

Das Wesen des Judentums

De joodse identiteit van Maimonides (1138-1204)

De joodse arts en filosoof Mozes Maimonides dient niet primair beschouwd te worden als exponent van de joodse cultuur, zo moeten we opmaken uit twee recente studies. Hij valt veeleer te kenmerken als ‘mediterraan’. Irene E. Zwiep laat zien dat die karakterisering nogal wat problematische implicaties heeft. **door Irene E. Zwiep**

J

ERUZALEM,

het jaar onzes Heren 1190. Buiten woedt de Derde Kruistocht, binnen in het paleis legt sultan Saladin een oude strikvraag voor aan de joodse zakenman Nathan, die hij graag een financiële poot zou uitdraaien: of hij kan zeggen welke van de drie monotheïstische religies volgens hem de Enig Ware is? Daarop verlaat Saladin het toneel en krijgt Nathan een paar minuten bedenktijd. En die heeft hij nodig ook, want Saladins vraag is gemakkelijker gesteld dan beantwoord. Zeker wanneer er buiten een godsdienstoorlog woedt waarin jouw partij misschien niet actief participeert maar wel regelmatig de pineut is. ‘Wer ist denn hier der Jude? Ich oder er? [...] Ich muß behutsam gehn!’ realiseert Nathan zich. Maar hoe? Je neutraal opstellen in deze ongelijke strijd is geen optie, maar je eigen geloof glashard verdedigen of domweg verloochenen is ook gevaarlijk. ‘So ganz Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht. Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder. Denn, wenn kein Jude, dürft er mich nur fragen, warum kein Muselmann?’

In het Jeruzalem van Saladin, zoals zes eeuwen later geschilderd door Gotthold Ephraim Lessing in *Nathan der Weise* (1779), is identiteit een kwestie van kiezen of delen. Wie geen jood is, zal dus wel moslim zijn, en wie voor het jodendom kiest, gaat maar beter orthodox door het leven. Het kost weinig moeite om in Nathans dilemma ook een recapitulatie te zien van de culturele spagaat waarin de Duits-joodse elite, voorop natuurlijk Lessings schaakvriend Moses Mendelssohn, zich bevond aan het eind van de achttiende eeuw. Of liever, van de scherpgelepen religieuze lens waardoor de niet-joodse wereld die geleidelijke joodse

MAIMONIDES: THE LIFE AND WORLD OF ONE OF CIVILIZATION'S GREATEST MINDS

door Joel L. Kraemer.

Doubleday. New York 2010.

640 pag. € 18,50

MAIMONIDES IN HIS WORLD:

PORTRAIT OF A MEDITERRANEAN THINKER

door Sarah Stroumsa.

Princeton University Press. Princeton, NJ 2009.

248 pag. € 25,50

acculturatie nauwlettend gadesloeg, aan het eind van een eeuw waarin de term ‘sécularisation’ een eigen lemma had gekregen in de *Encyclopédie* van Diderot en D’Alembert.

De traditie om joodse met niet-joodse, religieuze met wereldlijke lectuur te verbinden, had oude joodse wortels. Zo er al spanning was tussen joods en niet-joods, werd die meestal als productief ervaren – een pre-moderne joodse denker koesterde zelden twee zielen in zijn borst. Daarom was het voor Mendelssohn niet minder dan vanzelfsprekend geweest om naast Tora en Talmoed ook Leibniz en Locke te lezen alvorens de Duitse intellectuele arena te betreden. De buitenwacht kon die strategie helaas moeilijk plaatsen en greep terug op heldere labels. Zo werd Mendelssohn voor de één een ordinaire pantheïst, voor de ander een ‘heiden in een joods lichaam’ dan wel een crypto-christen, en in de ogen van onze eigen Isaac da Costa zelfs een regelrechte charlatan, die met zijn voorbeeld

hele generaties ‘joodsche emancipatievrienden’ van hun bijbelse lotsbestemming had vervreemd.

Die veelheid aan labels bewijst maar weer eens dat de (bijna) moderne mens het lastig vond wanneer religieuze scheidslijnen niet langer naadloos samenvielen met die van taal, cultuur of sociale orde. Zijn wij anno 2012 vooral geneigd dergelijke verwarring te duiden in termen van nationale loyaliteit (een beetje Nederlander heeft tegenwoordig, als we de politiek mogen geloven, maar één paspoort), op de drempel van de moderne tijd zocht men het antwoord primair in vertrouwde religieuze hokjes. In het aloude ‘entweder... oder’ van de *Stockjude* versus de *Muselmann*.

Caïro, circa 1171. De joodse arts Mozes Maimonides (1138-1204) treedt in dienst van de één jaar oudere Salah ad-Din Joesoef al-Ajjoebi, beter bekend als Saladin. De nieuwe soennitische koers van deze Ajjoebidische kalief betekent een milde omschakeling voor Maimonides, die eerder, in dienst van de Ismaïlitische Fatimiden, vooral lokale christelijke groeperingen had gesteund. Uit middeleeuwse Arabische bronnen distilleerde de Amerikaanse emeritus hoogleraar Jewish Studies Joel Kraemer wat er mogelijk op Maimonides’ visitekaartje heeft gestaan, toen hij zich op de eerste dag aan het hof kwam melden: ar-Ra’is Aboe Imran Moesa ibn Maimoen ibn Abdallah al-Qoertoebi al-Andaloesi al-Isra’ili. Een naam die zich laat lezen als een biografie, en niet de minste. Saladins nieuwe lijfarts was zojuist aangetreden als *ra’is al-jahoe*d oftewel leider van de joodse gemeenschap in Egypte en omstreken. Hij heette Mozes, stamde dus volgens Bijbel en Qur’an uit de clan

van Amram/Imran en was daarmee van priesterlijke komaf. Hij was de zoon van Maimoen uit een geslacht dat ooit was gesticht door ene Abdallah/Obadiah, en geboren in Cordoba, waar hij op een steenworp afstand had gewoond van de Grote Moskee, nu kathedraal en werelderfgoed. En hij was joods, of althans, van Israëlitische extractie. Eventuele kinderen worden hier overigens niet vermeld, en terecht, want zoon Abraham zou pas vijftien jaar later ter wereld komen.

‘Die veelheid aan labels bewijst maar weer eens dat de (bijna) moderne mens het lastig vond wanneer religieuze scheidslijnen niet langer naadloos samenvielen met die van taal, cultuur of sociale orde.’

Wat bovenstaand visitekaartje evenmin prijsgeeft, is dat Maimonides voor aankomst in Caïro waarschijnlijk zo’n tien jaar lang, naar verluidt met een flinke dosis joods schuldgevoel, het islamitisch geloof had beleden. In de wetenschap dat afvalligheid van de islam in de regel met de dood werd bekocht, was het natuurlijk wel zo verstandig een dergelijk detail niet meteen met de baas te delen. Maar na het lezen van Joel Kraemers *Maimonides* (een boek dat leest als een hagiografie, uit-



Een standbeeld van Maimonides in zijn geboorteplaats Cordoba, in Spanje.

trekselboek en 3D-film ineen) en vooral Sarah Stroumsa's prikkelende *Maimonides in His World*, ga je je wel afvragen hoe je als moderne toeschouwer dat 'detail' nu eigenlijk moet plaatsen.

Maimonides zelf schrijft in zijn *Iggeret ha-Sjmad* (De Brief over Dwangbeking, 1160-1165) dat hij ooit onder dwang tot de islam was overgegaan. Hij voorzag die bekentenis bovendien van een rijtje tips dat nauw lijkt aan te sluiten bij zijn ervaringen als *converso*: word vooral geen martelaar, probeer stiekem toch een paar geboden na te komen, en verhuis als het even kan naar een plek waar je weer openlijk als jood kunt leven. En juist dat laatste hadden de Ibn Abdallah's niet gedaan. Terwijl het toch zo voor de hand had gelegen om naar het christelijke Noorden uit te wijken en je daar, net als sommige collega's, blauw te ergeren aan de ongeletterde christenen en zo af en toe een melancholiek versje te wijden aan de verloren 'bruid van al-Andaloes'. In plaats daarvan vertrok de familie naar het Noord-Afrikaanse Fez, waar dezelfde Almohaden huisden die hen in Cordoba zo hardhandig van het voorvaderlijk geloof hadden beroofd. Blijkbaar zag men er meer brood in om als crypto-joden verder te leven tussen min of meer zielsverwante moslims, dan als oprechte jood in het christelijke Castilië in ware culturele ballingschap te verkeren.

Met name Maimonides' vroege werk, dat zich concentreerde op de traditionele rabbijnse wetgeving, ademt de geest van

het contemporaine Almohadisch denken. Die Almohadische theologie werd vooral bepaald door de fanatieke zoektocht naar de onbevleete wortels van de islam. Eenzelfde onstuimig verlangen naar oorspronkelijkheid kenmerkt Maimonides' jeugdige variaties op de oude joodse wet. Wie denkt dat moslims een monopolie hebben op heilige oorlog, leze in *Misjnee Tora*, zijn wijsgerige Herhaling van de Wet, nog maar eens na hoe de mensheid door middel van een *jihad* gedwongen moet worden om de zeven Noachidische geboden (u kent ze wel: geen moord, geen diefstal, geen losbandigheid...) te aanvaarden. Ook Maimonides' poging om het jodendom tot dertien elementaire geloofspunten terug te brengen (u kunt ze raden: God bestaat, Mozes is zijn profeet, en als de Messias eindelijk komt zullen wij uit ons graf herrijzen) herinnert aan de Almohadische wens om zich op de religieuze wortels te concentreren. De hele *Misjnee Tora* heeft sowieso een verrassend hoog 'back to basics'-gehalte. Waar de Talmoed zich een kleine zesduizend folio's te buiten gaat aan esoterische discussies, reduceerde Maimonides die gesprekken tot een bondig, filosofisch beargumenteerd wetboek. Dat stuitte bij minder Almohadisch onderlegde auteurs overigens nog wel eens op verzet: de rijke joodse debat-traditie zo parmantig uitschakelen ten gunste van de eigen autoriteit, is tot op de dag van vandaag eigenlijk *not done* in rabbinale kringen.

In het traditionele jodendom geldt de *Misjnee Tora*, alle kritiek ten spijt, nog altijd als een hoeksteen van de joodse religie. Maar na het lezen van de intellectuele biografieën van Kraemer en Stroumsa weet je wel beter: Maimonides was geen orthodoxe hardliner maar een schippenende intellectuele veelvraat, met een fijne neus voor de laatste islamitische trends, die hij zonder schroom integreerde in oude joodse genres. Die bovendien zijn lezers opstookte om in moeilijke kwesties liever 'te luisteren naar de waarheid,

'Blijkbaar zag men er meer brood in om als crypto-joden verder te leven tussen min of meer zielsverwante moslims, dan als oprechte jood in het christelijke Castilië in ware culturele ballingschap te verkeren.'

ongeacht wie haar spreekt' dan blind te varen op het rabbijnse kompas. Dat de Grote Adelaar in wezen een Arabisch denker was, die nauwelijks teruggreep op het werk van joodse collega-filosofen, is al door menig wetenschapper opgemerkt. Maar door de man en zijn werk zo nadrukkelijk niet langer onder het kopje 'joodse cultuur' te rangschikken, kiezen Kraemer en Stroumsa toch wel een op zijn zachtst gezegd interessante positie binnen de joodse geschiedschrijving.

Noem het toeval, noem het tijdgeest: zowel Kraemer als Stroumsa kiezen ervoor om Maimonides niet primair als een joods denker neer te zetten, maar als een 'Mediterraan' in hart en nieren. Een kind van de wereld rond de Middellandse Zee, zoals die ooit tot leven werd gewekt in Braudels meeslepende *La Méditerranée et le monde méditerranéen* van 1949. Toegegeven, wie van Cordoba, via Fez, Acco en Alexandrië naar Caïro afzakt, heeft heel wat mediterrane steden en stranden gezien. En wie op doortocht ook nog wel eens een boek leest (volgens Stroumsa in een sfeer van pluralisme, volgens Kraemer in een heuse *clash of civilizations*), doet ontegenzeggelijk een benijdenswaardig scala aan indrukken op. En natuurlijk is het wel zo rustig om je nu eens niet te hoeven afvragen waar bij Maimonides het Arabische denken ophoudt en het joodse begint. Zijn jodendom was immers slechts een toevallig, in geval van nood zelfs inwisselbaar, religieus prisma op de cultuur van de uitgestrekte, maar in wezen uniforme, Méditerranée?

En toch, iets meer expliciete reflectie en verantwoording was hier wel op zijn plaats geweest. Want hoe onschuldig de term ook oogt, in de joodse historiografie is de keuze voor het predicaat 'mediterraan', zoals we zullen zien, bepaald niet onbeladen. Zeker niet wanneer het wordt gebruikt om het bestaan van zoiets vertrouwds als 'joodse cultuur' te nuanceren of zelfs te ondergraven, zoals Krae-

mer en Stroumsa lijken te doen in hun geleerde portretten van de islamitisch-joodse Maimonides en zijn mediterrane wereld. Een korte schets van tweehonderd jaar joodse *cultuurgeschiedenis*, ondanks alles natuurlijk toch de disciplinaire thuishaven van beide auteurs, moge dit nader adstrueren.

Zoals elke historische traditie is ook de joodse geschiedschrijving een slagveld, waar de ideologische strijd om wat Leo Baeck ooit noemde 'das Wesen des Judentums' op het scherp van de snede wordt uitgevochten. Vanaf het moment, in 1818, dat Leopold Zunz (1794-1886) de joodse historiografie voor het eerst ten dienste stelde van joodse emancipatie en burgerrechten, heeft die strijd zich vooral geconcentreerd op de vraag wat het jodendom nu eigenlijk is, en hoe het zich in een wereld van moderne natiestaten, ontluikende rassenleer en toenemende secularisatie zou moeten manifesteren. Voor de joodse classicus Zunz waren de joden vóór alles een cultuurvolk, dat als nauwelijks herkenbare 'stroom in de oceaan van de Europese cultuur' moest zien te overleven. In afwachting van volledige burgerlijke gelijkstelling zou de combinatie van stevige assimilatie en een scheutje joodse *Volkstümlichkeit* moeten volstaan om het Europese jodendom pijnloos de moderniteit binnen te loodsen.

Zunz' – destijds revolutionaire – gedachte dat er altijd zoiets als een joods cultuurvolk en dus een joodse *cultuur* was geweest, is tot op de dag van vandaag een leidend principe gebleven in het denken over jodendom, zijn geschiedenis en identiteit. Zunz' laconieke visie op de joodse nationaliteit werd daarentegen al snel als hopeloos optimistisch ervaren. Het politieke klimaat van de tweede helft van de negentiende eeuw vroeg, met name in Duitsland, om een herbezinning op de al te rasse assimilatie tegenover de

'De rijke joodse debat-traditie zo parmantig uitschakelen ten gunste van de eigen autoriteit, is tot op de dag van vandaag eigenlijk *not done* in rabbinale kringen.'

wenselijkheid van een eigen natie. De standpunten wilden daarbij overigens nog wel eens flink verschillen. Volgens sommigen kon de joodse natie (of wat daar anno 1880 nog van restte) maar beter per omgaande worden begraven; volgens anderen diende zij juist bezegeld te worden met een flinke dosis soevereiniteit. Kosmopolieten, pluralistisch nationalisten, neo-orthodoxen, politiek of cultureel geïnspireerde zionisten, allemaal deden ze een duit in het zakje. De hoogbejaarde Zunz deed er inmiddels het zwijgen toe. Maar hoe ze verder ook dachten over volk en vaderland, overal in Europa bleven zijn discipelen vlijtig ver-



Lustrumconferentie

dinsdag 2 oktober * 13.00 – 18.30 * KNAW

Waarom publiceren wetenschappers, en voor wie eigenlijk?

Er is een tijd geweest dat wetenschappers niet schreven, weigerden te schrijven. Thales en Pythagoras, grondleggers van de Griekse wiskunde, lieten geen geschreven bronnen na – waarschijnlijk hebben zij niets geschreven. Toch was het schrift, het gebruik van inscripties en symbolen, toen al eeuwenlang in zwang. Men leerde teksten vaak van buiten. Literacy was een vaardigheid van bureaucraten. Wetenschappers gaven de voorkeur aan mondelinge communicatie, aan orale kennisoverdracht.

Maarten Asscher * Rens Bod * Tineke Cleiren
* Jan Willem Duyvendak * Inger Leemans *
Sijbolt Noorda * Frits van Oostrom * Willem
Otterspeer * Kees Schuyt * Paul Wouters

Voor hedendaagse wetenschappers is publiceren nog steeds niet eenvoudig, maar er spelen nu heel andere zaken. Op dinsdag 2 oktober 2012 zullen een aantal ervaringsdeskundigen uit de sociale en geesteswetenschappen de vraag vanuit verschillende perspectieven belichten, en daarna onder leiding van Maarten Asscher met elkaar en het publiek in debat gaan.

Het programma wordt in de volgende ABC bekendgemaakt, en is vanaf eind maart te vinden op de websites van Amsterdam University Press en de KNAW. Meldt u alvast aan op: info@aup.nl onder vermelding van Lustrumconferentie AUP.

der schrijven aan de alomvattende joodse *cultuurgeschiedenis* waarvoor de meester al in 1818 het grondplan had gedicteerd.

Toen zo rond 1900 het herfsttij van deze *Wissenschaft des Judentums* was aan gebroken, vond Zunz' door en door Europese project elders in de diaspora een vruchtbaar onderkomen. Aanvankelijk vooral in de Verenigde Staten, waar tot op de dag van vandaag rabbijnen worden opgeleid in de geest van het Duitse historisme. De exodus oostwaarts is zo mogelijk nog beter gedocumenteerd. In de herfst van 1923 verliet een schip met bestemming Haifa de haven van Venetië, met aan boord twee jonge Duitse joden met een missie: Zunz' cultuurhistorische

'Natuurlijk is het wel zo rustig om je nu eens niet te hoeven afvragen waar bij Maimonides het Arabische denken ophoudt en het joodse begint.'

erfenis te verbinden met het zionistische ideaal. Gershom (ooit Gerhard) Scholem en Shlomo Dov (voorheen Frits Beer) Goitein zouden, eenmaal aangekomen in Jeruzalem, een blijvend stempel drukken op de joodse wetenschapsbeoefening binnen en buiten het Heilige Land, waar ze in 1924 hielpen de Hebreeuwse Universiteit te stichten op de uitlopers van de bergen van Judea. Of ze op de boot de academische buit al hadden verdeeld, is niet bekend. Feit is dat Scholem zich een leven lang zou wijden aan de bestudering van de kabbala (door Zunz en de zijnen versmaad als bijgeloof, voor Scholem de kern van de joods-nationale canon), terwijl Goitein zich ontfermde over de joodse kleine man en zijn alledaagse geschiedenis in de landen rond de Middellandse Zee.

De informatie voor zijn zesdelige *A Mediterranean Society* (1967-1993) ont-futselde Goitein aan de inmiddels legendarische Cairo Geniza. Dit middeleeuwse 'opberghok' herbergde een verzameling van zo'n 300.000 handschriften waarop – je wist maar nooit – de god-naam kon voorkomen en die daarom, in afwachting van begrafenissen in gewijde grond, eeuwenlang op de zolder van een synagoge in Cairo waren bewaard. Ook van Maimonides waren langs die weg verschillende autografen bij het oud papier beland, waar ze vervolgens honderden jaren lagen te verstoffen tussen boodschappenbriefjes, handelscorrespondentie, huwelijkscontracten, gebedenboeken, geleerde traktaten, amuletten en rekeningen. Aan het eind van de negentiende eeuw werd de Geniza als historische bron ontdekt en volgens beproefd koloniaal recept over bibliotheken in de westerse wereld verdeeld. Zo komt het dat we in Cambridge niet alleen Arabische fragmenten van Maimonides' beroemde *Gids der Verdoolden* kunnen raadplegen, compleet met correcties

door de auteur zelf, maar ook een bezorgd briefje aan zijn broer David, verstuurd aan de vooravond van diens zeereis naar India (waarvan de onfortuinlijke David inderdaad niet zou terugkeren).

De theoretische basis voor zijn analyse van deze schat aan materiaal vond Goitein in Braudels *La Méditerranée et le monde méditerranéen* dat hij, net als Kraemer en Stroumsa, opvallend kritiekloos omarmde. Maar de persoonlijke motivatie voor zijn reconstructie putte hij uit een veel gruwelijker bron: de les van de Sjoa, die in één vernietigende beweging een einde had gemaakt aan het joodse leven op het oude continent. Daarmee was Zunz' utopische 'Oceaan Europa' voor de joden te onherbergzaam gebleken. Aan de oostkust van de Middellandse Zee lag volgens Goitein in het vervolg niet alleen de ware joodse bestemming, maar mogelijk zelfs de sleutel tot een nieuwe naorlogse wereldorde.

Zelden is geleerdheid zo aandoenlijk politiek in stelling gebracht als in *Jews and Arabs* (1955), het boek waarin Goitein dit bizarre mediterrane toekomstscenario voor het eerst ontvouwde en onderbouwde met een schat aan historische details. Niet Europa is er de navel van de wereld, maar het Midden-Oosten, het nieuwe 'laboratory of the world'. Daar zouden de Arabische staten en het jonge Israël, eindelijk ontworsteld aan de Europese koloniale overheersing, eendrachtig een nieuwe cultuur van formaat weten te ontwikkelen, daarbij puttend uit een gedeelde spirituele erfenis van maar liefst anderhalf millennium. Die cultuur zou nadrukkelijk joods noch Arabisch zijn, maar boven alles 'neutraal-oriëntaals' en, in braudelliaanse zin, universeel 'mediterranean'. Successen uit het verleden leken bovendien veel goeds te beloven voor de

'Hoe onschuldig de term ook oogt, in de joodse historiografie is de keuze voor het predicaat "mediterranean", zoals we zullen zien, bepaald niet onbeladen.'

toekomst. 'All in all', schreef Goitein in 1955, 'it would appear that during roughly the next twenty-five years, the two [Israël en de Arabische staten; I&E] will become similar enough to make possible – if political conditions allow – neighbourly relations while the remaining differences make the new symbiosis stimulating.' De rest, zullen we maar zeggen, is geschiedenis.

Waarom Kraemer en Stroumsa uitgerekend nu, ruim een halve eeuw na dato, zo eensgezind teruggrijpen op Fernand Braudel en diens 'mediterrane droom', is me ook na 843 bladzijden geleerd proza niet echt duidelijk. Het door hun keuze afgedwongen afscheid van de joodse cultuur voltrekt zich bovendien zo

rigoureuus en stilzwijgend, dat je wel *moet* speculeren. Zijn Kraemer en Stroumsa nog altijd stiekem gecharmeerd van Goi-

**‘Voor de joodse classicus
Zunz waren de joden vóór
alles een cultuurvolk, dat
als nauwelijks herkenbare
“stroom in de oceaan van
de Europese cultuur”
moest zien te overleven.’**

teins cultuur-politieke visioenen? Ik kan het me niet voorstellen. Is het soms intellectuele gemakzucht? Of menen ze in

Maimonides wellicht zichzelf te herkennen, net als zij een kosmopolitisch geleerde van, min of meer toevallig, joodse extractie? En voelen ze zich beiden als historicus mogelijk voldoende verbonden met de joodse intellectuele erfenis om impliciet de stekker uit het begrip ‘joodse cultuur’ te trekken? Noem dat maar eens geen politieke keuze in een tijd waarin een meerderheid van de joden in de VS en Europa zich liever als ‘cultuurjood’ (*cultural Jew*) dan als religieus-joods afficheert. Of Zunz dergelijke ontwikkelingen had voorzien toen hij het begrip ‘jüdische Kulturnation’ lanceerde?

Mediterraan of niet, ten diepste joods of daarvoor toch weer te schatplichtig aan de strenge Almohaden: wat zou Maimonides Nathan eigenlijk hebben aangeraden? Hij kende Saladin persoonlijk en was in diens nabijheid ongetwijfeld altijd ‘behuutsam gegangen’. Voor zijn

komst naar Caïro was hij jarenlang, deels als *Muselman*, door Noord-Afrika en de Levant gereisd, waar hij en passant een imposant, multi-etnisch netwerk had opgebouwd. Als arts was hij Grieks, als denker Arabisch, als theoloog zo goed als moslim en als hij at, bad en boeken schreef, een kind van het jodendom, hoewel nou niet bepaald de *Stockjude* die de joodse traditie later van hem zou maken. Gevraagd naar zijn identiteit zou hij waarschijnlijk dat imposante visitekaartje tevoorschijn hebben gehaald: ar-Ra’is Aboe Imran Moesa ibn Maimoen ibn Abdallah al-Qoertoebi al-Andaloesi al-Isra’ili. Functie, familie, geboorte grond, godsdienst – Kraemers vuistdikke monografie in vier elementaire begrippen samengevat. De rest, moeten we concluderen, is joodse cultuurgeschiedenis.

Irene E. Zwiep is hoogleraar Hebreeuwse en joodse studies aan de Universiteit van Amsterdam.

Literatuur

- Fernand Braudel. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*. Armand Colin. Parijs 1949.
- Shlomo Dov Goitein. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. Schocken. New York 1955.
- Shlomo Dov Goitein. *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (vol. I-VI). University of California Press. Berkeley, CA 1967-1993.