

RECENSIONER/REVIEWS

Handböcker om Gamla testamentet

Under den senaste tiden har en rad välkomna handböcker från den gammaltestamentliga exegetikens område utgetts av vilka tre här i all korthet skall presenteras.

I nybearbetad femte upplaga utgavs standardverket framom andra på svenska: Bertil Albrektsons och Helmer Ringgrens *En bok om Gamla testamentet* (Gleerups: Malmö 1992). Boken utkom första gången 1969 och i de mellanliggande upplagorna hade endast smärre tryckfel korrigerats. Med hänsyn till att en del skett inom forskningen under de senaste decennierna har författarna nu gjort en relativt grundlig bearbetning. Som förut svarar Ringgren för första delen som behandlar Israels historia och religion samt ger en översikt över de bibelteologiska grundbegreppen. Albrektson behandlar i den andra och något utförligare delen de enskilda skrifternas innehåll och tillkomsthistoria, GT:s kanonhistoria och texthistoria.

Inom historien är det närmast diskussion om när och hur Israels historia börjar som förleder kommentarer. Ringgren noterar Mendenhalls och Gottwalds revolutionsteori, liksom Lemches fredliga modell, som alla dock förutsätter att ingen invandring än mindre någon erövring genom israeliterna har ägt rum. »Israel har uppstått på Kanaans mark och består helt av inhemska befolkningselement«. Själv tycks han vara böjd att se israeliternas ursprung inom den grupp av Shasu-beduiner från Edom vilkas gud hette Jhw och som invandrade i Egypten för att sedan försvinna ur historiens ljus. Uttågstraditionen är dock stark och vissa GT-texter låter förstå att invandringen kan ha skett inte direkt från Egypten utan från Paran eller Seir i Edoms land. Kanske finns det här en historisk anknytning mellan Israel och Shasu. Men Ringgren konstaterar att vi än så länge rör oss med hypoteser (s 24).

När det gäller uppfattningen om de bibliska texterna, har den största förändringen varit att man börjat ifrågasätta den traditionella källteorin som förklaring till Moseböckernas tillkomst och att man överhuvudtaget mera börjat betona bibelböckernas karaktär av litteratur. Utan litterärkritik i traditionell mening kommer man ingalunda tillräta. Det som hänt är snarast att man räknar med en mera komplicerad tillkomstprocess för de bibliska böckerna. Det visar sig också inom den s.k. deuteronomistiska redaktionen, där man tidigare nöjde sig med att tala om »deuteronomisten« i singularis, att man nu mestadels anser att vi har göra med tre olika redaktioner. Möjligheten att läsa den färdiga produkten som litteratur har ju alltid funnits och Albrektson har inte behövt revidera sin framställning nämnvärt. Han kan hålla fast vid sitt ursprungliga konstaterande att metoderna rätt förstådda inte skall konkurrera med varandra utan komplettera varandra.

De båda författarna är ingalunda okänsliga inför nya strömningar inom forskningen, men de har valt en försiktig strategi, vilket är bra med tanke på att vetenskapen ifråga är ca 200 år gammal och att det följaktligen inte är att vänta att dess resultat över en natt skall omkullkastas av vår tids rön eller modeströmningar. Revisionen gör i alla fall boken mera up to date och garanterar dess användbarhet ännu många år framöver.

* * *

Det finns inte många kommentarer på svenska till någon gammaltestamentlig skrift överhuvudtaget. Bo Johnsons *Ursprunget. En bibelteologisk kommentar till Första Moseboken* (Verbum: Stockholm 1992) fyller därför en lucka. Den är inte en filologisk eller exegetisk kommentar i vedertagen mening utan följer den teologiska tankeföreläsningen sådan man kan utläsa den ur texten. Indelningen är den enklaste möjliga, ett nytt kapitel för varje kapitel i 1 Mos. Kommentaren förutsätter inte kunskaper i hebreiska, även om författaren ofta diskuterar översättningar, alltifrån den grekiska Septuaginta till Bibelkommissionens nya svenska (*Tre bibelböcker*. Atlantis 1991). Han pekar också på litterära drag och det är inte att ta miste på att han hyser förkärlek för litterärt högtstående partier, speciellt Josefsberättelserna (1 Mos 37, 39-48). Kommentaren kommer väl till pass både i teologistudiets begynnelse och i studiecirkel för lekmän.

* * *

Eduard Nielsen fortsätter med *Abrahams historie. En historisk-kritisk kommentar till Genesis 11,26-25,11* (Museum Tusulanums forlag: Københavns Universitet 1992) en gammal god dansk tradition att ge ut en fackkommentar på danska, som baserar sig på grundtexten och ger en filologisk analys av den. Kommentaren svarar mot ett konkret behov inom teologistudiet. Kanske är det dessutom omfångs- och tryckkostnader som gör att vi här får bara en fjärdedel av Genesis kommenterad. Det sker i stället metodiskt mönstergillt så att ett textavsnitt först översätts, varefter i tur och ordning följer textkritik, litterärkritik, traditions historia, redaktions historia, formkritik, verkningshistoria och detaljexeges. Det betyder att boken är instruktiv inte minst i metodiskt hänseende, eftersom alla de traditionella metodiska stegen följer på varandra. Det är vad man vill att studenterna skall lära sig för att de själva skall kunna genomföra en metodiskt disciplinerad undersökning. Vi får tacka författaren till att han vid slutet av sin aktiva tid som universitetslärare har gett oss detta förträffliga hjälpmedel!

Karl-Johan Illman

Martin Schwarz Lausten

Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi, (Kirkehistoriske Studier III. Række nr. 1), Akademisk Forlag 1992, 536 sider, ill., kr. 388.

Martin Schwarz Lausten, der er docent i kirkehistorie ved Københavns Universitet, er forfatter til en lang række bøger og artikler om den danske reformations historie og har tillige skrevet en meget brugt universitetslærebog i Danmarks kirkehistorie. Med den foreliggende bog har han til sin omfattende produktion føjet en stor og grundig gennemgang af et bestemt aspekt af den danske kirkes historie, den kirkelige holdning til jødedom og jøder indtil ca. 1700.

I overensstemmelse med gængs kirkehistorisk periodisering inddeler Martin Schwarz Lausten den behandlede periode i middelalderen, reformationstiden og den lutherske orto-

doksi. For hver af de tre perioder starter han med et solidt indledningsafsnit om den europæiske baggrund, hvorefter han gennemgår det relevante danske kildemateriale. For middelalderens vedkommende begynder han i 1100-tallet med Ælnoths Knudsvita og Anders Sunesøns Hexaëmeron, derefter behandler han senmiddelalderens forskellige prædikensamlinger, bønne- og andagtsbøger, og han slutter så med et særligt kapitel om jødedom og jøder i billedkunsten, dvs. kalkmalerier, gyldne altre osv. I afsnittet om reformationstiden (1500-tallet) følges - bortset fra at kunsten nu er gledet ud - samme model, idet Martin Schwarz Lausten her starter med teologernes skrifter og over bønnebøgerne bevæger sig frem til prædikensamlingerne. Kapitlet om den lutherske ortodoksi (1600-tallet) antager i højere grad karakter af en traditionel historisk fremstilling, idet Martin Schwarz Lausten her følger regeringens gradvise åbning af landet for jøder og den danske kirkes reaktion herpå. Også her brydes det kronologiske forløb dog af tematiske afsnit, dels om studierne ved Københavns Universitet i hebraisk sprog og i jødisk kultur og religion, dels om synet på jødedom og jøder i mere folkelige skrifter.

Spørgsmålet om årsagen til ødelæggelsen af Jerusalem i år 70 spiller en helt central rolle i det kristne syn på jødedommen. Både jøder og kristne har betragtet Jerusalems ødelæggelse som en straf over jøderne, men hvor rabbinerne så det som en straf for manglende lovoverholdelse og sædeligt forfald, mente de kristne, at det var en straf for korsfæstelsen af Jesus. Særdeles interessant i denne sammenhæng er Martin Schwarz Laustens redegørelse for, hvorledes Josefus' beskrivelse af Jerusalems ødelæggelse i alle dens grupvækkende detaljer blev en »kristen« klassiker, der næsten fik kanonisk status på linie med de bibelske skrifter, fordi den betragtedes som opfyldelsen af Jesu profetier mod jøderne i Det nye Testamente. For Danmarks vedkommende kan således trækkes en linie fra brugen af Josefus i Peder Tidemands *Hierusalems iemmerlige forstøring oc ødelæggelse* fra 1539 og frem til moderne universitetsteologers videnskabelige arbejde med Josefus i dag.

Som i dette tilfælde havde en stor, måske den største del af teologernes, prædikanternes og de opbyggelige forfatters beskæftigelse med jøder og jødedom adresse til de kristne selv; de egentlige polemiske skrifter mod jøderne var temmelig sjældne på dansk grund, hvor man helt op i 1600-tallet ikke havde så meget som set en jøde. Jødernes skæbne blev brugt til skræk og advarsel som eksempel på følgen af ulydighed mod Gud. Efter reformationen fik denne brug af jøderne internt i kristendommen ofte en særlig drejning, idet den eksplicit rettedes mod katolikkerne. Det blev på reformationstiden uhyre almindeligt at parallellisere jøder og katolikker: Begge blev opfattet som lovoverholdere og dyrkere af ydre former, og ligesom jøderne ikke ville anerkende sandheden i Jesu forkyndelse og derfor led deres velfortjente straf, lå det advarende i parallelliseringen, at noget tilsvarende ville overgå »papisterne«, dersom de ikke indså sandheden i Luthers lære.

En særlig side af kirkens forhold til jødedommen, som vies en del opmærksomhed i Martin Schwarz Laustens bog, er hele det lærde arbejde med det hebraiske sprog og med jødisk kultur og religion, som udførtes af kristne teologer fra slutningen af 1400-tallet og frem. En stor del af det havde selvfølgelig apologetisk, polemisk eller missionerende sigte, men lige fra starten i renæssancen gjorde også en »humanistisk« eller »videnskabelig« erkendelsesinteresse sig gældende. Især i anden halvdel af 1600-tallet og i 1700-tallet nåede interessen for og beskæftigelsen med jødisk litteratur blandt lutherske teologer et højdepunkt, så man i Tyskland ligefrem har talt om denne periode i de kristnes forhold til jøderne som »filosemitismens tid«. I Danmark blomstrede hebraiskstudierne også op, og interessen centrerede sig vel at mærke ikke kun om Det gamle Testamente, men rettede sig også mod Talmud og den øvrige rabbiniske litteratur. Også i dette tilfælde kan der trækkes

en lige linie frem til nutidens videnskabelige arbejde med semitisk sprog, litteratur og kultur i Danmark.

Kan hele den moderne antisemitisme i sidste ende føres tilbage til kirkens antijødiske holdning i middelalderen og 15-1600-tallet? Spørgsmålet har været meget omdiskuteret, ikke mindst selvfølgelig i Tyskland, hvor nogle har villet se en direkte forbindelse mellem Luthers hadske udfald mod jøderne og Hitlers udryddelse af dem. Martin Schwarz Lausten stiller ikke spørgsmålet, men han besvarer det rent faktisk - og besvarer det bekræftende. Martin Schwarz Lausten konkluderer, at der i perioden fra højmiddelalderen til enevælden foregik en forholdsvis enkel påvirkningsproces, hvad angår holdningen til jøder og jødedom i Danmark: Teologerne behandlede i deres skrifter ikke kun jødedommen som et rent teologisk problem, men førte fordømmelsen af jøderne på Jesu tid frem til samtiden, hvorefter de gennem prædikener, opbyggelig litteratur og kalkmalerier formidlede denne fordømmelse til lægfolket (se sammenfatningen s. 486, 490f. og 495).

Dette er givetvis ikke forkert, men det er efter min mening et spørgsmål, om denne enkle »påvirkningsmodel« overhovedet er relevant for det eller de fænomener, som faktisk er bogens emne.

Som bekendt var det først i slutningen af 1600-tallet, at jøder slog sig ned i Danmark, så når Martin Schwarz Lausten skriver om »holdninger« til jødedom og jøder i den danske kirke fra ca. 1100 til ca. 1700, er der i størsteparten af perioden tale om en overvejende teoretisk affære. Derfor burde Martin Schwarz Lausten efter min mening dels have valgt et andet ord end »holdninger«, dels - og nok så vigtigt - have gjort sig klart, at han beskæftiger sig med flere forskellige problemstillinger, som det for klarhedens skyld havde været klogt at analysere hver for sig frem for at slå dem sammen under en enkelt overskrift.

Så vidt jeg kan se, er det - mindst - tre forskellige problemstillinger, som behandles under den samlende overskrift »holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder«. Det er for det første *det teologiske spørgsmål* om kristendommens og kirkens forhold til dén jødiske religion, som kristendommen i en modsætningsfyldt proces var udsprunget af, og som kristendommen på den ene side opfattede sig i skarp modsætning til og på den anden side betragtede sig selv som »opfyldelsen« af. Det er for det andet *spørgsmålet om brugen af bestemte motiver* - i visse tilfælde egentlige stereotyper - i den kristne litteraturs og den kristne kunsts historie: jødernes rolle i Jesu lidelseshistorie, Jerusalems ødelæggelse som opfyldelsen af evangeliernes profeti herom, de to kvindefigurer, der optræder som personificeringer af »synagoga« og »ecclesia« - for blot at nævne nogle af de vigtigste. Og det er for det tredje så *det egentlige holdningsmæssige spørgsmål*, dvs. spørgsmålet om, hvordan man fra kirkeligt hold så på og behandlede de konkrete repræsentanter for samtidens jødedom, man kom i berøring med.

I Martin Schwarz Laustens bog skelnes der ikke mellem de tre spørgsmål, og de mest forskelligartede kildetyper angribes med samme metode, idet de udspørges om deres »holdning« til jødedom og jøder. Det kan være meget relevant i forhold til historiske kilder, der faktisk formulerer en sådan holdning, som f.eks. biskop Hans Wandals betænkning til kongen 1672 i anledning af Kommercekollegiets handelspolitisk motiverede forslag om at give religionsfrihed til jøder og andre mennesker af ikke-luthersk konfession. Men tilgangsvinklen forekommer noget ved siden af i forhold til mange af de teologiske, litterære og kunstneriske kilder, som jo har et helt andet ærinde end at give udtryk for en »holdning« til jøder og jødedom. I både litteratur- og kunsthistorien har man af samme grund forlængst

gjort op med den »ideologikritik«, som Martin Schwarz Laustens tilgang i virkeligheden minder en del om.

Martin Schwarz Laustens store bog om holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder er et pionerarbejde, der giver den første grundlæggende behandling af et omfattende forskningsfelt, som stort set ingen tidligere har været inde på i en dansk sammenhæng. Bogen repræsenterer en imponerende arbejdsindsats, idet Martin Schwarz Lausten ikke blot gennemgår et særdeles omfangsrigt kildemateriale, men også inddrager ganske betydelige mængder dansk og udenlandsk speciallitteratur. Er der måske ikke tale om den dybtgående analyse af et kompliceret problems historie, man kunne have ønsket sig, er der dog skabt en materialesamling, som vil være til stor nytte i fremtidigt arbejde med emnet.

At bogens karakter af materialesamling indimellem gør den til hård kost selv for en garvet læser, kan desværre ikke nægtes: Man bliver unægtelig noget træt af disse endeløse referater af det ene skrift efter det andet.

Bogen skæmmes af talrige trykfejl og franske horeunger. Til gengæld er der - så vidt jeg har kunnet konstatere - meget få faktuelle fejl.

Per Ingesman

Gershom Scholem

Den judiska mystiken. Övers. av Joachim Retzlaff. Förord av Salomon Schulman. Brutus Östlings Bokförlag Symposion: Stockholm/Stehag 1992. 491 sid. Inb. ISBN 917139082-0

Under nästan 60 år, från mitten av 1920-talet till sin död 1982, var Gershom Scholem en förgrundsgestalt inom judaistiken. Bäst känd är han som grundare av en akademisk forskningsgren, den moderna vetenskapliga forskningen av judisk mystik, men genom sina insatser kom han även att göra ett viktigt inlägg i judisk historieskrivning, genom att påvisa hur mystiken spelat en central roll i hela den judiska historien.

1941 utkom *Major Trends in Jewish Mysticism*. Boken bygger på en serie föreläsningar som Scholem höll i New York 1938, och utgör idag en klassisk introduktion till nästan tvåtusen år av judisk mystik, från tronmystiken under andra templets tid fram till 1800-talets Östeuropeiska chassidims. Trots att ett halvt sekel passerat sedan boken först publicerades är Scholems analyser och beskrivningar fortfarande aktuella och återkommer regelbundet i modern forskning, samtidigt som boken trycks i ständigt nya upplagor. Att detta epokgörande verk nu blivit översatt till svenska måste med judaistiska ögon betecknas som en mycket stor begivenhet.

Innan jag närmare behandlar den svenska översättningen som sådan, kan det vara lämpligt att rekapitulera innehållet i Scholems bok, samt kort redogöra för vad som hänt inom forskningen sedan boken första gången publicerades.

Scholem inleder boken med ett övergripande kapitel, där han beskriver några av den judiska mystikens kännetecknande drag: dess försök att uppfatta centrala religiösa värden som mystika; dess positiva värdering av språket och önskan att beskriva gudomens värld i en objektiv och opersonlig form; samt, slutligen, en jämförelse mellan filosofin och kabbalans attityd till centrala begrepp, där en av Scholems teser är att kabbalan står för mytens återupprättande i den judiska historien.

Efter detta inledande kapitel tar Scholem itu med sin egentliga uppgift: att i kronologisk ordning behandla några av den judiska historiens mystiska etapper och skolor, med analyser av den religiösa värld, och de värden, som återspeglas genom respektive rörelses viktigaste dokument.

Den första etappen tar sin begynnelse i Palestina vid vår tideräknings början och sträcker sig ungefär tusen år framåt. Centralt under denna tid var den sk tronmystiken, vars mål var att skåda Guds framträdande på den tron som omtalas hos Hesekiel, och att få kunskap om denna himmelska tronvärlds mysterier. Nästa etapp, som Scholem behandlar, är den medeltida, askhenaziska chassidismen, där han med utgångspunkt i det centrala verket *Sefer Chassidim* beskriver dess karakteristiska drag: det teosofiska försjunkandet i Skaparens och skapelsens mysterier, samt *chassiduth*, det mycket specifika människoidealet under denna tid, och dess olika uttryck.

De följande tre kapitlen behandlar den spanska kabbalan fram till fördrivandet 1492. Scholem visar på dess paradoxala uttryck av att både vara strängt konservativ och ytterst revolutionär, och på de två skilda kabbalistiska skolor som växte fram under denna tid. Först behandlas den kabbalistiska skola som Scholem betecknar »extatisk kabbala« och en av dess främsta representanter, Abraham Abulafia, vars liv och tänkande han utförligt redogör för. De följande två kapitlen ägnas åt den »teosofiska kabbalan« och dess portalverk, *Sefer ha-Zohar*. Scholem inleder med en mycket grundlig analys av Zohar, i vilken han behandlar dess uppbyggnad, filologi och litterära källor. Utifrån dessa punkter presenterar Scholem en trolig datering och författare: Moses de Leon i slutet av 1200-talet. Kapitlet därefter beskriver den värld som Zohar målar upp och dess centrala begrepp: *En-Sof*, *sefiroth*, skapelsen och dess relation till Gud, kärleken till Gud, *Shekhina*, *jichud* (föreningen med Gud) samt synen på det ondas problematik.

Efter fördrivandet från Spanien 1492 förflyttas det kabbalistiska centrat till Safed. De centrala, mystiska begrepp som lanserades av kabbalisterna i Safed, och då speciellt Isaak Luria och hans elever, står i centrum i bokens sjunde kapitel: *zimzum*, *shevirath ha-kelim* (»kärilens bristning«) och *tikkun* (läran om kärilens helande) samt olika aspekter av den senare, typ bön etc.

De avslutande två kapitlen ägnas åt två mystiska rörelser med bred folklig förankring; sabbatianismen och chassidismen. Scholem behandlar de aspekter och problemställningar som, enligt honom, tidigare varit missförstådda eller kan uppfattas som knepiga, däribland Nathan av Gazas betydelse för den sabbtianska rörelsens utveckling, sabbatianismens paradoxala läror och senare heretiska uttryck, förhållandet/sambandet mellan sabbatianism och chassidism, samt chassidismens historiska och karakteristiska drag.

Sedan boken publicerades har anmärkningsvärt lite förändrats. Scholems teser, resultat och metod återkommer regelbundet i senare forskning. Om detta ska tillskrivas Scholems banbrytande insatser eller hans senare, mycket dominerande ställning inom forskningen, låter jag vara osagt. Under senare tid har dock några av Scholems teser börjat ifrågasättas. Moshe Idels mer fenomenologiska approach, framför Scholems mer historiska och kronologiska, har till exempel öppnat möjligheten till ny förståelse av upplevelsen av *unio mystica* hos judiska mystiker. Den framtida syntesen mellan dessa olika infallsvinklar kommer med säkerhet att bli givande.

Den svenska översättningen, *Den judiska mystiken*, inleds med en kort presentation av Gershom Scholem, personligt tecknad av Salomon Schulman. Här ges dels de rent biografiska uppgifter som hjälper till att placera in Scholem och hans produktion i dess tids-

historiska kontext, dels en glimt av de olika drivkrafter som låg bakom att han kom att placera den judiska mystiken på den akademiska kartan.

Den svenska utgåvan avrundas med noter och bibliografi. Av någon anledning har man i den svenska översättningen valt att inte ha något register. Detta är ett val som jag anser vara högst olyckligt. Scholems bok tillhör den kategori böcker som bör ingå i varje forskares handbibliotek - böcker som man snabbt och enkelt kan konsultera då man behöver sätta sig in i något speciellt ämne. Genom att skala bort registret har den svenska utgåvan berövats möjligheten att bli ett lättanvänt referensverk, något som är ytterst beklagligt och knappast kan motiveras. På grund av denna lapsus finns risken att bokens kvaliteter aldrig till fullo blir utnyttjade. Inte alla har tid, eller lust, att läsa boken från pärm till pärm för att finna belägg eller mothugg för en tes. Även om innehållsförteckningen är rik på hänvisningar så behövs ett register för att enkelt finna det man söker.

Noterbart är också att *Den judiska mystiken* är baserad på den tyska utgåvan, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, som utkom 1957. Orsaken till att man valt den tyska utgåvan framför den engelska när man gjort översättningen tycks mig något svårbegriplig. Den enda förtjänst jag kan tänka mig är att noterna och bibliografin är något mer uppdaterade än i den engelska utgåvan, men med tanke på den tid som förflutit är detta av bagatellartad art.

Redan en flyktig läsning av *Den judiska mystiken* uppenbarar de problem som översättningen med all tydlighet inneburit. Meningsbyggnaden är ojämn och ibland mycket svårforcerad. Klumpiga, omständliga och ofta alldeles för långa meningskonstruktioner är regelbundet återkommande, något som jag tyvärr tror beror på (om)vägen via den tyska utgåvan. Till detta kommer att bokens vokabulär kraftigt pendlar, från moderna klyschor som »det är upp till...« och »de gamle kristna gnostikerna« till ålderdomliga uttryck som »vordna«, »vidlåder« och »tarvar«. Däremellan bjuds på begrepp typ »angelologi«, »anako-ret«, »restitution«, »preformerad«, »kreaturlig«, »koryfé«, »individuation«, av vilka en del ännu inte funnit sin väg in i Svenska Akademiens ordlista. Det hela bär tydlig prägel av att det svenska språket saknar många av de ord och begrepp som behövs för att beskriva mystik. Min åsikt är att översättningen hade gagnats av att se hur t ex religionspsykologin löst liknande problem. Om inte annat hade vi sluppit att hela tiden läsa om »mytiska upplevelser«, »mystiska spekulationer«, »mystiska skrifter« etc - formuleringar som lätt kan uppfattas som att upplevelserna, skrifterna etc är av suspekt och tivelaktig art. Översättningen borde använt det vedertagna sättet att tala om »mystiska upplevelser«, »mystiska spekulationer«, »mystiska skrifter« etc, och därmed kunnat undvika eventuella missförstånd.

Användandet och transkriberingen av hebreiska termer verkar också ha vållat bekymmer. Utan någon tydlig konsekvens skrivs hebreiska termerna ibland i sin hebreiska pluralform, ibland i en »försvenskad« form. I princip alla termer transkriberas enligt tysk modell, något som ibland kräver en extra reflektion av oss som är vana vid den engelska modellen, men då och då händer det att översättaren »glömmer bort sig« och transkriberar enligt helt andra regler. För ett vant öga innebär detta vanligen inga bekymmer, men verkar säkert förbryllande för den som bekantar sig med termerna för första gången.

Vidare har korrekturläsningen inte fungerat som den borde, vilket gör att översättningen känns något hafsigt och påskyndad. De flesta korrekturfel, och de är många, består av att bokstäver saknas eller blivit omkastade, vilket ögat ofta självt rättar till, även om det ibland blivit helt andra ord än vad som var avsett. Läsaren förstår att något hänt när det sägs »haruch bu« istället för »baruch hu« liksom när boksidans huvudtext i sjätte kapitlet anger att det handlar om »den teoretiska läran i Sohar« då det i själva verket handlar om

den teosofiska läran, kapitlets egentliga rubrik. Känslan av slarv vid översättning och korrektur understryks ytterligare av en, ibland störande, inkonsekvens då det gäller ord och ordval. Ena stunden talas det om »Guds sjuttio anleten«, i nästa om »Guds sjuttio ansikten«, Tora och Schechina stavas omväxlande med stor respektive liten begynnelsebokstav, boktitlar skrivs med kursiv stil för att något senare anges med vanliga gemena bokstäver inom citationstecken, och så vidare.

Tyvännr inkluderar översättningen även några direkta sakfel. I den svenska texten sägs (s 65) att den judiska mystikens första epok sträcker sig »från första århundradet e Kr till in på 1000-talet«, medan den engelska utgåvan säger »from the first century BC to the tenth AD«. Vidare bjuder det nionde kapitlet, »Chassidismen i Polen, den judiska mystikens sista fas«, på en historieskrivning som knappast härrör från Scholem. Både rubrik och kapitlets inledning (s 355) talar om den judiska mystikens *sista* stadium, något som direkt motsäger Scholems budskap. En korrekt översättning hade talat om den judiska mystikens *senaste* stadium, vilket tydligt framgår i den engelska utgåvan, medan den tyska översättningen är mer tvetydig.

Jag har en del invändningar mot den svenska översättningen, men framför allt ska Brutus Östlings Bokförlag Symposion ha en eloge för att man vågat satsa på en så »smal« bok som *Den judiska mystiken* trots allt är. Ges det dessutom möjlighet att i framtiden ge ut en reviderad upplaga, med ett ordentligt register, kommer *Den judiska mystiken* att bli ett standarverk även i sin svenska utformning. Låt oss nu dessutom hoppas att denna översättning inte är ett gyllene undantag, utan istället skapar underlag och intresse för fler översättningar av väsentliga och viktiga böcker inom judaistikens område.

Johan Åberg

Hilde Rohlén-Wohlgemuth

Judiska kvinnogestalter (Trado Books, Spånga 1992)

Hilde Rohlén-Wohlgemuth har gjort ett djärvt försök att samla judiska kvinnliga författare inom samma bokpärmar. Initiativet är behjärtansvärt och tjänar all aktning för denna enträgna och outtröttliga bibliograf.

Boken är i stort sett indelad i två huvuddelar, en historisk och en litterärt-bibliografisk. Ingenera kan kallas systematisk eller djupgående. Den historiska delen består av axplock från judisk kvinnohistoria med bara de allra nödvändigaste uppgifterna nedskrivna. Den litterära delen är närmast bibliografik och till sitt omfång selektiv. Utan att gå in på detaljer i fråga om namn som nämns eller inte nämns, f.ö. en hopplös uppgift utan systematik, är man tvungen att konstatera att den är bristfällig.

Det är just systematik Holde Rohlén-Wohlgemuths bok skulle ha behövt och någon slags akademisk diskussion över definitioner på vad som är »judisk kvinnohistoria«, »judisk litteratur« och vilka kriterierna varit för urvalet av »judiska kvinnliga författare«.

Trots den kritik som ovan uttryckts bör författaren gratuleras för sitt initiativ. Också en bristfällig bibliografi är bättre än ingen alls. Hilde Rohlén-Wohlgemuth har gjort en landvinning och det är att hoppas att andra forskare följer hennes exempel. *Judiska kvinnogestalter* av Hilde Rohlén-Wohlgemuth duger utmärkt som en introduktion.

Karmela Bélinki

Boris Beltzikoff

Nazism och kristendom ur ett judiskt perspektiv. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion (Rönneholm 6. 240 36 Stehag) 1992. 231 s. ISBN 91-7139-041-3.

En del fenomen under de senaste åren visar på nödvändigheten av böcker som påminner om det förflutna och drar fram också mörkare sidor ur närhistorien. Jag tänker naturligtvis på diverse »forskares« strävanden att omtolka klart belagda historiska fakta, - eller rättare borttolka dem. Sådana försök har som bekant gjorts - och görs - beträffande nazisternas brott mot mänskligheten. Det har dessvärre visat sig att många är redo att - i ren okunskap eller illvilja? - godta de falska argumenten, och det är bara genom upplysta och medvetna människors vaksamhet som de värsta utfallen kunnat avvärjas.

Boris Beltzikoff har tidigare i boken »Judiskt Kristet Mänskligt« (1960) ställt en del brännande frågor om de kristnas andel i judeförföljelserna, och föreliggande bok skall enligt förf. i förordet ses som en fortsättning. Också i denne nya bok tar han upp en del ömma punkter, ss. märkliga uttalanden av författare, präster och teologer, religionsvetare, politiker osv. Han återger en del samtida panegyriska uttalanden av en nordisk besökare i Nazi Tyskland (Olavi Paavolainen) och allmänt gillande omdömen om det (då) »nya« Tyskland t.ex. av Hagar Olsson som synbarligen var beredd att okritiskt anamma och prisa allt som kunde ges epitetet »revolutionär«: »Se bara på den nya ungdomen sådan den framträder i de revolutionära länderna - i Ryssland, i Tyskland, i Italien! - - - Den står i medveten opposition mot alla traditionella värden, den kritiserar inte och den struntar i att söka sanningen - den marscherar med entusiasm och elån!« (Ur *Arbetare i natten* 1935, citatet återfinns i Beltzikoffs bok s. 50).

Förutom att förf. angriper en del kända utländska teologer, Martin Niemöller o.s., så passerar nästan alla kända svenska exegeter och teologer av facket ur en tidigare generation revy - Hugo Odeberg, Anton Fridrichsen, Harald Riesenfeld, Hjalmar Sundén, Gustaf Wingren och flera andra. Dessa kritiseras, för att inte säga anklagas, av förf. för en del av sina uttalanden. Boken »Fyrahanda sädesåker«, ett i tiden och troligen ännu i någon mån använt kommentarverk till högmässotexterna, kommer särskilt i skottgluggen. Boken ses som alltför godtrogen i sin syn på Nya testamentet; dels tar den udden av Jesu utsagor i syfte att vidga avståndet mellan den kristna tron och judendomen, dels nedvärderar den Jesu samtids judiska fromhet. Alltid får jag nog inte lika klart för mig exakt vart förf. vill komma - i fallet Hjalmar Sundén antyds personliga motsättningar. Dokumentationen kunde också ha varit noggrannare - noterna är ganska få i förhållande till antalet citat. Men oftare gäller att redan de brottstycken som citeras gör att man häpnar - var dessa teologer verkligen bara a-ningslösa? Eller hade det under mellankrigstiden (och tidigare) utvecklats ett slags jargong som var allmänt gångbar i forskningen? De senaste decenniernas forskning - med insatser av svenskar som förf. inte nämner (Gösta Lindeskog framför allt) - har åtminstone på denna punkt medfört en sanering, kanske rentav ett »paradigmskifte«!

I alla hänseenden fyller inte boken en vaken läsares alla förväntningar. Till att börja med är titeln alltför pretentiös, det är ju fråga om personliga åsiktsyttringar eller kommentarer, oftast för korta för att kallas essäer, till en del utsagor av mer eller mindre kända personer. Rent stilistiskt kunde upprepningar och dylikt ha utmönstrats. Mycket av innehållet är känt, i vissa fall ganska länge, och i sådana fall känns förf.s attacker något senkomna. Men å andra sidan - en del var nytt åtminstone för mig. Förf.s subjektivitet kan kanske irritera ibland, men så utger han ju sig inte heller för att vara vetenskapligt objektiv.

Debattskriftens uppgift är att vara provokativ i avsikt att i bästa fall ge läsaren en ökad medvetenhet om de spöken som kan finnas i alla möjliga garderober.

Roger Syrén

Joachim Israel

Martin Buber, Dialogfilosof och sionist. Natur och kultur. Stockholm 1992. 204 s. ISBN 91-27-02747-3.

Intresset för Martin Bubers (1878-1965) verk håller i sig. Därom vittnar det faktum att hans skrifter ges ut i nytryck, liksom att det publiceras en ständig ström nya böcker om honom. Buber-arkivet vid Hebreiska universitetets bibliotek i Jerusalem, som innehåller hans egna handskrifter, tryckta verk och allt man får tag i av det som skrivs om honom, växer hela tiden. Större Buber-konferenser arrangerades t.ex. i Beersheva 1978 - till hundraårsminnet av hans födelse - och i Jerusalem 1991.

I Norden har intresset varit ganska varierande. I sin nya bok om Buber skriver den kände sociologiprofessorn Joachim Israel att översättningen af *Jag och Du* til svenska (1963) på filosofiskt håll mottogs negativt, medan författare och teologer visade större intresse. På senare år har vi fått en Buber-renässans: Dualis-förlaget har gett ut *Jag och Du* i nyupplaga och några av Bubers smärre skrifter har för första gången getts ut i svensk översättning på samma förlag. På finska gavs *Ich und Du* ut år 1986. I och med Joachim Israels bok föreligger nu för första gången på svenska en monografi som behandlar centrala delar av Bubers produktion. Författaren kom själv redan i sin tidiga ungdom i kontakt med Bubers tankar och det är med spänning man följer hans återvändande till dem i emeritus-åren. Boken heter *Martin Buber. Dialogfilosof och sionist* och gavs ut på Natur och Kultur ifjol.

Titeln anger två tyngdpunkter: dialogfilosofin och sionismen. När Buber själv gav ut sina verk¹ blev det fyra ungefär lika stora band (ca. 1000 sidor vardera) som upptar hans bidrag till filosofin, Bibeln, chassidismen och »judendomen«, det sista visserligen separat utgivet. Israel fokuserar på det första och det fjärde av dessa områden, men han har också beaktat det tredje, chassidismen. Vill man utpeka en tyngdpunkt, ligger den enligt min mening klart i filosofin och det är också motiverat, eftersom den dialogiska principen hos Buber var det centrala som den övriga produktionen på ett eller annat sätt bestämdes av.

Låt mig här kort ange dispositionen och sedan ta fram några viktiga punkter i framställningen. Det första kapitlet är av biografisk art: »Martin Bubers liv och gärning«, varefter följer ett om »Bubers sionism« och nära därmed sammanhängande ett om hans »socialism« och dess relation till »den judiska messianismen«. Bubers mest kända skrift »*Jag och Du*« presenteras i det fjärde kapitlet, varefter Israel går in på »några av dialogfilosofins problem« och några av dess förutsättningar i »Jag och den andre - några problem«. En för Israel specifik sidobelysning ges i det sjunde kapitlets jämförelse med den amerikanske filosofen Georg Herbert Mead (1863-1931) som var femton år äldre än Buber och faktiskt hade ett par gemensamma lärare med honom (Wilhelm Wundt och Wilhelm Dilthey). Arbetet avslutas med en presentation av mottagandet av Bubers verk i Sverige.

¹ Utgåvan heter rätt och slätt *Werke*.

Israel fäster uppmärksamheten vid bl.a. hur Buber ändrade sin användning av kategorin »det mellanmännsliga« [s 23-24]. I förordet till den första volymen (1906) av serien »Die Gesellschaft« som han gav ut skrev Buber bl.a. »Sociologin handlar om det mellanmännsligas former ... Det problem som dominerar verket är det mellanmännsligas problem. Dess ämnesområde är människornas samlevnad i alla dess former, skapelser och handlingar.« Han är i detta skeda klart påverkad av sin lärare Georg Simmel, som dock föredrar termen »växelverkan«. Men i *Ich und Du* (1923) använde Buber inte den termen utan skilde mellan de sociala och de interpersonella relationerna och hänförde tydligen det mellanmännsliga till de förra. I en liten skrift från 1954 kallad *Elemente des Zwischenmenschlichen* beskriver Buber »det sociala« och »det mellanmännsliga« som två väsensskilda områden i människornas liv« (*Det mellanmännsliga*, Dualis 1990, 19). Han tillfogar att vi »här har att göra med en särkategori - en dimension av vår tillvaro som vi är så självklart förtrogna med, att vi ännu inte riktigt kommit underfund med dess egenart«. Det avgörande i dialogen är att man blir medveten om den andres närvaro, så att han inte blir ett objekt, utan är en partner i en livssituation, om det så skulle vara en boxningsmatch. När man betraktar en annan gör man den andre visserligen till objekt, men det viktiga är varför detta aldrig helt vill lyckas: det finns en oöverskridlig gräns för objektiveringen, som Buber kallar »människans privilegium« (a.a. s 28).

Bubers väg till *Jag och Du* var inte rak utan föregicks av en djup kris. När första världskriget bröt ut förhöll sig de tyska judarna helt olika. Somliga tog avstånd från det och de nationalistiska känslor som det satte i rörelse. Andra identifierade sig med Tysklands sak och ville visa sin patriotism. Bubers goda vän, den socialistiske anarkisten, Gustav Landauer hörde till den första gruppen, Georg Simmel Buber till den andra. Landauer kritiserade i ett brev (1916) denne »Kriegsbuber« och fick honom att ändra hållning och ta avstånd från nationalismen och kriget (februari 1917). Den nya hållningen mot nationalistisk chauvinism blev bestående och karakteristisk för Buber. Det visade sig speciellt i hans version av sionismen, som betonade det kvalitativa arbetet med kulturen framom den kvantitativa lösningen genom judisk massinflyttning. Buber uppmanade också ständigt till hänsyn gentemot den arabiska befolkningen i Palestina och förordade den binationella lösningen framom den nationella som sedan genomfördes.

Samtidig inträffar en annan viktig förändring hos Buber: »en förskjutning av tyngdpunkten från upplevelsen av '*Gemeinschaft*' som ett medvetandefenomen (dvs. från en subjektiv kosmisk upplevelse) till ett relationsfenomen, dvs. något som försiggår mellan människor. Det innebär alltså en förskjutning från en *subjektiv* upplevelse av samhörighet med kosmos till en relationsorienterad, dvs. en *intersubjektivitets*filosofi« [Israel s 30-31, med anknytning till Paul Mendes-Flohr]. I själva verket har Buber avstått både från »erfarenheten« [*Erfahrung*] och »upplevelsen« (*Erlebnis*) som källor till kunskap om Gud till förmån för det existentiella mötet.

Trots att det finns en lång *filosofisk* tradition, börjande med Platons dialoger, som betonar att vägen till insikt går genom samtal, dialog, hade den dock inte utformats som en kunskapsteoretisk teori. Det sker enligt Israel först genom Buber, när han ersätter den kunskap som förvärfvas genom ett subjekt-objekttänkande med en kommunikation mellan subjekt och subjekt. Bubers *Jag och Du* innebär framför allt en brytning med subjektfilosofin. Descartes' *cogito*, »jag tänker«, sätter det tänkande och varseblivande subjektet i centrum för kunskapsteorin. Den traditionen fick sin höjdpunkt i den tyska idealistiska filosofin, alltifrån Kants transcendentalfilosofi över Fichte och Schelling till Hegels medvetandefilosofi. Hos Buber ersätts subjektet av det intersubjektiva. Den kunskapsteoretiska

analysen av medvetandet ersätts av en analys av språket eftersom det är bärare av det inter-subjektiva. Analysen av Jaget hade i den idealistiska filosofin skett åtskilt från dess sociala relationer. Nu ersätts det av ett Jag i dess relation till ett Du och det som sker mellan Jaget och Duet blir betydelsefullt. Medvetandets monologiska tänkande ersätts av det dialogiska talet, kommunikationen mellan Jag och Du [s 73-74].

Jag-Du uttrycker alltså en subjekt-subjektrelation, medan jag-det är en subjekt-objektrelation. De båda elementen i ordparen förutsätter varandra, men de bildar *ett* ord. Jaget är olika i dem därför att det leder över antingen till ett du eller ett det. Vardera skiljer sig dessutom från ett isolerat »jag«. Buber vill i sin första del konstruera ett nytt språk som skall göra rättvisa åt den dialogiska principen. Jag-Du bygger antingen på intuitiv inlevelse i den andra eller på språklig kommunikation som finns *mellan* Jaget och Duet. Jag-det däremot bygger på erfarenhet eller kunskap. Denna kunskap finns *inom* människan, inte mellan henne och världen. På den här punkten kritiserar Buber den idealistiska filosofin som betonar medvetandet, dvs. det som finns inom oss [s 80].

Det intressantaste draget enligt Joachim Israel i Bubers kunskapteori, hans sociologiska och psykologiska teori är »relationismen«. Kunskap är inte något som vi har utan något som man åstadkommer genom att sätta sig i relation till världen. Människans handlingar bestäms inte av det som finns inom människan utan av det som finns mellan människor och av den situation hon befinner sig i. Situationen för dialogen är mötet (*Begegnung*) där deltagarna befinner sig på jämställd fot [s 84-85].

Bubers betydelse för *religionsfilosofin* hänger samman med hans betonande av att relationen till Gud *endast* kan vara en jag-du-relation. Det betyder att när vi talar om Gud, hans väsen eller handlingar, gör vi det inom jag-det-relationen. Hit hör därför all teologi och mycken kult. Människans hunger efter kontinuitet, säger Buber, gör att hennes förhållningssätt till Gud »kräver utbredning i rummet, en synlig manifestation i vilken de troendes gemenskap förenar sig med sin Gud. Så blir Gud ett kultobjekt« (*Jag och Du*, 109). Men Buber säger också, att »Gud är nära sina former, så länge människan inte undandrar honom dem« (s 113), dvs. när vi med de bilder eller föreställningar vi har av honom talar till honom, anropar honom eller »menar honom själv«. Joachim Israel kommenterar: »Det betydelsefulla i mötet med det eviga Du är den förändring som människan genomgår ... Människan tar emot, men inte ett innehåll, utan en närvaro. Den förändring som Buber talar om kan uppfattas som ett etiskt krav: Stanna inte där du är i den värld du känner dig hemma bl.a. på grund av rutinen. Öppna dig i stället och se efter vad som kommer att ske. Det är inte så att mötet med det eviga Du skall uppfattas som ett medel till förändring. Denna relation är självändamål och förändring kan vara nödvändig även utan denna. Men relationen åstadkommer människans enhet, hennes integration. Den skapar en närvaro och en möjlighet för framtiden« [s 96].

Bubers betydelse för *psykoterapin* har i ett flertal böcker från de senaste åren framhållits speciellt av amerikanern Maurice Friedman. Bubers bidrag på det här området består främst i att han understryker vikten av att terapeuten blir medveten om den andres närvaro som en unik person, inte som ett fall eller som ett objekt, som skall kureras eller ledas till en viss punkt. Det är viktigt att observera, att Buber dock anser att patient och läkare inte är helt jämnställda, som t.ex. Carl Rogers ville framställa saken. Det finns en skillnad som kommer till uttryck däri att konfidenten uppsöker terapeuten, inte tvärtom. Å andra sidan vore det enligt Joachim Israel viktigt att betrakta patientens problem inte som intrapsykiska, som härrör ur hans konstitution, karaktär och personlighetsstruktur, utan just som problem rörande ömsesidiga relationer. När detta sker, förvandlas de flesta former av psykisk sjuk-

dom med få undantag till en mellanmänsklig problematik om samlevnad. I detta fall rör det patientens Jag-Du-relation till sin närmaste omgivning. Utgår terapeuten från detta betraktelsesätt slipper han att spela den allvetandes roll. Han kan inskränka sig till att hjälpa till med födelsen av nya relationer. Hans hjälp blir till självhjälp. Terapeut-patient-relationen - och ordet »patient« får här en felaktig klang - kan som problemlösningssituation utvecklas till en Jag-Du-relation, varvid de bådas relationer till varandra kan utgöra lärostycken« [s 10].

Det sagda må illustrera den rikedom av synpunkter på Bubers verk som står att finna i Joachim Israels bok om Buber. Må den finna vägen till många läsare och få en plats i varje seriöst bibliotek.

Karl-Johan Illman

Micha Reisel, Berit Demborg, Peter Beck, Betsy Hein

Du skal fortelle det til dine barn. Det Mosiaske Trossamfund i Oslo 1892-1992. Utgitt av Det Mosaiske Trossamfund i Oslo, Oslo 1992. 231 s. ISBN 82-99611-0-4.

Den 14. juni 1992 markerte Det Mosaiske Trossamfund i Oslo sitt 100-årsjubileum. Den forholdsvis lille jødiske menighet i Oslo med toalt ca 900 medlemmer, barn og unge inkludert, la for dagen en imponerende kreativitet og ressursrikdom, og presenterte seg for sine norske medborgere på en måte som avtvang den største respekt. Størst vekt ble lagt på informasjonsformidlingen til det norske storsamfund, og det festskrift, som her skal omtales, er i så hensende en stor satsning, ikke minst økonomisk.

Norsk jødedomshistorie er inngående beskrevet av Oskar Mendelsohn i hans to monumentale bind *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år* (førsteutgavene 1969 (bind 1) og 1986 (bind 2), tilsammen 1364 sider, som han siden har revidert i en ny utgave i 1987). Dernest, av samme forfatter, i den kortere og strammere fremstillingen *Jødene i Norge: Historien om en minoritet*, Oslo 1992. Det var således ikke nødvendig for redaksjonen av jubileumsfestskriftet å skrive en utførlig historikk over de forløpne hundre år, eller å gjøre dette historiske arbeid om igjen. Her kunne man bygge på Mendelsohn, og nøye seg med en oversiktmessig fremstilling av hovedtendensene i trossamfundets hundreårige liv. Jeg synes dette er dyktig gjort. På drøye 30 sider får vi en instruktiv historisk revy, ledsaget av verdifullt billedmateriale. Her, som i Mendelsohns arbeider, faller hovedvekten i fremstillingen naturlig nok på den dramatiske og tragiske historien om jødernes arrestasjon og deportasjon under siste krig. At bare 925 av Norges ca 1800 jøder (ved krigsutbruddet) ble reddet over i sikkerhet til Sverige, mens ca 760 ble deportert med bistand av norsk statspoliti - til utryddelsesleirene i Polen, er fremdeles et sårt og vanskelig minne i norsk bevissthet.

Men hovedvekten i festskriftet ligger ikke her. Bokens hovedkapittel har tittelen »Det Mosaiske Trossamfunds institusjoner og foreninger« (s. 63-166). Her har et stort antall forfattere beskrevet både historien bak og den aktuelle virksomheten til 17 (!) religiøse og sosiale institusjoner og organisasjoner som bæres og drives av menigheten og dens medlemmer. Imponerende, både virksomheten som beskrives, og de entusiastiske forfatteres innsats! Og her folder festskriftets billedmateriale seg ut for alvor. Fra mange gjemmer er det lett frem bilder av till dels stor kulturhistorisk verdi.

Det siste kapittel i boken, »I gamle dager«, inneholder en rekke verdifulle personportretter, mest kortbiografier og en del autobiografiske oppteignelser. Også dette er verdifullt kulturhistorisk stoff, og utvilsomt det kapittel i boken der den norske leser kommer sitt jødiske medmenneske nærmest.

Festskriftet innledes med en hilsen fra Norges statsminister Gro Harlem Brundtland, og en Tabula Gratulatoria. Det kan fremdeles bestilles på følgende adresse: Det Mosiaske Trossamfund, Bergstien 13, N-0172 Oslo.

Oskar Skarsaune

Oskar Mendelsohn

Jødene i Norge. Historien om en minoritet. Universitetsforlaget, Oslo 1992. 196 s. NOK 198,-.

De norske jøders historie er grundigt beskrevet i Oskar Mendelsohns store verk *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, bind 1 (1969), bind 2 (1986), Universitetsforlaget, 698 + 664 s. (Recensert i *Nordisk judaistik* Vol. 8, No. 2, 1987 ved Svante Hansson). Begge bind ble utgitt i billigutgave i 1987. Dette verket omfatter jødernes historie og jødisk liv i Norge fra 1600-tallet til i dag. Det vil bli stående som standardverket ingen kan komme utenom. Et nitid forskningsarbeid ligger til grunn.

For mange som ønsker å orientere seg om jødisk historie og jødisk liv i Norge kan i midlertid dette verket fortone seg noe stort og tungt. Det er derfor gledelig at forfatteren før sin død fikk utgitt en kortere versjon, en bok på i alt 176 sider, om jødene i Norge. Språket i kortversjonen er ledig, og boka skulle være greit tilgjengelig både for lærere og elever i ungdomsskole og videregående skole, såvel som for alle andre interesserte.

Første hovedavsnitt (s. 9-36) behandler tiden før 1851, særlig Wergelands kamp for å få opphevet grunnlovsforbudet mot jøder. Wergeland og jødesaken opptar i bind 1 over 200 sider, men er også i den korte formen oversiktlig, informativ og nyttig. Avsnittet er viktig fordi det tegner bildet av et avsnitt i kampen for religionsfrihet og mot fremmedfrykt i Norge.

Andre hovedavsnitt (s. 37-40) tar for seg tidsrommet 1852-1939, dvs. jødisk innvandring, menighetsdannelse og foreningsliv, samt antisemitismen i Norge i mellomkrigstiden.

Særlig stor plass har tredje hovedavsnitt (s. 71-143), som er viet krigsårene 1940-45. Det er uten tvil en riktig prioritering å gi denne tragiske perioden så bred omtale. Etter hvert som en stadig større del av ungdommen ikke lenger har kontakt med personer som selv opplevde krigen, er det vesentlig både for forståelsen av fortiden og holdningsdannelsen i samtiden at periodens historie, og især den jødiske historie, stadig fremtilles på ny for nye generasjoner.

Fjerde hovedavsnitt (s. 144-174) behandler så årene 1945-1993, med gjenoppbyggingen og det fortsatte liv i menighetene i Oslo og Trondheim. Vi får her også et aktuelt bilde av jødiske forhold i Norge i dag.

Mendelsohn har med sin saklige og nøkterne fremstilling i denne boka nok en gang gjort den jødiske minoritet i Norge en stor tjeneste. Meget få har i etterkrigstiden så sterkt som han bidratt til å styrke jødisk identitet og selvforståelse i Norge - både gjennom hans historiske arbeider og gjennom Jødisk menighetsblad, som han utgav og for en stor del selv

skrev i perioden 1976-1991. - Forfatteren uttrykker i forordet et håp om at opplysning betyr noe for økt toleranse og medmenneskelighet. Det er et håp vi deler.

Dagfinn Rian

Georg Klein

Utvägen. Albert Bonniers förlag, Stockholm 1992. 311 s. ISBN 91-0-055424-3.

Den kände cancerforskeren och essäisten skildrer här tre ovanliga personers livsöden. Ett gjensamt drag hos dem är at de besitter en ovanlig förmåga att klara sig i extrema situationer. Forfatteren sjålv har en personlig om ån olikartad anknytning till alla tre. De är ett slags Proteus-gestalter og exemplifiserer var på sitt sätt det som bokens slutkapitel behandler dvs. det som Klein i anknytning til en ungorsk-amerikansk psykolog kallar »flow-oplevelsen«.

Den första av de tre hette Ali Ecovic, var av judisk härkomst og kom från landsortstaden Beregszasz. I likhet med forfatterens hemby Kaszony tilhørde den Ungern fram till första världskriget for at därefter i tur og ordning anslutas til Tjeckoslovakien, Ungern og Sovjet. Hans familj hadde forintats i Auschwitz, liksom en stor del av Georg Kleins. Han gjorde karriär i den tjeckiska armén som forbindelseofficer, dekoreredes for tapperhet många ganger om, men lämnade sin post efter kriget og flydde från sin post i Östberlin. Ali besitter en ovanlig charm og intelligens, viser ett ovanlig personlig intresse for alla de människor han kommer i kontakt med. Det forklarar långt hans framgångar som överlevnadskonstnär og som företagsledare. Dessa förträffliga egenskaper paras dock med en rotløshet og rastløshet som tar sig uttrykk i at han hela tiden jager vidare, vilket också gör at man inte kan oppfatta honom som en djup eller profund person. Det här får man sikkert delvis sætta i samband med förhållandena i hans ungdom, den judiska befolkningens tragiske öde og kanskje också det tåta bytet av hemland. Det siste - miljøen - hadde jag väntat at forfatteren mere hadde reflekterat över.

Den andra heter Carleton Gajdusek, en amerikansk virolog og nobelpristagare 1976. Han specialiserer sig på dittills utforskade sjukdomar som forekommer hos mycket små folkgrupper i Nya Guinea og Mikronesien. Forutom sin skicklighet inom virologin viser han sig besitta en fabulös förmåga att læra sig exotiske språk som han studerer på ort og ställe. Vidare: han adopterer ett betydende antal barn från dessa folk og bekoster deras skolgång. Många av dem ingår i hans storfamilj hemma i Washington. Hans helt okonventionelle sætt at arbeita og leva ackompanjeres av ett enormt ordflöde var gång han træffar kolleger og elever samt av ett minutiöst dagboksskrivande. Gerog Klein låter oss här stifta bekantskap med denna innerst inne ganske skygge men fascinerende personlighet.

Den tredje personen är forfatterens farbror, Miska, som til skillnad från sin familj överlevde og återvände til hembyn. Under kommunistisk styre blev han bychef som ansvarade for produktionen. Utan egen familj blev byn og alla dess invånare hans familj. Produksjonen av vin og andre jordbruksprodukter blev under hans ledning særdeles framgangsrik, han sjålv dekorered som Arbetets hjålte. Han tycks ha samme förmåga som Ali og delvis också Carleton at kunne leva sig in i og komma ihåg varenda människas personlige situation og behov. Åndå finns det ett stort tomrum og sikkert en tungt opplevd

meningslöshet i hans rastlösa verksamhet. Han kunde nog aldrig komma över förlusten av sin familj.

»Flow« är ett fenomen som först beskrevs och vetenskapligt undersöktes av den ungersk-amerikanske psykologen Mihály Csikszentmihályi. Det är en förmåga att för en längre eller kortare period helt gå upp i en verksamhet. Den är ingalunda förbehållen begåvade vetenskapsmän och konstnärer, utan tillgänglig för kanske de flesta, bortsett från sådana som har bristande koncentrationsförmåga eller alltför stark självupptagenhet.

»Flow uppstår enligt Csikszentmihályi när utmaningen och förmågan att möta den är i balans med varandra. Alltför stora uppgifter framkallar oro och ångest. Är förmågan mycket större än utmaningen, som så ofta i arbetslivets rutin, blir man lätt uttråkad. Erfarna personer brukar kringgå ledan genom att öka utmaningen. En professionell schackspelare som måste spela mot amatörer kan till exempel binda för ögonen eller spela mot tio samtidigt» [s 245].

De tre personer vars öden Georg Klein beskrivit exemplifierar »flow«, men boken ger också många andra exempel. En poäng med Kleins utläggning är att visa att s.k. avkoppling för många upplevs som trist, eftersom den hindrar dem att göra vad de egentligen vill. De blir därför stressade och uttröttade av själva avkopplingen, det må sedan vara att se på TV eller annat.

De tre gestalterna beskrivs alla på ett för Georg Klein karakteristiskt medryckande sätt. Jag tycker ändå beskrivningen av farbror Miska blir mest levande, därför att den inramas av författarens eget besök i sin gamla hemby sommaren 1991. Här höjer sig Georg Kleins prosa till sin allra högsta nivå. Huruvida flow-begreppet och den egenskap det anger kommer att få en bestående plats i vetenskapen får framtiden utvisa. Kleins bok är som vanligt ytterst stimulerande, engagerat välskriven. Dess bidrag till judaistiken är framför allt de två ungersk-judiska personporträtten av Ali och Miska samt beskrivningen av författarens hemby Kaszony.

Karl-Johan Illman

Hans Küng

Das Judentum. Piper, München 1991. 907 sidor.

Den berömda schweiziska teologen Hans Küng, ledare för institutionen för ekumenik vid universitetet i Tübingen och »fakultetslös« professor (sedan han förlorade sin *missio canonica*) har skrivit en utförlig, väldokumenterad och lättläst bok om judendomen och dess förhållande till kristendomen - eller snarare kristendomens förhållande till den. Boken bör ses som en del av Küngs »Projekt Weltethos«. Han vil undersöka vår tids religiösa situation och bidra inte bara till dialogen mellan judendomen och kristendomen, utan också till en »trilog« mellan judendomen, kristendomen och islam.

Det är en storartad prestation att ha samlat och sammanställt så mycket material från så många olika områden: historien, olika judiska strömningar, Mellanöstern, kristologin, den judiska Jesusforskningen, judisk idéhistoria ... Att företaget faktiskt lyckats, framgår

av att den engelska översättningen fick en mycket positiv recension av Jonathan Magonet vid Leo Baeck College i London (*Theology* 1992 ss. 468-469).

Att inte ens Kung kan vara lika väldokumenterad på alla områden är klart. Som Magonet påpekar, behandlas vår tids judendom huvudsakligen utgående från Tyskland och Förenta Staterna. Trots sina utförliga kunskaper om israelisk politik, gör sig Kung skyldig till ett litet komiskt misstag: författarinnan Yael Dayan är Moshe Dayans dotter, inte hans son (668)!

Kung lägger huvudvikten vid behandlingen av Shoah, dess förhistoria och dess följder. Han beskriver den kristna antisemitismen från hetspredikningar över tvångsdop till inkvisation och pogromer. Det är sällsynt, att en kristen teolog så klart och sakligt påvisar antisemitismen rötter i kristen antijudaism (även när det gäller en avkristnad katolik som Adolf Hitler). Utan den långvariga kristna antijudaismen hade Shoah inte varit möjlig. Det är denna förhistoria, som förklarar, varför de kristna kyrkorna teg, varför Pius XII teg. Skildringen av Pius XII:s tystnad är på inget sätt hätsk, bara obönhörligt saklig. Kung påstår inte, att påven varit rasist eller antisemit, bara att han av diplomatiska skäl ville förbli strikt neutral, det gällde för honom att skydda kyrkans ställning i Tyskland och konkordatet. (Men liknande förebråelser kan riktas till många andra inom olika kyrkosamfund.) Kung skildrar även de aktivt medverkande, *Deutsche Christen* och »brune Conrad«. Kusligt är det också att läsa dels en detaljerad jämförelse mellan kyrkliga, i detta fall katolska åtgärder mot judarna och nazisterna (s. 293), dels en redogörelse för innehållet i Luthers skrift »Von den Juden und ihren Lügen«. Redan Luther föreslog, att synagogor skulle sättas i brand, judisk egendom konfiskeras, judarna sättas i tvångsarbete eller deporteras ...

Efter detta kan Kung tillåta sig en skarp kritik av den israeliska inrikes- och utrikespolitiken, en kritik som även uttalas av många israeler och många judar i diasporan. När Kung skriver, att Israel nu militärt sett är en Goliat och alltså har råd med en dialog, har han naturligtvis rätt. Lika rätt har han i sitt påpekande, att den nuvarande situationen med ständigt eskalerande våld inte kan fortsätta utan katastrof. Men kanske beaktar han inte tillräckligt, att man före sexdagarskriget, alltså så sent som år 1967, ganska allmänt fruktade - eller väntade - att judarna i Israel skulle utrotas. Att målet faktiskt var, att göra slut på Israel.

Kung varnar även för en »holocaustfixering« - inte i den meningen, att man skulle få glömma eller förtränga, utan i den meningen, att holocaust inte kan få bli det enda referenssystemet för judendomen. Även detta är naturligtvis riktigt. Men »fixeringen« är sällan frivillig. I USA har man t.ex. observerat, att barnen till överlevande ofta har samma psykiska problem som de överlevande. Det här är något, som en utomstående knappast kan uttala sig om: utom armenierna, har ingen annan grupp i vår tid utsatts för *folkmord*. Kung skildrar med sakkunskap olika judiska idériktningar och tänkare genom tiden. Han visar stark sympati för dem, som betraktades som heretiker (t.ex. Spinoza) eller haft problem med den stränga ortodoxin (som Louis Jacobs). Han visar även stor förståelse för båda huvudriktningarna, ortodoxin och liberalismen och kan därför även tillåta sig att ställa litet skarpt formulerade frågor till båda.

Vad Kung har att förtälja om fundamentalistiska strömningar inom judendomen, särskilt i Israel och i Förenta Staterna, är skrämmande, men knappast oväntat: fundamentalismen har utvecklats till en fara inte bara i islam och i judendomen, utan även i olika protestantiska samfund och i katolska kyrkan.

Kungs »Christologie von unten« gör det lättare för honom, inte bara att uppskatta den judiska Jesusforskningen, utan även att tänka sig en judisk-kristen dialog om Jesus. Samti-

digt vänder han sig mot en nivellerande exegetik, enligt vilken Jesu förkunnelse inte på minsta sätt skulle ha skilt sig från den dåtida judendomen. Kung förutsätter även en biblisk gudsbild, gemensam för judar och kristna - medan t. ex. Moltmann förnekar, att kristendomen är monoteistisk.

Hans Kung är kanske en av de få kristna teologer, som inte försöker förklara lidandet - alltså inte heller som »innertrinitarisk« process. Till slut står han inför den både för judar och kristna obesvarbara frågan: Hur kunde Gud vara i Auschwitz utan att förhindra Auschwitz (s. 726)? Boken avslutas med en »Projekt Weltethos«-del, vilken ställer in den här boken i ett större sammanhang och redogör för Kungs uppfattning om, vilket världsetos vi behöver, om vi skall överleva.

De utförliga anmärkningarna erbjuder rikligt med material för fortsatta studier.

Ulrika Lindblad