

RECENSIONER

[Reviews]

BO JOHNSON

Judendomen – i kristet perspektiv. Lund: Arcus 2000, 168 s

[ISBN 918855225X]

Förlaget Arcus har nyligen publicerat en bok som behandlar ett angeläget ämne i modern teologi: den judisk-kristna dialogen. Författaren Bo Johnson (fortsättningsvis BJ) var så tidigt som 1951 stipendiat vid Svenska teologiska institutet i Jerusalem, och har således så mycket som ett halvt sekels erfarenheter av det interreligiösa samtalet mellan judar och kristna. Svenska kyrkans kyrkomöte diskuterade i september 2000 ett dokument vid namn "Guds vägar. Judendom och kristendom: ett inomkyrkligt samtalsdokument". Redan vid en första genomläsning av dokument och bok märks de många likheterna mellan de båda texterna – detta faktum är ytterligare en indikation på BJ:s betydande bidrag till den svenskkyrkliga debatten om judendomen ur ett kristet perspektiv. BJ behandlar f.ö. samtalsdokumentet mot slutet av boken (sid. 152f.).

I det inledande kapitlet diskuterar BJ ofta använda begrepp, t.ex. "judendom", "kristendom", "senjudendom", och argumenterar, i likhet med t.ex. Gabriele Boccaccini, att kristendom och judendom är "två riktningar, som inom det dåtida judiska folket har utvecklats ur samma gammaltestamentliga tradition" (sid. 15).

I bokens tre huvuddelar diskuteras (a) judendomens historia, (b) tro och liv i dagens judendom, samt (c) judendomen i kristet perspektiv. Den första tredjedelen är en god och nyttig drygt femtiosidig översikt av två händelserika millennier i judendomens historia. Exposén inleds med "Judarna i det romerska världsriket" och avslutas med "Israel återupprättas som stat."

Den andra tredjedelen präglas mer än den första av det som anges i bokens undertitel: "i kristet perspektiv". Det trettiofem sidor långa kapitlet uppmärksammar därför områden i den judiska tron som dels är av särskilt intresse för kristna läsare, dels av olika skäl genom historien har missuppfattats eller rent

av förvanskats. Som exempel kan nämnas att judisk *Torah*-fromhet förklaras med hjälp av den lutherska traditionens utläggningar av lagens första, andra och tredje bruk. BJ konstaterar att man i judisk tradition "lyder Guds vilja av kärlek till Gud och i tacksamhet för vad han har gjort för oss" (sid. 97), d.v.s. judisk *Torah*-trohet motsvarar lagens tredje bruk. Kanske kan man gå ett steg längre än BJ i jämförelsen mellan lagens andra bruk och judisk *Torah*-fromhet. BJ skriver: "Den judiska tora-fromheten är därför inte utan vidare en motsvarighet till 'lagens andra bruk' i vår traditionella kristna dogmatik, det vill säga arbetet och ansträngningarna för att uppfylla lagen i syfte att på den vägen finna en nådig Gud (och uppleva att detta inte ligger inom mänsklig makt)." Orden "inte utan vidare" i den meningen skulle säkerligen kunna utbytas mot "inte i någon som helst betydelsefull omfattning" utan att meningen skulle förvandlas till överdrift. I själva verket är det nog så att inget annat judiskt begrepp är så missförstått och förtalat – ordet är inte för starkt – som *Torah*.

Den avslutande tredjedelens rubrik ("Judendomen i kristet perspektiv") indikerar att kapitlets c:a femtio sidor rymmer något av författarens huvudärende. Eftersom detta kapitel tveklöst även är det mest kontroversiella ägnas huvuddelen av denna recension åt några av dess frågeställningar. Förhoppningen är att det som följer – reflexioner kring ämnena kristologi, soteriologi och antinomism – skulle kunna utgöra ett konstruktivt bidrag till den pågående debatten i judisk-kristen dialog.

(1) BJ markerar tydligt i förordet att han är medveten om att hans "kristna perspektiv lätt kan komma att styra framställningen, även när det gäller disposition och val av exempel" (sid. 7). Några exempel på detta kristna perspektiv har redan nämnts, och det finns ingen anledning att dröja vid detta utom då det kristna perspektivet mer eller mindre tenderar att förskjuta centrum från centrala frågor i judisk tro till judiska frågor centrala i första hand bara för kristna. I såväl dokumentet "Guds vägar" som i den här recenserade boken hävdas att "Det som skiljer är framför allt synen på Jesus Kristus" (citat från sid. 122 i BJ:s bok. Jämför med sid. 18–20 i "Guds vägar"). Anledningen till att detta gång på gång måste fastslås i religionsteologiska dokument och böcker är att judendomen så länge och för så många har framställts (a) som en prolog till kristendomen, (b) som kristendomens motsats, eller (3) som en syndabocksreligion (för dessa tre uppfattningar, se von Kellenbachs intressanta studie *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* [Atlanta: Scholars Press 1994]). Det känns därför med rätta angeläget att betona att judendom och kristendom i stora stycken faktiskt är överens. Förvisso finns det i religionernas brokiga värld inga andra religiösa huvudtraditioner som har så mycket gemensamt – och som samtidigt i så liten utsträckning förmått erkänna detta ofrån-

komliga faktum. Det finns därför flera skäl till att peka på allt det som judendom och kristendom har gemensamt. Inte sällan hörs uttrycket ”Jesu tro förenar oss”, vilket förvisso är en förenkling, men det hindrar inte att det finns något korrekt i iakttagelsen. När kristna småningom kommer till huvudskillnaden (”tron på Jesus skiljer oss”) framgår det inte alltid att detta naturligtvis i allra högsta grad är *skillnaden såsom den definieras från ett kristet perspektiv!* Eftersom Jesus från Nasaret för de allra flesta judar – undantagen är oftast akademiker och/eller människor aktiva i religionsdialogen – är en ”non-issue” är det problematiskt att framhålla uppfattningen om honom som skiljelinjen mellan judar och kristna. Två citat från två böcker tydliggör detta: i James D. G. Dunns betydelsefulla bok *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London & Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International) framträder det kristna perspektivet tydligt: ”*the final issue should have been one of christology*” (sid. 243). Det andra citatet kommer från Lawrence H. Schiffmans viktiga artikel ”At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism” (sid. 115–156 i Sanders, Baumgarten & Mendelson (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol 2 [Philadelphia: Fortress Press 1981]): ”The ultimate parting of the ways for Judaism and Christianity took place when the adherents of Christianity no longer conformed to the halakic definition of a Jew” (sid. 156). Schiffmans uppdragna skiljelinje mellan judendom och kristendom – halakhisk observans – är inte mindre riktig bara för att den är judisk. Det ligger därför något av en reduktionism i att framhålla enbart kristologin som den avgörande skillnaden. ”Synen på Jesus skiljer!” Ja, men bara från ett kristet perspektiv – och det måste väl finnas två perspektiv?

Det som gör det hela än mer komplicerat är faktumet att *judisk messianism* och *kristen kristologi* svårligen låter sig jämföras. Detta framkommer tydligt i följande tankeexperiment: låt oss anta att ”judarna erkände Jesus som Messias” – inte skulle de väl då utan vidare i hävdvunnen bemärkelse kallas ”kristna” av sina potentiella ”medkristna”? Vilken messianism/kristologi skulle de bekänna sig till? Andra templets tids messiasuppfattningar (som vi dessvärre vet förfärande litet om!), eller kanske för-nicaeansk, kalcedonisk, eller den nu så utbredda kenotiska kristologin? Med Paul van Burens ord: ”It is a task of a Christology after Auschwitz and Vatican II to point out that none of the possible uses of the term ‘messiah’ is sufficient to catch even a modest part of what the Church wants to say of the things concerning Jesus of Nazareth. The term ‘messiah’ says far too little” (sid. 10 i hans magistrala *A Theology of the Jewish-Christian Reality* [vol. 2; San Francisco: Harper & Row 1988]). Det är även angeläget att i dialogen artikulera att judisk och kristen soteriologi inte bara väsentligen skiljer sig från varandra, utan även att de inte på långt när spelar samma roll i de båda traditionerna.

(2) En spänning framkommer på flera ställen i BJ:s bok mellan, å ena sidan, en judisk förbundsteologi och, å andra sidan, en av johanneisk logoskristologi präglad kristen soteriologi. Detta är naturligtvis inte utmärkande enbart för den här recenserade boken, utan en nära nog allestädes närvarande problematik i kristna inlägg i diskussionerna mellan judar och kristna. Å ena sidan blir många texter i den hebreiska bibeln – kanoniska även för den kristna kyrkan – om Guds eviga förbundstrohet fullständigt obegripliga om kristna anlägger ett ersättningssteologiskt paradig (se t.ex. Ex 31:16; Dom 2:1; 2 Sam 23:5; 1 Krön 16:17; Ps 89:29; 105:8, 10; 111:5, 9; Jes 55:3; 61:8; Jer 31:35–37; 32:40; 50:5; Hes 16:60; 37:26). Förutom att dessa kristna måste fastställa *när* det gamla förbundet upphörde att gälla, tvingas de under ärlig självvrannsakan besvara frågan om de själva visat sig vara mer värdiga Guds kallelse: den som ersätter andra blir själv snart ersatt (se artikel av rec. i *Nordisk Judaistik* 19 (1998) sid. 89–108). Många skulle därför hävda att det är väsentligt att en kristen religionsteologi redan från första början beaktar konsekvenserna av uppfattningen att Guds förbund med det judiska folket *icke* har upphävts (se t.ex. Lohfinks tänkvärda bok *The Covenant Never Revoked: Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue* [New York/Mahwah: Paulist Press 1991, tyskt original 1989]. Titeln bygger på Johannes Paulus II:s uttalande i Mainz 1980 att det gamla förbundet aldrig har upphävts).

Å andra sidan, jämte förbundsteologin, finns i den kristna litteraturen – BJ:s bok ej undantagen – ofta en av johanneisk logoskristologi motiverad soteriologi. Det är då angeläget att framhålla den johanneiska kristologins karaktäristikum: i Johannesevangeliet är det alltid – undantagslöst – det inkarnerade Ordet som möter läsaren, t.ex. Jh 8:58: "... jag var innan Abraham blev till."

Med rätta konstaterar BJ att den i kateketiska sammanhang sorgligt spridda s.k. "timglasmodellen" är otillräcklig (sid. 115f.). Men vad är då alternativet? I det allra första kapitlet ger – som redan nämnts – BJ sin egen syn på hur judendom och kristendom är två möjliga fortsättningar på den fromhetstradition som finns omvittnad i den hebreiska bibeln. Är det möjligt för kristna teologer att ta ytterligare ett steg och – åberopande det förbundsteologiska fundamentet – förklara båda dessa vägar inte bara teoretiskt möjliga, utan även teologiskt giltiga: om förbundet inte är upphävt måste det väl vara giltigt? *Tertium non datur!* Med Kyrkornas världsråd hävdar dokumentet "Guds vägar" att "Guds förbund med det judiska folket äger fortsatt giltighet" (sid. 8). Modern judendom är i så fall en levande religion baserad på ett giltigt förbund (Se titeln på Hartmans bok: *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism* [New York & London: The Free Press & Collier Macmillan Publishers 1985]).

(3) I en avslutande sammanfattning och utblick konstaterar BJ: ”Judendomen och det judiska folkets historia är på ett gåtfullt och fascinerande sätt ett historiskt exempel på ett folks överlevnad” (sid. 155). Frågar vi efter den främsta orsaken till denna överlevnad måste svaret bli: ”troheten mot *Torah*”, och frågar vi efter det största hotet genom tiderna mot denna *Torah*-fromhet måste svaret bli ”antinomistisk kristendom”. Judenhetens största fiende har naturligtvis varit den rasbiologiskt motiverade antisemitismen under de senaste två århundradena, men ingen ideologi har som kristendomen ifrågasatt just troheten mot *Torah*. Det är ett ofrånkomligt faktum att de judar som genom historien blivit kristna i längden inte förmått behålla banden med sitt folk (se sid. 143).

På sid. 139 nämner BJ att kristen predikan riktad till judar och ”greker” inte är densamma; detta är ett väsentligt konstaterande som förtjänar mycket utrymme (se även sid. 142–145). Hans uttalande kompliceras emellertid av resonemanget på nästföljande sida: ”Den kristna missionens uppgift är att förkunna evangeliet. Att en äldre tro eller livsstil därvid kan komma att ersättas med en annan hör med till evangeliets konsekvenser i livet. Allt gammalt kan inte bevaras i reservat” (sid. 141). Det framgår inte om till det som är ”gammalt” även räknas de judiska förbundstecknen: t.ex. omskärelse, sabbat, matföreskrifter. Om så är fallet innebär det att kristendomen förblir ett hot mot det judiska folkets överlevnad (se BJ:s citat ovan).

När antinomistisk kristendom och judisk självförståelse diskuteras är det ofrånkomligt att beröra de s.k. ”messiastroende judarna”. BJ citerar dem som hävdar att det f.n. finns 4.000 i Israel och 100.000 i hela världen. Det finns nog goda grunder att ifrågasätta dessa siffror. Det är förvisso inte omöjligt att dessa grupperingar har så många som 100.000 medlemmar, men mycket talar för att långt ifrån alla tillhöriga dessa församlingar är judar. Det beror i hög grad på hur man definierar ”jude”: en vid definition (”av judisk börd”, d.v.s. judisk far, far- och/eller mor-förälder/-föräldrar) gör att antalet naturligtvis stiger, men om de allra flesta enligt halakhisk definition inte är judar är det problematiskt – för att nu uttala sig försiktigt – att benämna dem ”judekristna” eller ”messiastroende judar”. Återigen ett tankeexperiment: bör man kalla den ”kristen” som inte är döpt, inte är konfirmerad, och inte bekänner sig till den kristna tron – bara för att denne är född i ett post-kristet samhälle? Och om denne en dag fattar ett medvetet beslut att bekänna sig till en annan religion: blir den personen därmed *mer* kristen än han eller hon var tidigare? Faktum är att många som kallar sig ”messiastroende judar” var synnerligen sekulariserade judar innan de omvändes till tro på Jesus. Är verkligen deras tro därför en syntes av (levande) judendom och (levande) kristendom (som de själva hävdar)? Är det inte snarare så att de ofta skulle kunna kallas ”evangeli-

kala kristna som håller ett urval av judiska bud”? Kan man så lätt förena två traditioner vilka under två millennier utvecklats var för sig? Är det inte särskilt svårt i fallet judendom-kristendom p.g.a. av all animositet och antinomism i både historia och nutid? Tar inte dessa grupper för lätt på skillnaderna mellan de båda religiösa traditionerna? Med W.D. Davies vill rec. hävda att ”Jews and Christians have been separated by a common theological terminology” (sid. 282 i dennes *Christian Engagements with Judaism* [Harrisburg: Trinity Press International 2000]). Om nu judisk och kristen hamartologi och soteriologi inte är identisk (trots att terminologin p.g.a. ett gemensamt ursprung många gånger är densamma) är det angeläget att fråga om de båda religionerna verkligen kan förenas utan att det sker på den ena eller den andra religionens bekostnad – eller kanske på bådadas bekostnad? Somliga skulle säkert hävda det sistnämnda: båda traditionernas egenart offras. Detta är en rad svåra frågor som många gånger sårar, men som icke desto mindre bör ställas när de s.k. ”messiastroende judarna” diskuteras.

Helen Fry har väl uttryckt det rec. anser utgöra huvudproblemet med s.k. ”messiansk” judisk teologi: ”The same theological framework which led to the persecution of Jewry by Christendom remains unchanged in Messianic Jewish theology. To argue that acceptance of Jesus constitutes the fulfilment of one’s Judaism is seen as no different from previous supercessionalist [*sic!*] claims. The end result remains the same – Judaism has no power of salvation for Jews apart from faith in Christ, an idea which is unacceptable and highly offensive in any dialogue. It ultimately reflects a failure to listen to the Jewish experience and differs little from Protestant fundamentalism. The challenge for Messianic Jews who claim that they are affirming Judaism and combating anti-semitism, is to re-examine their theology” (sid. 23 i *Messianic Judaism and Christian-Jewish Relations: A Theological Response*; London 1997).

På bokens näst sista sida konstaterar BJ mycket riktigt att judendomen är kristendomens ofrånkomliga dialogpartner: ”Vi utgår från samma rot; vi har samma andliga arv som grund för vår tro. Vi har fått ta emot något, som vi hela tiden behöver hjälpas åt att vidmakthålla och ömsesidigt få hjälp till att bättre förstå genom uppmuntran och utmaningar. Inte minst de kritiska frågorna tvingar oss till att fixera vår syn på vad som djupast sett är det grundläggande i kristen tro” (sid. 155). Tankarna går därmed till det upprop som den 10 september 2000 publicerades i *New York Times* under rubriken *Dabru Emet* (ett citat från Sak 8:16 [1917 års översättning: ”Tala sanning med varandra”; Bibel 2000: ”Var ärliga mot varandra.”]). I åtta punkter ger 170 rabbiner och professorer en teologisk reflexion från judiskt håll över vad den judisk-kristna dialogen uppnått.

Några marginalanteckningar från läsningen av BJ:s bok som ev. kan beak-

tas vid en bearbetning: några gånger har ordvalet förvånat rec. (sid. 63: "Men nu var judarna ännu mer oböjliga,..." , sid. 74: "Tillämpningsföreskrifterna blir stundom mycket subtila och kan för den utomstående ibland verka rentav löjliga." och sid. 145: "Och när evangeliet blir oklart, kommer lagen nästan med nödvändighet att i någon form träda i dess ställe." [det bör framgå att ordet "lagen" här har föga med det hebreiska ordet *Torah* att skaffa]); det är inte helt uppenbart var citatet på sid. 151 börjar och slutar; sid. 84: inte alla judiska lärosäten kallas i första hand yeshivot (t.ex. *Jewish Theological Seminary* och *Hebrew Union College*); sid. 92: inte bara andra templet, utan även det första templet – och f.ö. även fördrivningen från iberiska halvön 1492 – ägde enligt traditionen rum den nionde i månaden Av.

Bo Johnson har skrivit en bok – från ett kristet perspektiv, vilket också bokens undertitel mycket riktigt anger – som stillar den vetgiriges hunger, undergräver den okunniges fördomar, och utmanar den religionsteologiskt reflekterande. Alla intresserade av judendom, kristendom och interreligiös dialog har all anledning att vara honom djupt tacksamma.

JESPER SVARTVIK

RITCHIE ROBERTSON

The Jewish Question' in German Literature, 1749–1939: Emancipation and its Discontents, Oxford University Press 1999, 534pp

Ritchie Robertson's extensive study on Jewish writers from the 18th century until the Holocaust provides an informative and analytical overview on the much studied topic from a literary point of view. His selection and analysis of literary texts in historical context shows the ideals and hopes which the Jews attached to German culture from the Enlightenment onwards, their development during the 19th century and their gradual and definitive dissolution during the first decades of this century.

The over 500-pages study is divided into five chapters depicting the development of Jewish life and literature in Germany and in Austria. The contents of the chapters don't, however, always follow a chronological order; some Viennese writers are, for example, presented in the second chapter whereas most of them come up in the last chapter. The thematic exposer of the writers allows Robertson to show how the Jewish writers although sharing the same place and era could also have diverse goals in their writings. In the introduction he sets as his goal to detach himself from two earlier models adapted in the studies concerning the assimilation of Jews in these countries; first model

treated the history of Jewish emancipation as a continuous 'success story' and the second as a story towards growing antisemitism. Robertson traces instead the process of assimilation empirically by relating literary texts to historical facts without fixing himself to any theoretical model.

The first chapter entitled 'Enlightenment' explores the link between the goals of Enlightenment and that of the Jewish emancipation which culminated in 1871 when the Jews in Germany were granted equal rights. Enlightenment thinkers held often very negative views about the Jews and the major Jewish authors, such as Lessing, Mendelssohn and Dohm, were to confront these prejudices. Theodor Lessing's play 'Nathan der Weise' (1779) serves as a turning point in the development towards tolerance; Nathan's human and enlightened outlook free from superstition marked not only a new beginning for the self-understanding of the Jews but introduced a crucial change in the view about the Jew into a more general consciousness. Tolerance, however, beared also weaknesses and contradictions influencing the position of the Jews in Germany for the years to come. As Robertson emphasizes, although the works such as 'Nathan' assisted the dissolution of traditional Judaism they did not provide the Jews more than a qualified acceptance into gentile society.

This development continued during the Liberalism. Robertson contrasts in the second chapter of his study the earlier emancipatory liberalism and later free-market liberalism during which the Jews were gradually excluded from the political power. Although their entry into German and Austrian societies was outwardly successful giving them influential positions in the civil service, banking, and industry, the universities, and the press, they were given only a limited access to political power. Robertson analyses how the liberal ideals led to aporias in the works of three major intellectuals of that era; Arthur Schnitzler, Stefan Zweig and Sigmund Freud. Zweig's well-known autobiography, 'Die Welt von Gestern', serves as a particularly illuminating example of the liberals' disillusionment of that era.

The third chapter of Robertson's study focuses on the phenomenon of anti-semitism. He distinguishes an antisemitism based on the nationalistic concept of the 'Volk' from a subsequent antisemitism based on the quasi-scientific concept of race. This division allows him to sketch an 'anti-modern mentality' and to draw attention to a little-noticed variety of antisemitism called the 'cultural antisemitism' which felt modernity to be disturbing and destructive and looked instead for something solid and unchangeable. Robertson depicts the roots of this mentality already in Romanticism and particularly in Fichte's philosophy. Fichte's division between the 'original' German and 'artificial' French was transformed into a division between the German and 'hidden'

language of the Jews. In his essay 'Das Judentum in der Musik' (1850) Richard Wagner extended these ideas into pseudo-scientific racial antisemitism about Jewish language, their physical appearance, emotional and intellectual qualities. By mid 19th century the 'science' of race was emerging not only in Germany but all over Europe and speakers of Indo-European languages were imagined as racially akin ('Aryans'), and as radically different from speakers of Semitic languages.

Cultural antisemitism emerged as some thinkers of the 1920s, such as Oswald Spengler, Hans Blüher and Wilhelm Stapel, attempted to place antisemitism on a cultural instead of a pseudo-scientific basis. This 'anti-modern mentality' spread particularly among the 'Mittelstand' who were alarmed by the rapid development of industrial capitalism and the rise of the organized working class. The antisemitic literary images of the Jew appeared in growing numbers in German literature; for example in the works of Raabe, Saar and Mann. There emerged also some Jewish 'anti-antisemitic' reactions to antisemitism which, however, remained only few in numbers.

In the two last chapters of his book Robertson analyses two Jewish reactions to antisemitism; assimilation and dissimulation. It is particularly in these two final chapters that his study begins to show great sensitivity when relating literature, life and politics. The chapter 'Assimilation' describes the difficulties which the Jews confronted in their daily life forcing them into an 'acculturation' which meant, among other things, losing distinctive 'Jewish' speech and body language, and acquiring a new set of conventional manners. The tensions which arose of assimilation and acculturation particularly within families are explored in a number of novels which criticize the Jewish subculture. Acculturation without integration could lead into a situation in which one would internalize antisemitic hostility in the attitude known as 'Jewish self-hatred'. Self-hatred could also lead into cultural criticism, for example Maximilian Harder and Karl Kraus projected their unease about Jewishness onto the screen of modern civilisation.

Insecurity among the Jews could also lead to exaggerated and often desperate attempts to make oneself part of the majority which Robertson defines as 'hyperacculturation'. The first form of hyperacculturation was nationalism which means an exaggerated identification with German political goals (even with Nazism) and with nationalist conceptions of German identity. A form of hyperacculturation took place on the personal level, when a Jew developed an emotional dependency on a representative of the admired German culture. Robertson analyses from this point of view the 'friendships' between for example Freud and Jung, Walter Benjamin and Bertolt Brecht as well as Hannah Arendt and Martin Heidegger.

The counter movement for assimilation, 'dissimilation' started to take place after the First World War. The dissimilation meant growing awareness of one's own position as a Jew and emphasis on Jewish racial qualities which coincided with the growing of Nazism which many Jews were slow to recognize. Although it was obvious that liberal era was over, there was no political party with which the Jews could identify and many of them were anticipating a dictatorship either of the Right or the Left. As Peter Pulzer has suggested, the major reason why German Jews underestimated the significance of Hitler's coming to power was their familiarity with prejudice and discrimination.

Facing such disintegrative pressures, some Jews proclaimed a positive discovery and revaluation of their own tradition addressed as 'Jewish Renaissance'. Although only a small number of German Jews were involved in the movement, this means a crucial change of direction since it meant the re-invention of Judaism not as a religion but as a cultural realm. The new definition of Jewish ethnicity came above all from Martin Buber who emphasized the pathology of the Western Jewry caused by assimilation and by the fact that the Jews lacked their own land. The position of assimilated German Jews can be traced also in Walter Benjamin's reflections on language inspired by Jewish mysticism. Revolutionary Socialism offered another kind of 'messianism' available for the Jews with its promise of a humane, cosmopolitan society in which people would no longer be divided by race, religion, or class. But as Robertson emphasises, although the Renaissance of Jewish culture was a remarkable achievement it could not represent a rediscovery of a primordial Judaism as the forms of Judaism revived were bearing the traits of German culture.

The literary reactions of dissimilation are numerous and include the change of attitude towards the Eastern Jew which is to be found in ghetto fiction dating mainly from the nineteenth century which describes Jewish life in ghettos either nostalgically or critically. In another form of dissimilation the Jews began to look afresh at the image of the Oriental Jew and particularly re-imagining the biblical period when all Jews lived in the Orient. Else Lasker-Schüler's imaginary Orient as a space to heal her sense of split female identity and Richard Beer-Hofmann's exploration of 'Oriental' religiosity and sensuality are brilliant literary examples of Jewish dissimilation in literature. Robertson finishes his study by introducing literary reactions to Theodor Herzl's visionary Zionism. Arnold Zweig, who first immigrated to Israel and eventually returned to East Germany, combines in his works the disillusionment with implicit critique of Germany's abuse of power connected with Germany's defeat in the first world war.

The 'Jewish Question' in German Literature 1749–1939 is a clear, very informative, excellently researched study which deepens our understanding about the era leading to Holocaust by relating literature and politics in an illuminating way. Beyond that Robertson's study, which is accompanied by a volume of translated extracts from Jewish authors of that period, provides ingenious and sensitive analysis of literary texts written at that time, which remains one of the most valuable eras in European literature.

LEENA EILITTÄ