

## Recensioner/Reviews

### Giuseppe Veltri

*Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997, 372 sidor inkl. indices etc., ISBN 3-16-146671-3, DM 178,-.

Huvudtemat för Veltris undersökning är att undersöka "die Einstellung der rabbinischen Halakha zu den Wissenschaften als Prozeß der Abgrenzung 'magischer' Praktiken von empirischen erschließbaren Wissen" (s. 1), och i bokens första kapitel, *Einleitung* (ss. 1-25) skisseras tillvägagångssättet för att uppnå detta syfte. Både magikern/trollkarlen ("der Zauberer") och de enskilda bruk skall analyseras, vilka bildar grundlag för definitionen av det magiska inom rabbinisk judendom. Därutöver skall en jämförelse mellan den grekisk-romerska omgivningen och det rabbiniska tänkandet genomföras, genom vilken vi kan skapa oss en inblick i den rabbiniska tankevärlden och dess fortsättning under medeltiden. Den definition av "medeltid" som anförs - "die Rezeption der rabbinischer Exegese" (s. 2) är dock tyvärr alltför oklar. Trots tidigare forskning på området, vilken Veltri genomgår och delar in i fem huvudgrupper efter dess infallsvinklar (polemik-(anti-)apologetik, arkeologi-filologi, folklöre, sambandet mellan mystik, kabbalah och magi, samt halakhah-teologi), finner han att vissa frågor ändå inte beaktats. Vi får därefter en förnyad agenda för den föreliggande undersökningen. För det första måste frågan om vilken terminologi rabbinerna utvecklade lösas och i förbindelse med detta följer, för det andra, frågan om betydelsen av religions- och kulturhistoriska paralleller. För det tredje måste de magiska föreställningarnas utveckling studeras (är den antike magikern den samme som den medeltide?) och, för det fjärde: "Das zentrale Anliegen dieser Untersuchung ist die Bestimmung der Kategorien, die die Erforschung der jüdischer Magie der Antike und ihres Fortlebens im Mittelalters erst möglich machen." (s. 18). Det första steget blir en semantisk genomgång av begreppen "magi", "halakhah" och "vetenskap". Beträffande ordet "magi" känner sig Veltri, trots den kritik som riktats mot ordet, inte beredd att överge det: "(...) benötigen wir als Kategorie der Erkenntnis immer irgendwelche Begriffe, die uns als heuristisches Mittel eine Idee von der Realität vermitteln." (s. 19). Han strävar inte heller efter att nå en ny definition. Att denna inställning medför vissa problem för framställningen återkommer jag till nedan. Kapitlet avslutas med en översikt över de kommande kapitlens innehåll.

I kapitel 2, *Zauberer* (ss. 26-92), visar Veltris textanalys att två frågor står i centrum för den halakhiska diskussionen kring magikern som person: skillnaden mellan en *mekhashef* ("trollkarl"), som "gör så att saker händer" och en *'achizat 'enayim* ("illusionist") som

åstadkommer synvillor. Just handlingens effektivitet är det kriterium som i de halakhiska diskussionerna avgör den första frågan, och det är också handlingen, ej intentionen, som är straffbar såsom varande omoralisk och (därmed) ett hot mot samhället. Rabbinernas roll består i att vara de som avgör vad som är vad, och att avslöja "förfalskningar". Det är, framhåller Veltri, den mänskliga användningen av gudomlig makt (som måste vara den som ger resultat när det inte är fråga om en illusion) som är straffbar; det faktiska försöket till "skapande" var det handlande som rabbinerna betraktade med avsky. Också två specialfall diskuteras: (troll-)kvinnor och de spåmän vilka ägnar sig åt nekromantik. De medeltida synen kännetecknas, enligt Veltri, av att skillnaden mellan magikern/trollkarlen och illusionisten börjar försvinna: båda utnyttjar enligt det nya synsättet gudomlig makt. Skillnaden består numera i hur Gudsnamnet används, "i renhet eller orenhet", något som alltid medför ett resultat. Just detta avsnitt är kanske det, där man mest saknar en redogörelse för urvalskriterierna vid valet av medeltida texter.

I kap. 3, *Amoriterbräuche: Texte* (ss. 93-183), går Veltri igenom de texter som omtalar *darkhe ha-emori* ("amoriternas seder"), den term med vilken *halakhah* betecknar förbjudna handlingar, och jämför med både grekisk-romerska bruk och senare judiska medeltida kommentarer. Huvuddelen av kapitlet ägnas tShab. 6-7, den i sammanhanget klassiska texten. Varje avsnitt kommenteras med avseende på innehåll och språkliga uttryck, och både judiska och icke-judiska paralleller anförs. För den som är intresserad av enskilda detaljer i dessa texter, liksom av eventuella paralleller i samtida grekisk-romersk litteratur, är detta kapitel en god översikt. Analysen av texterna görs i bokens fjärde kapitel, *Amoriterbräuche: Topos* (ss. 184-220). Veltris genomgående tes är att diskussionen kring *darkhe ha-emori* är att förstå som en diskussion för tveksamma icke-judiska seder och bruk. De som tillåts, och alltså inte betecknas som *darkhe ha-emori*, görs så av fyra olika skäl (s. 202): de kan uppfattas som hedersbetygelser; av praktiska skäl; genom teologisering; eller genom en exegetisk omtolkning. De övriga betecknas som *darkhe ha-emori*. Beteckningen i sig vill Veltri förstå som en ordlek på *roma'i*, och menar därför att (de palestinsiska) rabbinerna använde beteckningen som en samlingsbeteckning på det som de såg som främmande, och oacceptabla, bruk i sin (grekisk-) romerska omvärld. Intressant för Veltri blir därför att jämföra med de romerska författarnas syn på *magoi/magi*, och främst då Plinius d ä (död år 79) och hans verk *Naturalis historia*. De anförda exemplen i tShab. 6-7 respektive *Naturalis historia* sammanfaller i så hög grad att det enligt Veltri inte kan vara tal om tillfälligheter: "Von den Bräuchen, die den Amoriterkomplex ausmachen, lassen sich nur wenige ohne Plinius erklären" (s. 212, 219). Han är dock noga med att understryka att vi inte vet vare sig hur väl Plinius kände till rabbiniska texter eller huruvida rabbinerna var bekanta med Plinius, varför det inte behöver vara tal om en direkt påverkan. Veltri verkar snarast luta åt förklaringen att de seder som beskrivs helt enkelt var allmänt spridda i romarriket. Hans slutsats blir att *magoi/magi* för Plinius, på samma sätt som *darkhe ha-emori* för rabbinerna, är en kategori för att beteckna främmande bruk (s. 215, 219), vilka han uppfattar som seder och bruk förbundna med den persiska prästklassen. Veltri förslår därför en "(soziologische und funktionelle) Identifizierung der amoriter mit den Magiern, (...) zumindest aus einer

rein phänomenologischen Sicht" (s. 219), något som framför allt verkar gälla deras förkärlek för empiriska metoder.

I det femte kapitlet, *Heilung* (ss. 221-282), når Veltri fram till det område som genom hela boken funnits med i bakgrunden, nämligen det medicinska. Kapitlet är centrerat kring rabbinernas förståelse av det som Veltri kallar "*refu'a*-principen", nämligen att "Allt som helar räknas inte som amoritiska seder" (yShab 6,9 m fl). Detta uttalande visar enligt Veltri på rabbinernas empiriska vetenskapsbegrepp. Veltri ger exempel på rabbiniska "receptsamlingar" i *Talmud Bavli* och från Kairo-genizan, och diskuterar också den gemensamma litterära uppbyggnad dessa kodifieringar uppvisar. Även läkarnas roll - och framför allt rabbinernas ambivalenta inställning till dem som grupp - undersöks, liksom övergången inom rabbiniskt tänkande från den bibliska inställningen att endast Gud kan hela, till accepterandet av en medicinsk vetenskap. Slutsatsen blir att den ibland förekommande rabbiniska motviljan mot läkarskrået framför allt grundar sig i önskan att bibehålla rabbinernas kunskapsmonopol.

Även i det avslutande kapitlet, *Scientia: Konklusion* (ss. 283-293), betonar Veltri, efter en kort tillbakablickande sammanfattning, den empiriska vetenskapssyn som han menar är grunden för rabbinernas uppfattningar kring *darkhe ha-emori*, magi och helande och sammanfattar: "Die wichtigste Prämisse dieser empirischen Wissenschaft ist, die Herkunft eines Brauchs oder ein Praktik außer acht zu lassen. Auch wenn es sich um einem fremden Brauch handelt ('Amoriterbräuche'), wird er nicht per definitionem verworfen, wenn er sich als nutzbringend erweist." (s. 292).

Några anmärkningar: Som antytts ovan anges inga urvalskriterier för de medeltida källorna och tidsavgränsningen "frühmittelalterlichen" i bokens titel förvirrar. Visserligen är majoriteten av de mer utförligt citerade och kommenterade texterna från Kairo-genizan, men även så sena texter som t. ex. *Arba'ah Turim* anförs. Maimonides däremot används sparsamt; med tanke på Veltris inriktning på den medicinska aspekten av rabbinernas vetenskaplighet hade det varit intressant att se om, och i så fall hur, han tog tillvara det vetenskapliga synsätt som rabbinerna enligt Veltri utvecklade.

Även användningen av ordet "rabbinerna" vållar mig en del bekymmer, fr. a. i samband med avsnitt 4.6, "Plinius und die Rabbinen". Klokt nog jämför Veltri, med något enstaka undantag, Plinius' *Naturalis historia* framför allt med *Tosefta* och inte med senare material, men en diskussion av förhållandet mellan "rabbinerna" som generell beteckning och de tannaitiska traditioner vilka återfinns i *Tosefta* saknas. Man kan i detta sammanhang också efterlysa en utförligare diskussion av ev. skillnader mellan palestinensiskt - som ju står i centrum för Veltris studie - och babyloniskt synsätt och hur dessa skillnader i så fall inverkad på den senare utvecklingen.

Slutligen någon om Veltris användning av orden "magi" och "magisk". Som noterats ovan avser inte Veltri att definiera begreppen "magi" och "magisk", även om ansatser till definitioner återfinns i texten: "Bei der besprechung der 'Magie', d. h. des alltagsbezogenen Wissens, ..." (s. 291); "Die hier angestellte Untersuchung der halakhischen Evaluierung magischer Praktiken, d. h. der Bestimmung der rabbinischen Definitionen des (Un)erlaubten, ..." (s. 283). Genom hela boken uppträder dessa ord - på samma sätt som i de två ovan

citerade exemplen - ibland med citationstecken, ibland utan, till synes utan någon bakomliggande princip. Till detta kommer de tillfällen då de kombineras med andra ord, på samma oklara sätt. Som exempel kan sidorna 258-261 tjäna, där följande varianter återfinns: "magischer", "*materia medica/magica*", "*materia medica ac magica*", "magischen oder medizinischen", "medizinisch-magischer", "magisch-mystischen", "Magie", "Magie" och "medizinisch-(magischen)". Med tanke på bokens titel hade ett mer konsekvent användande av ordet varit att önska och hade troligen också gjort resultaten tydligare, mer applicerbara på annat material och mer möjliga att utnyttja för andra forskare.

Det bestående intrycket av Veltris undersökning blir dock att den textgenomgång han gör, framför allt av tShab. 6-7, är synnerligen grundlig och användbar. Inte minst blir vi åter påmindna om att betecknandet av något som "magiskt" ofta säger mindre om företeelsen än om betraktaren.

Eva-Maria Jansson

**Niels Hyldahl og Thomas L. Thompson (red.)**

*Dødehavsteksterne og Bibelen*, Forum for Bibelsk Eksegese: 8, Viborg 1996, ISBN 87 7289 390 7, 157 s. incl. 3 kort, Dkr. 198,-.

I sommeren 1995 blev der på basis af et initiativ fra *Institut for Bibelsk Eksegese* i København afholdt en international konference om Qumran. Nærværende bog er dog ikke et direkte resultat af dette arrangement men udspringer af et forberedende seniorseminar om Dødehavsteksterne og deres betydning for såvel Det gamle Testamente som Det nye Testamente.

Bogen består af 9 bidrag: Niels Hyldahl, *Qumran og den ældste kristendom. En kort introduktion og problemorientering* (s. 9-16 samt kort s. 8); Frederick H. Cryer, *Var Qumran et eskatologisk/apokalyptisk samfund?* (s. 17-26); Bodil Ejrnæs, *Pesher-litteraturen fra Qumran* (s. 27-39); Lone Fatum, *Krop og køn i Qumran* (s. 41-63 samt kort s. 40); Niels Peter Lemche, *Samfundsoptattelsen i Det Gamle Testamente og i Dødehavsteksterne* (s. 64-78); Mogens Müller, *Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskuskriftet og Sekthåndbogen* (s. 79-99); Allan Rosengren Petersen, *Qumrans arkæologi og Dødehavsrullerne* (s. 101-111 samt kort s. 100); Thomas L. Thompson, *4QTestimonia og Bibelens affattelse. En københavnsk lego-hypotese* (s. 112-128); og - sluttelig - Håkan Ulfgard, *Rättfärdighetens Lärare och Qumranförsamlingens historia. En kort skiss över problematiken* (s. 129-157). Det skal i denne forbindelse tilføjes, at hvert bidrag er forsynet med slutnoter, men man må desværre lede forgæves efter både et sag- og personregister samt en samlet bibliografi. Med den moderne teknologi ved hånden burde det ikke have voldt uoverstigelige vanskeligheder at udarbejde disse ting. Fordelen ved at udgive en sådan samling af forskellige forskeres syn på et bestemt tema er evident - man, dvs. læseren, får belyst forskellige problemstillinger i en forholdsvis koncentreret form og bliver

samtidigt ført à jour med den seneste forskning inden for de pågældende emner. På den anden side kan en sådan fremstilling ikke undgå at efterlade et noget kalejdoskopisk indtryk hos læseren.

Bogen indledes - jf. ovenstående - med en kort problemorientering, hvor *Niels Hyldahl* skitserer Dødehavsteksternes forskningshistorie, hvorefter forfatteren gør sig visse overvejelser over den nyere forsknings fremgangsmåde med hensyn til forholdet mellem "Qumran" og "Det nye Testamente". *Hyldahl* understreger - ganske rigtigt, tror jeg - vanskeligheden ved dette projekt, idet denne forskning, hér personificeret ved *Herbert Braun* og *Hartmut Stegemann*, ikke har gjort sig klart, hvad der konkret drages sammenligninger imellem. Til syvende og sidst er det jo et spørgsmål om kildernes antal og - sidst men ikke mindst - deres indhold. I denne forbindelse fremsætter forfatteren et *desideratum*, idet den ældste kristendoms historie, således som den udfoldede sig i Palæstina i det første århundrede, længe har været et overset problemfelt i forskningen. Det er imidlertid, på trods af kildematerialets karakter, muligt at opstille en række strukturelle overensstemmelser mellem essæersamfundet og de tidlige palæstinensiske kristne. Forfatteren opstiller således følgende "emner", der tentativt kan gøres til hovedlinier for det arbejde, der forestår i forskningen: *menigheden og dens organisation; messiasforestillingerne og -forventningerne; skrifttolkningen; forholdet til den officielle jødedom; eskatologien og apokalyptikken; samt endelig Paulus og Damaskus.*

I *Frederick H. Cryers* bidrag til bogen understreges det, at der er mange vidnesbyrd om, at eskatologiske og apokalyptiske forestillinger spillede en stor rolle for "Qumransekten". Dette er dog ikke ensbetydende med, at vi kan sige noget definitivt om, hvorvidt der har været tale om en *bestemt* eskatologisk/apokalyptisk lære. I det hele taget må man ifølge forfatteren anlægge en mere differentieret synsvinkel på *genreproblematikken*, idet man med det forhåndenværende materiale må regne med flere forskellige tekster, der indbyrdes giver udtryk for modsatrettede opfattelser.

*Bodil Ejrnæs* fastslår med sit interessante kapitel *Pesher-litteraturen fra Qumran*, at skriftstudiet indtog en central plads i "Qumranmenigheden". Der redegøres for den særlige pesher-fortolkning, således som denne kom til udtryk i menighedens udlægning af Tanakh. Ordet *pesher* betyder egentlig *udlægning eller tydning* og i nærværende regie har de pågældende tekster (*pesharim*), som man nedfældede, været applikationer på menigheden selv af den traditionelle tekst. Man skal dog være varsom med at anvende disse kommentarværker som kilder til menighedens historie som sådan, de kan derimod bruges som kilder til at belyse dens skriftforståelse, således som forfatteren også fastslår. Sluttelig kommer *Ejrnæs* med et udblik til skriftsynet i Det nye Testamente og foretager en sammenligning med "Qumranmenighedens".

Spørgsmålet, om det på grundlag af kilderne er muligt at fastholde forestillingen om Qumran-samfundet som en forsamling af mere eller mindre kropsfjendske mænd, der levede i cølibat, rejses af *Lone Fatum* i kapitlet *Krop og køn i Qumran*. Er det videnskabeligt forsvarligt at konkludere noget som helst entydigt vedrørende samfundets køn og livssituation? Ja og nej! Teksterne plæderer ikke for en *absolut* askese som livsform, men giver på den anden side ej heller ikke belæg for at hævde, at afholdenhed blot skyldtes

## Recensioner/Reviews

skæbnens luner. I denne forbindelse gør forfatteren opmærksom på det udbredte fravær af kvindelige metaforer i kilderne, hvilket tolkes som udtryk for at sekten i sin eskatologiske selvforståelse befandt sig "hinsides afhængigheden af køn og krop" (s. 59).

Med afsnittet *Samfundsopfattelsen i Det gamle Testamente og i Dødehavsteksterne* tager Niels Peter Lemche fat på essæernes *sekeriskhed*, således som denne selvforståelse kommer til udtryk i blandt andet *Sektreglen* og *Damaskusskriftet*. Essæerne overtog den antikke jødedomms begreber, og forestillinger og man kan således ifølge forfatteren hævde, at den ideologi der findes i de gammeltestamentlige tekster "er en umiddelbar forudsætning for Dødehavssamfundets selvforståelse." (s. 76).

Mogens Müller har med spørgsmålet *Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt?* undersøgt pagtsforestillingen i *Damaskusskriftet* og *Sekthåndbogen*. Det understreges, at der er tale om Moses' lov - den lov, der er indholdt af pagten hos essæerne. Den essæiske menighed forstod sig som forløberen til det sande Israel og pagtsforestillingen blev anvendt til, at miskreditere (ikke *diskreditere*, som forfatteren skriver!) modstandernes fortolkning. Et af de mere interessante bidrag til bogen leveres af Allan Rosengren Petersen med kapitlet *Qumrans arkæologi og Dødehavsrullerne*. Forfatteren leverer en forskningshistorisk gennemgang af de udgravnings- og fortolkningsmetoder, der har været benyttet i tilknytning til den arkæologiske aktivitet i Khirbet Qumran, som lokaliteten rettelig hedder. Der redegøres indgående for stedets historie fra føreksilsk tid frem til den anden jødiske krig i 135 e.v.t. Den vel nok mest kendte - nogle vil sige herostratisk berømte - af arkæologerne var franskmanden og pateren *de Vaux*. Hans kronologi for Qumranbebyggelserne har været stærkt omdiskuteret - således har eksempelvis *Norman Golb*, *Pauline* og *Robert Donceel* samt *Jean-Baptiste Humbert* leveret andre fortolkninger af de arkæologiske data. *Golb* mener eksempelvis, at Qumran var en militær bebyggelse og årsagen til, at eftertiden har hævdet en snæver forbindelse mellem Dødehavsteksterne og ruinerne ganske enkelt skyldes den rækkefølge, som disse manuskripter blev fundet i. Jeg vil ikke hér komme nærmere ind på de forskellige teorier men derimod overlade det til læseren selv at konsultere bogen.

De sidste kapitler i bogen er forfattet af henholdsvis *Thomas L. Thompson* og *Håkan Ulfgard*. Førstnævnte plæderer for, at forskningen i højere grad end tidligere skulle koncentrere sig om udformningen af de idéer, temaer og motiver, der findes i de antikke tekster i skikkelsen af "faste vendinger og sekundære sproglige formuleringer, samt om måden, hvormed disse påvirker og former vores forståelse." (s. 126). *Ulfgard* konkluderer i sit bidrag, der hovedsagelig beskæftiger sig med forholdet mellem *Retfærdighedens Lærer* og *Qumranforsamlingens historie*, at der findes gode argumenter for at identificere *Retfærdighedens Lærer* med den anonyme sadokidiske præst, som blev fjernet år 152 f.v.t., samt at identificere Qumranmenigheden med en gruppe inden for den essæiske jødedom.

Sammenfattende vil jeg konkludere, at denne lille bog egner sig fortrinligt som indføring i den række af emner, som kapitlerne angiver (jf. ovenstående). For den, som ønsker yderligere uddybelse af ét eller andet område kan det anbefales at konsultere noteapparatet.

Øyvind Jørgensen

**Michael D. Swartz**

*Scholastic Magic. Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, New Jersey 1996, ISBN 0-691-01098-6, 263 s., \$ 35.

Prof. Swartz har en længere produktion bag sig, hovedsagelig centreret omkring den tidlige jødiske mystik også kaldet Merkavahmystikken. I nærværende bog har han bl.a. sat sig for at undersøge, hvad kilderne til Merkavahmystikken, dvs. Hekhalotlitteraturen, kan fortælle om den sociale og historiske kontekst for forfatterne bag den samt at vise, hvorledes kultur, tradition og samfund opererer i systemer af magi og mystik (jf. s. 4). Vdr. formalia skal det nævnes, at bogen er opdelt tematisk i fire dele med det længste afsnit centreret omkring temaet *Sar-Torah*-englen, i.e. *Torah fyrsten*, dvs. de tekster, hvor en *rabbi* - oftest R. Yishma'el - besværges denne engel til at give mennesket ekstraordinære åndsevner samt esoterisk viden om kosmologiske sammenhænge.

Første del ("Introduction") indeholder kapitlerne "Mentalities of Ancient Judaism" (s. 3-32) samt "Memory, Torah, and Magic" (s. 33-50), dernæst følger "Part II" ("The Sar-Torah Texts") med kapitlerne "The Texts" (s. 53-61), "Sar-Torah Narratives: Translation and Analysis" (s. 62-108) og "Sar-Torah Rituals and Related Texts" (s. 109-149). Tredie del indeholder kapitlerne "Ritual and Purity" (s. 153-172) samt "Tradition and Authority" (s. 173-205), der - sluttelig - efterfølges af "Part IV" indeholdende kapitlet "Scholastic Magic" (s. 209-229). Forfatteren har - heldigvis for læseren - ikke undladt at forsyne bogen med en omfattende bibliografi (s. 231-247), et kildeindex (s. 249-256) samt et generelt index (s. 257-263).

Med udgangspunkt i bogens første kapitel føres læseren med skånsom hånd ind i forskningshistorien omkring de tekster, der ligger til grund for Merkavahmystikken, sc. Hekhalotlitteraturen (jf. ovenstående). Blandt de navne der i denne sammenhæng gør sig gældende, støder man naturligvis på de mere velkendte som Gershom G. Scholem, Ithamar Gruenwald, David Halperin samt Peter Schäfer. Det er imidlertid en styrke ved bogen, at forfatteren også formår at involvere forskere fra andre fag, hvilket naturligvis bidrager til at gøre stoffet mere interessant. Ret beset må det siges at være en fordel at inddrage andre videnskabsgrene til belysning af ens eget område, dersom de har noget vigtigt at sige, og Swartz foretager som sagt flittigt sådanne henvisninger, især til antropologien.

Der rejser sig naturligt nogle problemer vedrørende definitioner, når man har valgt at beskæftige sig med et emne i den tidlige jødiske mystik, og i dette tilfælde drejer det sig nærmere bestemt om, hvorledes man skal definere begreberne *magi* og *mystik*. Forfatteren undgår - desværre, fristes man til at sige - at levere sådanne egentlige definitioner. Han henviser i stedet for til den nyere litteratur om disse ting, og det er så op til læseren at orientere sig i denne. Forfatterens asketiske holdning i dén henséende kan naturligvis forekomme læseren at være en svaghed, men det skal indrømmes, at der er tale om begreber, der vanskeligt lader sig indfange i en mere eller mindre snæver definition.

I de følgende afsnit analyserer Swartz betydningen af *Sar Torah*-teksterne og når frem til, at disse giver udtryk for, at mennesket kan erhverve sig visdom og talent for at lære og fortolke Torah via en engel, som er "the guardian of cosmic and scholastic knowledge" (s. 149). I denne forbindelse hævder forfatteren, at "ordinary Jews can become like great rabbis." (ibid.), men det bør dog i sandhedens interesse tilføjes, at der flere steder i Hekhalotlitteraturen omtales krav om visse renhedsforskrifter samt en vis intellektuel kapacitet hos mystikeren før denne med hjælp fra magiske besværgelser kan overlades den pågældende viden. Dette tema uddyber forfatteren da også i det følgende kapitel, "Ritual and Purity" (s. 153-172). Hér gør han bl.a. op med den (fremherskende?) forestilling, at meningen med det rituelle element i Hekhalotlitteraturen primært ligger gemt i det at frembringe en transliminal tilstand. Ifølge forfatteren vil det være forkert at fokusere ensidigt på dette aspekt, idet man således vil overse væsentlige nuancer ved ritualerne i Merkavahmystikken. Det er så rigtigt som det er sagt, men når det kommer til stykket, er det vel et spørgsmål om, hvorvidt man altid er i stand til at holde sig dette for øje under sit arbejde med kilderne. Men det optimale er naturligvis - hér som i andre tekster - at tilstræbe en nuancering under læsningen og vedvarende holde sig for øje, at et ritual ofte kan være polyvalent.

I afsnittet "Tradition and Authority" (s. 173-205) kommer Swartz ind på det (evigt) tilbagevendende problem omkring forholdet mellem tradition og innovation - hvor går skellet mellem ortodoksi og nytænkning? Hér viser forfatteren, at Hekhalotlitteraturen så at sige spillede på to heste, idet den på den ene side søgte at legitimere sit "budskab" eller *worldview* ved at henvise til den kendte rabbinske traditionskæde, som vi kender fra den talmudiske litteratur, og - på den anden side - betonedede den ekstraordinære *power* i det selvsamme budskab. I denne forbindelse kunne man måske nok ønske sig, at forfatteren havde gjort lidt mere ud af den problematik, der i mine øjne ligger i forlængelse af denne dobbelthed, sc. spørgsmålet om hvem der stod bag disse tekster. Hele rekrutteringsproblemet berøres kun i mindre grad, desuagtet det må siges at udgøre en væsentlig bestanddel af det puslespil, der drejer sig om såvel den kronologiske som den geografiske placering af Merkavahmystikken.

På trods af de kritiske bemærkninger, som jeg i det ovenstående har indvendt imod bogen, skal der imidlertid ikke herske nogen tvivl om, at Swartz har skrevet et på mange måder meget interessant værk. Og selv om der forekommer visse gentagelser, mener jeg, at der er megen substans at hente - især i de første kapitler. Enhver med interesse for mystik, is. tidlig jødisk mystik, kan med fordel give sig i kast med "Scholastic Magic".

Øyvind Jørgensen

### **Kocku von Stuckrad**

*Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und früh-rabbinischer Literatur*, Frankfurt am Main 1996, ISBN 3-631-49641-9, DM 53.

Det siger sig selv, at en bog om dette tema på 191 sider (plus 28 sider litteraturliste) må have karakter af en oversigt over materialet og problemstillingerne. Men det er en væsentlig oversigt, idet forfatteren har stor indsigt på området, og det præsenterede astrologiske materiale i alt væsentligt er velvalgt og behandles kritisk.



Bogens første hoveddel (s. 17-85) omhandler astrologi i Mesopotamien, Egypten og astrologien i græsk-romersk tid som kulturhistoriske baggrund for det, der er hovedtemaet: Anvendelsen af og stillingtagen til astrologi i jødisk tradition fra den bibelske litteratur til den talmudiske. Herunder konkluderes det, at den gamle, såkaldte panbabyloniske tese, der hævdede, at sumererne allerede omkr. 3.300 f.v.t. var i stand til at påvirke ægypterne med en egentlig astronomisk videnskab, er uholdbar; derimod kan man tale om ansatser til videnskabelig astronomi i Babylon i begyndelsen af det 1. årtusinde f.v.t. (s. 39). Det udarbejdes efterhånden til systematisk iagttagelse, beregning af formørkelser m.v., ligesom grundlaget for den *dyrekreds*, der anvendes i den klassiske astrologi udvikles (7 årh; s. 29), og vi møder den opfattelse af de planetariske energier, som vi også finder over den senere hellenistiske astrologi og indtil nutiden (s. 41).

Heroverfor er det lidet, egyptisk tænkning har kunnet bidrage med. I ptolemæisk tid bliver det anderledes - vel at mærke p.gr.a. (formodentlig) både babylonisk og hellenistisk påvirkning (s. 53f).

I afsnittet om den klassiske astrologis udvikling i græsk-romersk tid (s. 54-85) hævdes det - formodentlig med rette - at det først er i det 4. årh., at de helt grundlæggende ideer for en astral tolkning af kosmos og menneskets situation udvikles. Platons, Eudoxos' og Aristoteles' mere spekulative forestillinger beskrives. Platon mente således (Timaios), at sol, måne og planeter af demiurgen havde fået tidens skabelse i opdrag, og at himmellegemerne holdtes sammen af sjælelige bånd og var at betragte som levende væsener. Grækernes påvirkethed af babylonisk astronomi/astrologi fremhæves, og der peges på Berossos, babyloneren, der omkr. 220 f.v.t. oprettede en astrologskole på Kos, som en af det vigtigste personligheder, der har medvirket til denne påvirkning (s.60-63). Derpå gennemgås *horoskopernes* udvikling (s.63-66). Kunsten at lægge horoskoper stammer fra Babylon, men ikke desto mindre "fand doch die immer exaktere Wissenschaftliche Ausarbeitung der Interpretationsmethode in griechisch-römischer Zeit statt" (s. 64). En stor mængde stammer fra 1. og 2. århundrede e.v.t. Mange er ikke egentlige prognoser, men tværtimod en *ex post factum* foretaget sammenligning mellem de astronomiske forudsætninger og de faktisk indtrådte begivenheder. Ikke desto mindre er det klart, at i den sene romerske republiks tid og i kejsertiden fik personlige horoskoper en overordentlig stor betydning, herunder en væsentlig politisk betydning. Allerede i 139 f.v.t. havde et officielt edikt pålagt "kaldæerne" at forlade Italien - men det hjalp lidet; astrologien vedblev at vokse i betydning (s. 67), og spillede en vigtig politisk rolle f.eks. under Augustus og Tiberius. - Ved slutningen af dette afsnit gennemgås de væsentligste astrologiske værker fra senantiken (s. 79-85).

Herefter undersøges, i relativ korthed (s. 87-105) det bibelske materiale, "da es Zeugnis von einem intensiven Kontakt mit astralen wie astrologischen Konzepten ablegt und zudem die Basis für jedwede jüdische Strömung der Folgezeit war" (s. 87). En række tekster kommenteres, som har med himmellegemerne at gøre, såsom 1.Mos.1,14-18; Jakobs velsignelse (1.Mos. 49,1-28), for hvilken forfatteren finder det karakteristisk, at hver af den klassiske astrologis dyrekredstegn forbindes med en Jakobs-søn, ligesom velsignelsernes rækkefølge korresponderer med solens bevægelse over året. Derpå behandles tekstvidnesbyrd om solkult i det kanaanæiske miljø og dets mulige indflydelse på israelitisk religion og andre spor af astralt tankegods, hvorefter den deuteronomistiske offensiv mod enhver form for tilbedelse af himmellegemer (f.eks 5.Mos.4,19;17,3-5 m.fl.);forbudene havde åbenbart deres grund (jf. Jer.8,2). Den sidste af de bibelske steder, der behandles, er Daniels bogens

apokalyptiske passager, som forfatteren finder dybt påvirket af samtidens astrologi med dens verdensalderteorier, dens symbolik og dens deterministiske historieopfattelse.

Forfatteren kan på denne baggrund gå over til at analysere astrologi i Dødehavsteksterne. Han behandler herunder først sektens prædestinationslære - på basis af de så hyppigt diskuterede udsagn i spec. Sekthåndbogen og Takkesalmerne (s. 107-117) - og finder den sådan udformet, at den kan sættes i relation til samtidens astrologiske forestillinger, hvilket på ganske overbevisende måde påvises via en gennemgang af horoskoper fra Qumran. (s. 117-132). Disse er "...nicht nur eingebettet in die Gedankenwelt der griechisch-römischen Kultur, sondern fügen sich zudem nahtlos in die Prädestinations- und die Zwei-Geister-Lehre ein, wie zu eruieren sein wird" (s. 117). Tesen er ikke ny, men man må lade forfatteren, at han på overskuelig plads og på basis af analyser af originaldokumenterne er i stand til at argumentere relativt overbevisende for dens sandsynlighed. - Endelig behandles kult og kalender i Qumran (s. 132-35), og der konkluderes, "...dass die in priesterlicher Tradition stehenden Gläubigen von Qumran weit weniger Berührungängste mit hellenistischer Wissenschaftlichkeit - und Astrologie war nicht anderes in der damaligen Zeit - hatten, als häufig angenommen wird" (s. 135).

Bogens sidste hovedafsnit omhandler astrologi i tidlig rabbinisk litteratur, Mishnah, Tosefta og tidlige midrashim/tidlige midrashiske traditioner, samt i diskussion af de tidlige synagogemosaikker, der indeholder astrologiske symboler, altsammen under synspunktet *integration af astrologi i jødisk tradition* (s. 135-178). Det behandlede tekstmateriale der omhandler bl.a. temaer som påvisninger ved henvisning til Abraham (der fremstilles som astrolog) af, at den jødiske religion er langt ældre end de ikke-jødiske, og derfor også overlegen m. hens. til astrologi. I disse tekster fremgår det tydeligt, at det er Gud, der har ladet stjernerne udtrykke sin forudbestemmelse, og at Han (men kun Han), gennem et under kan ændre på den og dermed på et menneskes horoskop (s. 148f). Udvalget af tekster vedr. astrologi fra den rabbiniske litteratur kunne og burde øges, men forfatterens udvalg er dog stort nok til underbygge hans i virkeligheden relativt beskedne tese om, at i det mindste nogle kredse blandt rabbinerne integrerede astrologien i deres teologi. Han udtrykker sit resultat ved at tilslutte sig Günter Stemberger konklusion på en analyse af anvendelse af dyrekredsen i synagogemosaikker (anført s. 159): "...dass Gott sich an die Sternzeichen und das in ihnen festgelegte Schicksal bindet und sie als Ausdruck seines Weltgesetzes benützt. Der Galube an das in den Sternen vorgezeichnete Schicksal wird damit rechtgläubig, da Gott selber hinter dieser Ordnung steht" (s. 159). Analysen af mosaiker (væsentligst Bet Alfa, Hammat Tiberias og Naaran) fører i samme retning. Brugen af dyrekredsen med "Helios" (solsymbolet) i centrum, udtrykker, som von Stuckrad, denne gang med et citat fra H.P. Stähli's *Antike Synagogenkunst* (1988), siger: "In der Sonne - zusammen mit dem Tierkreis - proklamiert die Synagoge: Der in seiner heilsschaffender Tora verkündete und gegenwärtige Gott ist ein und derselben Gott, der auch die Gestirne geschaffen hat und sich selbst durch sie im kosmisch-kultischen Gesetz der Ordnung der Tage, Wochen, Jahreszeiten, Feste und Festzeiten offenbart" (s. 167). Det er således ikke blot festkalenderen, der symboliseres, men ordningen af tiden i overensstemmelse med den guddommelige frelsesplan.

Bogen slutter med en kort kritisk gennemgang af E.R. Goodenough's teser om diaspora-jødedommens dybe påvirkethed af hellenistisk mysterie-religiøsitet (s. 179-191). Selv om Goodenough teorier i høj grad er relevante for problemstillingen jødisk tænkning i de

behandlede perioder og astrologi, virker afsnittet lidt påklistret, da opgøret dels er passe, dels for generelt til at være oplysende for den foreliggende problemstilling.

Alt i alt er der tale om en velskrevet og kyndig bog. Bortset fra detaljer, som der altid vil være at diskutere, og uden at være synderligt original, giver den inden for de givne rammer en god og velfunderet introduktion til emnet, og en nyttig og savnet oversigt over det.

*Peter Steensgaard Paludan*

### **Joseph Dan**

*On Sanctity - Religion, Ethics and Mysticism in Judaism and other religions*, Jerusalem, 1996, 481 pp., \$ 20.

At the ending of the "Little Prince" by Antoine De Saint-Exupéry the fox transmits the message regarding the important things which are hidden from the eye.

And indeed one of the major problems that characterizes the attempt to decode mystical writings is their inner tendency to resist communication and to cast doubt regarding the common notion that one can share the deepest experiences within the limits of human civilization. Joseph Dan, a prominent scholar of the Jewish esoteric lore, is well aware of the inherent obscurity of mysticism and yet at the same time of his role as a researcher who has to respect the secret and to try to clarify its deepest contents.

It seems that the growing interest in mysticism in general and in Kabbalah in particular - didn't make things any easier for the general reader who still faces the danger of falling between the chairs of an hermetic academic literature for the closed circle of professional researchers, and the wide sea of popular publications that might lead him astray. While the academic papers on the subject are usually too specialized, the occult shelf is full of fantasies and illusions.

Against this background it seems that the new book by Joseph Dan - one of the outstanding followers of the late professor Gershom Scholem in the study of Jewish mysticism - may serve as a dedicated guide for the clarification of some basic concepts which often suffered from a heavy fog of mystification. Dan who specialized in the Heikhalot literature of early Jewish mysticism, in the secret doctrine of Hasidei Ashkenaz in the middle-ages and in the early beginnings of the Kabbalah, focuses here in his recent book on comparative analyses of concepts such as sacredness, mysticism and esotericism.

One of the major tools at his disposal is a close investigation of the mystical semantics and its relation to the visionary experience. His present study leads him to a renewed exploration of concepts that seemed obvious beyond any need of further explanation. For example the term 'religion' which is so generally used, is in reality a by product of the development of the Christian church within the Roman civilization, which distinguishes between the social set of obligations and the worship of the Gods. This concept is devoid of

any original meaning within the context of Judaism and Islam, as both of them regard the divine sphere as absolute.

A similar phenomena could be observed regarding the concept of "sacredness" in Christianity as an attempt to define the holy and separate its dominion from the secular, which is perceived as a neutral field from the religious perspective. The situation is totally different in Judaism where sacredness is situated on an entirely different contexts, as that which stands against impurity. A similar confusion could be seen in regards to the much too common foggy use of the concept of 'mysticism'. The original meaning of the word referred to the absence of any possibility of understanding and expression: on such a negative type of definition one would find it hard to pose any positive content. Mysticism grows as a Christian concept out of the ideas of religious thinkers who saw it as the highest stage in the spiritual life. The clumsy use of this formula within Islam and Judaism, as was done much too often in the study of religions, might cause a misunderstanding which stems out of forcing different religions to fit the coffins of Christian theology.

Dan opens his book by marking a middle way for research which serves him well in his study: there are those amongst Jewish schoolers who would prefer to totally ignore the achievements of the research in the field of religious studies, thus carefully closing themselves out of an effort to focus solely on their inner tradition. On the other hand there are those researchers who don't hesitate to impose general definitions on Jewish sources. It seems that the way suggested by the present book is based on summarizing the advantages of those two doctrines: a wide interdisciplinary openness towards general research out of dedication to the original creative context of the specific text. This approach is clearly marked here in the chapter that concentrates on the mystical language: Dan is following closely new developments in the Philosophy of language, such as the ideas of Noam Chomsky, the interrelations between Semantics and Philosophy and the development of artificial computerized intelligence. At the same time he is deeply aware of the status given to the Hebrew language as holy essence. While the new theories of semantics see the language as a tool for human communication, which might be doubted in regards to its success, the Jewish concept of the language is very different: Language is seen as a divine cosmic vessel and as a means for creation, with only a secondary human communicative role: "Man can carve a chair out of wood, but that doesn't mean that the woods in the world grow and blossom - just in order to provide seats for man kind. Man can use the language to speak in what seems like a system of communication, but that surely couldn't mean that the origin of language is solely within him"(p. 110).

Judaism strongly believes in endless meanings which are hidden within the Hebrew language as a reflection of the divine wisdom. Christianity on the other hand, is built on the paradox of a translated holy books which contain a set of decisive dogmas. There is therefore a huge gap between the two concepts of language; between Hebrew as the holy language of Judaism and Greek and Latin as communicative languages serving Christianity in order to carry the message of the church in the form of the "Good book". Part of the problem lies in a hasty, almost automatic, adoption of ready made paradigms from the field of religious studies which were superimposed on Judaism; "the main borderline between Judaism and Christianity doesn't lie in the question whether the messiah came already..., but in that the

Hebrew sacred writings are an original, while the Christian ones are mostly the outcome of a translation" (p. 115)

One of the interesting impressions that may arise during the reading of the book is centered on the sense of this huge gap between Judaism and Christianity, while at the same time acknowledging a relative affiliation between Islam and Judaism, which is clearly seen in the secret doctrines of the two religions. While objecting the missionary approach of Christianity, both Islam and Judaism refrained from distinguishing between sacredness and secularity and they avoided any special definition of a different religious sphere for their activity. Both of them abstain to develop a system of secular law and they assume the similarity of religion and language. Reading those words one could hope for the possibility of a future renewed dialogue between the two religions, who seem at present to move blindly towards a frontal clash, specially in their militant fringes that are stigmatized as leaning towards mysticism and fundamentalistic messianism.

The book is shifting the perspectives towards the spiritual creative context of the mystical text and even more so to the personal and individual character of the mystic. It seems that the author looks with certain amount of jealousy towards the personal portraits that were marked within Islamic mysticism; "The main personalities in the history of that movement were painted in luminous personal colors; in the study of Kabbalah however, we still have to limit ourselves mostly to circles and traditions, to books that were assembled on the initiative of some mysterious anonymous editors and to trends and movements. The mystical element has an individual soul which we often miss" (p. 142).

It seems that along side his major contribution to the clarification of several key concepts that got lost in a foggy labyrinth, the book sets out another achievement in drawing our attention to the singular voice of the mystical creation as an outcome of a spiritually inspired author with a personal portrait. Dan is following this approach in his study along several lines; instead of the common view that regard the book of Bahir - the opening text in the literature of the Kabbala, as a collection of sources that were assembled by an anonymous editor, he tries to draw a portrait of an individual writer.

A similar feeling of coming into touch with the living mystical personality comes from reading the ending chapter of the book centered around the figure of Moses Hayyim Luzzatto. This personality is widely admired today inside Israeli religious circles as a symbol of rather conservative rabbinic ethics signifying proper balanced behavior. However at the depth of Moshe Haim Luzzatto who is perceived as the embodiment of moral norm, one would be surprised to find burning and rather dark drives which were fed by messianic fire combined with mystical eroticism. His opponents blamed him of Shabbatean heresy and were not hesitant to describe Luzzatto as a person dwelling in the realm of magic which is not clean from black stains. Ramhal however perceived himself as a persecuted messiah wedded to the divine feminine presence of the Shekhinah in an erotic encounter reaching an intercourse which fills him with divine powers. The full character of Luzzatto as a young genius vibrating of multicultural talents was vividly portrayed in the remarkable studies of the late Professor Tishby and censored repeatedly by an unholy coalition of orthodoxy and puritan research in Israel.

Through this new book by professor Dan, the reader can start to relive the personal characters of the mystical heroes of Judaism as creative human beings with flesh and blood.

---

*Recensioner/Reviews*

They are relived here as full creative personalities which are much more than merely a name in an ancient text. At the same time Dan provides his reader with a conceptual apparatus which enables him to draw a map of orientation in a sphere which still might look like a foggy labyrinth.

*Eli Shai*