

Sefarad

Religion, geografi og genealogi

Knut Aukrust

F. 1953. Dr.philos. i kirkehistorie. Professor i kulturhistorie ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.

k.h.aukrust@ikos.uio.no

SAMMENDRAG

«Sefarad» er den hebraiske betegnelsen på Den iberiske halvøya. Navnet oppsto i det muslimske al-Andalus. Dagens sefarder er etterkommere etter jøder fra Spania og Portugal. Målsettingen med artikkelen er å vise hvordan deler av forskningsfronten de seneste årene særlig har løftet fram to perspektiver på sefardenes historie: forholdet til islam og konvertering til jødedommen. Artikkelenes kildegrunnlag er bidrag som har tematisert problematikken, med hovedvekt på studier etter 1970 innen feltene iberisk middelalderhistorie samt jødiske og islamske studier. Artikkelen gir også et historisk bakteppe for jødisk tro og liv i Spania.

Nøkkelord

Sefarad, Spania, jødiske studier, islam

ABSTRACT

“Sepharad” is the Hebrew term for the Iberian Peninsula. The name originated in the Muslim al-Andalus. The Sepharads of today are descendants of Jews from Spain and Portugal. The purpose of the paper is to show how scholars in recent years have highlighted two perspectives on the history of the Sepharads: the relationship with Islam, and the conversion to Judaism. The sources used here are contributions that have addressed these issues, mainly studies from 1970 onwards within the fields of Iberian medieval history as well as in Jewish and Islamic studies. The article will also give a historical background of the Jews in Spain.

Keywords

Sepharad, Spain, Jewish Studies, Islam

INNLEDNING

Innen feltet jødiske studier har det vært en økende interesse for sefardisk kultur og historie, særlig etter 1992 og 500-årsmarkeringen av utkastelsen av sefardene fra kongedømmene Castilla og Aragón. Markeringen ble fulgt opp av utstillinger, studier, forskningsprosjekter og en omfattende produksjon av artikler og bøker som satte sefardisk identitet på dagsorden.¹ Fra begynnelsen av 700-tallet var Den iberiske halvøya under muslimsk styre, med det arabiske navnet «al-Andalus». Fram til slutten av det 15. århundret hadde jødene i Iberia en unik posisjon sammenliknet med det øvrige Europa, først under muslimsk styre og seinere i de kristne kongedømmene, i takt med deres ekspansjon. I 1492 erobret de katolske monarkene Isabella av Castilla og Ferdinand II av Aragón det siste muslimske kongedømmet på Den iberiske halvøya, kongedømmet Granada. Samme år vedtok de å utvise alle jøder fra sine riker, dersom disse ikke lot seg døpe i den treenige Guds navn. Etter år 1500 var i prinsippet hele Den iberiske halvøya uten jødisk befolkning i juridisk forstand.

Trykket fra inkvisisjonen gjorde sitt til at mange *conversos* – jødiske konvertitter til kristendommen – og deres etterkommere forlot Iberia de følgende århundrene. Deres kunnskaper om hva jødedom innebar, var begrenset, og påstandene om at de i realiteten var kryptojøder, hvilte i stor grad på falske tilståelser presset fram ved hjelp av trusler og tortur. De slo seg ned over store deler av middelhavsområdet, i det øvrige Europa, Asia og Amerika. Først her kunne de få den nødvendige skolering i jødisk tro og skikker. Mange av dem konverterte til jødedommen, tilbake til deres forfedres tro, og de sefardiske samfunnene fikk slik en særegen utforming.² I dag er sefardene «those who claim descent from Jews of Spain and Portugal», for å låne en formulering fra religionshistoriker Jonathan Schorsch i Potsdam.³

«WE'RE SEPHARDI!!»

Professor i jødiske studier Yosef Kaplan ved Det hebraiske universitetet i Jerusalem har i flere arbeider framhevet at de sefardiske fellesskapene etter 1492 bygget på en selvforståelse om kulturell og religiøs overlegenhet overfor de østeuropeiske askenasi-jødene. I Amsterdam oppfattet sefardene på 1600-tallet «their Ashkenazic brethren as a community of paupers».⁴ Denne posisjonen var dels fundert på genealogiske betraktninger. De anså seg som direkte etterkommere etter de mest ærefulle jødiske slekter, som hadde kommet til

1. Zion Zohar, *Sephardic & Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times* (New York: New York University Press, 2005); Isidro Bango, *Remembering Sepharad: Jewish Culture in Medieval Spain* (Madrid: State Corporation for Spanish Cultural Action Abroad, 2003); Pilar Romeu Ferré, «Sefarad y la 'patria' de los sefardíes?», *Sefarad* 71, nr. 1 (2011): 95–130, DOI: <https://doi.org/10.3989/sefarad.011.004>.
2. Julia Rebello Lieberman, *Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2010).
3. Jonathan Schorsch, «Disappearing Origins: Sephardic Autobiography Today», *Prooftext* 27, nr. 1 (2007): 82–150 (85), DOI: <https://doi.org/10.2979/pft.2007.27.1.82>.
4. Yosef Kaplan, «The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger», i *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391–1648* (red. B.R. Gampel; New York: Columbia University Press, 1997), 121–45 (132).

Spania allerede før 586 f.Kr. Kaplan bruker en uttalelse fra den hollandske bankieren og filosofen Isaac de Pinto fra 1762 som eksempel:

[The Sepharads] are derived from The Tribe of Judah, whose honorable families were exiled to the land of Spain at the time of the Babylonian Exile, and this opinion leads them to separatism and develops feelings of superiority within them, for everyone has regard for them, and even their brethren among the other nations seem to recognize them.⁵

Denne stoltheten og oppfatningen av at de representerte en mer opphavlig form for jødedom, har faglitteraturen omtalt som henholdsvis «sefardismo» og «sephardicity». Insisteringen på autentisitet og overlegenhet er synlig til stede også i dagens sefardiske memoarlitteratur, påpeker Jonathan Schorsch i sin studie fra 2007.⁶ En typisk representant for sjangeren er Brenda Serotte, som beskriver oppveksten i Bronx på 1960-tallet. Området var dominert av askenasi-jøder, som mobbet henne fordi hun ikke kunne jiddisch. Besteforeldrene var sefardiske immigranter fra Tyrkia, og Brenda var aldri helt trygg på hva hun egentlig var: spansk, tyrkisk, amerikaner eller jøde? Moren hadde klart svar på hvordan hun skulle bevare selvtilliten: «We're more Jewish than all your Yid friends will ever be! We're the highest; we're Sephardi!»⁷

Denne form for selvforståelse bygger på opphavsmyster som sporer sefardenes nærvær på Den iberiske halvøya langt tilbake i tid. En av nestorene innenfor jødiske studier, Yosef Hayim Yerushalmi ved Columbia University, har vist hvordan sefardenes opphavsmyster «[are] tracing [their] beginnings back to the destruction of the First or Second Temples or even earlier».⁸ Innenfor en slik tolkningsramme nedstammer sefardene direkte fra David og hans ætt, og Sefarad framsto som et beskyttet område fritt for den europeiseringen som andre jøder hadde vært utsatt for gjennom antikken og middelalderen.

Parallelt med selvforståelsen om at sefardenes religiøse (og etniske) egenart gikk tilbake til tiden før eksilet i Babylon, vokste det fram en oppfatning av at deres språklige og kulturelle kjennetegn ble utviklet i de kristne kongedømmene Castilla og Aragón. Denne topunkts kildehypotesen, om vi kan kalle den det, hopper bukk over den betydning perioden innenfor det muslimske al-Andalus har hatt for sefardenes opphav og utforming.

I denne artikkelen vil vi særlig trekke fram eksempler på hvordan sentrale forskere de siste årene argumenterer for en posisjon hvor sefardene verken er (før-eksilets) etterkommere av Davids ætt eller castillansk-språklige jøder. Opphavet var forankret i al-Andalus og Maghreb (Nord-Afrika) – og gjennom konvertering.

5. Ibid., 140.

6. Schorsch, «Disappearing Origins», 117.

7. Brenda Serotte, *The Fortune Teller's Kiss* (Lincoln, NE: Nebraska University Press, 2006), 9.

8. Yosef Hayim Yerushalmi, «Exile and Expulsion in Jewish History», i Gampel, *Crisis and Creativity* [se n. 4], 3–22 (13).

HISTORIE OG NARRATIVER

Det 20. århundrets forskningsperspektiv på jødernes rolle i iberisk historie har vært dominert av to hovedsyn. Det ene har vært kjennetegnet ved begrepet «convivencia», utmyntet av den spanske historikeren Américo Castro i oppgjøret med den tradisjonelle katolsk-spanske historieskrivingen i det 19. og 20. århundret.⁹ Der de konservative historikerne tidligere hadde forfektet ideen om et sammenhengende og ubrutt katolsk nærvær, upåvirket av alle former for semittisk tilstedeværelse på Den iberiske halvøya, framholdt Castro og hans elever en oppfatning av spansk middelalder som en tid for samliv og sameksistens mellom jøder, kristne og muslimer. Ordningen hadde sitt opphav i muslimenes al-Andalus, og i et slikt perspektiv framsto middelalderens Spania i ettertid som en gullalder for både muslimer og jøder.¹⁰ I stedet for å fokusere på konflikter og avgrensede perioder med voldsutøvelse og forfølgelse har også forskningen innen jødiske studier framhevet det kulturelle samarbeidet som ga jødene en privilegert posisjon.¹¹

Fram til begynnelsen av 1960-tallet var imidlertid perspektivet et annet. Den såkalte *Lachrymose school* («Tåreskolen»)¹² og seinere *The Jerusalem-school* tolket jødisk historie i lys av etterfølgende forfølgelser og katastrofer. For Tåreskolen var det en sammenhengende linje fra romernes ødeleggelse av det andre tempelet i år 70 e.Kr. til utkastelsen fra Iberia i 1492. Utviklingen ble beskrevet under overskriften «a vale of tears», med økende grad av voldelige tragedier. Den inngikk i et apokalyptisk og eskatologisk perspektiv, med forventningene om tilsynekomsten av Messias og jødernes forløsning som klimaks. Jerusalem-skolen er en sekulær, post-Holocaust variant av Tåreskolen. Den deler perspektivet om at det i enhver forfølgelse lå et varsel om økende undertrykking. Utkastelsen i 1492 foregrep en enda større tragedie: Holocaust. Tåreskolens messianisme ble erstattet av politisk handling gjennom realiseringen av en egen jødisk stat. Toneangivende innenfor denne retningen har vært professor Yitzhak Baer ved Det hebraiske universitetet i Jerusalem, som også har gitt navn til forskningstradisjonen.¹³

Tolkningen av sefardenes utvikling og skjebne inngår også i debatten om hva som konstituerer jødernes historie. Her har det utkrystallisert seg to former for narrativer, begge med relevans for sefardiske studier. Ifølge det tidligere dominerende narrative nedstammet sefardene, på lik linje med alle andre jøder, fra en felles folkegruppe med opphav i Palestina, *Eretz Israel*. Religion, genealogi og geografi var mer eller mindre sammenfallende størrelser. Dette paradigmetts kjerne har i de seineste tiårene blitt supplert og korrigert av fortellinger hvor det flerkulturelle og hybride er satt i forgrunnen. Den lokale konteksten har alltid virket bestemmende og formende for jødisk kultur og identitet, understreker Moshe

9. Américo Castro, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1983).

10. Knut Aukrust og Dorte Skulstad, *Spansk gullalder og arven fra jøder og muslimer* (Oslo: Pax, 2011); Richard Hitchcock, *Muslim Spain Reconsidered: From 711 to 1502* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

11. Jonathan Ray, «Whose Golden Age? Some Thoughts on Jewish-Christian Relations in Medieval Iberia», *Studies in Christians-Jewish Relations* 6 (2011): 1–11, DOI: <https://doi.org/10.6017/scjr.v6i1.1585>.

12. Jf. eng. «lachrymose», 'sørgelig, trist', av lat. «lacrima», 'tåre'.

13. Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 bd. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961–66); David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton: University of Princeton Press, 1996), 7–10, DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400866236>.

Rosman, professor i jødisk historie ved Bar Ilan-universitetet i Israel, i sin ti år gamle studie av jødisk historieskriving: «Each Jewish community was hybrid with its hegemonic culture and society in which it was embedded.»¹⁴ Et slikt skifte har hatt stor betydning for forskningen på sefardenes identitet, som tidligere har vært sentrert omkring problemstillinger knyttet til uttrykket «sefardi proper».¹⁵ Veien ut av de essensialistisk og genealogisk orienterte prosjektene bygger på en forståelse av jødisk kultur som svar på spenninger mellom mangfold og enhet. Jødedommen har alltid eksistert i flertallsformer, skriver den amerikanske religionsforskeren Michael Satlow. Han ser jødedommen som «[a] family of traditions or a plurality of traditions that share a certain family resemblance».¹⁶ Dette skiftet av perspektiv, med klare minnepolitiske og nasjonale implikasjoner, kan sees i lys av den allmenne trenden innen nasjonalisme-forskningen. Gjennom bidragene til blant annet Eric Hobsbawm, Benedict Anderson og Anthony Smith har termer som «invented tradition», «imagined community» og «construction of nation» blitt etablert som felles analytiske begreper.¹⁷ Innen feltet jødiske studier går den israelske historikeren Shlomo Sand svært langt i flere arbeider. På provokatorisk vis insisterer han på at de klassiske forestillingene om etniske og genealogiske bånd på tvers av årtusener er konstruksjoner for å legitimere nasjonale fellesskap.¹⁸ Her synes det som om politiske posisjoner har erstattet den religionsvitenskapelige tilnærmingen.

EKSIL OG HJEMLAND

I jødisk historie og religion står ideene om *galut* og *gerush* – eksil og utdrivelse – helt sentralt. Yosef Hayim Yerushalmi har i sine omfattende studier av sefardenes historie understreket hvordan disse to begrepene rommer både ambivalens og paradokser.¹⁹ Den historiske erfaringen knyttet til ødeleggelsen av Salomos tempel i Jerusalem og det babilonske fangenskapet representerte noe helt avgjørende i utviklingen av jødedommen.²⁰ Da den persiske keiser Kyros erobret Babylon omkring 540 f.Kr. og ga jødene tillatelse til å reise hjem, var det bare et mindretall som dro tilbake til Judea. De fleste ble værende, og eksilet ble til et hjemsted. Eksil og hjemland kom til å utgjøre en dobbelthet, men ikke nødven-

14. Moshe Rosman, *How Jewish Is Jewish History?* (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2007).

15. Matthias B. Lehmann, «Rethinking Sephardi Identity: Jews and Other Jews in Ottoman Palestine», *Jewish Social Studies – New Series* 15 (2008): 81–109 (81).

16. Michael L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice* (New York: Columbia University Press, 2006), 6.

17. Eric Hobsbawm og Terence Ranger, red., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Canto, 1992), DOI: <https://doi.org/10.1017/cbo9781107295636>; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983); Anthony D. Smith, red., *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic* (Oxford: Blackwell, 2008), DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470696613>.

18. Shlomo Sand, *The Invention of The Jewish People* (London: Verso, 2009); idem, *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland* (London: Verso, 2012).

19. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1996).

20. Robert Goldenberg, *The Origins of Judaism: From Canaan to the Rise of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), DOI: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511818790>.

digvis en motsetning, i jødisk religion og livstolkning. Det var på samme tid mulig «to be ideologically in exile and existentially at home», oppsummerer Yerushalmi.²¹

At eksil og spredning til flere områder fortsatte etter at det var mulig å dra tilbake til området rundt Jerusalem, gir noe av forklaringen på den jødiske diasporaen. Den var ikke primært basert på tvang, men på naturlig migrasjon over hele Lilleasia og Egypt, seinere også vestover i middelhavsområdet. Det utviklet seg to kjerneområder for jødisk liv og lærdom, ett i Palestina, forsterket av byggingen av Det andre tempelet, og ett i Babylon. Hvert av sentrene hadde sitt religiøse og politiske lederskap, med tittelen «patriark» i Palestina og «eksilark» i Babylon.²² Utviklingen av de klassiske post-bibelske tekstene og tradisjonene knyttet til Mishna og Talmud fant sted i begge disse miljøene.²³ Emigrasjonen økte etter romernes ødeleggelse av Det andre tempelet i Jerusalem i år 70 og etter nederlaget til Bar Kokhva-revolten i år 135, men det var ikke snakk om deportasjon av store befolkningsgrupper, noe Yael Zerubavel viser i en studie fra 1995.²⁴

JØDENE I HISPANIA

Innenfor Romerriket framsto provinsen Hispania som en av de mest integrerte, og den jødiske bosetting og befolkningsutvikling fulgte det samme mønsteret som ellers i imperiet, noe som er grundig dokumentert i en studie av Benedict Lowe ved Royal Holloway-universitetet i London.²⁵ Jøder ankom trolig i det første århundret f.Kr. Provinshovedstaden Mérida, eller Emerita Augusta, hadde en jødisk befolkning relativt tidlig; det samme hadde Sevilla og andre handelsbyer. Den berømte referansen, tillagt apostelen Paulus, om å «dra videre til Spania» (Rom 15,24) har blitt lest som en bekreftelse både på et jødisk miljø og en situasjon preget av misjonering og proselyttvirksomhet.²⁶

Den religiøse situasjonen var relativt åpen i Romerrikets seinere faser. Flere lokale og regionale trosforestillinger utfordret og konkurrerte med både keiserkult og det gresk-romerske panteon. Det var også rivaliseringer innen jødiske miljøer, hvor retningen kjent som kristendommen etter hvert distanserte seg kraftig fra sitt kulturelle og religiøse opphav. Betegnelsen «Ioudaioi» ble brukt både om jøder av fødsel og om proselytter, slik Benjamin Isaac ved Universitetet i Tel Aviv viser i sin klassiske studie fra 2004.²⁷

21. Yerushalmi, «Exile and Expulsion» [se n. 8], 11.

22. Gideon Libson, «The Exilarchate», i *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity* (red. D. Frank; Leiden: Brill, 1995), 33–66. Daniel Franks bok er en redigert utgave av innlegg fra konferansen med samme navn, arrangert av Intitutet for jødiske studier ved Universitetet i London i 1992. I denne artikkelen er det vist til ytterligere fire innlegg fra konferansen.

23. Lester L. Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus* (London: T&T Clark, 2010).

24. Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

25. Benedict Lowe, *Roman Iberia: Economy, Society and Culture* (London: Duckworth, 2009), DOI: <https://doi.org/10.5040/9781472540874>.

26. Roger D. Aus, «Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Rom. XI 25», *Novum Testamentum* 21 (1979): 232–62, DOI: <https://doi.org/10.1163/156853679x00154>.

27. Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classic Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 466, DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400849567>.

Hans kollega Gideon Bohak har i flere publikasjoner understreket at jødisk religion og leveregler inngikk i et bilde hvor konvertering var en del av dagens orden. Ideen om en kontinuerlig og sammenhengende jødisk befolkning er mer et resultat av praksiser og forestillinger fra middelalderen, og samsvarer ikke med situasjonen i antikken: «Jewish continuity in diaspora settings cannot be taken for granted, and [...] in some cases it may have been the exception, not the rule.»²⁸

Kildene til jødernes historie i Spania i denne perioden er få og nesten utelukkende fra lovmateriale og polemisk litteratur forfattet av kirkelige aktører. Kirkemøtet i Elvira i provinsen Baetica sør i Iberia på begynnelsen av det 4. århundret har med sine 81 paragrafer blitt sett som et uttrykk for særskilte anti-jødiske tiltak.²⁹ Imidlertid er det kun fire punkter som direkte refererer til jøder, og de reflekterer indirekte et samfunn hvor kristne og jødisk troende oppførte seg som gode naboer. Fraternisering med jøder var av de mildere synder.³⁰

Utover i det 5. og 6. århundret strømmet ulike germanske stammeforbund inn over Iberia. Visigoterne etablerte kontroll over halvøya, først på vegne av det romerske imperium, etter hvert som dets arvtakere. Den religiøse situasjonen var fortsatt flytende, med en ariansk visigotisk elite som ikke aksepterte de nikenske dogmene om treenigheten og kristologien, et presteskap og en landeierklasse i provinsene som forholdt seg til den romersk-katolske religion, og en befolkning med varierende kultiske praksiser og en florerende folkelig religiøsitet.

Norman Roth og flere av hans kollegaer innen hebraiske og semittiske studier har påvist hvordan bildet endret seg i år 589, da hele den visigotiske eliten, med kong Reccared i spissen, konverterte kollektivt til den katolske tro. Fra det tidspunktet ble de jødiske innbyggerne tydeligere både i lovgivning og kirkelige skrifter, med varierende grad av fiendtlighet og restriksjoner. De første forordningene kom under kong Sisebut i år 613 og omfattet blant annet tvungen dåp av jødene.³¹

DE USYNLIGE

De etterfølgende kirkekonsilene i Toledo, med kongene som aktive aktører, ofte i konflikt med kirkens ledere, kom med en rekke dekreter om og mot jødiske religiøse praksiser. Erkebiskop Julian av Toledo (652–690), seinere helgenkåret, var selv barn av foreldre som hadde tilhørt den jødiske religionen.³² En slik bakgrunn var ikke til hinder for hans karriere som krønikeskriver og arkitekt for den kirkelige politikken. Det var kirkens menn som

28. Gideon Bohak, «Ethnic Continuity in the Jewish Diaspora in Antiquity», i *Jews in the Hellenistic and Roman Cities* (red. J.R. Bartlett; London: Routledge, 2002), 175–92 (175).

29. Jane Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience* (New York: The Free Press, 1994), 20.

30. Jonathan Ray, «Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval 'Convivencia'», *Jewish Social Studies – New Series* 11 (2005): 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1353/jss.2005.0018>.

31. Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict* (Leiden: Brill, 1994).

32. Joaquín Martínez Pizarro, *The Story of Wamba: Julian of Toledo's Historia Wambae regis* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt2850dh>.

definerte jødeproblemet, ikke kongemakten. Spriket var imidlertid stort mellom teori og handling, noe den engelske middelalderhistorikeren Peter Linehan har påvist flere ganger: «[A]genda were not acta.»³³ Vi vet lite om hvilke tiltak som faktisk ble iverksatt, men det kan uansett ikke herske tvil om at de jødiske innbyggerne i det 7. århundret var utsatt for strenge restriksjoner og til tider omfattende forfølgelse.³⁴

Ut ifra den begrensede kildesituasjonen trer det fram to påfallende trekk. Det første er det nesten totale fraværet av jødene egne stemmer fra denne perioden. Unntakene er spredte arkeologiske funn fra det 4. og 5. århundret, i form av jødiske gravsteiner og epitafier med trespråklige inskripsjoner på gresk, latin og hebraisk.³⁵ Det andre trekket er den påfallende tausheten blant de iberiske jødene etter år 711 om forfølgelse og undertrykking i perioden under det visigotiske styret. Det var i 711 at en relativt beskjeden gruppe av arabere og berbere kom over Gibraltar-stredet og erobret hele Iberia i løpet av få år. Det var starten på al-Andalus, det muslimske riket som varte fram til 1492.

Professor Hagith Sarah Sivan ved Universitetet i Kansas har trukket fram disse problemene i en artikkel med den talende overskriften «The Invisible Jews of Visigothic Spain», hvor hun lanserer to mulige tolkninger. Den første er at det fant sted en massiv konvertering av jødiske innbyggere til kristendommen før år 711. Den andre er at jødene etter 711 var immigranter med få bånd til det tidligere jødiske samfunnet i Spania, og at mange av dem var konvertitter til jødedommen. Det er alltid problematisk å trekke slutninger fra kilders taushet, men Sivan argumenterer overbevisende med hvordan de jødiske krønikeskriverne, diktere og filosofer i århundrene etter 711 ikke var opptatt av, eller nevner, hverken invasjonen i 711 eller jødene i Spania før den tid. Det er derfor helt legitimt å spørre om de ledende skikkelsene i «the Sephardic Golden Age» i det hele tatt var, eller oppfattet seg som, «the direct descendants of the persecuted Jews of the deceased Gothic kingdom».³⁶

SEFARAD OG MAGHREB

Den muslimske invasjonshæren som i 711 kom over det trange stredet mellom Maghreb og Spania, besto av om lag 6000 berbere, eller imazighen, som etterkommerne av den nordafrikanske urbefolkningen kaller seg i dag. Deres leder var berbereren Tariq Ibn Ziyad. I de påfølgende decenniene, da erobrerne ble bosettere, dominerte berberne tallmessig i forhold til den arabiske eliten.

Kildene omtaler berberne som nykonverterte til islam, på et tidspunkt da den islamske kanon fortsatt var svært åpen, ifølge den dansk-amerikanske orientlisten Patrica Crone.³⁷

33. Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain* (Oxford: Clarendon, 2003), 67, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198219453.001.0001>.

34. Karen Eva Carr, *Vandals to Visigoths: Rural Settlement Patterns in Early Medieval Spain* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2002), DOI: <https://doi.org/10.3998/mpub.15681>.

35. David Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, bd. 1, *Italy, Spain and Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 238–62, DOI: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511520631>.

36. Hagith Sarah Sivan, «The Invisible Jews of Visigothic Spain», *Revue des Études Juives* 159 (2000): 369–86 (380), DOI: <https://doi.org/10.2143/rej.159.3.165>.

37. Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam; Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press, 2004).

Den religiøse og kulturelle situasjonen i Maghreb, før og under den arabiske ekspansjonen, var preget av mangfold med innslag av kristentro, jødisk liv og lokale hedenske skikker. Krønikeskriveren Ibn Khaldun har i sitt omfattende verk om berbernes historie fra det 14. århundret påpekt et slikt trekk: «Il y avait alors parmi eux [des tribus] qui professaient la religion juive; d'autres étaient chrétiennes, et d'autres, païennes, adorateurs du soleil, de la lune et des idoles.»³⁸ Disse impulsene levde videre etter massekonverteringen til islam i det 8. århundret. Samlet ga de til dels motstridende strømningene grobunn for en rik folklore. Et særegent eksempel på bruk av mangfoldige religiøse forestillinger fantes hos Barghawata-stammen, lokalisert rundt Salé på den marokkanske atlantehavskysten. De skal ha blitt kritisert for ikke å være ordentlige muslimer, og nabostammer omtalte dem som *Yahud-al-Arab*, jødiske arabere.³⁹ Opplysningene fra Ibn Khaldun har i ettertid dannet utgangspunkt for hypotesen som knytter sefardene til etterkommere av berber-proselytter til jødedommen og en kjerne av jøder med opphav i Palestina.

Den israelske lingvisten Paul Wexler ved Universitetet i Tel Aviv er blant dem som har gått lengst i å argumentere for at grunnlaget for sefardisk jødedom først og fremst ble lagt i Maghreb.⁴⁰ Hans hovedtese er at det jødiske fellesskapet fikk sin posisjon styrket gjennom emigrasjonen i kjølvannet av den arabiske erobringen av Maghreb og Spania. Med ekspansjonen fulgte irakere, jemenitter og arabiske etterkommere av konvertitter til jødedommen. Det var i første rekke jøder fra Irak og de lærde akademiene rundt Bagdad som brakte med seg den hebraiske og arameiske litteraturen, liturgiske forskrifter, Toraen og ikke minst Talmud, som inntil da hadde vært ukjente for de iberiske jødene.

Invasjonshæren og den seinere immigrasjonen fra Maghreb utgjorde en sammensatt gruppe både etnisk, språklig og religiøst. Thomas Glick, en av de fremste amerikanske iberiaforskerne, kaller det imidlertid «fanciful views» å gå så langt som til å gjøre invasjonsgeneralen Tariq til jøde, slik Nahum Slouschz lanserte på begynnelsen av 1900-tallet.⁴¹ Slouschz var en av pionerne innen nyere jødisk historieskrivning og brukte Ibn Khaldun som kilde for sine teorier. Samtidig var han påvirket av franske koloniale interesser mot slutten av 1800-tallet. De forsøkte å argumentere for at berberne i Nord-Afrika egentlig var europeiske, i motsetning til den muslimske og arabisktalende verden. Norman Roth har i sin grundige studie fra 1976 tilbakevist Slouschz' teorier, og konkluderte med et selv-ironisk hjertesukk på vegne av feltet *Jewish Studies*: «Not everyone in history is Jewish.»⁴²

38. «Det var blant dem [de berberiske stammene] noen som vedkjente seg den jødiske religion, andre var kristne, andre var hedninger, tilbedere av solen, månen og avguder», Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, bd. 1 (overs. M. Le Baron de Slane; Alger: Imprimerie du gouvernement, 1852), 177. Se også Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences* (Hampshire: Ashgate, 2008), DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315596204>.

39. Edith Gerson-Kiwi, «Migrating Patterns of Melody among the Berbers and Jews of the Atlas Mountains», *Journal of the International Folk Music Council* 19 (1967): 16–22 (18).

40. Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996); Paul Wexler, «Are the Sephardim Jews or Judaized Arabs, Berbers, and Iberians?», i *Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture* (red. G.K. Zucker; Jefferson, NC: McFarland, 2005), 29–42.

41. Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 2005); Nahum Slouschz, *Hébraeo phéniciens et judéo berbères: Introduction à l'histoire des juifs et du judaïsme en Afrique* (Paris: Leroux, 1908), 384.

42. Norman Roth, «The Jews and the Muslim Conquest of Spain», *Jewish Social Studies* 38, nr. 2 (1976): 145–58 (148).

Forestillingen om en eventuell jødisk deltakelse i invasjonshæren er farget av seinere tolkninger, samtidig som den er med på å løfte fram oppfatningen av Maghreb som kjerneområdet for en sefardisk kultur, slik professor Daniel J. Schroeter har vist i flere av sine studier.⁴³

AL-ANDALUS OG SEFARAD

Under muslimenes styre i al-Andalus hersket Koranens ord: «Det er ingen tvang i religionen» (sure 2,256). En slik forståelse gjorde det i prinsippet mulig for kristne og jøder å styre i egne saker, opprettholde og utvikle sine religiøse institusjoner og tradisjoner. Ordningen var kjent som *ahl al-dhimma*, en befolkning med rett til beskyttelse. Motytelsen fra disse gruppene, omtalt i Koranen som bokens folk, *ahl al-khitab*, var en ekstra skatt og lojalitet til regimet. *Al-dhimma*-institusjonen er blitt beskrevet som «discriminatory tolerance» og bygget på en hierarkisk ordning av samfunnet med muslimene i lederposisjon, mens jøder og kristne var annenrangs borgere.⁴⁴ I middelalderen var det imidlertid store variasjoner i hvordan disse ordningene ble satt ut i livet, og briten Robert Hitchcock, professor i spansk-arabiske studier ved Universitetet i Exeter, er blant de mange forskerne som har argumentert for hvordan utviklingen i al-Andalus fram til det 12. århundret var kjennetegnet av åpne og fleksible ordninger, sammenliknet med andre av datidens muslimske regimer.⁴⁵ I det praktiske og økonomiske livet var det knapt noen restriksjoner for jødene. Også når det gjaldt utøvelse av religionen, var graden av tvang minimal. «The status of Jewish elites was slightly different from the status of Arab elites», skriver David Wasserstein om situasjonen i det 10. og 11. århundret. Jødene i al-Andalus hadde talt arabisk i flere generasjoner, og deres verdensanskuelse også på det religiøse området kom til uttrykk gjennom det arabiske språket.⁴⁶

I praksis ga med andre ord *al-dhimma*-ordningen muligheter for jøder og kristne. Mens kristne grupper og miljøer langsomt skrumpet inn, blomstret den jødiske kulturen, noe som påpekes av blant annet Yom Tov Assis, en av de fremste forskerne innen sefardiske middelalderstudier, tilknyttet Det hebraiske universitetet i Jerusalem.⁴⁷ Sefardenes posisjon kom for alvor til syne under kalif Abd al-Rahman III. Diplomaten og legen Hasdai Ibn Shaprut (910–995), født i Jáen i Spania, var en av kalifens fremste rådgivere, og med stor makt og innflytelse både innenfor al-Andalus og overfor rikets naboer. Kalifen hadde i tillegg utnevnt ham til *nasi*, leder for det jødiske fellesskapet i al-Andalus. I kraft av å

43. Daniel Schroeter, «On the Origins and Identity of Indigenous North African Jews», i *North African Mosaic: A Cultural Reappraisal of Ethnic and Religious Minorities* (ed. N. Boudraa og J. Krause; Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), 164–77.

44. Maribel Fierro, *Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph* (Oxford: Oneworld, 2005), 13.

45. Hitchcock, *Muslim Spain Reconsidered* [se n. 10].

46. David J. Wasserstein, «Jewish Elites in al-Andalus», i Frank, *The Jews of Medieval Islam* [se n. 22], 101–10 (103); Ross Brann, «The Arabized Jews», i *The Literature of Al-Andalus* (red. M.R. Menocal, R. Scheindlin og M. Sells; Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 441, DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521471596.030>.

47. Yom Tov Assis, «The Juedo-Arabic Tradition in Christian Spain», i Frank, *The Jews of Medieval Islam*, 111–24 (111).

være kalifens fremste diplomat hadde han en omfattende korrespondanse med utenlandske regimer. På vegne av jødene i al-Andalus var han i kontakt med jødiske samfunn flere steder. Brevvekslingen med khazarenes konge tilhører den siste kategorien. Khazarenes rike lå mellom Svartehavet og Det kaspiske hav, og store deler av khazarenes elite, med kongefamilien i spissen, hadde konvertert til jødedommen mot slutten av det 8. århundret.

Korrespondansen med khazarene gir et viktig bidrag til forståelsen både av fenomenet konvertering til jødedommen og av regionale forskjeller. Brevene, som var ført i pennen av Ibn Shapruts sekretær og poetiske yndling, Menahem ben Saruq fra Tortosa, åpnet på følgende måte: «I, Hasdai, son of Isaac, belonging to the exiled Jews of Jerusalem in Spain.»⁴⁸ I et annet brev gir han en strålende beskrivelse av det landet han levde i, muslimenes al-Andalus. Dette riket var også jødene hjemland: «The country in which we dwell is called in the sacred tongue Sefarad, but in the language of the Arabs, al-Andalus.»⁴⁹

To amerikanske forskere og oversettere, den lærde rabbineren Gerson D. Cohen og den langt yngre poeten Peter Cole, har tillagt Ibn Shaprut stor betydning, fordi han er den første jøde som nevnes ved navn i samtidens arabiske kilder. Cohen og Cole gir ham også æren for å ha introdusert det bibelske stedsnavnet «Sefarad» ved å identifisere det med al-Andalus og dermed muslimenes Spania. Tidligere var varianter av «Hispania», «Espamina» og «Asphamia» i bruk i jødiske skrifter og litteratur for å betegne den romerske provinsen Hispania. Sefarad nevnes kun én eneste gang i Toraen, hos profeten Obadja, v. 20: «[...] og de fra Jerusalem som er i eksil i Sefarad» («galut Yerushalayim 'asher bi-Sefarad»). Det er bred enighet blant forskere i dag om at stedsnavnet brukt i Obadja 20 refererer til Sardim i Libanon.⁵⁰ Ordvalget til Ibn Shaprut var derfor ikke tilfeldig og inngikk i det dagens forskere omtaler som starten på «the self-mythologizing Spanish-Jewish tradition». Mark Meyerson, Edward English og deres kollegaer har tolket Ibn Shapruts ordvalg som et uttrykk for hvor maktpåliggende det var å knytte sefardenes hjemland al-Andalus til de hellige skrifter. Sammen med en slik plassering fulgte også forestillingen om at jødene i al-Andalus var direkte etterkommere av dem som ble drevet i eksil fra Jerusalem.⁵¹

Uttrykket «the sacred tongue» er et annet viktig aspekt ved Hasdai Ibn Shapruts brev. Brevet er det tidligste eksempelet på bruken av hebraisk i en ikke-religiøs tekst. Hebraisk var ellers reservert til liturgien.⁵² Peter Cole ser formuleringen som et frampek mot et program hvor hebraisk skulle spille en helt ny rolle. Særlig Dunash ben Labrat, opprinnelig fra Marokko og av berberopphav, var her en sentral aktør. Han hadde fått sin utdanning i Bagdad hos en av datidens store lærde, Saadya Gaon, leder av akademiet i Sura fra 928 til 942. Etter ankomsten til Córdoba ble han Ibn Shapruts yndling og startet det som

48. Franz Kobler, *Letters of Jews through the Ages: A Self Portrait of the Jewish People*, bd. 1, *From Biblical Times to the Renaissance* (New York: Hebrew Publishing, 1978), 101.

49. Peter Cole, red., *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950–1492* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 6.

50. Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 71, DOI: <https://doi.org/10.9783/9780812204988>.

51. Mark D. Meyerson og Edward D. English, red., *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000).

52. Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

den spanske forskeren Maria Esperanza Alfonso omtaler som en revolusjon i bruken av hebraisk språk. Dunash anvendte mønstre og retoriske figurer fra arabisk poesi, metrikk, komposisjon og tematikk i hebraisk språkdrakt. Slik kunne han ordlegge seg i diktet *diwan*: «May the garden of your delights be the sacred books, and your orchard the books of the Arabs.»⁵³ Nå ble det hellige språket brakt ut av synagogen. Hebraisk var ikke lenger bare liturgiens språk, men kunne uttrykke alle former for følelser og temaer, fra krig og kjærlighet til vin og nostalgiske drømmerier. Forbildet og mønsteret var muslimenes forhold til Koranen. Den hellige boken var skrevet på arabisk, et språk som ble talt og brukt både innenfor og utenfor moskeen. Stilen ble i første omgang møtt med motstand og advarsler om at «foreign meters» ville ødelegge det hellige språket.⁵⁴ I ettertid har denne «arabiske vendingen» blitt stående som selve kjennetegnet på sefardenes egenart, og etter hvert spredte den seg til hele middelhavsområdet og videre til Mashriq, det vil si Midtøsten.

DAVIDS HUS

Ibn Shapruts karriere og jødernes posisjon var tett sammenknyttet med den generelle utviklingen i al-Andalus og den muslimske verden. I år 750 ble umayyadenes kalifat i Damaskus kuppet ved en blodig massakre, og det nye dynastiet under abbasidene flyttet kalifatets hovedsete til Bagdad. Imidlertid unnslopp en av umayyadene, og etter en dramatisk flukt dukket han opp i Córdoba, hvor han utropte seg til emir Abd al-Rahman I i år 756. Kravet om autonomi i al-Andalus kom tydelig til uttrykk ved at abbaside-kalifens navn fra og med år 757 ikke lenger ble nevnt under fredagsbønnen. Deretter fulgte framveksten av en selvstendig teologisk og kulturell profil vis-à-vis abbasidene i Bagdad og fatimidene i Maghreb. Den kulminerte under Abd al-Rahman III med erklæringen av et selvstendig kalifat i Córdoba i år 929.⁵⁵

Etter tusenårsskiftet var kalifatet i Córdoba imidlertid i full oppløsning som følge av striden mellom ulike fløyer og dynastier i al-Andalus. I år 1010 toppet konflikten seg i det som de muslimske krønikerne kalte *al-fitna al-barbariyya*, berberborgerkrigen.⁵⁶ I løpet av kort tid ble kalifatet i realiteten oppløst og erstattet av et titalls *taifas*, eller småkongedømmer. Kalifatets fall førte i første omgang til en styrking av regionene og en kraftig vekst både økonomisk og innen filosofi, teologi, litteratur og kunst. Desentraliseringen åpnet for nye muligheter for den jødiske delen av befolkningen og dens elite.

Det er bred enighet blant forskere om at denne tendensen tydeligst kom til syne i taifa-kongedømmet Granada. I området rundt elvene Darro og Genil hadde det tidligere vært en jødisk bosetning, Gharnatat al-Yahud, jødernes Granada. Regionen var fra årene rundt 1020 under kontroll av ziridene, en berberstamme som kom fra Maghreb på begynnelsen av det 11. århundret. I sine memoarer fra 1090 beskrev Granadas siste taifakonge, Abd Allah Ibn

53. Maria Esperanza Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century* (London: Routledge, 2008), 36, DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203946213>.

54. Cole, *The Dream of the Poem*, 23.

55. Fierro, *Abd al-Rahman III* [se n. 44].

56. Peter C. Scales, *The Fall of the Caliphate of Córdoba: Berbers and Andalus in Conflict* (Leiden: Brill, 1994).

Buluggin Ibn Badis, hvordan en jødisk delegasjon oppsøkte Ibn Zirid for å tilby sin lojalitet mot å få beskyttelse for hus og familie.⁵⁷

Det nære samkvemmet mellom berbere og jøder er trukket fram som et av kjennetegnene ved Granada, og dette miljøet ble plattformen for Ismail ben Naghrila, eller Samuel ha-Nagid på hebraisk. Etter urolighetene i kjølvannet av berberborgerkrigen hadde han søkt tilflukt i Granada, og takket være skoleringsen i arabisk språk og islamsk religion ble han emirens sekretær. Han steg raskt i gradene og endte opp som ziridenes vesir og øverste militære leder. Ingen andre jøder kom noen gang i tilsvarende posisjon i hele al-Andalus' historie.

Samuel ha-Nagid representerte en ny form for lederskap for det jødiske fellesskap og en manifestasjon av jødernes muligheter og posisjon. Han var blant de mest framtreddende politiske skikkelsene i al-Andalus, samtidig som han var leder for jødene i Iberia og dermed videreførte utviklingen som hadde startet med Hasdai Ibn Shaprut. «In the days of R. Hasdai the Nasi the bards began to twitter, and in the days of R. Samuel the Nagid they burst into song.»⁵⁸ Ordlyden er Abraham Ibn Dauds (1110–1180), kanskje den viktigste premissleverandøren for sefardisk selvforståelse i al-Andalus. Både Gerson Cohen og Peter Cole har løftet fram Ibn Dauds rolle i utviklingen av sefardisk historieførståelse. Ved å trekke forbindelsen mellom Hasdai og Samuel satte Ibn Daud en standard og målestokk for den jødiske eliten. De fremste kvaliteter var kunnskap og skoling i arabisk språk og litteratur, og tilsvarende innen arameisk og hebraisk, kunnskaper om Toraen og gresk filosofi.⁵⁹ Med en slik profil bidro de til å omskape al-Andalus til det andre Palestina (og Babylon), hvor deres hjembyer Granada, Sevilla og Lucena var bærere av atmosfæren fra Judea og de siste dagers Jerusalem. Deres ambisjoner hadde apokalyptiske dimensjoner presentert i vendingen «appropriate to the glories of the past and the end of days».⁶⁰ Den messianske drømmen tilhørte religionens dogmer, som bare Herren kunne realisere i tidens fylde. Erfaringen i al-Andalus hadde, ifølge Cohen, skapt en selvtillit hvor sefardene allerede hadde detronisert Babylon: «I am the David of my day», proklamerte Samuel ha-Nagid. Han framsto som poet, kriger, salmedikter, rabbi og konge. Sefarad var blitt det nye Sion, «and [...] the exiles of Judea in Sefarad would soon assume their rightful station».

Alliansen mellom ziridene og sefardene i Granada var kontroversiell. Blant den muslimske eliten i al-Andalus framsto ziridene, på grunn av sitt samarbeid med judaiserte berbere i Maghreb, som rene kryptojøder. Det var provoserende at en jøde kunne lede muslimer i krig og kreve inn skatter som var i strid med sharia. Samuels sønn Yusuf Naghrilla overtok farens tittel i 1056. Under hans ledelse spisset konflikten seg til, og i desember ti år seinere stormet en folkemengde vesirens palass og henrettet ham, i tillegg til flere av byens jøder. Sett fra Tåreskolens perspektiv var hendelsen et uttrykk for en grunnleggende motsetning mellom jøder og muslimer, den første pogromen rettet mot sefardene og et varsel om hva som var i vente. Mark R. Cohen ved Princeton-universitetet er en av mange innen sefar-

57. Amin Tibi, *The Tibyan: Memoirs of Abd Allah B. Buluggin, Last Zirid Amir of Granada* (Leiden: Brill, 1986), 19–20.

58. Gerson D. Cohen, red., *The Book of Tradition (Sefer Ha Qabbalah) by Abraham Ibn Daud: A Critical Edition with a Translation and Notes* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967), 102.

59. Ibid., 442.

60. Ibid., 287.

diske studier som har tatt et oppgjør med denne tolkningen. Han har påvist et tydelig fravær av kilder om forfølgelse av jøder i den islamske verden i middelalderen, og tolket det som et uttrykk for at det ganske enkelt var lite vold mot jøder qua jøder. Et slikt perspektiv dukket først opp etter utkastelsen i 1492. Fra det tidspunktet begynte krønikeskriverne «to compose their chronicles of persecution».⁶¹ Drapet på sefardene i Granada i 1066 dreide seg først og fremst om rivalisering og maktkamp mellom ulike grupperinger og taifakongedømmer. Etter katastrofen i 1066 kom det jødiske samfunn seg raskt på beina, og noen år seinere ga kongen av Granada, Ibn Buluggin Ibn Badis, ærestittelen *saahib al-shuurta* – politisjef – til den sefardiske poeten Moshe Ibn Ezra.⁶²

I 1085 erobret Alfonso VI av Castilla det muslimske taifakongedømmet Toledo. Dette utløste en kjedereaksjon som kan knyttes til spenningene i Europa under korstogstiden, og kampen om kontroll over de hellige stedene i Jerusalem. I al-Andalus førte det til mobilisering av to berberregimer i Maghreb, almoravidene og almohadene. I tur og orden tok de over kontrollen over al-Andalus i det 12. og 13. århundret. Under parolen «Commanding Right and Forbidding Wrong» håndhevet de en religiøs justis som fikk konsekvenser for både muslimer og ikke-muslimer.⁶³ Det var i særlig grad almohadene, med sin vekt på *tawhid* (Guds enhet), som endret situasjonen for sefardene og de kristne. Likeledes er det verd å merke seg at prinsippet i denne doktrinen også fikk innflytelse på jødisk teologi og rettslære, blant annet hos Moshe ben Maimon ha Sefardi, kanskje bedre kjent som Maimonides.⁶⁴

Mange jøder flyktet nordover til kristent område, eller deres hjemsteder ble innlemmet i kristent territorium gjennom kongedømmene Castillas og Aragóns erobringer. Blant dem var poeten Moshe Ibn Ezra fra Granada, som dukket opp i det kristne nord «bemoaning the loss of his Andalusian world and its glories».⁶⁵ Det var i det kristne Castilla han diktet om det tapte paradiset (i Granada) og siterte Salme 137,5: «Glemmer jeg deg, Jerusalem, så la min høyere hånd bli glemt.» Judah Halevi (1075–1141) var en del av den samme generasjonen, kjennetegnet ved skifter i den geopolitiske balansen mellom kristne og muslimske regimer. Han kom fra grenselandet mellom de kristne og muslimene, muligens fra Toledo eller Tudela. På invitasjon fra Moshe Ibn Ezra dro han til Granada og levde som «immigrant from Christendom» blant muslimer i mange år, slik professor i jødisk litteratur Ann Brener viser.⁶⁶ Skriftene til Halevi reflekterer en vending i det jødiske prosjektet på flere områder. Han stilte spørsmål ved Ibn Dunashs al-Andalusiske posisjon og de jødiske lederes status og lefling med filosofiske strømninger: «And don't be taken by Greek wisdom, which bears no fruit, but only blossoms.»⁶⁷ Han ville ta et oppgjør med samti-

61. Mark R. Cohen, «Persecution, Response, and Collective Memory: The Jews of Islam in the Classical Period», i Frank, *The Jews of Medieval Islam* [se n. 22], 145–64 (163).

62. David J. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002–1086* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

63. Mercedes Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West* (Leiden: Brill, 2006), 166.

64. Sara Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton University Press, 2009), DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400831326>.

65. Cole, *The Dream of the Poem* [se n. 49], 122.

66. Ann Brener, *Judah Halevi and His Circle of Hebrew Poets in Granada* (Leiden: Brill, 2005).

67. Cole, *The Dream of the Poem*, 300.

dens jødisk-arabiske hybridkultur, og tok til orde for en tilbakevending til det han oppfattet som de rene jødiske livsformer. På samme tid var han sterkt preget av den islamske religiøse følsomheten, påpeker Raymond Scheindlin i sin grundige studie av hans forfatterskap.⁶⁸

Et trekk ved Halevi var hans kulturpessimisme. Hovedsymptomet på forfallet var de jødiske hoffmennenes suksess, understreker Jonathan Ray, professor i jødiske studier ved Universitetet i Georgetown, i flere av sine arbeider. Presset fra majoritetskulturen var diasporajødernes store frykt. Sammen med økt prestisje og anerkjennelse fra maktens sentrum fulgte det et trykk i retning av assimilering og konvertering. Jødernes gode sosiale, politiske, økonomiske og sosiale relasjoner fikk konsekvenser for den religiøse selvforståelsen. Hovedproblemet for de religiøse og lokale jødiske lederne var ikke ekskludering og marginalisering fra storsamfunnet, «but rather the acceptance of Jews».⁶⁹ Halevi proklamerte at jødernes framtid var over i Spania, og et nytt og bedre liv ventet dem i det lovede land. Slik befant han seg konstant i grenselandet mellom islam og kristendom: «My heart is in the East but I am at the edge of West. How can I fulfill my vows and obligations while / Zion is in Christendom's fetter and I am in the shackle of Islam?»⁷⁰

For Gerson Cohen blir Judah Halevi og Abraham Ibn Daud motpoler, hvorav sistnevnte framstår som representanten for hovedsynet blant de spanske jødene. Også Ibn Daud flyktet til kristent territorium og endte opp i Toledo, hvor han skrev sitt store forsvar for tradisjonen og jødisk liv. Toledo var kjent som et lærdomssenter for både muslimer og jøder også etter at byen og området var inkorporert i Castilla. Det er der, på grensen mellom muslimsk og kristen sone, sefardenes egenart for alvor tok form. Paul Wexler har gitt denne utviklingen karakteristikken «judaisering». «By Judaization, I mean the process by means of which contemporary non-Jewish customs came to acquire Old Palestinian Jewish pedigrees by being linked to 'precedents' in the Bible and Talmud.»⁷¹

Vi kan snakke om en minnepolitisk hermeneutisk sirkel. Troen på en direkte og sammenhengende linje tilbake til et palestinsk jødisk opphav var et resultat av selve judaiseringsprosessen. Det var en motsetning mellom sefardenes egen praksis og de religiøse forskrifter i Talmud. Kreative lesemåter gjorde at avvikene vant innpass, fikk hevd som autentiske sedvaner og inngikk som en viktig del av en ubrytelig tradisjon. Sefardenes skikker med opphav i al-Andalus ble «gjenkjent» i den religiøse og liturgiske litteraturen og dermed identifisert som opprinnelig og ekte. Samtidig tok man i bruk nye regler, basert på nylesning av Bibelen og Talmud, som aldri tidligere hadde vært praktisert i diasporaen. Også slike skikker fikk fort status som tradisjon, og som noe sefardene alltid hadde gjort. Selve betegnelsen «Sefarad» er et uttrykk for en slik prosess. Stedsnavnet hos profeten Obadja ble under Ibn Shaprut forstått som ensbetydende med Spania og al-Andalus.

Som vi tidligere har pekt på, foregikk hebraisering, det vil si bruken av hebraisk språk, etter mønster av muslimenes religiøse praksis. Koranen ga nytt liv til Toraen, «and the

68. Raymond P. Scheindlin, *Song of the Distant Dove: Judah Halevi's Pilgrimage* (New York: Oxford University Press, 2008), DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195315424.001.0001>.

69. Ray, «Beyond Tolerance and Persecution» [se n. 30], 4.

70. Ross Brann, «Judah Halevi», i Menocal et al., *The Literature of Al-Andalus* [se n. 46], 265–81 (273), DOI: <https://doi.org/10.1017/chol9780521471596.016>.

71. Wexler, *The Non-Jewish Origins* [se n. 40], 18.

children of Mecca rejuvenated the spirit of the seed of Jacob», skriver Gerson D. Cohen.⁷² Mye tyder på at de kristne i Castilla og Aragón oppfattet de iberiske jødene som medlemmer av et kulturelt og arabiskspråklig muslimsk fellesskap. Den al-Andalusiske erfaringen gjorde dem til sefardiske jøder også i egne øyne. Etter hvert førte presset fra islam og kristendommen til en økende grad av forskansning og segregering. I et slikt klima var det ikke overraskende at jødiske lærde og rabbinere dyrket det unike og særpregede i jødisk religion og kultur, som de hadde med seg fra al-Andalus.

BABYLON HAR FALT

Jødisk religion, slik vi forstår den i dag, startet under fangenskapet i Babylon. Ødeleggelsen av Salomos tempel var ikke undergangen for jødene trosliv, for det fantes både en hellig tekst i form av muntlige overleveringer og seinere nedtegnelser, og et fellesskap av lærde som kunne tolke skriftene på en autoritativ måte. De rabbinske akademiene, *yeshivot*, vokste etter hvert fram i Palestina og Babylon. De tre akademiene i Babylon – Sura, Pumbedita og akademiet rundt eksilarken, *Rosh ha-golah* – spilte hovedrollen, mens akademiet i Palestina var mer perifert. Akademiene i Babylon kunne ifølge tradisjonen og eksilarken spores tilbake til kong Jojakim og det babylonske fangenskapet. Eksilkongen fra Juda hadde etablert akademiene der for å hegne om loven og tradisjonen på et sikrere sted enn Jerusalem og *Eretz Israel*. Slik ble Babylon, ifølge deres ledere, det gudevalgte stedet for jødene inntil «the Last Redemption». Selve ordet «Sion» kom til å romme den særegne babylonske kraften til de framstående rabbinske akademiene, snarere enn å betegne den geografiske lokalisering til Jerusalem, skriver rektor for Det hebraiske universitetet, Menahem Ban-Sasson.⁷³ Det var i dette miljøet jødedommens viktigste tekst, den babylonske Talmud, eller *Bavli*, fikk sin form i løpet av det 6. århundret. Oppkomsten av islam og abbasidenes grunnleggelse av Bagdad styrket de jødiske akademiene i Sura og Pumbedita.

Jødene i Spania hadde inntil det 10. århundret vært bundet av råd og veiledning fra lærdomsakademiene i Babylon. Men fra siste halvdel av 900-tallet flyttes tyngdepunktet fra øst til vest, til al-Andalus. Samuel ha-Nagid satte triumfen etter å ha ledet Granada-emirens militære styrker til seier over nabotaifaen Almeria inn i et religiøst og teologisk perspektiv. Jubelen skulle gå over hele verden for å gi et klart signal til eksilarken: «And tell it to the elders of Pumbeditha and to the sages of the academy at Sura.»⁷⁴

Formuleringen var ikke bare preget av begeistring, men innebar også en utfordring, ifølge professor Leon Weinberger ved Universitetet i Alabama. Babylons dager var talte, lærdommens Sion var i ferd med å forflytte seg vestover. Weinberger, og flere av hans kollegaer, har tolket introduksjonen av navnet «Sefarad» som en del av denne utviklingen. For å stå på egne ben var det nødvendig å bryte med Babylon og det lærdommens fangenskap

72. Cohen, *The Book of Tradition* [se n. 58], 285.

73. Menahem Ben-Sasson, «Varieties of Inter-Communal Relations in the Geonic Period», i Frank, *The Jews of Medieval Islam* [se n. 22], 17–32.

74. Leon Weinberger, *Jewish Prince in Moslem Spain: Selected Poems of Samuel Ibn Nagrela* (Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 2006), 28.

som hadde rådd fram til slutten av det 10. århundret. Den som artikulerte dette bruddet mer enn noen annen, var, ifølge Gerson Cohen, Abraham Ibn Daud i verket *Sefer ha-Qabbalah* (Tradisjonsboken), skrevet i Toledo rundt 1160.⁷⁵ Boken målbar både tradisjons-overføring og kontinuitet, samtidig som den argumenterte fram et logisk brudd med de rabbiniske sentrene i Babylon og overføring av myndighet og lærdom til Sefarad. Det finnes et grunnleggende paradoks i framstillingen til Ibn Daud, som ellers gjennom hele Tradisjonsboken var opptatt av å understreke slektskap og genealogi. Han måtte imidlertid ty til andre midler for å gi legitimitet til et slikt dramatisk brudd. Hans virkemiddel var Herrens suverene handling i historien, illustrert i form av en eventyrfortelling, som er blitt kalt «The Story of the Four Captives».⁷⁶ Den forteller hvordan lederskapet på fysisk og magisk vis ble ført fra Babylonia og tvers over Middelhavet i en liten båt. Ingen i al-Andalus forsto hvem disse vismennene om bord faktisk var, før de åpenbarte sin lærdom på underfullt vis. Da ble de bejublet av alle, også av selveste kalif Abd al-Rahman III. Kalifen «was delighted by the fact that the Jews of his domain no longer had need of the people of Babylonia».⁷⁷

Bak den nøkterne formuleringen lå det en dramatisk, men logisk endring. Det jødiske samfunnet hadde, ifølge Ibn Dauds framstilling av kalifen og Cohens tolkning, oppnådd samme posisjon som muslimenes lærdomssenter i Córdoba. Begge hadde overgått Bagdad, både abbasidenes kalifat, de jødiske lærde i Sura og Pumbedita og eksilarken *Rosh ha-golah*. Alle spørsmål som tidligere hadde vært sendt til akademiene i Babylon om rett jødisk lære og tolkning, ble nå sendt til Córdoba. Tidspunktet for disse hendelsene var år 4750 etter verdens skapelse «somewhat more or less» (dvs. år 989/990). Eksilarken hadde mistet sin autoritet, Babylons hegemoni var brutt, og rabbinatet hadde forflyttet seg til jødene i Sefarad, til muslimenes al-Andalus: «The mastery of the Talmud now rested [exclusively] in Spain *ahu l-Andalus*».⁷⁸ Babylon hadde falt for andre gang, nesten 1500 år etter kong Kyros' befrielse.

KONKLUSJONER

«Hva gjorde muslimene for jødene?» Slik lyder David Wasserstein retoriske og provokatoriske spørsmål i en artikkel fra 2012. Svaret er: «Islam saved Jewry.» I det kristne Europa, med sterkt press på den jødiske befolkningen, framsto islam som en redningsplanke. Kalifatet i Damaskus og seinere Bagdad, sammen med den arabiske ekspansjonen, muliggjorde en styrking av jødisk religion og kultur i hele middelhavsområdet. Koranens lovverk og arabiske språk sikret jødernes rettigheter og muligheter, og de etablerte flere lærdomssentra. «The most outstanding of these was Islamic Spain.»⁷⁹

Denne artikkelen har pekt på trekk som viser at tidligere skiller mellom de store skoleretningene – Castros *convivencia*-hypotese eller Jerusalem-skolens variant av *lachrymo-*

75. Se n. 58.

76. Cohen, *The Book of Tradition*, 55–131.

77. Ibid., 125.

78. Ibid., 78.

79. David J. Wasserstein, «So, What Did Muslims Do for the Jews?», *The Jewish Chronicle Online*, <https://www.thejcc.com/comment/comment/so-what-did-the-muslims-do-for-the-jews-1.33597>, 24.5.2012.

se-tradisjonen – er overvunnet. Dagens forskningsfront er mer empirisk-kritisk orientert, kombinert med narrative analyser. Miljøene i både USA, Spania og Israel står sammen i studiet av hvordan sefardene var påvirket av muslimske konsepter innen retorikk, poesi, filologi og vitenskap. Termen «Sefarad» framstår som uttrykk for jødernes selvdefinering av et bibelsk opphav og hjemsted, ikke nødvendigvis i geografisk og genealogisk betydning, men i kraft av tro og fellesskap. Navnevalget var en konsekvens av voksende selvforståelse og uavhengighet, først overfor de jødiske lærdomssentrene i Babylon, i neste omgang i opposisjon til de muslimske og kristne regimene i Iberia. Teorien om at sefardenes kultur og religion var basert på berbere som konverterte til jødedommen, står fortsatt svært åpen. Ifølge Paul Wexler har tanken om at det var umulig å konvertere til jødedom, holdt liv i forestillingen om en rett linje i avstamningen fra jødene i det gamle Palestina. I en helt fersk studie har den russiskfødte lingvisten og navneforskeren Alexander Beider kritisk gjennomgått hypotesen om en slik «ny» opphavsteori, som i all hovedsak baserer seg på Ibn Khalduns opplysninger fra det 14. århundret. Han konkluderer med at det i dag ikke finnes sikre historiske, arkeologiske, lingvistiske eller navnehistoriske elementer som kan bekrefte eller avkrefte Wexlers tese.⁸⁰

I al-Andalus var samlivet med muslimene helt sentralt, og jødisk liv ble båret oppe av den kreative spenningen mellom arabisk som morsmål og hebraisk som liturgisk og poetisk språk. Den jødiske lærdomstradisjonen utviklet seg parallelt med selvstendigjøringen av kalifatet i Córdoba, og særlig etter dets fall. Samlivet mellom jøder og berbere besto videre og preget sefardenes selvforståelse og nytolkning av religionen. Sefardene levde ikke i eksil i al-Andalus. De hadde både tekster og tolkere som ga dem en selvstendig profil i nært fellesskap med muslimer.

Samspillet mellom fysiske grenser og mentale tilstander skapte Sefarad, poengterer Jonathan Decter, professor i sefardiske studier ved Brandeis-universitetet: «Sefarad never had a political reality; it existed only in the minds of Jews.»⁸¹ De som forlot det muslimske al-Andalus, forlot også Sefarad. Utdrivelsen fra al-Andalus under almoravidene og almohadene, kombinert med press fra kristne regimer, fikk Sefarad til å framstå som et tapt paradis. Alexander Elinsons følsomme studie av fellesskapet i den hebraiske og arabiske litterære tradisjonen viser hvordan «the eternal garden» ble et favoritt-tema og et uttrykk for både lengsel, tap og nostalgi.⁸² Al-Andalus og det kristne Iberia framsto som to forskjellige soner, hvor de kristnes «Edom» var et fremmed og fiendtlig land, atskilt fra al-Andalus gjennom språk, kulturelle praksiser og landskap.

Etter hvert tok jødene med seg bevisstheten om landet, dets navn og opphav over i de kristne områdene – til Castilla, Aragón, Portugal og Navarra. Sefarad flyttet med dem. Som en imaginær konstruksjon gjennomgikk Sefarad en transformasjon i det øyeblikk al-Andalus ble del av et minne. Sefarad var ikke lenger ensbetydende med al-Andalus, men ble både

80. Alexander Beider, «Jews of Berber Origin: Myth or Reality?», *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* 3 (2016–mars 2017): 38–61, <http://www.hamsa.cidehus.uevora.pt/publications/05Beider.pdf>.

81. Jonathan P. Decter, *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007), 6.

82. Alexander E. Elinson, *Looking Back at al-Andalus: The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature* (Leiden: Brill, 2009), 32, DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004166806.i-190>.

en fysisk region og en mental størrelse uten faste politiske og geografiske grenser. Sefarad var der jødene var, og der hvor deres verdier og kultur kom til sin rett. Hjemlandet hadde vært i al-Andalus, en geografisk og en åndelig tilstand. Under press – særlig fra kristen side – ble opphavet til et spørsmål om genealogi, seinere til en oppfatning av at sefardene tilhørte de spesielle, etterkommere av de edleste og de reneste. Denne minnepolitikken omdannet et fleksibelt fellesskap, basert på religiøse verdier, levesett og samhold, til en forestilling om en idealisert opphavsmyte, løsrevet fra enhver historisk kontekst og miljø. I dragsuget fulgte glemselen om det nære slektskapet med muslimenes språk og kultur.