



LUND UNIVERSITY

“Väntan på Messias är tidens själva varaktighet” : rationalism och messianism hos Maimonides och Levinas

Svenungsson, Jayne

Published in:
Subaltern

2009

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Svenungsson, J. (2009). “Väntan på Messias är tidens själva varaktighet” : rationalism och messianism hos Maimonides och Levinas. *Subaltern*, (1), 50-55.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

”Väntan på Messias är tidens själva varaktighet”

✧ *Messianism och rationalism hos Maimonides och Levinas* ✧

Av

Jayne Svenungsson ©

I början av 1960-talet författar Emmanuel Levinas en kommentar till några passager ur Talmudtraktaten *Sanhedrin*, vars avslutande kapitel bland annat behandlar frågan om Messias natur och ankomst. I inledningen till kommentaren har Levinas infogat en fotnot som är värd att fästa uppmärksamhet vid ett ögonblick. Noten är på en och samma gång ett generöst erkännande av och en markant distansering från Gershom Scholem, som vid denna tid nyligen hade publicerat vad som skulle komma att bli en av de mest inflytelserika texterna om den judiska messianismen under 1900-talet.¹

I sin essä, titulerad ”Die messianische Idee im Judentum”, sökte Scholem ge upprättelse åt den messianska idén efter det misstänkliggörande den ådragit sig i kölvattnet av de pseudoapokalyptiska politiska företag som märkt det gångna halvsekle. Föreställningen att modernitetens politiska utopier blott utgjorde den förlängda armen av västerlandets religiösa arv hade inte minst nått popularitet genom Karl Löwiths så kallade sekulariseringstes, framförd ett decennium tidigare.² Scholem tillhörde emellertid inte dem som låtit sig övertygas. Att sammankoppla den sekulära tron på historiens framsteg med den apokalyptiska ådran i den judiska traditionen innebar inte bara ett misskännande av den senares kontrahistoriska karaktär. Det var också att underkänna den förlösande kraft den apokalyptiska messianismen förlänat det judiska folket i tider då historiens tryck varit bortom det uthärdliga.

Det fanns emellertid också en kritisk udd riktad inåt den egna traditionen i Scholems essä. Vis av historiens misstag – i detta fall av talrika havererade messianska företag – kom den rabbiniska judendomen tidigt att utveckla en misstänksamhet mot apokalyptiska former av messianism. Genom att koncentrera tron till kultiverandet av Lagen (halacha) och betona det restaurativa snarare än det utopiska hoppet, sökte man sålunda stävja den anarkiska potential som messianismen rymmer. Denna strävan efter måttfullhet når sitt

¹ Gershom Scholem, ”Die messianische Idee im Judentum” (1959), i idem., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, s. 121-167.

² Se Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

paradigmatiska uttryck i Maimonides rationalistiska och starkt anti-apokalyptiska messianism under högmedeltiden. Även om Scholem erkänner värdet i denna balanserande kraft och tecknar sund messianism som en sammansättning av restaurativa och utopiska element, andas hans kommentarer kring Maimonides rationalisering av messianismen likväl en lätt oro. Riskerar inte denna rationalisering att blott inlemma den messianska idén i den rådande kulturen och därmed inskränka den till ett konserverande vurmande för det förflutna? Om allting redan sagts och gjorts vad det messianska hoppet anbelangar, har man då inte berövat det hela dess transformativa kraft?

Det är i fråga om denna oro som Levinas hamnar i tvedräkt med Scholem och föränleds infoga sin fotnot. I lätt mästrande ton framhåller Levinas att ett bejakande av messianismens rationalistiska karaktär, till skillnad från vad ”herr Scholem stundom tycks tro”, långtifrån innebär att allt redan sagts och gjorts. Som om rationaliseringen, fortsätter han, enbart innebar ett förnekande av det goda som den messianska idén härbärgerar. Och som om en tillflykt till andens sfär i någon enkel mening skulle avlägsna de motsägelser som vidhäftar vår existentiella lott. Nej, Levinas har lite till övers för apokalyptiskt svärmande och väljer den rabbiniska traditionens nyktra rationalism: ”Det är den positiva innebörden i rabbinernas messianism som jag vill framvisa i min kommentar.”³

Maimonides och den profetiska intelligensens utbredande

Måhända var Scholem alltför idealiserande i sin syn på den apokalyptiska ådran inom den judiska messianismen. Kvarstår likväl att han som få andra lyckats fästa blicken vid de betingelser som under historiens gång genererat fram längtan efter en messiansk förlossning. Scholem dristar sig till och med att beteckna messianismen med termen ”katastrofteori”. Han indikerar därmed det dialektiska samband som råder mellan förlusten av uthärdlig historisk verklighet och sukthan efter ett tillstånd bortom all historisk verklighet. Ju högre grad av förföljelse och vedermödor, desto intensivare messianska förväntningar, sålunda.

Den tid i vilken Moshe ben Maimon (1135-1204) levde var av allt att döma en tid då den historiska verkligheten för många judar tangerade gränsen till det uthärdliga. Maimonides, som han kom att betecknas av sin latinska eftervärld, växte upp i det medeltida Andalusien som ofta skildras som ett idealtillstånd av konfliktfri samexistens mellan de abrahamitiska traditionerna. Detta är naturligtvis en sanning med modifikation. Redan i sin ungdom tvingades Maimonides i livslång exil sedan almohaderna, en västafrikansk

³ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3:dje uppl., Paris: Albin Michel, 1976 (1963), Le Livre de Poche: s. 96, n. 1.

berberdynasti, successivt erövrat Iberiska halvön. Intoleransen mot den judiska befolkningen var dock långtifrån unik för almohadernas välde. Även inom de övriga muslimska rikena var toleransen begränsad eller obefintlig. Och då har man ännu ej omnämnt den kristna världens behandling av sin judiska befolkning. Maimonides livslopp sammanfaller med en tid då pogromerna av Europas judar nådde en tidigare ouppnådd omfattning. Det är likaledes korstågens era. 1099 hade Jerusalem intagits, ett intagande som resulterade i att hela den judiska befolkningen massakrerades och fördrevs från staden.

Mot denna bakgrund, och med Scholems ord om katastrofteori i minnet, är det knappast ämnat att förvåna att detta också var en tid av starka apokalyptiska stämningar. I de judiska församlingarna runtom i Medelhavsvärlden läste man Daniels bok – den hebreiska Bibelns mest apokalyptiska bok – och tydde tidens tecken. I österled såväl som i västerled avlöste Messiaspretendenterna varandra. En av dessa många Messiaspretendenter framträdde under 1170-talet i Jemen, i kölvattnet av ett shiitiskt maktövertagande som avsevärt förvärrat situationen för landets judiska befolkning. Samtidigt som denne självutnämnde Messias ingöt hopp i många judar, skapade han också en uppståndelse som gjorde judarna extra sårbara för de nya makthavarnas godtyckliga repressalier.

Maimonides, som slutligen slagit sig ner i Egypten, var vid den här tiden vida erkänd för sin visdom och en flitigt efterfrågad auktoritet i både teologiska och filosofiska frågor. Det var därför till Maimonides som de förvirrade jemenitiska judarna vände sig för att få klarhet i huruvida den påstådde Messias verkligen *var* Messias. Maimonides ”Epistel till Jemen”, författad 1172, genomsyras av stor förståelse för jemeniternas messianska förväntningar. Väl orienterad i de skriftpassager som förutspår att Messias ankomst kommer att föregås av födsloverkar – vedermödor och lidande – hyste även Maimonides en tro på att de messianska tiderna inte var alltför avlägsna. Vad beträffar den aktuella Messiaspretendenten ställer han emellertid den krassa diagnosen att det med all sannolikhet rör sig om en man som förlorat förståndet och som för allas bästa därför bör låsas in. Den judiska historien har sett alltför många Messiasgestalter (Maimonides återger ett helt register bara från det senaste århundradet) vars verksamhet tagit en ände med förskräckelse. Jemeniterna gör sålunda bäst i att vänta och bida den tid då den verkliga Messias ska framträda.⁴

Hur vet vi då att vi har med den verkliga Messias att göra? Maimonides ger bara fragmentariska svar i sin epistel till jemeniterna. Det gäller även för hans författarskap i dess

⁴ Se Moïse Maïmonide [Maimonides], “Épître au Yémen”, i idem., *Épîtres*, övers. fr. hebreiska: Jean de Hulster, Paris: Gallimard, 1983, s. 45-114.

helhet att mycket få sidor ägnas åt messianska reflektioner. Förutom episteln, som just ger mycket sparsmakad vägledning vad beträffar de messianska tidernas mer konkreta drag, är det framför allt två textpassager som är aktuella. Dels några sidor ur Maimonides kommentar till Mishna,⁵ författad mellan 1158 och 1168, dels de avslutande avsnitten ur hans väldiga kodifiering av den judiska lagen, *Mishné Torá* (1170-1180), vilka översatts till svenska för första gången i föreliggande volym.

Vad som står utom tvivel är att den Messias som Maimonides tänker sig ska framträda är en helt och hållet icke-apokalyptisk gestalt. Milsvitt ifrån visionen om en frälsare som kommer dundrande bland molnen framhåller Maimonides att Messias inte alls kännetecknas av några spektakulära tecken eller mirakler. Vid hans ankomst kommer världen att fortsätta ha sin gilla gång; inga naturlagar ska rubbas och minst av allt ska den av fäderna nedärvda Lagen upphävas. Tvärtom är det just på denna sista punkt som det positiva innehållet i Maimonides messianska vision framträder: De messianska tiderna innebär befrielsen *till* Lagen (i bjärt kontrast till vad messianismen ofta utkristalliserats till inom kristendomen), drömmen om exilens slut, då judarna slutligen ska få möjlighet att ostört kunna ägna sig åt att kontempera Lagens bud.

Förutsättningen för detta ostörda kontemplerande av Lagen är dock att Davids rike återupprättas till dess forna storhet, vilket alltså är det konkreta innehållet i Maimonides messianska hopp. Samtidigt är det av vikt att se att detta inte i första hand är frågan om en politisk vision. Det avgörande är just vad återupprättandet av Israel som nation ska mynna ut i – det vill säga möjligheten att kontempera Lagen:

Profeterna och de vise längtade inte efter Messias dagar för att [judarna] skulle kunna härska över världen, för att de skulle kunna styra över hednafolken, för att folken skulle upphöja dem eller för att de skulle äta, dricka och vara glada, utan för att de skulle kunna ägna sig åt Lagen och dess visdom utan att någon skulle förtrycka eller störa dem, så att de skulle bli värdiga livet i den kommande världen, *såsom vi förklarar i Hilkhoth ha-Teshuva*.⁶

Friheten att få ägna sig åt Lagen innebär enligt Maimonides också att alltfler människor kommer att nå fördjupad profetisk vishet. Detta är i sin tur förutsättningen för att den messianska visionen ska nå sin yttersta fullbordan: Profeternas förutsägelse om en tid då rättvisan och freden ska breda ut sig och då Guds Lag kommer att vara inskriven i varje människas hjärta.⁷

⁵ Se Moïse Maïmonide [Maimonides], "Introduction au chapitre Helèq", i idem., *Épîtres*, övers. fr. hebreiska: Jean de Hulster, Paris: Gallimard, 1983, s. 159-195.

⁶ Maimonides, "Misne Tora – Shofetim: Melakhin u-milchamoth", i *Subaltern #KOMPLETTERAS#*

⁷ Se Moïse Maïmonide [Maimonides], "Introduction au chapitre Helèq", op. cit., s. 178f.

I sin essä om den messianska idén i judendomen framställer Scholem, som redan antytt, Maimonides som en i högsta grad *anti-utopisk* tänkare. Detta är sant, i den mån man åsyftar hans främlingskap inför varje apokalyptiskt inslag i messianismen. Inte desto mindre närs Maimonides tänkande av ett annat slags utopism, vad man närmast kunde beskriva som en *rationalistisk* utopism. Skärskådar man hans messianska vision bärs denna som synes upp av övertygelsen att ökad kännedom om sanningen – via bön och kontemplerande av Lagen – med nödvändighet leder till ökad social perfektion människor emellan. Den andra sidan av samma mynt är övertygelsen om att våld och konflikt ytterst är en följd av okunskap – dålig användning av förnuftet. Ju mer människor får möjlighet till andlig och intellektuell daning, desto mer kommer samhällets onda sålunda att vittra bort så att människan slutligen kan leva i frid och harmoni.

Det ligger som bekant i varje utopis natur att den tenderar att brista i kontakt med den historiska verklighetens komplexitet. Om man ändå tillåter sig att göra skillnad mellan utopi och utopi förefaller Maimonides rationalistiska messianism likväl att bevara mer markkontakt än många av de otaliga apokalyptiska messianismer – religiösa som sekulära – som genom historien svept fram och bringat kaos och konflikt snarare än frid och harmoni. Inte minst är det tänkvärt att det främsta kriterium Maimonides indikerar för hur Messias ska kännas igen är hans faktiska förmåga att skapa frid och harmoni; en Messias som kommer och skapar våld och konflikt har med andra ord motbevisat sig själv.

Den invändning Maimonides möjligen gör sig sårbar för är att det vilar ett påtagligt *a-politiskt* drag i hans rationalistiska utopism. Den messianska vision han tecknar är som synes koncentrerad till strävan efter andlig och intellektuell fullbordan och förefaller sålunda vara helt tömd på varje ambition att vara en del av den större världspolitiska historien. Samtidigt kan man fråga om viljan att vända ryggen åt världens imperier nödvändigtvis är synonymt med att vända ryggen åt historien.⁸ Detta är en fråga som flera judiska tänkare skulle få skäl att ställa sig under 1900-talet. Emmanuel Levinas var en av dem.

Messianism som extremt samvete

Även om Emmanuel Levinas (1906-1995) sällan knyter an explicit till Maimonides i sitt författarskap, så är referensen till honom i den inledningsvis diskuterade fotnoten signifikativ. Genom referensen situerar sig Levinas i en avgjort rationalistisk ådra inom judendomen och distanserar sig tillika från varje tendens att associera andlighet med det numinösa, sakrala

⁸ Jfr René Lévy, ”Le messianisme de Maïmonide”, i *Cahiers d'études Lévinassiennes*, n° 4: *Messianisme* (2005), s. 151-176; här 172ff.

eller irrationella. Dessa begrepp, latent förbundna med våld och godtycklighet, framstår för Levinas snarast som motpolen till sann andlighet:

En andlighet [*spiritualisme*] som hyllar det Irrationella är ofrånkomligen en kontradiktion. Att fästa sig vid det sakrala är oändligt mycket mer materialistiskt än att proklamera det – obestridda – värdet av bröd eller kött i människans liv.⁹

Citatet indikerar inte bara att andlighet för Levinas är något i högsta grad jordbundet; ”det är på jorden, bland människorna, som andens äventyr ... utspelar sig”,¹⁰ heter det längre fram i samma essäsamling. Det indikerar också Levinas starka motvilja mot benägenheten att spela ut andlighet och förnuft mot varandra – en aspekt som oftast överskuggas i de många försök som gjorts att läsa Levinas i linje med Kierkegaard och andra apofatiskt lagda kristna tänkare. Trots den starka antinomi Levinas genomgående tecknar mellan det grekiska och det hebreiska arvet, finner han – likt Maimonides – just i detta avseende ett djupt själsfrändskap mellan den västerländska filosofin och den judiska vishetstraditionen: båda har strävat efter att befria människan från det sakralas godtycklighet.

Den rationalistiska ådran genljuder också i Levinas reflektioner kring messianismen i den inledningsvis nämnda Talmudkommentaren. Som ett direkt eko från Maimonides slår Levinas redan på första sidan fast:

Man har inte sagt något alls om Messias om man framställer honom som en person som kommer och mirakulöst gör slut på de våldsamheter som råder i den här världen, eller på den orättvisa och de motsägelser som river sönder mänskligheten, men som har sin källa i den mänskliga naturen eller i Naturen kort och gott.¹¹

Lika lite som för Maimonides handlar det messianska löftet, som Levinas tyder det, om någon mirakelman som ska bryta in och upphäva historien. Istället handlar det om livet här och nu, om förändrade villkor för vår jordiska existens. Även i detta sistnämnda avseende råder sålunda samstämmighet mellan de båda filosoferna. I än högre utsträckning än Maimonides tenderar Levinas emellertid att förflytta den messianska händelsen bort från det större historiska skeendet. Hos Levinas finns ingen vision om ett nytt Davidsrike (även om staten Israel *de facto* hade återuppstått vid den tid då Levinas skriver – något han förhöll sig tämligen ambivalent till) och han gör sig inga illusioner om att ökad bildning per automatik skulle upphäva mänsklighetens slitningar.

Det är snarare på grund av dessa slitningars fortbestånd, på grund av tillvarons såriga och konfliktfyllda karaktär, som den messianska idén får en akut roll att spela. Levinas

⁹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, op. cit., s. 21.

¹⁰ *Ibid.*, s. 50.

¹¹ *Ibid.*, s. 95.

avlägsnar helt det messianska hoppet från varje storvulen vision om kollektiv befrielse, ytterst från föreställningen om en objektiv förlossning som sådan. Det är istället till det enskilda subjektet, till varje människas inre, som han förlägger den messianska händelsen. Den exegetiska grunden för denna manöver finner han i berättelsen om den lidande tjänaren i femtiotredje kapitlet av Jesajas bok.

Berättelsen om den lidande tjänaren är berömd, inte minst därför att den av den kristna traditionen återopats som den profetia som mer än någon annan pekar fram emot Jesu syndasonande lidande och död. I Levinas läsning är själva poängen med berättelsen emellertid att den pekar utöver föreställningen om Messias som en specifik individ, samtidigt som den aktualiserar en existensform som rör *varje* specifik individ. Messianismen framträder här som en personlig kallelse, i form av jaget som befaller sig själv till oändligt ansvar. Varje människa är sålunda kallad att ta på sig den andres lidande, att vara Guds lidande tjänare som bär upp det messianska löftet:

Messianismen handlar sålunda inte om den säkra övertygelsen om en man som ska komma och upphäva historien. Den handlar om min kraft att uthärda varje annan människas lidande; om ögonblicket då jag upptäcker denna kraft och mitt universella ansvar.¹²

Levinas messianism känner ingen billig nåd, än mindre någon ställföreträdande frälsargestalt i vars namn vi kan frestas slå oss till ro och glömma bort det akuta ansvar som varje dag ställer oss inför det svåra valet mellan gott och ont. Nej, det är ingen idyllisk messianism Levinas förkunnar. Det är en kärv messianism; messianism som oändligt ansvar, som ett extremt samvete som inte lämnar oss någon ro. Men det är samtidigt en messianism som har djupa rötter i den rabbinska traditionen. Som redan indikerats kan Levinas skrivas in i den rationalistiska ådra som genom historien hyst betänkligheter inför alltför yviga apokalyptiska visioner, vilka alltid löper risken att reducera den enskilda människan till en bricka i den kommande Förlossningens spel. Förlossningen måste istället förberedas i varje stund, vilket också är att säga att varje ögonblick bär på en messiansk laddning.

Messianism – ett historiskt brott med historien

Levinas radikaliserar på sätt och vis Maimonides tendens att fjärma messianismen från det mer storskaliga historiska skeendet. Det är därför på sin plats att fråga om inte Levinas därmed gör sig än mer sårbar för den kritik som Scholem riktar mot just Maimonides. Genom att avlägsna varje apokalyptiskt inslag i messianismen och därtill individualisera dess

¹² Ibid., s. 139.

innebörd, har inte Levinas därigenom oskadliggjort den messianska idéns emancipatoriska potential och reducerat den till en världsfrånvärd hållning som blott bevarar den rådande ordningen?

Helt oavhängigt Scholems kritik av Maimonides är det värt att erinra sig om att en ofta förekommande kritik av Levinas just rör det påstått a-politiska draget i hans tänkande. Hans filosofiska energi, synes det, är så till den grad koncentrerad till jagets förhållande till den Andre att varje reflektion kring mer övergripande politiska, sociala eller kulturella visioner uteblir. För att upptäcka det missriktade i denna kritik är det av vikt att se Levinas i ett mycket specifikt historiskt ljus. Detta ljus har på ett förtjänstfullt sätt fångats upp av Pierre Bouretz, som i sitt monumentala verk *Témoins du future. Philosophie et messianisme* placerar in Levinas i en rad av judiska 1900-talstänkare vilka samtliga bar på en djup skepsis mot alltför högtflygande historiefilosofiska visioner.¹³

Av dessa tänkare var kanske Franz Rosenzweig den som klarast såg det problematiska i det slags idealistiska historiefilosofier som tenderar att betrakta historien som ett successivt realiserande av ett högre idealt tillstånd i ljuset av vilket all historia bedöms.¹⁴ Det faktiska historiska skeendet riskerar helt enkelt att bli självträffande, för att alludera på Hegels berömda sats om världshistorien som platsen för den universella domen. Det kritiska ögonblicket inträder vid misstanken om att själva det historiska idealet är behäftat med brister. Om det inte finns någon instans bortom den faktiska historiska horisonten, i namn av vad kan vi då ifrågasätta denna horisont den dag då den visar sig vara perverterad? Detta var den fråga som jagade Rosenzweig, en fråga vars akuta karaktär kom att förstärkas ytterligare för Ernst Bloch, Walter Benjamin och Levinas.

Samtliga av dessa tänkare strävade sålunda efter att finna en ”bakdörr” ut ur vad som föreföll vara en totaliserande historiefilosofi,¹⁵ och samtliga fann på sätt och vis denna bakdörr i den judiska messianismen. Men här är det viktigt att vara precis i formuleringarna. Vad dessa filosofer eftersträvar är inget *apokalyptiskt* (i mytologisk eller metafysisk tappning) brott med historien. Den delikata uppgift de sätter sig för är snarare att formulera ett *historiskt* brott med historien, en väg ut ur historiens totala grepp som inte underkänner människans historicitet och partikularitet. Formulerat i omvända termer handlar det om att erkänna människans radikala historicitet utan att utesluta en kamp för något högre – det messianska – i namn av vilket människans frihet i förhållande till det som söker förminska eller förtingliga

¹³ Pierre Bouretz, *Témoins du future. Philosophie et messianisme*, Paris: Gallimard, 2003.

¹⁴ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 4:de uppl., Frankfurt: Suhrkamp, 1993 (1921).

¹⁵ Jfr Christian Nilsson, ”En judisk bakdörr ut ur Hegels system. Om Franz Rosenzweig”, *Axess* nr 8 (2005).

henne kan hävdas. Messias blir sålunda namnet för den punkt utifrån vilken människan kan döma historien istället för att hjälplöst underkastas dess dom.

Innebär då denna deklarerade självständighet från historien ett undandragande från det politiska? Svaret är ja om man med det politiska menar att blint underkasta sig ett bestämt ideologiskt program. Återigen bör man erinra sig om den historiska kontext utifrån vilken de nämnda filosoferna skriver: Det 1900-tal som gång efter annan såg den rådande historiska horisonten förvrängas. Det är mot denna bakgrund Levinas uttyder messianismen som en appell att alltid lyssna till det individuella samvetet och aldrig blott till ”folkets”, ”nationens” eller ”klassens” (man kunde idag även inskjuta ”marknadens”) röst. Att hävda att varje ögonblick bär på messiansk laddning innebär just detta: att människan i varje ögonblick ställs till doms i *absolut* mening, ej blott i förhållande till den rådande historiska situationen eller politiska konjunkturen.¹⁶

Levinas förståelse av det messianska ska sålunda inte förstås som ett undandragande från det politiska i betydelsen av ett engagemang för det gemensamma goda. Snarare handlar det om insikten att ett sådant engagemang, för att förbli etiskt även då den politiska horisonten fördunklas, kräver ett visst mått av *partikularism*, ett prisma genom vilket engagemanget för det goda bryts och erhåller en riktning. Det är i kraft av detta prisma, vilket i den rabbinska traditionen är oåtskiljbart från Lagen, som den judiska messianismen erhåller sin universella karaktär.

Denna ovilja att separera det universella från det partikulära bör även det ses i sitt specifika historiska ljus. Det är, som det heter i Levinas avslutande kommentar om ”Messianism och universalitet”, mot bakgrund av erfarenheten att tillhöra ett folk som ställts utanför som man har skäl att ställa sig avvaktande inför varje form av abstrakt universalism.¹⁷ Utifrån det aningslösa anspråket på att tala i det allmännas namn – folkets, nationens, klassens – tenderar detta slags universalistiska visioner inte sällan att förblindas inför sina egna exkluderande mekanismer. Personer som till äventyrs inte skulle dela den aktuella (teologiska, politiska, ideologiska) visionen kommer sålunda att uppfattas som besvärande hinder som bör röjas, ett bekant inslag i varje revolutionär logik. Man snuddar här vid den subtila despotism som finns inbyggd i varje abstrakt deklarerad universalism: den vidsträckta generositeten känner inga gränser så länge du inte yppar betänkligheter mot den aktuella gestaltningen av generositeten.

¹⁶ Jfr Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, op. cit., s. 126f.

¹⁷ *Ibid.*, s. 141-149.

Likväl vill Levinas hålla fast vid universaliteten i den messianska händelsen. Men det handlar om en icke-allmännelig (*non-catholique*) universalism, en strävan att tjäna det universella som har sitt säte i det partikulära, ytterst i varje enskilt samvete. Det är i detta ljus man ska se Levinas benägenhet att undandra det messianska från historien: som ett kompromisslöst hävdande av det mänskliga samvetets rätt att oavhängigt historiens eventuella högre mening eller mål döma en värld som i varje ögonblick är redo för dom. Återigen rör vi oss inom den messianska tradition som skriver in såväl dom som förlossning i varje ögonblick, en tradition som har sina djupaste rötter i profeternas kall att aldrig vända bort blicken från främlingen, änkan, det fattige eller föräldralöse:

Människan kan göra vad hon måste göra; hon kan bemästra historiens fientliga krafter genom att söka förverkliga ett messianskt rike, ett rike av rättvisa som förebådas av profeterna. Väntan på Messias är tidens själva varaktighet.¹⁸

Levinas messianism, närd av Maimonides nyktra rationalism, mynnar ut i denna obönhörliga appell för en rättvisa som inte lämnar människan någon ro eller vila. ”En extrem humanism, ålagd av en Gud som kräver mycket av människan. Enligt somliga för mycket.”¹⁹

¹⁸ Ibid., s. 50.

¹⁹ Ibid.