna volym av *Forum for bibelsk eksegeses* tangerar eller behandlar exegetens roll mellan text och tolkning i vid mening, från frågan om vem bibelkommentatorerna egentligen riktar sig och förhållandet mellan tolkning och förkunnelse, till frågor berörande den danska studieordningen i teologi och exegetikens plats i den.

Av intresse för denna tidskrifts läsare är väl främst Eduard Niensens artikel "*Hvem skrev de for? Om bibelkommentatorerne*" och "*Salmernes Bog. Tempel eller synagoge?*" av Arne Munk. Den förre granskar tolkningen av Ps. 73 hos danska bibelkommentatorer, börjande från Frants Buhls monumentala psalmkommentar från 1900. Med Buhls arbetssätt och resultat jämförs senare kommentarer fram till 1983 (S.A. Nielsen). I nordiskt perspektiv måste man beundra danskar-

nas intresse för bibelvetenskap - Niensens material utgörs av inte mindre än fem kommentarverk, visserligen av skiftande karaktär och omfattning.

Arne Munk polemiserar mot den i forskningen sedan Mowinckel allmänt omfattade tesen om psalmernas intima samband med tempelkulten. Hans intresse för psalmerna inriktar sig snarare på deras slutliga redaktion än på deras upprinnelse, och därvid bör synagogan ses huvudansvarig för Psaltarens utformning. Ett viktigt argument är indelningen i fem avsnitt som sätts i samband med femtalets uppdykande i redigeringen av andra böcker (Toran, Megillot, Amosvisionerna, Job) och den judiska festcykeln.

Roger Syrén

*Alkukirkko ja juutalaisuus* [Urkyrkan och judendomen]. Anne-Marit Enroth-Voitila, Matti Myllykoski (toim. [red.]). (*Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja* 53). Helsinki : Suomen eksegeettinen seura, 1991. 6, 182 s. ISBN 951-9217-08-8

I den inledande presentationen av volymen skriver prof. Heikki Räisänen att denna samling artiklar kan ses som ett slags inofficiell bilaga till den slutrapport som det av Finlands Akademi finansierade projektet "Urkyrkan och judendomen" avgav i början av 1991. Projektet har letts av Räisänen, med bistånd av prof. Karl-Johan Illman i Åbo, och i centrum för intresset har varit kyrkans förståelse av *torah*. Projektet har lett till gott resultat i form av en rad dissertationer med anknytning till den övergripande tematiken.

För översiktens skull förtecknar jag inledningsvis artiklarna: *Karl-Johan Illman*, Hur beskriva judendomen? (9-23); *Heikki K. Järvinen*, Monta ryhmää, monta tooraa [Många grupper, många tora'er] (24-37); *Heikki Räisänen*, Paavalin tulkinnan vaiheita ja vaikeuksia [Stadier och

svårigheter i Paulustolkningen] (38-53); *Petri Luomanen*, Taivasten valtakunnan kirjanoppinut ja fariseukset : Matteuksen suhde juutalaiseen lainopettajiin [Gudsrikets skriftlärd och fariseerna : Matteus' förhållande till de judiska lärlärarna] (54-84); *Heikki Sariola*, Avioliitto Markuksen evankeliumissa [Äktenskapet i Markus' evangelium] (85-101); *Kalervo Salo*, Lukas-skrifternas förhållande till lagen (102-120); *Markku Kotila*, Jeesus ja "juutalaiset" Johanneksen evankeliumissa [Jesus och "judarna" i Johannes' evangelium] (121-136); *Matti Myllykoski*, Jeesuksen oikeudenkäynnin lähteet : Mk 14,55-65 kirjallisuuskriittisen analyysin valossa [Källorna till processen mot Jesus : Mk 14,55-65 i ljuset av en litterärkritisk analys] (137-157); *Antti Marjanen*, Juutalaiset uskonnolliset velvoitteet



Tuomaan evankeliumissa [De judiska religiösa förpliktelsema i Tomas' evangelium] (158-182).

De flesta bidragen - sex av nio om man inkluderar Marjanens undersökning av det apokryfa gnostiska Tomasevangeliet - behandlar frågor som aktualiseras i ett evangelium (plus Apostlagärningarna). I många fall är det fråga om sofistikerade och väl genomförda redaktionshistoriska analyser av en sammanhängande text. En artikel går in på Paulus (Räisänen), och Järvinens svårbestämda artikel rör sig över ett bredare textmaterial. Illmans artikel faller utanför den tematik som bokens rubrik associerar till, men är trots det ett nyttigt bidrag, eftersom det går in på fundamentala frågor som var och en ställs inför som vill beskriva judendomen eller delar av den. Med undantag av de tre första behandlar författarna antikens judar och judendom endast ur det perspektiv som Nya Testamentet självt och Tomasevangeliet ger. Texterna konfronteras inte med andra antika judiska texter. Det är naturligtvis ett gångbart tillvägagångssätt om man inte strävar till något annat än att betrakta tingen ur texternas inre universum. Men med ett sådant betraktelsesätt får man räkna med att överensstämmelsen med den historiska verkligheten ofta kan vara bristfällig. Tyvärr förekommer det fortfarande att man anger Strack-Billerbeck (det är på tiden att lämna bort ledet Strack, eftersom det borde vara allmänt bekant att det är fråga om Billerbecks arbete) som en judisk källa istället för exakta hänvisningar till judiska texter (flera gånger hos Luomanen). Då och då förekommer en del förenklingar, såsom generaliseringar från fariséerna till judendomen i sin helhet eller anakronistiskt tal om rabbinsk tolkningstradition i nytestamentlig tid. Några av bidragen baserar sig på föredrag; därav ojämnheter i notapparat och bibliografier.

Ilman går in på dels den grundläggande undervisningen i skolorna, dels den religionsvetenskapliga beskrivningen av judendomen. Han säger att vi måste komma bort ifrån den undervisning som kan kännetecknas som en "undervisning i förakt". I stället bör den som producerar läromedel (och helst också den som undervisar på basen av dem) inta en positiv attityd till det han beskriver och använda den beskrivna religionens egna källor som bas för beskrivningen. Resultatet borde vara sådant att en sakkunnig representant för den beskrivna religionen skall kunna godkänna texten. Dessa självklarheter syndas det friskt emot, vilket författaren också har kunnat påvisa i tidigare publikationer där han

granskar läromedel som berör judendomen. I den andra delen av artikeln beskriver författaren i korthet tre olika typer av framställningar vilkas mål är att ge heltäckande beskrivningar av judendomen: sådana som vill följa judendomens historiska utveckling, sådana som vill ge en systematisk beskrivning av läror och föreställningar och sådana som utgår ifrån festkalendern. I de två senare typerna beaktas även den historiska utvecklingen i viss utsträckning. Alla av de tre typerna har för- och nackdelar, men författaren föredrar den tredje typen, eftersom den i så hög grad beaktar handlandet, som betraktas som centralt i judendomen. Jag håller med om detta, men skulle gärna se en framställning som utöver festerna (vilka givetvis inkluderar sabbaten) beaktar livsrytmen och viktiga halakiska områden - sådana som födelse, giftermål, död, föreskrifter rörande mat och rituell renhet.

Heikki K. Järvinens bidrag börjar med att visa på variationer mellan olika grupper beträffande uppfattningen av vad tora är. Författaren övergår sedan till att behandla omständigheter om vilka Gamla Testamentet stadgar dödsstraff eller uteslutning ur folket (*karet*). Uppgiften är intressant och leder till komplicerade frågeställningar. Författaren nöjer sig emellertid här med en rad iakttagelser i vilka det är svårt att varsebli ett sammanhang.

Heikki Räisänen, som själv tillhör frontlinjen bland Paulus-forskarna, ger en knapp men nyttig översikt över olika stadier i Paulus-forskningen och svårigheter förknippade med den. Trots att Paulus blivit föremål för ett intensivt studium, saknar flera grundläggande frågor fortfarande ett slutgiltigt svar, och till dem hör flera olika problemkomplex som berör Paulus' förhållande till judendomen.

Nu följer serien av undersökningar av evangelieperikoper med framför allt redaktionshistorisk metod. Utgångspunkten för Petri Luomanens bidrag är konstaterandet att det finns en spänning i Matteus' skildring av fariséerna, mellan de många kritiskt hållna yttrandena och Matt 23,2f, som har en till synes positiv grundhållning, med uppmaningen att göra allt vad de skriftlärdade och fariséerna lär och att hålla fast vid det. I likhet med många andra av undersökningarna är det en klart disponerad och väl genomförd framställning. Heikki Sariola säger att Jesus fronde- rar mot judendomen som sådan, fastän texterna talar om fariséerna och sadduceerna. Intressant är notisen om att Jesus ställer skapelsen mot Deuteronomium. Kalervo Salos bruk av termen "legal" är problematisk. Det blir omedelbart

klart vid en negering av satserna; ordet "illegal" skulle ge helt felaktiga associationer. Salo gör vidare den metodiskt betydelsefulla iakttagelsen att de ändringar Lukas gör i den tradition om lagen som denne tar emot är betingade av praxis i kyrkan mer än av teologiska motiveringar. Därför skall teologiska överväganden t.ex. i anslutning till "förbundsnomismen" - en term lanserad av E.P. Sanders - inte vara viktiga då det gäller Lukas' förhållande till lagen (s. 107). Det påståendet är problematisk ur åtminstone två synvinklar; dels säger författaren själv något senare att Lukas har dåliga kunskaper om den judiska lagen (s. 114), dels kan man hävda att principiella synpunkter ofta (men givetvis inte alltid) spelar en betydande roll i ett tidigt skede av skriftproduktionen. Då har praxis ännu inte fått ett fast fotfäste. Paulus är ju ett gott exempel på detta.

Markku Kotilas utgångspunkt är det märkliga faktum att det finns ställen i Johannesevangeliet som skildrar judarna som Jesu motståndare på ett sådant sätt, att man kan få intrycket att Jesus själv inte var jude. Han analyserar i detalj Joh 8, 31-59, enligt vilken Jesus kraftfullt angriper judar som trodde på honom. Författaren visar på ett övertygande sätt att avsnittet efter evangelisten utökats två gånger i en alltmer judefientlig riktning, möjligen som en följd av den situation som uppkommit i evangelistens församling efter att denne upphört med sin verksamhet. Myllykoskis analys av Mk 14,55-65 är emellertid enligt min uppfattning inte lika övertygande, trots att den innehåller många intressanta iakttagelser. Den bygger alltför mycket på premissen att upprepningar och redundans inte var tänkbara från början. Vidare säger han: "Mest häpnadsväckande är att rådet kommer att lyssna på komplicerade (v. 58!), lögnaktiga och icke överensstämmande vittnesmål för att slutligen kunna döma Jesus utifrån en alldeles enkel fråga rörande Jesu självförståelse." (s. 147, min översättning). Jag är en smula förbryllad över detta. Alldeles oberoende av skildringen av processen mot Jesus kan man väl konstatera att rättegångar tiderna igenom har varit vittne till komplicerade, lögnaktiga och icke överensstämmande vittnesmål, och att domar ofta fallit på basen av ganska enkla överväganden. Ett berömt fall i modern tid var rättegången mot Al Capone, en välkänd gangsterboss med otaliga mord och andra illgärningar på sitt samvete, som slutligen kunde dömas endast på grund av skattesmitning! Mot bakgrunden av fem sätt att relatera till judiska religiösa förpliktelser i

urkyrkan granskar Antti Marjanen texter i Tomasevangeliet som på något sätt tar ställning till judiska religiösa förpliktelser (bön, omskärelse, fasta, givandet av allmosor och iakttagandet av sabbaten). Greppet är intressant och borde kunna leda till goda resultat. Det är möjligt att artikelformen tvingat författaren att förenkla frågeställningen, eftersom han tycks se judendomen i Tomasevangeliets samtid som en monolitisk storhet. En mer nyanserad utgångspunkt skulle förmodligen leda till en viss förskjutning i perspektiven. Neuser har i flera publikationer beskrivit olika huvudtyper av judendom under de två tre första efterkristna århundradena, och det kunde vara värt att konsultera något av hans arbeten, eller någon annan författare, det råder ingen brist på framställningar om judendomen under nytestamentlig tid.

#### Korta notiser

I föregående nummer av Nordisk judaistik presenterade jag häfte nr 30 av Tidsskrift for dansk jødisk historie, utgivet av Selskabet for dansk jødisk historie. Denna tidskrift har nu bytt namn och ändrat personlighet (*Rambam : tidsskrift for jødisk kultur og forskning*, 31. 1991-1992). Jag har framför mig en tidskrift med en påkostad utstyrelse, stort B-format med två spalter, fint papper och förnäm layout. Det danska sällskapet har i samarbete med Reitzels förlag i Köpenhamn (med benäget stöd från kulturministeriet) beslutat satsa ordentligt på sin tidskrift och resultatet är imponerande. Inte bara det yttre, utan även innehållet, det som är substansen, uppvisar en aktningvärd bredd och kvalitet; och det är som sig bör i en tidskrift som har det förpliktande namnet Rambam till äminnelse av Moses Maimonides, en av världshistoriens stora gestalter.

Häftet inleds med en skarp vidräkning från Carl Erik Bays sida av Kristian Hvidts syn på bröderna Brandes' förhållande till sin judendom. Vi får stifta bekantskap med den ryska - numera bosatt i Jerusalem - konstnären och konstpedagogen Elena Makarovas väg till de teckningar som barnen i Theresienstadt åstadkom under ledning av Friedl Dicker-Brandeis. Kaare Bing har upptäckt klezmemusiken, ett försök till renässans av en musik spelad av judiska gatumusikanter och trubadurer i södra Ryssland för ett hundratal år sedan. Lilian Cipikoff har samtalat med Isak Bashevis Singer och översätter en av hans noveller - Hustrumördaren - till danska. Merete Næs-

bye Christensen ger oss några detaljer av förhållandet mellan skråna och judarna i 1700-talets Danmark. Lui Beilin berättar om sin fars kärlek till jiddisch. Bruce H. Kimmse gör några intressanta överväganden om skillnader i tidsandan mellan vår tid och H.C. Andersens tid på basen av dennes berättelse *Jødepigen*. Berättelsen ger uttryck åt vad man nu skulle kalla nedlåtande tolerans, medan den på Andersens tid närmast gjorde ett positivt intryck på de danska judarna. Martin Schwarz Lausten ger en lärd och intressant exposé över den till kristendomen konverterade juden Josef Pfefferkorns antijudiska skrift *Libellus de Judaica confessione* som år 1516 översattes till danska; han undrar över vad som föranledde översättaren och förläggaren Poul Ræff att ge ut den på danska trots att det knappast fanns några judar i Danmark på den tiden; och han hänvisar till Ræffs företal, enligt vilken boken översatts till danska dels för att de som inte behärskar latin skall kunna ta del av den "på det att kristna människor skall veta att straffa dem (judarna)", dels för att de kristna skall kunna undfly judarna. Kenneth H. Ober ger i sin artikel "Meir Goldschmidt og den tysk-jødiske ghetto-fortælling" först en definition av ghettolitteratur, och ger sedan en rad nyttiga biografiska detaljer av några författare till ghetto-litteratur. Goldschmidt tycks ha varit pionjär på området och influerade flera av de viktiga tyska författarna. Goldschmidt spelar en så undanskymd roll i framställningen, att rubriken är något missvisande. Mest förbryllar författarens definition av ghettolitteratur (s. 83). Enligt honom räcker det inte med att texten handlar om livet i ett eller flera ghetton. Texten måste dessutom vara skriven av en jude (går inte med en icke-jude), men det får inte vara vilken jude som helst, utan han skall ha personlig bekantskap med ghettoliv. Språket måste vara ett som talas av en icke-judisk majoritet, det går inte med jiddisch eller hebreiska! Häftet avslutas med några recensioner och en bibliografi av Ulla Pedersen över till Det kongelige Bibliotek under åren 1990-1991 inkommen judisk litteratur och litteratur om judendomen. Systematiken är mycket grov: judaica, hebraica och jiddica. Jag saknar klara uppgifter om utgivning (hur många häften per år?), subskriptionspris och adress till redaktionen.

Utöver sin primära funktion har de judiska gravgårdarna stor historisk och kulturhistorisk betydelse. De är vittnesbörd om enskilda personers och släkters anknytning till bestämda geografiska orter. Gravvårdarna är betydelsefulla för hebreisk epigrafik, för synen på liv och död, för vissa typer av bildande konst, för läran om symboler, med mera. Det är därför inte underligt att det vuxit fram en betydelsefull litteratur om judiska begravningsplatser, av vilken käman utgörs av dokumentationen av gravinskrifterna. Flera stora europeiska gravgårdar är dokumenterade genom omfattande publikationer (t.ex. Wien, Prag, Worms, Lublin). Stockholms och Norrköpings församlingars gravgårdar har dokumenterats. Och under de senaste åren har ett omfattande arbete utförts även rörande de danska gravgårdarna, framför allt i Köpenhamn. Elias Levin har gjort ett storverk med de två digra volymer han utgivit på eget förlag: *Jødiske gravstene 1886-1900 på mosaisk vestre begravelsesplads*. (1986, ISBN 87-9824081-1), samt *Jødiske gravstene 1901-1915 på mosaisk vestre begravelsesplads*. (1987, ISBN 87-982408-3-8), på sammanlagt drygt 1300 sidor plus register. Varje beskriven gravvård är försedd med ett fotografi, och en text på danska och engelska i maskinskrift bredvid fotografiet. Den hebreiska texten har översatts till danska och engelska varvid förkortningarna avslöjats. Ibland är texten på stenen tyvärr så otydlig, att man inte kan se den utifrån fotografiet. Hans Metzson har publicerat en annan typ av arbete, i det han fortsatt Julius Margolinskys och sitt eget tidigare arbete med att förteckna de judiska jordfästningarna i Danmark: *Jødiske begravelse i Danmark 1984-1990*. (Köpenhamn. eget förlag? 1991. ISBN 87-981613-2-6). Det är av avgörande betydelse för personhistorikerna.

I anslutning guideboken till Norges Hjemmefrontmuseums utställningar har Oskar Mendelsohn publicerat broschyren *Jødeforfølgelsene i Norge under 2. verdenskrig* (Oslo : Norges Hjemmefrontmuseum, 1990. 31 s. ISBN 82-991026-8-5), som utgör ett utmärkt koncentrat av det ämne den behandlar.

Nils Martola

**Per Ahlmark, Georg Klein**

*Motståndet. Arton brev om död och liv.* Bonniers 1991. 262 s. ISBN 91-0-055206-2.

Pehr Ahlmark, f.d. politiker, numera författare och debattör, har tidigare varit ena parten i publicerade brevväxlingar. Andra part var då Lars Gustavsson och Jackie Jakubowsky. Nu inträder cancerforskaren och essäisten Georg Klein i denna roll. De här utgivna breven har skrivits under en treårsperiod, mars 1987-februari 1990. Som titeln säger kretsar breven mycket kring sjukdom och död och motståndet mot dessa. Men när författarna är Ahlmark och Klein kan man förvänta sig att åtminstone judendomen, Israel och Radio Islam skall komma på tal. Så är också fallet i denna bok. Det är egentligen för många angelägna frågor som penetreras för att man skall kunna redogöra för en volym som denna. Därför gör jag bara några axplock.

Trots att de båda känner varandra väl, ser det ut som den ene i vissa frågor måste "förklara sig" för den andre. Ahlmark måste förklara sitt brinnande intresse för Israel, så olikt vad svenskar, för att inte tala om svenska politiker, annars uppvisar. Båda har ungefär samma kritiska syn på Shamir-administrationens förmåga att styra Israel. Men det är inte detta som kräver deras motstånd, utan de förljugna anklagelserna mot Israel, flatheten och bristen på engagemang, när det gäller antisemitismen. Ahlmark betraktar Raoul Wallenberg och Jan Myrdal som etiska motpoler. Om den förste är "den 'störste' svensken under detta århundrade, troligen någonsin" (s 51), vad är då den andre? Ahlmark levererar också en skarp vidräkning med professorerna Jan Bergman och Jan Hjärpe för deras vittnesmål i den första Radio Islam-rättegången. Jag har den känslan att han kan skriva som han skriver inte bara därför att är så starkt engagerad. Han vägrar

se saken från någon annan synvinkel än denna: eftersom Radio Islam *är* antisemitisk, är det oförsvarligt att försvara den. Alla förklaringar blir då bortförklaringar. De av försvaret inkallade vittnena karakteriserar han som "flåbusen" och "opportunisten" som "skämmer ut sig själva och sina universitet" (s 216).

Georg Klein måste för sin del förklara "vad som driver" honom, om det inte är rädslan för döden. Han måste medge: "Visst fruktar jag, vi alla, döden. Men har du inte ibland längtat efter den?" (s 42). Klein beskriver situationer i vilka döden upplevs som en befrielse och upprepar i slutet ännu: "Ja, precis så är det. Döden finns inte, bara livet finns, vi får glädja oss åt det ända fram till sista dagen. Hur den sista dagen blir? Hur den än blir, finns det ingen anledning att ängsligt stirra på den i förväg" (s 261).

Vardera säger sig vara icke-troende i religiös mening, men diskuterar ändå titt och tätt religion, kristendom, judendom och lutherdom. Klein vänder sig till två experter (historikern Shmuel Ettinger och teologen Göran Larsson) för att få veta, vad som är det viktigaste, idémässiga budskapet i Nya testamentet som inte finns i det gamla. Båda skall ha svarat att det inte finns någon idémässig skillnad alls. Att kristendomen slog igenom på ett helt annat sätt berodde, enligt Ettinger, på att det var praktiskt lättare att bli kristen: inga dietregler ingen omskärelse. Vare därmed hur som helst, bäst är Ahlmark och Klein när de diskuterar frågor där de själva har förstahandskunskap, Klein om biologin, Ahlmark om politiken, och båda om antisemitismen.

**Karl-Johan Illman**

**Judarna i det svenska samhället. Identitet, integration, etniska relationer.** Redaktör Kerstin Nyström. *Cesic Studies in International Conflict* 5. Lund University Press: Lund 1991. ISBN 91-7966-168-8.

Denna volym innehåller fem uppsatser som ursprungligen presenterades som föredrag vid ett symposium i Lund den 1.12. 1989. Symposiet anordnades av CESIC (Center for the Study of International Conflicts) och Institutet för Judisk Kultur i Lund. Den inledande bidraget är skrivet av Sven Tägil: "Judarna i det svenska samhället". Därefter följer Jaff Schatz: "Etnicitet, politik, generationer: reflektioner kring judiska emancipationsstrategier"; Julian Ilicki: "Sekulär judisk identitet - exemplet yngre polska judar i Sverige"; Anna Besserman: "Den lågkyrkliga väckelsens syn på judar och judendomen" och Joseph Zitomersky: "Ambiguous Integration: the historical position of the Jews in Swedish Society".

Sven Tägil konstaterar att alla judar i Sverige, oavsett bakgrunden, ställs inför samma problem: de "måste ta ställning till frågan om det är möjligt att bevara den judiska identiteten och samtidigt integreras i det svenska samhället" (s 6). Boken fokuserar därför frågor om identitet, integration och etniska relationer, dvs judarnas förhållande till majoritetsbefolkningen. Tägil påpekar, att förutsättningarna för forskning i dessa frågor är gynnsam i Sverige - källmaterialet medger ett långt historiskt perspektiv och det finns "en befolkningsstatistik som gör det möjligt att genomföra detaljerade studier av den judiska befolkningsdelen" (s 7).

Jaff Schatz hämtar sitt material från 20- och 30-talens Polen, men han anser att analysen kan tillämpas på multietniska samhällen som har en politiskt dominerande etnisk kärna som försvarar sin hegemoni mot andra etniska grupper. Analysen visar att vi har att räkna med en hel rad olika strategier: de ortodoxa som företräder "den inåtvända, självvisolerande självhävdevarianten"; bundisterna som uppvisar en "dynamiskt utåtriktad" tendens; de judiska kommunisterna har en "teleologisk historiesyn" som väntar en "universell frälsning" i en annan tid, medan "sionisterna" strävar efter frälsning i ett annat rum (s 29). De här olika strategierna kan studeras också utifrån frågan hur de uppfattar jaget. Schatz återger (s 30) tillspetsat bundisternas jag-uppfattning med "här är vi oss själva", sionisternas med "På en annan plats skall vi bli oss själva" och kommunisternas med "I framtiden skall vi kun-

na slippa vara oss själva". Bakom dessa generella formuleringar ligger en med hänsyn till formatet ganska detaljerad analys.

Julian Ilicki behandlar vad han kallar "den sekulära judiska identiteten" och hans material är i stort sett detsamma som i hans avhandling, om de yngre judiska invandran från Polen till Sverige under åren 1968-1972. Han hävdar, att judendomen inte har någon "centralgestalt" motsvarande Kristus och Mohammed - Moses är det inte, fastslår Ilicki (s 35). Men det finns två "centralbegrepp" som intar en motsvarande plats, nämligen *Am Israel* och *Eretz Israel* (s 34).

Ett problem är här enligt min mening att Ilicki inte gör någon analys av något judiskt material utan bara uppställer en tabell över vad han uppfattar som centrala begrepp och deras rangordning. Ingen vill väl förneka att "Israels folk" och "Israels land" är centrala begrepp för judendomen, men en annan sak är hur han kommer till att de ersätter den saknade centralgestalten. Ilicki placerar Kristus dels enligt treenighetläran jämsides med Gud, men också som profet jämsides med Mohammed - som Gud och människa alltså. Men vem säger t.ex. att toran, Nya testamentet och koranen måste ha samma ställvärde inom de tre religionerna bara därför att de är heliga skrifter? Man kan hålla med Ilicki om att religionsstiftarna inte har det: Moses som förmedlar toran och förbundet till Israel har inte en ställning som svarar mot Kristus som för kristendomen på sätt och vis är toran och förbundet. Och Mohammed har en ställning som betydligt mera liknar Moses än Kristus. Också detta är frihandsteckningar, men sådana som judaister och religionshistoriker skulle ha lättare att acceptera än Ilickis. Han förklarar att Moses har uppträdats som följd av en socialiseringsprocess till ett värderingsuniversum där det finns en sådan centralgestalt, dvs närmast i kristna länder (s 36). Det är i och för sig fullt möjligt, men det gör inte de andra ekvivalenterna särskilt övertygande. Med sådana här uppställningar av centralgestalter och centralbegrepp kommer man inte långt, därför att varje religion är en helhet för sig och kan inte utan vidare ställas vid sidan av en annan så att man åskådligt kan jämföra dem med varandra.

Ilicki kommer sedan in på förhållandet mellan tro och handling som enligt en vanlig uppfattning har olika prioritet hos judar och kristna. Det är igen lätt att finna något riktigt i påståendet, men det stannar på ett ytligt plan och stöds endast med ett skriftcitat och en hänvisning till Milton Steinbergs populära bok. Liksom det föregående syftar detta till att underbygga Ilickis tes om att det finns en sekulär judisk identitet, dvs att icke-religiösa judar definierar sig som judar. Han stöder detta även med att konstatera att det saknas ett judiskt begrepp för "religion", det hebreiska *dat* fick sin nuvarande betydelse först under den europeiska medeltiden. Men hänger inte detta delvis samman med att vi ofta - liksom Ilicki här - som utgångspunkt tar den ganska gängse kristet-sekulariserade uppfattningen om vad "religion" är, applicerar den på judendomen och finner att judendomen räknar med en "sekulär" identitet. Kategorierna "religiöst" - "sekulärt" bestäms av vårt mer eller mindre kristna universum, men detta passar ju inte nödvändigtvis in på andra religioner. Ilicki har sett något av detta problem, när han ger Israels folk och Israels land samma ställvärde inom judendomen som Kristus har inom kristendomen. Men han har inte varit så kritisk att han skulle ifrågasätta själva terminologin. Intressanta är i varje fall de rön han gjort och gör på basen av materialet om de judiska invandrarnas identitetsuppfattning.

Anna Bessermann skriver om den lågkyrkliga väckelsens syn på judar och judendom och har som material valt *Svenska israelmissionens* (SIM) skrifter, ett tjugotal skrifter av ett tiotal skribenter. Hon finner där ett starkt inslag av antijudiska stereotyper som "den vandrande juden", Talmud som andelös legalism, fariséerna som Jesu fiender, judarna som förstockade, penningkära osv. Hon konstaterar att detta är traditionellt kristet allmångods och tillägger: "SIM's och väckelsens enda särmerke i detta sammanhang är möjligen den starka betoningen av judarna som ett folk" (s 62). Inom denna väckelse är man ambivalent inställd till den judiska emancipationen, men mera entydigt positiv till sionismen. Förklaringen tycks vara att sionismen passar in i det eskatologiska schemat att judarna skall återvända till sitt land för att sedan som folk kunna övergå till att tro på Kristus. Vad man för det mesta slöt ögonen för var att sionismen lika litet som emancipationen gjorde judarna

mera "religiösa" i kristen mening. Även om judemissionäerna ofta beklagade att judarna i historien ofta fick lida, kunde de distansera sig från detta förtryck genom att diskvalificera den tidens kristna. Samtidigt är åtminstone några av dem påfallande kallsinniga inför holocaust. De tycks se judarnas lidande som självförvållat och förvånat konstatera att det inte lett dem till att längta efter Messias, dvs övergå till kristendomen. Framställningen uppvisar några förväxlingar: uttalandet att "frälsningen kommer från judarna" ["är genom" skriver Bessermann, s 55] finns i Joh 4:22, inte hos Paulus. Stockholmsrabbinen hette Gottlieb Klein, inte Georg (s 68).

Det är värdefullt att Anna Bessermann tagit fram detta material. Det är onekligen genant att man bland judemissionäerna som gärna betecknar som judarnas verkliga "vänner" skall finna så mycket antisemitiska fördomar av gammalt och nytt märke. En fylligare framställning som skulle analysera denna och även andra kyrkliga grupper inställning till judar och judendomen är ett önskemål.

Joseph Zitomerskys artikel beskriver de svenska judarnas integration ur ett hoistoriskt perspektiv. Han delar den judiska historien i Sverige i tre epoker, 1770-1870, 1870-1940-talen och efterkrigstiden. Under den första perioden var judarna föga integrerade i det svenska samhället. Under den andra skedde detta i stigande grad samtidigt som den judiska befolkningen mångdubblades genom invandring. Under den tredje ökade de judiska ansträngningarna att bevara en judisk identitet och denna blev mera varierande. Artikeln är ganska översiktlig och har mycket gemensamt med några andra skrivna av Zitomersky, bl.a. den som ingår i *Judisk liv i Norden* utg. av Broberg, Runblom och Thydén år 1988.

En bristande överenssämelse mellan bokens titel och innehåll kan man inte bortse ifrån. Bara tre bidrag (Tägils, Ilickis och Zitomerskys) av fem handlar egentligen om bokens tema. Schatz har ett judiskt material från Polen och Bessermanns bidrag handlar inte om judarna i Sverige, utan om judar världen över i svenskt missionärsperspektiv. Men det är bra att de getts ut, eftersom de dokumenterar en viktig judaistisk forskning.

Karl-Johan Illman

**Paul Mendes-Flohr**

*Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity.* (The Culture of Jewish Modernity) Wayne State University Press: Detroit 1991. 449 s. ISBN 0-8143-2030-9.

Vad kännetecknar en judisk intellektuell? Allmänt anses väl en sådan stå på gränsen mellan sin judiska bakgrund och någon icke-judisk intellektuell huvudfåra. En sådan persons judiska identitet anses ofta vara åtminstone ambivalent eller ifråga om judiskt innehåll mycket reducerad. Den israeliske idéhistorikern Paul Mendes-Flohr går med på att en judisk intellektuell är en gränsöverskridare, han kan inte vara en "total jude". Han menar dock, att vi i denna grupp måste räkna in också sådana judar som har en självklar eller oproblematisk judisk identitet. Titeln på hans bok "Divided Passions" vill uttrycka detta. Den består av en serie separat tillkomna artiklar, som likväl har en inre tematisk enhet och alla vill vara bidrag till frågan om hurdana judiska intellektuella är. De behandlar skilda avsnitt av den judiska intellektuella historien under första hälften av detta århundrade. Scenerna är Mellaneuropa och Palestina/Israel.

Det inledande kapitlet är ett försök att definiera en judisk intellektuell. Halvvägs genom artikeln skriver Mendes-Flohr:

An intellectual, we maintain, is a cognitive insider who (with relative frequency) articulates in terms of his society's high culture or cognitive traditions, axionormative dissent. Thus, when speaking of modern European and American Jewish intellectuals we are referring to acculturated Jews - cognitive insiders in their respective societies - who are to one degree or another axionormative outsiders. In the light of these observations, it seems that with regard to the modern Jewish intellectual the pertinent *Fragestellung* should be: What are the sources of the acculturated Jew's axionormative estrangement? (s 37)

Därefter går Mendes-Flohr in på de tyska judarnas obsession att förvärva eller bli en del av den tyska *Bildung*, något som började i och med emancipationen. En förklaring är att judarna var socialt utestängda och på något sätt måste övervinna denna sin alienation. Men detta förklarar ju inte, hur det kommer sig att de judiska intellek-

tuella är så framträdande också i USA, som i fråga om social uteslutning inte kan jämföras med det förkrigstida Tyskland. Det förefaller mig som om Mendes-Flohr här inte förmår ge åtminstone ett enkelt svar. Är judarna också i USA i något avseende outsiders? I förhållande till vilka grupper?

Bokens andra kapitel innehåller några intressanta förslag om hur man skall bestämma "judisk kontinuitet". Det skulle föra för långt att här närmare gå in på de faktorer med hjälp av vilka graden av kontinuitet kunde bestämmas. Men låt oss nämna de sex "c" som Mendes-Flohr anför: creed, code (= halacha), cult, community ("ödesgemenskap"), culture, cognitive (källor till kunskap) och covenant (höra till Israels förbund). Han kan också formulera kontinuitetskänslan som en personlig identifikation med Israels framtid.

I fortsättningen behandlar Mendes-Flohr en rad personer, sällskap och institutioner deras kontakter sinsemellan och med majoritetskulturen. Vill man rangordna dem ifråga om författarens intresse för deras tankar, får man ungefär följande serie: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Judah L. Magnes, Ernst Bloch och Frankfurtskolan. Speciellt författarens eminenta kännedom om Buber, som han tillägnat en monografi (*Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*. Königstein/Ts 1979) är imponerande. Han använder sig mycket av bl.a. publicerade och opublicerade brev och annat arkivmaterial tillgängligt i Hebreiska universitetets Buberarkiv i Jerusalem.

Paul Mendes-Flohr skriver med klarhet och elegans. Han dokumenterar sina källor med ett stort antal noter. När så många artiklar skrivna över ett decennium förs samman kan inte upprepningar undvikas. Men detta kan man gärna fördrå, eftersom hänvisningar till tidigare behandling ges och essäerna förblivit helheter också efter att de sammanförts i denna volym. Jag lägger ifrån mig denna 450 sidor starka bok med en känsla att jag läst en ovanligt stimulerande och meningsfull essäsamling.

**Karl-Johan Illman**