

Judiska konvertiter till kristendomen i Stockholm 1775–1870

PER HAMMARSTRÖM

Mittuniversitetet

I denna uppsats undersöks konversionsmönster och enskilda konvertiter bland judar i Stockholm 1775–1870, för att därigenom belysa periodens judiska integrations- och assimilationsprocesser. Periodens växlande konversionsmönster ses mot bakgrund av övergripande samhällsförändringar, politiska beslut och samspelet mellan judarna, borgerligheten och den kyrka som ombesörjde dopen. Undersökningen visar att de förhållandevis få judiska konversionerna under det sena 1700-talet och tidiga 1800-talet innebar en abrupt övergång från ett sociokulturellt sammanhang till ett annat. Assimilationsprocesserna fortsatte med oförminskad styrka genom att andelen interkonfessionella äktenskap ökade och att barnen i de judiskt-kristna familjerna uteslutande gavs en kristen fostran.

Inledning

De svenska judarnas historia 1775–1870, från beslutet att öppna landet för judisk invandring till judarnas politiska emancipation, kan skildras som av minoritetens successiva infogande i stat och samhälle mot bakgrund av genomgripande samhällsförändringar. Vid sidan av vidgade politiska rättigheter, upplevde många judar både ekonomisk framgång och stärkt social status, samtidigt som de sökte bygga upp och värna ett gemensamt kulturellt och religiöst liv. Men skildringen innefattar också de judar som valde att distansera sig från sin tidigare religion genom att låta döpa sig eller sina barn. Innan 1775 hade konversion varit den enda möjligheten att lagligt bosätta sig i landet och efter 1870 förlorade

Artikeln har granskats av två externa lektörer enligt modellen *double blind peer review*.

Per Hammarström, f. 1960, är verksam vid Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap vid Mittuniversitetet i Sundsvall. Han disputerade 2007 på avhandlingen *Nationens styvbarn: Judisk samhällsintegration i några Norrlandsstäder 1870–1940* och har därefter arbetat med ett RJ-finansierat forskningsprojekt om judisk konversion till kristendomen under svenskt 1800-tal.

E-post: per.hammarstrom@miun.se

religionsbytet det allra mesta av sin formella betydelse. Under skedet däremellan var konfessionell tillhörighet kopplad till individens rättsliga, nationella och sociala status. Betydde det att fler judar lät döpa sig under perioden? Och hur skall dessa dop i så fall förstås? Det är frågor som diskuteras i denna text.

Det mesta som är känt om äldre tiders judiska konversioner kommer från Hugo Valentins översiktsverk *Judarnas historia i Sverige* (1924). Arbetet har kallats "det finaste historieverket över någon invandrargrupp i detta land";¹ ett omdöme det är lätt att instämma i, men samtidigt kan konstateras att det präglas av sin tids statscentrerade och politiska historieskrivning. Det genomgående temat är judarnas emancipation som politisk process, där konversionerna spelar en undanskymd roll, låt vara att judedop under karolinsk tid och frihetstiden skildras med viss detaljrikedom. Dessa tidigmoderna dop, förrättade under pompa och ståt i närvaro av kungahus och andra personer i samhällets topp, ser Valentin i ljuset av förbudet mot judisk bosättning i landet. Somliga judar valde att konvertera helt enkelt för att få stanna, samtidigt som de lockades av kollektpengar i samband med dopakten och fortsatt underhåll från "de konverterades stat". Trots judarnas utsatta position i det tidigmoderna Europa och det näst intill tvångsmässiga inslaget är Valentin skeptisk till konvertiterna: "flertalet av dem utgjordes av orkeslösa, lättingar eller tiggare".²

I en diskussion om 1800-talets tilltagande judiska assimilation återkommer Valentin till temat och nämner de mellan 80 och 90 judar och judinnor i 1840-talets Stockholm som mottagit dopet, "dymedelst ernående den fria och aktade ställning, som stat och samhälle ännu förvägrade de judar, som motstått frestelsen att avfalla".³ Åter ses konversionerna mot bakgrund av formella hinder och att somliga judar föll för frestelsen att låta döpa sig för förbättrad rättslig och social status.

Efter 1870 års emancipationsbeslut hände det däremot sällan eller aldrig, fortsätter Valentin, "att någon svensk jude antog dopet, ty vägen till likaberättigande i det svenska samhället behövde ej längre köpas för detta pris".

1. Harald Runblom, "Om Hugo Valentin: Anförande i Ihesalen, Uppsala universitet, 11 december 2001", i *Multietnica: Meddelande från centrum för multietnisk forskning* 28 (2002) s. 11.

2. Hugo Valentin, *Judarnas historia i Sverige* (Stockholm 1924) s. 75, 78.

3. Valentin (1924) s. 499–500. Uppgifterna om antalet konvertiter har hämtats från ett protokoll från Judiska Intresset, en sammanslutning jag återkommer till senare i texten.

Upplösningstendenserna fortsatte emellertid med samma styrka eftersom ”de talrika blandade äktenskapen, där barnen inte ens formellt bliva judar, verka lika effektivt som de forna massavfallen”. Den judiska församlingen förmådde inte vitalisera församlingslivet och fånga den judiska ungdomen. Om inte utvecklingen bryts eller en stark judisk invandring kommer till stånd, ”skall den svenska judendomen inom relativt få generationer hava upphört att existera”, sammanfattar en pessimistisk Valentin utifrån sitt 1920-talsperspektiv.⁴

I detta ödesmättade drama – det måste ses mot bakgrund av Valentins eget växande engagemang i judiska frågor⁵ – tilldelas konvertiten en undanskymd men ändå inte helt oviktig roll. Den döpta är en avfälling i hjärt kontrast till de judar som hyllas, pionjärer, framgångsrika affärsmän, industriidkare och kulturpersonligheter, vilka genom idogt arbete, samhällsnytta och lojalitet mot såväl Sverige som den judiska saken gjorde sig förtjänta av emancipation och nationell tillhörighet.

Den nordamerikanska historikern Elisheva Carlebach påpekar att judiska konvertiter, från både kristet och judiskt håll, ofta har tecknats klichéartat, som svaga, förvirrade, beräknande, falska eller självhatande, föreställningar som inte sällan spillt över till historisk forskning. Efter upprottet från judendomen förpassas konvertiten ut ur den judiska historien, in i en anonym tillvaro i majoritetssamhället, tämligen marginell och ointressant.⁶

Carlebach får medhåll av den nordamerikanska historikern och judaistikern Todd M. Endelman, som framhåller att judisk konversion under modern tid varken kan betraktas som något marginellt eller ointressant. För att förstå judarnas inträde i 1800-talets framväxande nationalstater kan historieskrivningen tvärt om inte förbigå denna radikala form av assimilation.⁷ I sitt översiktsverk, *Leaving the Jewish Fold*, tar han själv ett brett grepp om problematiken i ett europeiskt perspektiv och analyserar konversionerna i ljuset av olika länders politiska och sociala strukturer – judarnas medborgerliga rättigheter, lagstiftningens utformning, admi-

4. Valentin (1924) s. 514–515.

5. Se Per Hammarström, *Nationens styvbarn: Judisk samhällsintegration i några Norrlandsstäder 1870–1940* (Stockholm 2007) s. 38–40, 265–266.

6. Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Conversion from Judaism in Germany 1500–1750* (New Haven & London 2001) s. 88.

7. Todd M. Endelman, *Leaving the Jewish Fold: Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History* (Princeton & Oxford 2015) s. 6–7.

nistrativa åtgärder, graden av social marginalisering, antisemitism och de judiska institutionernas utrymme att hävda judisk identitet.

Bilden som framträder är splittrad men exponerar generellt upplysningens och emancipationens oförmåga att främja tolerans och respekt. Föreställningar om "juden" som "den andre" övertrumfades när allt kommer omkring liberala idéer om mångfald i det sociala och kulturella livet. Under sådana omständigheter uppfattade många judar sin religiösa bakgrund som en börda. De som valde att lämna drevs sällan av religiösa motiv utan döptes med en känsla av likgiltighet både inför den gamla och inför den nya religionen. Ett typiskt judedop under 1800-talet var inte en övergångsrit till en ny religion, konstaterar Endelman, utan till en kristet konstruerad nation.⁸

I linje med Endelmans och Carlebachs forskningsambitioner har jag i föreliggande arbete valt att tilldela de svensk-judiska konvertiterna huvudrollen, belysa hur olika omständigheter bidrog till beslutet om dop och därigenom fördjupa diskussionen om judiska integrations- och assimilationsprocesser. Undersökningsgruppen avgränsas till den judiska befolkningen i Stockholm, landets största och mest inflytelserika judiska församling, perioden 1775–1870, från beslutet att tillåta judisk invandring till judarnas emancipation. Med betydligt större detaljrikedom än tidigare forskning kommer jag att redogöra för dopmönster – fluktuationer, andelar av födelsekohorter och dopåldrar – och därtill lyfta fram enskilda konversionsberättelser, släktskap, faddrar, händelser och omständigheter som föregick dopen och som följde efter.

Den majoritet judar som stod kvar i församlingen ingår också i undersökningen, inte minst det judiska ledarskap i Stockholm som sökte hantera och motverka avfälligheten. Konvertiternas icke-judiska omgivning representeras av det borgerskap som merparten av Stockholms judar tillhörde i socioekonomiskt hänseende och den kyrka som ombesörjde dopen. För periodens senare del undersöks judiska äktenskapsmönster eftersom frågan om blandade äktenskap och barnens religiösa fostran är länkad till problematiken.

8. Endelman (2015) s. 360.

Konversion, integration och assimilation

Konversionsstudier definierar vanligen konversion utifrån människors förändrade identitet, ”fundamentala förändringar av individens föreställningar, meningsskapande system och identifikation”, som det kan heta.⁹ Jag kommer inte gå särskilt djupt in i denna typ av resonemang utan nöja mig med att definiera konversion blott och bart som en formell övergång från judendom till kristendom. På så sätt inkluderar undersökningsgruppen alla judar som döptes under perioden, såväl barn som vuxna, såväl ”äkta” som ”oäkta” konvertiter. Vilka bevekelsegrunder som låg bakom konversionerna kommer samtidigt diskuteras.

Integration ses i detta sammanhang som ekonomisk och social interaktion mellan minoritet och majoritetssamhälle, utan att minoriteten ger upp sin religiösa identitet, om än anpassas. Mer precist kan integration beskrivas som en segregerad minoritets successiva infogande i majoritetsbefolkningens nätverk, affärs-, förenings-, familje- och umgängesliv, processer som i denna undersökning främst blir synliggjorda genom dopfaddrar, val av äktenskapspartner och judiskt medlemskap i frivilligväsendet.¹⁰

Om integration beskriver sociala och ekonomiska relationer, handlar assimilation om förändrade värderingar, normer och identifikation. En assimilationsprocess kan beskrivas som en individs eller minoritets successiva identifikation med och uppgående i en ”majoritetskultur”.¹¹ Kopplingen till konversion är uppenbar men långt ifrån oproblematisk. Ett judiskt dop till kristendomen kan beskrivas som assimilationsprocessens slutpunkt, det avgörande steget efter förlusten av judisk tillhörighet,¹² men verkligheten framstår ofta som mer komplex. Det

9. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont California 1992) s. 74. Se även A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford [1933] 1998) s. 7 och Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven 1993) s. 20–35, där konversionens sociala och psykologiska aspekter betonas i en flerstegsmodell av omvändelseprocessens stadier.

10. Frågan om judisk delaktighet i frivilligväsendet utgår från en tidigare studie jag gjort av Stockholmsbaserade Sällskapet De nödlidandes vänner, se Per Hammarström, ”I sällskap med judar: Association, assimilation och konversion i Stockholm 1809–1838”, i Henrik Edgren (red.), *Nationen så in i Norden: En festskrift till Torkel Jansson* (Skellefteå 2013) s. 157–168.

11. José Alberto Diaz, *Choosing integration: A theoretical and empirical study of the immigrant integration in Sweden* (Uppsala 1993) s. 16–18.

12. Se Carl Henrik Carlsson, *Medborgarskap och diskriminering: Östjudar och andra invandrare i Sverige 1860–1920* (Uppsala 2014) s. 71–72, där författaren argumenterar för att religiös konvertering krävs för att en jude under svenskt 1800-tal ska benämnas assimilerad.

fanns under 1800-talet åtskilliga judar som förhöll sig tämligen likgiltiga i förhållande till den judiska religionen, åt fläsk, firade jul och påsk, utan att för den skull ens överväga formell religionsövergång.¹³ En annan konverterade offentligt men identifierade sig alltså med judendomen medan en tredje upplevde en omvändelse till kristendomen utan att låta döpa sig.¹⁴ Mänsklig identifikation är föränderlig och situationsbunden. Slutsatser om vad ett dop till kristendomen säger om individens religiösa och kulturella identifikation måste dras med försiktighet, i ljuset av individens omständigheter och historisk kontext.

Källmaterial och tillvägagångssätt

Ett problem med att forska om 1800-talets judiska konversion är bristen på tillförlitlig dopstatistik. Visserligen finns det officiella sammanställningar för begränsade områden i Central- och Östeuropa, i länder där religion och medborgarskap var nära sammanlänkade, men motsvarande uppgifter saknas för västeuropeiska länder. Undersökningarna om de senare baseras ofta på, med Endelmans ord, ”anekdotiska” källor, såsom memoarer, dagböcker, brev, tidskrifter, traktater och romaner. Därmed vilar slutsatserna bitvis på bräcklig grund, fortsätter Endelman, men alternativet, att ge upp projektet, är betydligt sämre.¹⁵

En typ av material som har prövats är missionsorganisationers dopstatistik. I regel var det dock små andelar som döptes i dessa sammanhang och de som värvades var knappast representativa för hela konvertitkategorin, inte minst med avseende på social tillhörighet.¹⁶ Ytterligare ett angreppssätt, möjligen mer framgångsrikt men ifrågasatt, har varit att utgå från sammanställningar och traktater där myndighetspersoner eller skribenter utifrån politiska intressen, ofta grundligt och detaljerat, har förtecknat och publicerat uppgifter om konverterade judar och judiska familjer. Endelman använder en sådan källa i en studie av Warsza-

13. Se exempelvis Per Wästberg, ”Släkten Hirsch i Stockholm – några porträtt”, i David Glück, Aron Neuman & Jaqueline Stare (red.), *Det judiska Stockholm* (Stockholm 1998) s. 165, 166.

14. Gerda Meyersson (1866–1929) är exempel på det senare; Wästberg (1998) s. 165 och Seth Neuman (1998) s. 52, båda i Glück, Neuman & Stare (red.) (1998). Trots att Meyersson behöll sin judiska ankyntning och aldrig lät döpa sig framställer hon sig som en varmt troende kristen. Hon gör skarpa avståndstaganden från den judiska religionen i sin skrift *Världens ljus: Tankar om Jesus och hans lära: Brev till en judisk väninna* (Stockholm 1908).

15. Endelman (2015) s. 14–15.

16. Endelman (2015) s. 15.

was judiska konvertiter, liksom Debora Hertz i en studie om konversion och assimilation i Berlin.¹⁷

I denna studie har jag varken haft tillgång till missionsstatistik eller antisemitiskt anstrukna förteckningar. Utöver en hel del "anekdotiskt material" – vilket naturligtvis fyller sin funktion – baseras i stället undersökningen på en bred demografisk sammanställning av folkbokföringsmaterial i Stockholms judiska församling och Svenska kyrkans församlingar. I så motto får denna studie ses som förhållandevis väl underbyggd, om än materialet har sina brister.

Huvudkälla är "Kyrkobok för Mosaiska församlingen i Stockholm" 1855–1894. Undersökningsgruppen avgränsas till individer förtecknade i boken, födda 1740–1869, det vill säga i stort sett samtliga judar boende i huvudstaden under undersökningsperioden. "Kyrkboken" upprättades på församlingens uppdrag av församlingsfunktionären David Schück med syftet att inte bara bokföra medlemmar från 1855 och framåt utan också tidigare medlemmar. Liggaren innehåller således data om individer och familjer från församlingens äldre historia, åtskilliga födda utanför Sverige under 1700-talet. Schücks arbete föregicks av att ett cirkulär skickades ut till församlingsmedlemmar med en begäran om att få in uppgifter om avlidna släktingar.¹⁸

Den delvis rekonstruerade församlingsbokens tillkomsthistoria innebär en uppenbar risk för bortfall, en risk som torde öka med tidsavståndet och särskilt gälla konvertiter. Familjer och individer utan anknytning till församlingen vid tidpunkten för Schücks utskick nåddes knappast av enkäten och om så skedde var intresset att delge släkt- och personuppgifter sannolikt lågt. Den judiska församlingen å sin sida lade troligen inte ner någon större möda på att spåra och förteckna judar som övergått till kristendomen. Syftet med församlingsboken var att framställa den judiska församlingens dåvarande och tidigare förhållanden, inte att ge underlag till en konversionsstudie. Genom att spåra konvertiter i andra källor har jag sökt rekonstruera bortfallet. Dessa annorstädes spårade konvertiter ingår också i undersökningsgruppen.

17. Se Todd M. Endelman, "Jewish Converts in Nineteenth-Century Warsaw: A Quantitative Analysis", *Jewish Social Studies* 4:1 (1997) s. 31–32 och Debora Hertz, *How Jews Became Germans: The History of Conversion and Assimilation in Berlin* (New Haven & London 2007) s. 1–3.

18. Lars Hallberg, "Arkivprojektet Judiska församlingen i Stockholm", i *Kyrka, helgon och vanliga dödliga: Årsbok för Riksarkivet och Landsarkiven* (2003); Mikaela Nybohm, "Judiska församlingen i Stockholm", i *EB-Nytt: Nyheter från Riksarkivets avdelning för enskilda arkiv* (2007).

Det finns ytterligare en komplikation och den berör undersökningsperiodens senare del. Under 1860-talet började judiska invandrare från Östeuropa flytta in i huvudstaden. Somliga skrevs in i församlingsboken men flertalet saknas. De ej inskrivna lämnas därhän i min studie även om de var bosatta i Stockholm under undersökningsperiodens sista år.¹⁹ Det fanns visserligen konvertiter bland de nyanlända men de döptes efter 1870. Jag återkommer till denna kategori i den avslutande delen.

Merparten av de östeuropeiska judarna saknas även i sammanställningarna av äktenskapsmönster, något som sannolikt innebär att siffrorna för andelen judar i blandade äktenskap är något högre än om invandrarna hade inkluderats. Skälet är att det knappast förekom några blandade äktenskap bland de nyanlända under 1800-talets sista decennier.

Åter till 1855 års församlingsbok. Liggaren innehåller födelse- och dödsdata om de förtecknade, titlar, civilstånd och liknande. Anmärkningsfältet ger uppgifter om utflyttning, medborgarskap och, vilket förstås intresserar här, konversion och civilt äktenskap. Jag har förtecknat 1 800 individer från församlingsboken födda perioden 1750–1869. Vid 130 namn noteras konversion med formuleringar som "Öfvergått till den lutherska trosläran", "Antagit annan troslära", "Bekänna sig från spääd ålder till lutherska trosläran", "Kristnad" eller, som i ett fall, "Döpt i Paris".²⁰

Väsentliga delar av sammanställningen har strukturerats utifrån födelsekohorter med uppgifter om döpta, där emellertid dopår allt som oftast saknas, blandat gifta och andra data för tioårskohorterna 1750- till 1860-talen. Födelseår anges för nära nog 100 procent av alla förtecknade och därmed får kohortstudien ses som en totalundersökning. Eftersom årtalet för dop ytterst sällan är noterat har jag fått eftersöka dessa uppgifter i annat material, men med blandad framgång. Det har varit möjligt att tidfästa endast 41 av församlingsbokens 130 konversioner och därmed finns, till skillnad från kohortundersökningen, ett bortfall.

19. I tabell 2 syns en viss nedgång i andelen svenskfödda judar i födelsekohorterna 1830-, 1840- och 1850-talen, något som sannolikt är en spegling av invandringen från Östeuropa. Förhållandet mellan den etablerade församlingen och de nyanlända och skälen till att de nyanlända inte förtecknades diskuteras i Anna Besserman, "Invandrare i utvandringslandet", i *Historielärarnas Förenings Årsskrift* (1993/1994) s. 83–89 och Rita Bredefeldt, *Judiskt liv i Stockholm och Norden: Ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930* (Stockholm 2008) s. 63–65.

20. Dopet i Paris förrättades 1895 av Nathan Söderblom och den kristnade var Hugo Mauritz Hirsch, son till grosshandlarparet David Hirsch och Josephina Suber. Församlingsböcker 1855–1894, Judiska församlingen i Stockholm, Riksarkivet (RA), fol. 49.

Till de 41 ska emellertid läggas ytterligare 38 tidfästa dop, den rekonstruktion av församlingsbokens bortfall jag nämnde ovan. Dessa data har hämtats från dels Ellen Raphaels excerptsamling i Judiska församlingens i Stockholm arkiv, sammanställd runt 1920, dels Svenska kyrkans födelse- och dopböcker, lysnings- och vigselböcker och inflyttningslängder. Överensstämmelsen mellan de sammantaget 79 tidfästa dopen och de mönster som framträder i kohortundersökningen är stor och jag låter även de förra ingå i underlaget, trots bortfallet.

Noteringar om civilt äktenskap, giftermål över konfessionsgränsen, har hämtats från 1855 års församlingsbok, kompletterad med den efterföljande (1891–1910) för att utröna i vilken mån individer i 1840-, 1850- och 1860-talskohorterna gifte sig blandat eller inte. Motsvarande kontroll har gjorts för att utröna eventuella dop i samma kohorter. Det kvantitativa materialet har kompletterats med uppgifter från församlingsprotokoll, tidskrifter, personskildringar, hågkomster och biografier.

Framställningen är kronologiskt ordnad, uppdelad i tre perioder utifrån politiska förändringar av betydelse för de svenska judarna. Den första, 1775–1809, sträcker sig från den begränsade religionsfriheten fram till statsvälvningen. De utlandsfödda dominerade den judiska församlingen. Den andra perioden, 1810–1838, inträdde med en liberalare judepolitik. Judar integrerades i huvudstadens borgerliga nätverk samtidigt som hätska angrepp riktades mot judarna. Församlingen påbörjade en anpassning och reformering av det religiösa livet och neologin påverkade Svenska kyrkan. Perioden avslutas med att judereglementet upphävdes. Under den avslutande perioden, 1839–1870, plockades diskriminerande lagar bort med 1870 års emancipationsbeslut som slutpunkt.²¹ Judar framträdde i offentligheten i kamp för lika rättigheter. Beslutet 1863 att tillåta blandade äktenskap är betydelsefullt i sammanhanget då de blandade parens barn ofta döptes, vilket har föranlett den särskilda undersökningen av äktenskapsmönster som delvis sträcker sig bortom 1870. En konfessionell restaurering pågick inom delar av Svenska kyrkan från mitten av 1800-talet vilket tillmäts viss betydelse.

21. Efter 1870 kvarstod ansvaret för den egna fattigvården för de judiska församlingarna fram till 1899, se Valentin (1924) s. 447–448. Dissenterlagstiftning kvarstod fram till 1951 års religionsfrihetslag.

1775–1809: Sociokulturell segregation och konfliktfyllda konversioner

Aaron Isaac anlände 1774 till Sverige med föresatsen att bosätta sig och utöva sitt yrke som stämpel- och sigillgravör. Emellertid fastnade han i en utdragen ansökningsprocess, något som skildras livfullt i hans nedtecknade hågkomster. Vid ett tillfälle uppmanades han av en rådmän vid magistraten i Stockholm att låta döpa sig eftersom detta skulle öppna dörren till landet och ge ekonomiska fördelar, ett erbjudande som emellertid avvisades omedelbart. Efter ytterligare vändor i byråkratin tilläts slutligen Isaac, genom en särskild dispens, att som första jude bosätta sig i landet utan att konvertera till kristendomen.²²

Nu kunde han sända bud efter de familjemedlemmar och medarbetare som kom att utgöra den första judiska församlingen i Stockholm. Deras liv underställdes det judereglemente som antogs 1782 och som skulle gälla fram till 1838. Lagstiftningen gav judarna status som en främlingskoloni i landet med visst inre självstyre. Bosättningsorterna begränsades till Stockholm, Göteborg och Norrköping och den jude som önskade bosätta sig i landet måste anmäla sig till magistraten i någon av städerna och visa att han ägde ett kapital på minst 2 000 riksdaler, varpå skyddsbrev mot en fastställd avgift kunde utfärdas. Hantverk under skråordningen var förbjudet och handel fick enbart idkas i öppen bod i hemorten. Judiska grosshandlare tilläts anlägga fabriker, delta i handelskompanier samt driva handel med växlar och aktier. Judar tilläts däremot inte att anställa kristna, inneha statliga tjänster, utöva politisk rösträtt, öppna offentliga skolor eller gifta sig över konfessionsgränsen.²³

Aaron Isaacs hågkomster skildrar interna judiska stridigheter, där dopet var ett av flera konfliktämnen. Det förkastliga i att avfalla från fädernas tro framgår av en skildring av två judar från Stralsund som ställdes inför rätta i Stockholm och fälldes för bedrägerier. Att judar på svensk mark råkade i klammeri med rättvisan var illa nog, men än värre var att de två bedragarna efter en vecka i fängsligt förvar kallade till sig en präst för att ”de ville låta döpa sig, ty de tänkte på det sättet slippa loss”. Överståthållaren bestämde att dop inte kunde komma på fråga förrän straffet var avtjänat, trots den besökande prästens uppre-

22. Abraham Brody & Hugo Valentin (red.), *Aaron Isaacs minnen: En judisk kulturbild från gustaviansk tid* (Stockholm 1932) s. 253.

23. Valentin (1924) s. 188–190. Till de tre ursprungliga städerna som var öppna för judar tillkom Karlskrona genom ett särskilt undantag, se Valentin (1924) s. 227–230.

pade försök att omedelbart få döpa de två. Något dop i Stockholm blev aldrig av utan fick vänta till Schwerin dit de båda landsförvisades. De nydöpta fortsatte dock med sina skälmstycken innan de till slut avslöjades och ”kommo på Dömitz fästning”, konstaterar Aaron Isaac med illa dold tillfredsställelse.²⁴

En liknande indignation uttrycks i skildringen av den forna trosfränden och församlingsmedlemmen Alexander Leidensdorf som 1780 hade erhållit skydds brev som grosshandlare och gift in sig i en framstående judisk familj. Efter tioårigt äktenskap kallade Leidensdorf, under det att hustrun var bortrest, till sig en präst och lät döpa både sig själv och de fyra barnen, då ett till åtta år gamla. Akten ägde rum i Södertälje där familjen var bosatt. Dopvittnenas titlar imponerar, en överste och riddare av Kungliga svärdsorden, ett kansliråd, en riddare av Kungliga Nordstjerneorden, en vicepastor och en skolmästare. ”Hustrun visste intet därom, förrän hon kom hem”, skriver Aaron Isaac förtretat och fortsätter att berätta om hur mannen efter skilsmässan behöll barnen hos sig och sedermera ingick nytt äktenskap med en kristen kvinna. Leidensdorf hamnade emellertid på obestånd, rymde från både skulder och landet, framhåller Aaron Isaac.²⁵

Leidendorfs äldre bror, Moses Nathan, får också tjäna som dåligt exempel. Denna ”hovprovidör vid hertigens av Södermanland hovstat” lämnade visserligen inte formellt judendomen men fick specialtillstånd att gifta sig med en kristen kvinna – ”en svensk tjänsteflicka, hon var av lägsta stånd, en simpel människa” – utifrån förutsättningen att barnen döptes. Äktenskapskontraktet skrevs 1796 på slottskansliet i närvaro av svensk präst och två judiska äldste. Trots ”sina tilltag” – där förutom det blandade äktenskapet också trassliga affärer ingick – höll mannen koscher och visade sig i synagogan på stora högtider och föräldrarnas dödsdag, något som inte imponerade på Aaron Isaac: ”han hycklade bara; man visste, att han icke kunde leva som jude”.²⁶

Bland de få judar som levde i Stockholm 1775–1809 var dop ovanliga. I likhet med de tidigmoderna dopen har prominenta huvudstadsbor närvarat i egenskap av vittnen och faddrar, vid de dop som förrättades.

24. Brody & Valentin (red.) (1932) s. 271.

25. Brody & Valentin (red.) (1932) s. 309–310; Födelse- och dopböcker 1774–1804, Södertälje kyrkoarkiv, Stockholms stadsarkiv (SSA).

26. Brody & Valentin (red.) (1932) s. 309–310, 353.

Så var det alltså vid Alexander Leidensdorfs dop och även vid "Judiska Rabbi" Solomon Davids dop 1778, en tilldragelse som varken nämns av Aaron Isaac eller i de judiska församlingsböckerna. Solomon David, enligt dopboken född i Polen, hade med största sannolikhet aldrig haft sin hemvist i judiska församlingen innan konversionen. Titlarna på tjugotalet faddrar är anmärkningsvärda: "Riksrådet och Öfv. Ståthållaren Hr Baron Carl Sparre" och "Fru Öfverståthållarinnan Grevinnan Ulrika Sparre", biskopar, en landshövding, fabrikörer och många fler.²⁷

Ytterligare dop med ståndsmässig närvaro förrättades, ett par i Tyska kyrkan. En "polsk yngling" döptes, "efter att först blifvit i christna läran undervist", samt en preussisk ung man.²⁸ Inte heller dessa nämns av Aaron Isaac eller de judiska församlingsböckerna. De två dopkandidaterna hade säkerligen anlänt till huvudstaden med föresatsen att efter undervisning och kristnande bosätta sig i landet. För åtskilliga judar som av olika skäl önskade bosätta sig i Sverige torde judereglementets föreskrivna penningssumma varit ett oöverstigligt hinder. Om förmögenhet eller beskyddare saknades eller om bosättningsstillstånd av andra skäl nekades återstod konvertering.

Judereglementet syftade till att begränsa sociala kontakter mellan den judiska och kristna befolkningen samtidigt som den judiska församlingen, präglad av den talmudiskt-rabbinska kulturen, befann sig på kulturellt avstånd från den kristna omgivningen. Protokoll och bokföring var "skrivna med hebreisk kurrentskrift på tysk-hebreiskt blandspråk", skriver Valentin. Inte förrän på 1820-talet började man övergå till svenska. Den judiska kalendern följdes och medlemmarna benämndes med sina hebreiska namn, andra än de som användes i den borgerliga världen.²⁹

Under dessa omständigheter innebar ett kristet dop en abrupt övergång från ett sociokulturellt sammanhang till ett annat. De få som konverterade förväntade sig sannolikt en god tillvaro i Sverige som lutheraner, delvis uppmuntrade av ståndsmässiga faddrar och pengabidrag som alltjämt betalades ut, men framgångarna tycks ha varit blandade och det var långt ifrån säkert att den kristna omgivningen när allt kom

27. Födelse- och dopböcker över äkta barn 1763–1778, Katarina kyrkoarkiv, SSA.

28. Dopböcker och andra kyrkböcker, Stockholm 1763–1862, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingen i Stockholm, RA, Kuvert 13.

29. Valentin (1924) s. 287–288; Föreståndarnas, församlingsstämmans samt fullmäktiges protokoll med bilagor 1821–1824, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

omkring var välvilligt inställd.³⁰ Beskyllningar om falska och ofullständiga dop riktades mot de döpta. Som Magnus Nyman visat i en studie av det sena 1700-talets dagspress, utsattes konvertiter för ifrågasättanden, löje och hån.³¹ Men det sociokulturella avståndet mellan huvudstadens judar och kristna skulle minska i och med samhällsförändringarna och antalet konversioner öka.

1810–1838: *Integration och växande antal konversioner*

Svenska kyrkan befann sig i stöpsleven under slutet av 1700-talet. Pietistiska och naturrättsliga strömningar bröts mot den tidigare ortodoxin. Det religiösa klimatet öppnades, något den religionsfrihetsförordning Gustav III utfärdade 1779 är tecken på. Delar av prästerskapet påverkades av neologin som tonade ner den dogmatiska kristendomstolkningen till förmån för allmänreligiösa föreställningar om en allgod och allvetande Gud och människans goda moral.³²

En tillskyndare av neologin var Jacob Axelsson Lindblom (1746–1819), Uppsalaprofessor, biskop i Linköping och sedermera ärkebiskop. I ett möte med en judisk dopkandidat under sin Linköpingstid visade han prov på tidens religiösa vidsynthet. Biskopen mottog ett brev där en jude född i Berlin, Joel Dantzinger, uttryckte en önskan om att få bli kristen, inte ”för att förvärva [...] penningar genom att rike faddrar skulle väljas” utan av övertygelse. Samtidigt var Dantzinger tveksam till att framträda vid ett dop och utan att rodna bekänna ”hvad icke förnuftet någonsin kan tro”. I brevet framställde han sin bekännelse:

Jag tror, att en Jesus Kristus varit i werlden såsom vår frälsare, det vill säga, han är den som frälste oss från otukt till dygd, ifrån det omoraliska till moralen, lärde oss känna en Gud i sin sannhet och glömma en tyrann, som en Moses var tvungen att framställa för ett ohyfsadt och ostyrt folk. Jag anser Jesus som den största människa bland alla människor, som fanns eller lär finnas, men ej mer.

Anmärkningsvärt är att dopkandidaten slirar i fråga om Jesu gudomlighet. Visserligen sägs att Jesus var den största människan någonsin och

30. Valentin (1924) s. 161–164.

31. Magnus Nyman, *Press mot friheten: Opinionsbildning i de svenska tidningarna och åsiktsbrytningar om minoriteter 1772–1786* (Uppsala 1988) s. 119.

32. Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000) s. 134–147, 209–210.

”vår frälsare” men knappast i traditionell luthersk bemärkelse. Biskopen hade inga invändningar utan förrättade dopet i Vreta kloster 1798.³³ Händelsen ger en antydning om att kraven på ortodox bekännelse och avståndstaganden från judendomen som dittills hade varit centrala delar av dopakten höll på att tonas ner.

Lindblom spelade en viktig roll i tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok, där inte minst dopritualet färgades av neologin. De judar som konverterade efter 1811 döptes efter en ordning där korstecknet, exorcismen och avsvärjandet av djävulen hade avskaffats. Handboken såg dopet ”mera som ett förbund än som Guds kraftgärning i kampen mot ondskan. Därigenom fick det en mer moralistisk prägel som fördunklade den sakramentala nådestanken”.³⁴

Parallellt med framväxande rationalistiska kristendomstolkningar började den västeuropeiska judenheten söka ny mark. Genom bildning och saklighet strävade många judar efter en ny identifikation, bortom den religiösa och judiskt nationella. Rörelsens portalgestalt, Moses Mendelssohn (1729–1786), sökte öppna sina trosfränder för modernisering och utbyte med majoritetssamhället, samtidigt som han ville övertyga de kristna om att den sanna judendomen var förnuftets religion, där tron på en högre makt och människans ansvar var kärnan.³⁵

I stora delar av Västeuropa tonades ortodoxt judiska drag ner till förman för upplysningsandan och ett reformerat församlingssliv började ta form. I 1820-talets Stockholm infördes en gudstjänstordning som liknade den kristna och i samma anda krävdes en församlingsrabbin med världslig bildning. År 1832 föreskrevs att rabbinen offentligt och i synagogan skulle gå klädd som en kristen präst.³⁶

Samtidigt som det svensk-judiska församlingsslivet reformerades, stärktes många judiska familjer socialt och ekonomiskt. Näringsverksamhet drevs med framgång inom tillåtna områden, handel, finansiell verksamhet och industri. Judiska näringsidkare erhöll förtroendeuppdrag i branschsocieteter³⁷ och upptogs i associationer där borgerliga kraf-

33. Johannes Sundblad, *Bland kräklor och mitror: En svensk kulturstudie från slutet av förra och början af detta århundrade* (Stockholm 1886) s. 86–89.

34. Carl Henrik Martling, *Svensk liturgihistoria* (Stockholm 1992) s. 95–95.

35. Standardverket om hur judarna successivt kom att identifiera sig med de framväxande nationerna är George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism* (Bloomington & Cincinnati 1985).

36. Valentin (1924) s. 494.

37. Valentin (1924) s. 281, 341.

ter gemensamt sökte ta ett samhällsansvar, exempelvis Sällskapet De nödlidandes vänner, grundat 1817 med syftet att ge praktisk materiell hjälp till behövande. Bland de drygt 500 medlemmarna vid stiftandet ingick tiotalet judar, däribland tre kvinnor, tillsammans med biskopar, hovpredikanter, hovmarskalkar, generaler, justitieråd, professorer och landshövdingar och en rad av dessa dignitärers hustrur och döttrar. Militärer, hov- och statstjänstemän utgjorde närmare hälften av ledamöterna och en femtedel var köpmän, grosshandlare och brukspatroner, inklusive hustrur och döttrar. En förhållandevis stor andel var kvinnor, också i direktionen.³⁸

TABELL 1. Sammanställning över judiska ledamöter i Sällskapet De nödlidandes vänner, 1817 och 1828

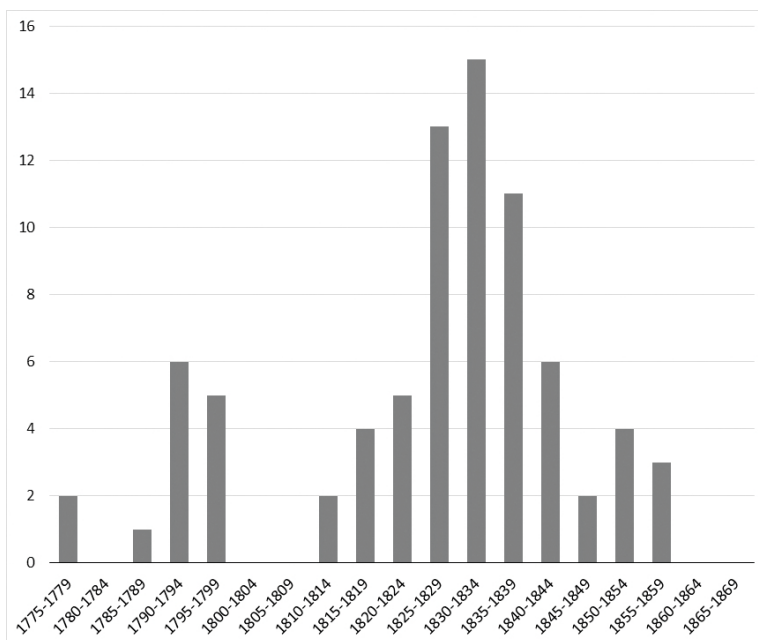
Namn	Titel	Födelse- och dödsår	Leda- mot år	Födelseplats	Medborgarskap	Barnen döpta
Bendix, Lazarus	Handlande	1781–1826	-17	Köpenhamn	–	Flera
Hirsch, Meyer D	Handlande	1778–1833	-17	Strelitz	1821	Inget
Hirsch Sara	Mamsell	1804–1884	-17	Stockholm	–	Inget
Josephson, Salomon	Handlande	1784–1834	-17	Stockholm	–	Ett
Levison, Amalia	Mamsell	1800–1866	-17	Stockholm	–	(Ogift)
Levison, Trinchen	Mamsell	1802–1843	-17	Stockholm	–	(Ogift)
Mendelson, Moritz	Handl./Fabrikör	1790–1842	-17	Mecklenburg	1819	(Ogift)
Mendelson, Julius	Handl./Fabrikör	1785–1850	-17	Mecklenburg	1819	Inget
Salmson, Salm	Hovgravör	1768–1822	-17	Königsberg	–	Flera
Schück, Heyman	Grossh/fabrikör	1774–1834	-17, -28	Oberschlesien	1812	Inget
Benedicks, Michael	Grosshandlare	1769–1845	-28	Halberstadt	1811	Alla
Heilborn, Heyman	Grosshandlare	1776–1852	-28	Schlesien	1838	Alla

Källa: *Års-berättelse till sällskapet De nödlidandes vänner, den 2 maj 1818, af dess direktion* (Stockholm 1818); *Års-berättelse till sällskapet De nödlidandes vänner, den 10 juni 1829, af dess direktion* (Stockholm 1829); *Församlingsböcker 1853–1894, Judiska församlingen i Stockholm, RA*; Hugo Valentin, *Judarnas historia i Sverige* (Stockholm 1924) s. 281, 342.

Samhället började således öppnas för judarna, inte minst inom ramen för associationsväsendet, men det innebar inte att judarna slapp fientliga angrepp från småborgerlighet och borgarstånd. Det gick knappast en riksdag från 1809 till riksmötet 1840–1841 utan att borgarna sökte genomdriva lagar eller rikta administrativa åtgärder mot judarna. Un-

38. Hammarström (2013) s. 161–162.

DIAGRAM 1. Antal dop av judar i Stockholm 1775–1869 med känt dopår. (N=79)



Källa: Församlingsböcker 1855–1894, Judiska församlingen i Stockholm, RA; Dopböcker och andra kyrkböcker, Stockholm 1763–1862, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingen i Stockholm, RA, Kuvert 13; Genealogiska uppställningar familjevis, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

der den Grevesmöhlska fejden på 1810-talet beskylldes judarna för att orsaka ekonomisk kris. I samband med judereglementets upphävande 1838 utbröt formliga upplopp med angrepp på judars hus och egendom. Antisemitismen måste ses i ljuset av kampen mot näringsfriheten där särskilt det lägre borgerskapet bevakade gamla privilegier med judarna som slagträ. Samtidigt hade judarna sina försvarare och beskyddare, inte minst statsledningen, byråkratin och det högre borgerskapet. Därtill började de själva ta strid genom inlägg i pressen och pamfletter.³⁹

39. Valentin (1924) s. 262–264, 283–288, 313–317. Se även Cordelia Hess, "Eine Fußnote der Emanzipation? Antijüdische Ausschreitungen in Stockholm 1838 und ihre Bedeutung für eine Wissensgeschichte des Antisemitismus", *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 27 (2018) samt Lena Johannesson, "Schene Rariteten: Antisemitisk bildagitation i svensk rabulistpress 1845–1860", i Gunnar Broberg, Harald Runblom & Mattias Tydén (red.), *Judiskt liv i Norden* (Uppsala 1988) s. 169–208.

TABELL 2. Konversioner bland judar i Stockholm fördelade på födelsekohorter 1740–1870

	Totalt antal N=1800	Andel födda i Sverige	Antal döpta (n=160)	Andel döpta
1740–1749	4	0%	0	0%
1750–1759	17	0%	2	12%
1760–1769	27	0%	2	7%
1770–1779	36	3%	3	8%
1780–1789	74	51%	6	8%
1790–1799	101	73%	20	20%
1800–1809	162	85%	30	19%
1810–1819	198	86%	40	20%
1820–1829	183	80%	25	14%
1830–1839	241	67%	16	7%
1840–1849	241	61%	6	2%
1850–1859	243	68%	5	2%
1860–1869	273	83%	5	2%

Källa: Se Diagram 1.

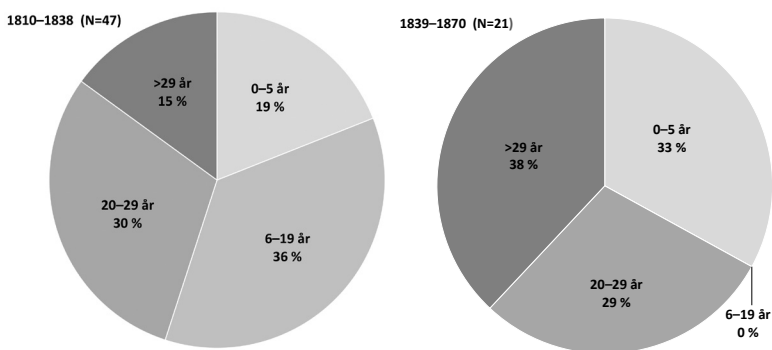
I det omtumlande sociala och politiska klimatet hade judarna individuellt och gemensamt att hantera frågor om omgivningens fiendlighet, emancipation, socioekonomisk framryckning och det judiska församlingens gestaltning. I väntan på emancipation valde merparten anpassning och integration med bevarad – men förnyad – judisk identitet, men åtskilliga valde att lämna judendomen.

Den femårsvisa redovisningen av antalet konversioner med känt dopår (diagram 1) uppvisar en kraftfull ökning. Kohortstudien (tabell 2) pekar i samma riktning. Runt femtedelen av födelsekohorterna 1790–1819, individer i verksamma och ”dopbara” åldrar perioden 1810–1838, konverterade. Majoriteten av dem var födda i Sverige.

Diagram 2 visar att över hälften av de döpta var under 20 år gamla 1810–1838, konversioner som rimligen genomfördes på föräldrarnas initiativ eller med deras godkännande. Det var inte ovanligt att judiska barn döptes utan att föräldrarna själva konverterade, något som exempelvis gällde två av delägarna till det framgångsrika handelshuset Michaelson & Benedicks.

Michael Benedicks inledde sin bana i Sverige på 1790-talet som medarbetare till Aaron Isaac. Under 1800-talets första decennier drev han

DIAGRAM 2. Ålder på judiska konvertiter i Stockholm 1810–1838 och 1839–1870



Källa: Se diagram 1.

en ekonomiskt framgångsrik verksamhet som hovjuvelerare och bankir i kompanjonskap med brodern Wilhelm och Isak Michaelson. Om än hårt ansatt i den Grevesmöhlska fejden, blev han i egenskap av bankir en av landets mest betydande affärsmän, finansiell rådgivare till och högt betrodd av hovet. Liksom andra välbärgade trosfränder skaffade han sig ett herresäte, Gysinge bruk. I den judiska församlingen spelade han dock en mindre roll, vilket "tvivelsutan [berodde] därpå att han genom att låta döpa sina barn i viss mån avlägsnat sig från densamma", noterar Valentin avmätt.⁴⁰

Michael Benedicks och maken i ett andra äktenskap, Henriette von Halle med bakgrund i Hamburgs judiska menighet, fick en stor barnaskara varav samtliga – som nådde vuxen ålder – döptes, av allt att döma på föräldrarnas initiativ. Ingångna äktenskap och framgångsrik ekonomisk verksamhet visar att barnen i likhet med föräldrarna intog framskjutna positioner. Sonen Samuel Gustaf, äktade en kvinna med kristen familjebakgrund, Selma Mathilda Cassel, dotter till "dispatcheur" Carl Cassel, ledamot i sällskapet De nödlidandes vänner, där även Michael Benedicks ingick som en av de beständiga ledamöterna.⁴¹ En av döttrarna,

40. Michael Benedicks i *Svenskt biografiskt lexikon*, artikel av B. Boethius <<https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/18470>> (23/11 2018); Valentin (1924) s. 204–207.

41. Lysningsböcker 1824–1843, Jakob och Johannes kyrkoarkiv, SSA; Hammarström (2013) s. 163.

Maria, gifte sig med grosshandlaren och engelska konsuln i Göteborg, Alexander Barclay och en annan dotter, Amalia, med hovmarskalken Hans Gram von Holst. Vid Amalias frånfälle äktade samme von Holst en tredje dotter, den tidigare hustruns yngre syster Elisabeth.⁴²

Sonen Carl övertog och drev faderns bankirfirma med framgång. Liksom fadern uppbar han hög prestige och hade starka band till statsledningen men han ingick också, trots kristnande och dop, i judiska sociala och ekonomiska nätverk i Sverige och utomlands.⁴³ Han gifte sig med en kusin, Emma Josefina, även hon döpt ung på sina föräldrars initiativ.⁴⁴ En sagesman hävdar att Carl i själ och hjärta var "israelit" hela livet, "missnöjd med att hans fader hade påtvingat honom dop och evangelium".

Yngre brodern Wilhelms karriär tycks ha varit lika lysande. Efter att under en tid ha varit bosatt i Berlin, kallades han hem av Karl XV för en utnämning till hovintendent och kammarherre. Vid sin död 1868 efterlämnade han "storartade" donationer, bland annat till Sällskapet De nödlidandes vänner och, intressant nog, Mosaiska församlingen i Stockholm, sitt dop till trots.⁴⁵

Michael Benedicks bror och kompanjon, Wilhelm (den äldre) och maka Josephina Seligmann, lät döpa sina tre döttrar vid en gemensam dophögtid i oktober 1834 i Klara kyrka. Döttrarna hade då uppnått en ålder av 18, 14 respektive 8 år. Faddrarna tillhörde Stockholms exklusiva kretsar och hade social anknytning till familjen. En av dem, Fredrik Åkerman, president i Bergskollegium, ingick en kort tid efter dopet äktenskap med äldsta dottern Henriette, vars konversion upphävde det tidigare äktenskapshindret. De sammanvigdes av akademiledamoten, biskopen och släktingen till brudgummen, Carl Fredrik af Wingård.⁴⁶

Handelshusets tredje delägare Isak Michaelson tycks ha varit starkare knuten till församlingen än sina kompanjoner. År 1811 valdes han till församlingens föreståndare, en post han besatt fram till sin död 1825.

42. Genealogiska uppställningar familjevis, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingens arkiv, RA, Kuvert 10.

43. Carl Fredrik Lindahl, *Svenska millionärer: Minnen och anteckningar 2* (Stockholm 1898) s. 218–223.

44. Dopböcker och andra kyrkböcker, Stockholm 1763–1862, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingen i Stockholm, RA, Kuvert 13.

45. Lindahl (1898) s. 91, 94, 223.

46. Lysnings- och vigselböcker 1832–1841, Klara kyrkoarkiv, SSA; Herman Hofberg, Frithiof Heurlin, Viktor Millqvist, Olof Rubenson, *Svenskt biografiskt handlexikon: Alfabetiskt ordnade lefnadsteckningar af Sveriges namnkunniga män och kvinnor från reformationen till nuvarande tid. Senare delen* (Stockholm 1906) s. 736.

Med andra hustrun – den första var Aaron Isaacs dotter, avliden kort efter äktenskapets ingående – hade han fyra barn varav tre döptes vuxna, men först efter faderns bortgång. Sonen Gottlieb stod kvar i den judiska församlingen livet igenom, vilket inte hindrade en karriär som generalkonsul och delägare i Skebo bruk i Uppland. Döttrarna gifte in sig i inflytelserika Stockholmsfamiljer. Rosa lät döpa sig 1827, en kort tid före äktenskap med grosshandlaren Gottlieb Kanzler. I ett andra gifte äktade hon hovmarskalken och friherren Axel Gabriel Oxenstierna.⁴⁷

Handelshusets tre delägare och deras familjer var ekonomiskt och socialt välbeställda och rörde sig i samhällets högsta skikt. År 1811 fick de, som de första judarna i landet, medborgarskap genom ett undantag och med hänvisning till deras stora insatser för näringslivet.⁴⁸ Medborgarskapet gick dock inte i arv till barnen, men genom att bröderna Benedicks ombesörjde sina respektive barns dop garanterades kommande generationers medborgerliga tillhörighet liksom möjligheten till ingifte i kristna familjer.

Det tillkom ytterligare ett knappt tjugotal judiska familjer i Stockholm där familjefadern beviljades medborgarskap genom undantagsbeslut, något som upphörde 1838 då medborgarrätten blev generell. I motsats till hur Benedicks handlat, förekom det inga dop av barn eller unga i dessa familjer.⁴⁹

I andra judiska familjer förekom det emellertid att icke-konverterade föräldrar lät döpa sina barn. Grosshandlarfamiljen Heyman Heilborn och Jeanette Benjamin ingick i samma sociala kretsar som innehavarna av Michaelson & Benedicks, däribland Sällskapet De nödlidandes vänner. Heyman var en vida omtalad och erkänd filantrop samtidigt som han engagerade sig i judiska frågor. Under Grevesmöhlska striden publicerade han en pamflett som tillbakavisade beskyllningar riktade mot judarna, bland annat påståenden om att det är en judes plikt att hata och förskjuta avfälliga trosförvanter. Tvärt om menade han att kristna, judar och döpta judar levde i endräkt och harmoni i Sverige. Heymans avdra-

47. Ellen Raphaels excerptsamling, Genealogiska uppställningar familjevis, Judiska församlingens arkiv, RA, Kuvert 10.

48. Valentin (1924) s. 281.

49. I materialet har jag bara hittat ytterligare en familj med medborgarrätt före 1838 där barnen döptes, fabrikören David Leopolds och hustrun Carolina Philips två söner, födda 1824 och 1827. Då dopår inte kunnat fastställas är det emellertid oklart om sönerna döptes på föräldrarnas eller på eget initiativ; Församlingsböcker 1855–1894, Judiska församlingen i Stockholm, RA, fol. 97.

matiserade syn på dop står i bjärt kontrast till Aaron Isaacs yttranden bara något decennium dessförinnan.⁵⁰

De två sönerns dop ägde rum i Storkyrkan 1827 en kort tid efter yngsta sonens födelse. Blivande biskopen J. O. Wallin – ännu en medlem i Sällskapet De nödlidandes vänner – officierade. Denna gång stod kronprins Oscar fadder vid sidan av andra nobla Stockholmsbor, flera i Heilborns närhet.⁵¹

Merparten av dopen som nämnts var offentliga och sannolikt omtalade men i något fall efterfrågades diskretion:

Dessa båda Judiska Ynglingar hafva i flera år njutit christelig undervisning under Tillsyn av Doctor Hedrén hvilken och slutligen särskildt förberett dem i christendoms-kunskap Till deras Dop. Döpelse acten skedde i Pastorshuset hästades, sedan fadren undanbedt publiciteten i kyrkan. En myckenhet af besökande christna af alla stånd voro närvarande vitnen vid Ceremonien, som af flera omsorgfullt prydligt gjorda anstalter vann en ökad högtidlighet.⁵²

Önskemålet från fadern, grosshandlare och änkeman vid doptillfället, om att förlägga dopet till pastorshuset och undvika publicitet antyder en känslighet i förhållande till släkt och trosfränder. Den kristna omgivningen hade däremot inga invändningar utan ställde i vanlig ordning upp med ståndsmässiga faddrar.

Ynglingarna i pastorshuset var 12 respektive 17 år gamla vid doptillfället. Den äldre, Mauritz Kahn, sedermera titulerad grosshandlare, omtalas som fadder vid ett spädbarnsdop i Storkyrkan 1829. Den döpta vid detta tillfälle var en nyfödd dotter till en kristen mor och tidigare judisk far, ”språkläraren” Carl Martin Spanier, född i Hannover, själv döpt något år innan dotterns födelse.⁵³ Att Mauritz Kahns egna barn sedermera döptes är inte att förvåna, men intressant nog framträdde även vid detta tillfälle en tidigare jude som fadder.⁵⁴ Uppenbart upprätthölls sociala band mellan huvudstadens konvertiter.

50. Heinrich Heilborn, *Lurifalsiana eller den tilltvålade Lurifaxian: Första och sista häftet* (Göteborg 1815); Valentin (1924) s. 313–314.

51. Hammarström (2013) s. 164–165.

52. Födelse- och dopböcker 1807–1827, Jakob och Johannes kyrkoarkiv, SSA, fol. 321.

53. Födelse- och dopböcker, huvudserie 1815–1829, Storkyrkoförsamlingens kyrkoarkiv, SSA

54. Födelse- och dopböcker, huvudserie 1830–1844, Storkyrkoförsamlingens kyrkoarkiv, SSA.

Nyss nämnda Spaniers dop förrättades strax före giftermål med en kristen kvinna. Denna typ av äktenskapsdop var inte ovanliga fram till 1863. Ett par av barnen till hovgravören Salm Salmson konverterade på 1820- och 1830-talen, i åldrar mellan 22 och 31 år, uppenbarligen för att kunna ingå äktenskap. Ytterligare exempel är urboetmakaren Samuel Jacobson som döptes strax innan äktenskap.⁵⁵

Det stora antalet konversioner under perioden 1810–1838 måste ses som en strävan att öppna för äktenskap, yrke, socioekonomisk karriär, borgerlig och nationell delaktighet under en övergångsfas i svensk historia, då feodala kvarlevor ännu begränsade judiskt liv samtidigt som en svensk-judisk identitet var svår att hävda. Religionsövergången gav rättslig likställighet med den icke-judiska befolkningen, öppnade vägen till ingifte i kristna familjer och knöt den konverterade närmare borgerligheten. Fadderuppdragen och dopakterna kan ses som uttryck för borgerlig samhörighet, mer än som manifestationer av en kristen enhetsstat på tidigmodernt manér. För flera judar framstod dopet som en investering i socialt kapital och en inträdesbiljett till den svenska nationen. Möjligen kan dopen, inte minst judiska föräldrars dop av barnen, ses som försök att undgå omgivningens judefientlighet.

Myntets baksida var förlusten av det gamla. Carl Benedicks missnöje med dopet antyder en ambivalens i förhållande till det "påtvungade" dopet. Den internationella forskningen ger åtskilliga exempel på den vända judiska konvertiter upplevde inför och efter sina dop.⁵⁶ Den döpta kvarstod visserligen ofta i sitt tidigare judiska sociokulturella sammanhang och betraktades i vissa avseenden fortfarande som jude, men rimligen försvagades banden, i synnerhet för nästa generation. De konverterades barn fogades ovevkligt in i den kristna omgivningen genom dop och skolgång.

Därtill fanns inga garantier för att majoritetssamhället skulle behandla de tidigare judarna väl, trots uppmuntran och erkännande i samband med dopakten. De konverterade riskerade att hamna i en mellanposition där de varken var judar eller kristna, något som kan förklara de band som upprätthölls inom konvertitgruppen.

Om konversioner skedde för att möjliggöra yrkeskarriärer inom områden som var stängda för judar torde det behovet ha minskat i och med

55. Hammarström (2013) s. 165.

56. Se exempelvis Hertz (2007) s. 189, 198–199, 215.

fortsatt liberalisering och avreglering. Från 1830-talet började judar släppas in i stängda yrken genom särskilda tillstånd. År 1833 fick Jakob Levertin konungens tillstånd att utöva läkarpraktik i riket och tio år därefter kunde Martin Schück som första jude i Sverige antaga filosofie magistergraden. De två blev viktiga prejudikat och sände signaler om att konversion inte för alltid skulle vara en förutsättning för akademiska yrkeskarriärer.⁵⁷

En annan förändring – den skulle få minst lika stor betydelse i ett assimilationsperspektiv – var lagstiftningen 1863 som avlägsnade förbudet mot konfessionellt blandade äktenskap. Nyordningarna kan avläsas i såväl konversions- som äktenskapsmönstren under nästkommande period.

1839–1870: Judiskt engagemang, minskat antal konversioner och blandade äktenskap

”För oss finnes nu icke något annat fosterland än Sverige, emedan vi överallt annorstädes är främlingar”, skrev de äldste i församlingen i Stockholm i samband med beslutet att utarbeta ett nytt judereglemente 1835. En diger inlägga inlämnades där gällande judelagstiftning kritiskt granskades. Föreståndarna pekade på de lyckliga resultaten av dispensererna och hävdade att reglementet upplevdes kränkande och motverkade ekonomiska och sociala intressen. De påminde om judarnas ringa numerär, att de betalade skatt, var skötsamma, inte hemföll åt fylleri, utövade egen fattigvård, höll barnen i inhemska skolor och idkade sin religion i stillhet. ”Och vad har väl staten vidare av nyttiga samhällsmedlemmar att fordra?”⁵⁸ De judiska ledarna argumenterade för emancipation med hänvisning till judisk lojalitet och nytta.

I kalkylen ingick sannolikt tanken att likställdhet inför lagen skulle sätta stopp för tappet till kristendomen. Församlingsledningen var i vart fall inte omedvetna om de assimilationsdrivande dopen – tvärt om vittnar församlingsdokument om försök att motverka avfälligheten och bilda opinion internt och externt.

Under ett föreståndarmöte 1828 påpekade föredragande att två unga män i församlingen hade övergått till kristendomen och menade att de döpande prästerna borde ha underrättat församlingen i förväg, ”så att ej

57. Valentin (1924) s. 393.

58. Valentin (1924) s. 348–351.

ett barn utan föräldrarnas vetskap kan ändra religion". Mötet beslutade att rikta en förfrågan till "fru Ruben och fru Salman Seelig om de veta om att sönerna äro döpta". Det togs dock inget beslut om att kontakta prästerna.⁵⁹ Dopfrågan var känslig och måste hanteras varsamt i förhållande till omgivningen för att inte uppväcka misstänksamhet och fientlighet.

Under 1840-talet berördes huvudstaden av en lågkyrklig väckelse och ett spirande intresse för judemission. Den omvända juden Christian Moritz besökte Stockholm för predikningar i Engelska kyrkan dit stadens judar inbjöds genom annonser i dagspressen.⁶⁰ Vid ett föreståndarmöte i mosaiska församlingen fäste rabbin Löb Seligmann de församlades uppmärksamhet på kampanjen varvid missionären klandrades för att han försökte förmå fattiga familjer "af den mosaiska trosbekännelsen att afsäga sig samma trosbekännelse, hvilket allt väcker förargelse i församlingen". Att de etablerade församlingsmedlemmarna skulle ansluta sig till Moritz lågkyrkliga kristendom var förmodligen inget man fruktade, men att de mindre bemedlade kunde lockas till omvändelse sågs som en risk. Med facit i hand kan konstateras att Moritz knappast lyckades omvända någon jude under alla sina Stockholmsbesök, men detta kunde knappast föreståndarna veta. Mötet fattade beslut om att skicka en skrivelse till Överståthållarämbetet om "åtgärders vidtagande till hämmande Moritz förenämnde förehafvanden". Förmodligen avslogs begäran och ärendet följdes sedan inte upp av föreståndarna men oaktat utgången hade Judiska församlingen officiellt markerat sitt missnöje med missionen.⁶¹

Ett initiativ till att främja den judiska saken utgjorde bildandet av sällskapet Judiska Intresset 1841, då trettiotalet företrädesvis yngre och välutbildade judiska män, födda i Sverige, samlades för att verka för församlingens vitalisering och driva politisk kamp för emancipation. Även här hamnade Moritz på dagordningen. Enligt ett protokoll avrapporterade ledamoten kandidat Lamm ett besök på ett av missionsmö-

59. Avskrifter från Judiska församlingens Protokoll för 1776–1846, Ellen Raphaels excerptsamling, Judiska församlingen i Stockholm, RA, Protokoll 2/3 1828 (översatt till svenska).

60. *Aftonbladet* 17/10 1845.

61. Föreståndarnas, församlingsstämman samt fullmäktiges protokoll med bilagor 1845–1846, Judiska församlingen i Stockholm, RA; Lars Edvardsson, "Från Johan Christian Moritz till Göran Larsson: Några notiser om Israelsmissionen och Göteborgs stift", i *Från kust till stift: Göteborgs stiftshistoriska sällskaps skriftserie N:r 5* (Göteborg 1993) s. 64–65.

tena varpå diskussion fördes "huruvida sällskapet borde vidtaga någon åtgärd [mot] detta ofog". Mötet enades om att avvakta men låta Lamm fortsättningsvis hålla styrelsen underrättad och därtill införa en artikel i ämnet i en Stockholmstidskrift.⁶²

Vid flera tillfällen nyttjade Judiska Intresset pressen för att motverka det "af Moritz bedrifne ofog", som när magister Martin Schück fick uppdraget att översätta en artikel för publicering i *Stockholms Figaro*.⁶³ Av den förkortade version som infördes framgår att originalartikelns upphovsman, en brittisk kristen debattör, var starkt negativ till judemissionen: "Vi måste uttala denna farhåga, att [judemissionen] blir en mycket dyr lyx-artikel, ett paradiset för omåttliga kostnader." Pengarna skulle göra betydligt större nytta som hjälp till fattiga medkristna. "Judemission är ren egoism", avslutade debattören skarpt, ord som Judiska Intresset svårligen skulle kunnat uttala offentligt utan att riskera misshag. Orden lades klokt nog i den kristna artikelförfattarens mun.⁶⁴

Ytterligare ett initiativ var ett uppdrag som gavs till Martin Schück att författa och publicera en recension av den då nyligen till svenska översatta romanen *Jenny*, utgiven på tyska 1832. Bokens författarinna, Fanny Lewald, var uppvuxen i en bildad borgerlig familj och hade, likt åtskilliga tyska judar under 1800-talets första decennier, konverterat till kristendomen, men var som tidigare jude engagerad för judarnas emancipation. Uppenbart ansåg Judiska Intresset bokens innehåll angeläget och relevant.⁶⁵

Romanens huvudperson Jenny, författarinnans alter ego, tillhör en välbärgad, respekterad och tämligen sekulariserad judisk familj i Berlin. Hennes äldre bror Edvard försöker i ungdomen kompensera känslan av underlägsenhet och kamraternas ständiga tråkningar genom att alltid vara bäst. Samtidigt förfäras han över att kristna deltar i grymma upplopp mot judarna, något som gör att han tidigt i livet avfärdar alla tankar på konversion. Försedd med ett gott läshuvud utbildar han sig till läkare och upplever förbrödning med kristna studiekamrater och yrkeskollegor. Den framgångsrika karriären tar emellertid en tragisk vändning när han förvägras en chefstjänst vid ett statslasarett. Skälet är att han är

62. Protokoll den 3 december 1843, Judiska Intresset, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

63. Protokoll den 9 november 1845, Judiska Intresset, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

64. *Stockholms Figaro: Ett artistiskt och belletristiskt söndagsblad*, Nr 45, 26/10 1845.

65. Protokoll den 9 november 1845, Judiska Intresset, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

jude. Modern föreslår konversion men sonen avvisar: "Jag tänker aldrig låta döpa mig, och dina ärelystna, vänliga förhoppningar om en lysande framtid för mig, full af utmärkelser, komma svårligen någonsin gå i fullbordan, så framt ej en ny tid stundar för oss."⁶⁶ Edwards judiska tillhörighet skadar karriären men dop är inget alternativ. Det enda hoppet är att en ny tid stundar, konstaterar han bittert.

I romanen figurerar också Jennys kusin, tänkt att ärva familjeföretaget och bli Jennys make. Men Jenny är inte intresserad då hennes hjärta tillhör en annan, en kristen teologistudent och vän till familjen. Hon förkastar kusinen till förmån för fästmannen men får därmed acceptera tanken på konversion. Under den kristendomsundervisning som följer har hon svårt att ta till sig dogmerna om Jesu gudomlighet, uppståndelsen och nattvarden. Hon håller fast vid den allmänna gudstro fadern lärt henne. Den Gud jag tillber, säger hon, behöver ej "någon medlare, några läror om kors och blod och död, för att låta oss förstå, att Hans är makten och han sjelf Kärleken". Likväl driver den mänskliga kärleken henne att fullfölja konversionen. Under dopgudstjänsten framträder hon klädd i vitt, blek som ett lik och ryser när dopvattnet berör pannan. Efteråt ångrar hon sig och till råga på allt går äktenskapet med teologistudenten om intet.⁶⁷

Romanen speglar den uppåtsträvande judiska borgerlighetens erfarenheter under 1800-talets första hälft, spänningen mellan judiskt och kristet, längtan efter framgång och acceptans, känslan av förlust och erfarenheten av omgivningens sociala fördomar. Budskapet är tydligt: dopet är snarare en begravning än en frigörelse och lösningen kan aldrig vara judarnas konversion, utan judarnas emancipation.

När Martin Schück sammanställde sin recension av romanen *Jenny* hade processen i Sverige dock kommit en bra bit på väg. Judereglementet var avskaffat, allt fler diskriminerande lagar togs bort och antalet konversioner sjönk stadigt. Kohortstudien vittnar om en kraftig nedgång (Tabell 3). Från och med 1840-talskohorten utgjorde de döpta bara enstaka procent jämfört med tidigare siffror på 20 procent. Materialet speglar även förändringar av de konverterades åldrar. Av diagram 2 framgår att tredjedelen av de konverterade var under 20 år vid dopet 1839–1870, jämfört med närmare två tredjedelar under föregående period.

66. Fanny Lewald, *Jenny af fru Lewald: Öfversättning från tyskan* (Stockholm 1845) s. 5.

67. Lewald (1845) s. 58, 78.

Incitamenten till konversion minskade efter judereglementets avskaffande. Judiska föräldrar kunde hädanefter vara förvissade om medborgarskap och nationell tillhörighet för sina efterkommande samtidigt som det fanns gott hopp om fullständig emancipation. Till detta kan läggas att de värsta antisemitiska utfallen lagt sig efter de hätska debatterna mot judarna runt 1840. Näringsfriheten underlättade judisk företagsamhet och borgerskapet fick en mer judevänlig inställning. En intressegemenskap mellan judar och kristna inom borgerligheten för fortsatt avreglering och liberalisering gynnade den judiska saken.⁶⁸

För åtskilliga, kanske majoriteten av periodens vuxna konvertiter, låg snarast äktenskapshindret bakom dopet. Betecknande är att merparten av periodens konversioner skedde före 1863 varpå de interkonfessionella äktenskapen ökade markant. Vid det laget sågs det uppenbarligen som tämligen oproblematiskt att jude och kristen bildade familj och fostrade barnen gemensamt.

Men det förekom också att dop skedde på religiös grund under perioden, möjligen i ökande grad. En lågmäld men tydlig bekännelse uttrycktes av Jacob Axel Josephson, född 1818 i en etablerad judisk släkt med ytterst få konvertiter i övrigt. Josephson efterlämnade dagböcker som skildrar vägen till kristendomen och den judiska omgivningens reaktioner.⁶⁹

Under sina tidiga skolår kom han i kontakt med kyrkan genom kyrkomusiken och ett intresse för kristendomen började spira. Gudstjänster och predikningar satte djupa spår, berättar han.⁷⁰ Efter studentexamen påbörjades akademiska studier i Uppsala där han uppmärksammades för sin musikalitet och bjöds in till litterära och musikaliska salonger. År 1841 gav han ut sitt första tryckta sånghäfte och ungefär samtidigt tillträdde han en tjänst som sånglärare vid Katedralskolan i Uppsala.⁷¹

Samma år tog han beslutet att låta döpa sig, trots tvekan i förhållande till modern och syskonen – fadern hade dött många år dessförinnan. Vid dopet närvarade celebra vänner, bland andra Erik Gustav Geijer i egenkap av fadder och Jenny Lind som dopvittne, därtill ett par av syskonen. Modern var inte närvarande men ska enligt en källa tagit övergången

68. Valentin (1924) s. 396–397.

69. Stora delar av dagboken finns återgiven i N. P. Ödman, *Ur en tonsättares lif: En minnesteckning öfver Jakob Axel Josephson* (Stockholm 1885).

70. Ödman (1885) s. 22.

71. Ödman (1885) s. 15–16.

”med den högsta tolerans, och den inverkade ej det minsta på deras inbördes förhållande”.⁷² Man skulle med stor rätt kunna dra slutsatsen att konversionens motiv var yrkeskarriären – Josephson blev så småningom domkyrkoorganist i Uppsala, fick professors namn och var en centralgestalt i svenskt musikliv under decennier⁷³ – men dagboken speglar också en personlig religiositet som mycket väl kan legat till grund för beslutet.

Goda kontakter med familj och judiska vänner bibehölls, även om Josephson vid något tillfälle, med kritisk udd och hänvisning till den kristna tron, beskrevs som ”moraliserande” av en äldre bror.⁷⁴ Under 1840-talet genomförde han en längre resa i Europa, delvis i sällskap med barndomsvännen och musikhögskoleläraren Abraham Hirsch, en av initiativtagarna till Judiska Intresset. Under resan fick Josephson vid några tillfällen träffa den beundrade Felix Mendelsohn, ett av de många konverterade barnbarnen till Moses Mendelsohn, varvid han överlämnade några egenhändigt komponerade musikstycken för påseende. Till sist tvingades han dock besviket konstatera att vänskap aldrig uppstod mellan de två och att den stora kompositören ”måtte anse mig för en temligen ledsam personlighet”.⁷⁵

Josephson konverterade i en tid av religiösa förändringar. Svenska kyrkan tappade forna privilegier, konventikelplakatet upphävdes, dissenterlagar genomdrevs och civiläktenskap infördes. Individerna fogades inte längre in i staten genom ett av kyrkan ombesörjt dop utan genom ett nationellt medborgarskap, vilket såväl judar som andra dissidenter tillerkändes. Kyrkans förändrade roll, sekularisering och framväxande frikyrklighet är förklaringar till tidens kyrkliga mobilisering. Den uppsaliensiska lågkyrkligheten såväl som den lundensiska högkyrkligheten ställde ånyo lutherska arvet i centrum. Ett tecken i tiden var den skarpa kritiken av 1811 års handbok, inte minst dess, som man hävdade, uttunnade dopsyn.⁷⁶

72. Ödman (1885) s. 25.

73. Jacob Axel Josephson, <<https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/12217>, Svenskt biografiskt lexikon> (art av Folke Bohlin Anna Johnson) (13/9 2019).

74. Carl Olof Josephson, ”Några judiska bokhandlare och bokförläggare i gårdagens Stockholm”, i Glück, Neuman & Stare (red.) (1998) s. 149–150.

75. Ödman (1885) s. 242.

76. Anders Jarlert, *Svenska kyrkohistoria: Romantikens och liberalismens tid* (Stockholm 2001) s. 175–185; Olof Bexell, *Sveriges kyrkohistoria: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm 2003) s. 266–267.

Restaureringen bidrog till att ge judedopen en förstärkt konfessionell karaktär, något som Svenska Israelsmissionens verksamhet är tecken på. Genom det proselythem som föreningen öppnade i Stockholm på 1870-talet, omvändes och döptes judiska ynglingar som invandrat från Östeuropa, angelägenheter för den lågkyrkliga väckelsen snarare än för högreståndspersoner och en konfessionell enhetskyrka som knappast längre fanns kvar. I de lågkyrkliga konvertiternas omvändelseberättelser uttrycks en varm tro på kristendomen och motsvarande avståndstaganden från judendomen.⁷⁷ Jacob Axel Josephson uppfyllde också tidens krav på konfession, om än något mer stillsamt. Hans uttryck för sin religiösa tro skiljer sig markant från den neologiskt färgade bekännelse som Joel Danzinger gav uttryck för ett halvt århundrade tidigare.

Men det är viktigt att framhålla att det kraftigt minskande antalet konversioner perioden 1839–1870 inte betydde att assimilationsprocesserna avstannade, snarare att de ändrade karaktär. Materialet visar en samtidig drastisk ökning av blandade äktenskap. I tabell 3 illustreras hur den höga andelen konversioner i tioårskohorterna 1790- till 1820-talen ersattes med en växande andel i blandade äktenskap i de följande. Av de gifta i 1860-talskohorten ingick hälften blandade äktenskap. Den ökande andelen blandade äktenskap speglas också i diagram 3.

Vad hände med barnen i de interkonfessionella äktenskapen? Lagen från 1863 stadgade att barnen i ett giftermål mellan jude och kristen skulle fostras i sin faders religion om denne tillhörde statskyrkan, men en ny förordning 1873 gav föräldrarna möjlighet att i ett äktenskapsförord ange till vilken religion barnen skulle fostras. Om avtal sagnades hade fadern rätten att bestämma.⁷⁸ Judiska församlingens böcker noterar 114 blandade äktenskap 1873–1900 och vid enbart fyra av dessa finns en anteckning om att barnen ska fostras i den mosaiska läran. Det mesta talar alltså för att judisk fostran sällan förekom. Den judiska äktenskapspartnern och föräldern må ha stått kvar i församlingen men de döpta och förmodligen huvudsakligt kristet fostrade barnen – och barnbarnen – tappade snart nog all judisk familje- och församlingsanknytning.

77. Per Hammarström, "Omvändelseberättelser, judemission och svensk lågkyrklighet runt sekelskiftet 1900", i Erik Nydahl & Magnus Perlestam (red.), *Från legofolk till stadfolk: Festskrift till Börje Harnesk* (Härnösand 2012) s. 137–153.

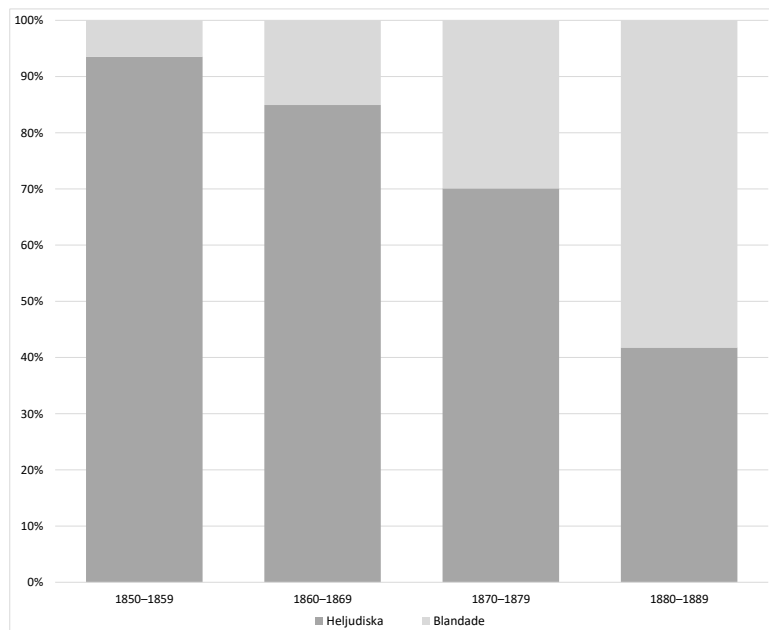
78. Valentin (1924) s. 427, 449.

TABELL 3. Judar i Stockholm fördelade på födelsekohorter 1790–1870: andel döpta av samtliga, andel i blandade äktenskap av samtliga i äktenskap och andel kvinnor i blandade äktenskap

	Andel döpta	Andel i blandade äktenskap	Andel kvinnor i blandade äktenskap
1790–1799	20 %	2 %	0 %
1800–1809	19 %	2 %	0 %
1810–1819	20 %	1 %	0 %
1820–1829	14 %	12 %	9 %
1830–1839	7 %	16 %	32 %
1840–1849	2 %	20 %	24 %
1850–1859	2 %	30 %	32 %
1860–1869	2 %	50 %	47 %

Källa: Församlingsböcker 1855–1894 och 1891–1910, Judiska församlingen i Stockholm, RA.

DIAGRAM 3: Ingångna äktenskap i Stockholm 1850–1889, andel blandade (jude-kristen) och heljudiska (N=311)



Källa: Se tabell 3

Vid sidan av den förändrade lagstiftningen var förutsättningen för de blandade äktenskapen mötesplatser mellan unga och familjer från båda konfessionerna, något som skedde i och med att yrkesområden, studier, välgörenhetssällskap, föreningar och umgängesliv i allt högre grad släppte in judar. Männerna rörde sig tidigare i offentligheten och var inledningsvis mer benägna till blandat giftermål än de mer traditionsbärande kvinnorna, men, som tabell 3 utvisar, könsskillnaden jämnade snart ut sig.

Varken traditionella normer med föreskrifter om endogami, reformer av församlingslivet eller judisk emancipation hindrade de blandade äktenskapen. För den judiska församlingen var traditionella äktenskaps seder sannolikt önskvärda men uppenbarligen svåra att upprätthålla. Dop och kristen mission hade man angripit offentligt, delvis med liberalt och kristendomskritiskt stöd, men att samtidigt kräva åtgärder mot äktenskap mellan jude och kristen skulle vara mot den liberalisering man krävde i övrigt. Den judiska församlingen förmådde inte heller att motivera de yngre judarna till inom-judiskt gifte och judisk fostran av barnen.⁷⁹

Upplösningen fortsatte således, ungefär som Valentin beskriver det. På flera punkter får man ge honom rätt, om än förutsägelsen om den svenska judenhetens utplånande visade sig något för pessimistisk. Försöken att värna församlingens judiska identitet var trots allt inte fruktlösa samtidigt som det förhållandevis omfattande tillskottet av judiska invandrare med bakgrund i traditionella östeuropeiska miljöer bidrog till att vitalisera församlingslivet, nyanlända som efter hand integrerades i den till en början tämligen kallsinniga judiska församlingen och i befolkningen i övrigt.⁸⁰

Konklusion

Den första judiska församlingen byggdes upp i ett Sverige med feodala kvarlevor och en luthersk tro som legitimerade och garanterade statens enhet. Judereglementet från 1782 var en lagstiftning i den korporativistiska andan. Den gav judarna en särskild rättslig ställning och separerade dem socialt från den kristna befolkningen. Samtidigt dominerades den judiska gruppen av traditionell kultur och religionsutövning där avfällighet och utomjudiska äktenskap betraktades som förkastliga. Under

79. Valentin (1924) s. 512, 514–515.

80. Om de östeuropeiska judarnas integrationsprocesser, se Besserman (1993/1994) och Bredefeldt (2008).

dessas omständigheter innebar en konversion en abrupt övergång från en sociokulturell tillhörighet till en annan. Det finns en del som tyder på att de fåtal som konverterade hade svårt att etablera sig i det kristna samhället, trots ibland goda ekonomiska och sociala förutsättningar.

Från tidigt 1800-tal stärktes generellt sett judarnas socioekonomiska ställning. Trots regelverkets begränsningar drev judar näringsverksamhet med framgång samtidigt som huvudstadens borgerliga nätverk började öppnas. Utvecklingen kan kopplas till samhällets modernisering, politisk och ekonomisk liberalisering och framväxten av ett nationellt grundat medborgarskap. Processerna verkade till förmån för judarna.

En konversionsvåg drog fram över den judiska menigheten från 1810-talet, med kulmen på 1830-talet. Andelen konverterade bland de födda 1790–1819 uppgick till 20 procent. Frågan är varför så många judar valde att lämna trots förbättrad socioekonomisk ställning för judarna och en påbörjad process mot likställdhet.

Sannolikt uppfattades ett emancipationsbeslut som avlägset för judarna under 1800-talets första decennier. Trots att judar uppnått rättslig likhet i vissa andra europeiska länder fanns inga garantier för att utvecklingen skulle gå åt samma håll i Sverige. Varje förbättring rörde upp protester, ständigt med antisemitiska undertoner, ända uppe i riksdagen. Borgerlighetens småhandlare och hantverkare såg de judiska näringsidkarna mer som konkurrenter än klassfränder och gav dem skulden för ekonomiska problem i kölvattnet av den förändrade näringspolitiken.

I väntan på medborgerlig och politisk emancipation, som man alltså bara kunde hoppas på, innebar dopet en garanterad personlig emancipation som inte bara ledde till samma formella rättigheter som den övriga befolkningen utan också knöt konvertiten och dennes familj närmare borgarklassen och i någon mening nationen. En svensk-judisk identitet under judereglementets tid, då judarna enligt lagstiftningen utgjorde en "nation i nationen", var svår att hävda. En snabbt överstående dopceremoni, ofta utan djupare religiös innebörd, förvandlade den tidigare främmande judiska trosbekännaren till en kristen svensk medborgare.

Konversionsvägen gynnades av en konfessionell uppluckring inom såväl Svenska kyrkan som den judiska församlingen. I neologins anda tonade kyrkan ner dopens konfessionella och sakramentala karaktär och pressade inte konvertiten till kristet dogmatiska bekännelser och avståndstaganden från judendomen. Möjligen kan de allmänreligiöst

präglade dopen under 1800-talets första decennier ses som en del av en övergångsfas. Genom att sänka de konfessionella trösklarna underlättades judiska konversioner, en inkludering som värnade konfessionell enhet, om än i uttunnad form.

I försöken att reformera och anpassa det judiska församlingslivet, tonades också traditionella judiska värden ner. I många fall innebar säkerligen dopen både sorg och familjekonflikter men de blev trots allt mindre laddade än tidigare. Den traditionella stigmatiseringen av de avfälliga dämpades och dop ledde inte, som tidigare, till uppbrott från judiska släktingar, affärsbekanta och umgängesvänner.

Under detta övergångsskede i svensk historia satte de judiska konversionerna sina största avtryck genom att socialt knyta ihop judarna och den kristna borgerligheten. Konvertiterna fungerade överbryggande samtidigt som de illustrerade det orimliga i att en i grunden religiös handling krävdes för formell likställdhet mellan olika befolkningsgrupper.

I takt med att stat och samhälle öppnades för judarna, sjönk andelen konvertiter drastiskt. Nedgången från 1840-talet och framåt bör ses i ljuset av tre omständigheter. För det första erhöll judarna svenskt medborgarskap 1838 och blev därmed svenskar, om än ”med mosaik bekännelse”. Beslutet att avskaffa judereglementet, hur mycket missnöjde detta än väckte, var ett kvitto på att svensk-judisk identitet var möjlig. Visserligen återstod flera diskriminerande lagar men judarna kunde hysa gott hopp om att emancipationslinjen skulle segra, vilket den också gjorde 1870. Åtskilliga konversioner efter 1838 genomfördes för att möjliggöra äktenskap med kristna, men detta förändrades från 1863 då äktenskap över konfessionsgränsen tilläts.

För det andra förändrades klimatet inom borgerskapet. Intressegemenskapen för liberalisering och avreglering knöt judarna närmare borgarklassen, samtidigt som antisemitismen klingade av. Varken judar eller kristna uppfattade längre ett dop som särskilt relevant för judarnas nationella och borgerliga tillhörighet. Arenor för möten mellan judar och kristna skapades.

Samtidigt som judar och kristna möttes och förbrödrades inom ramen för en nationellt sinnad borgerlighet skedde, för det tredje, en konfessionell uppstramning. Dopens statsinfogande roll hade försvunnit med den söndervittrande enhetskyrkan och från mitten av 1800-talet stärktes i stället dopens sakramentala innehåll. Den judemission som från

1870-talet och framåt värvade judiska konvertiter var, i den lågkyrkliga väckelsens anda, inriktad på konvertitens eviga väl, snarare än på nationell delaktighet. I dessa miljöer fanns en stark betoning på hjärtats omvändelse och tro.

Men också inom det judiska samfundet växte en förnyad vakthållning kring den judiska identiteten fram, något Judiska Intressets engagemang i frågor om judemission och församlingens framtid är tecken på. Det är visserligen inte lätt att dra slutsatser om huruvida judisk organisering och opinionsbildning bidrog till att dämpa konversionsfrekvensen, men tveklöst hamnade problematiken på dagordningen. Valentin framstår som överdrivet kritisk mot försöken att vitalisera församlingslivet. När allt kommer omkring fortlevde församlingen. Stockholms nya synagoga, invigd emancipationsåret 1870, blev en symbol och samlingspunkt för den i flera avseenden framgångsrika judiska menigheten, där så småningom även de nyanlända judarna från Östeuropa integrerades, om än många höll sig till egen synagoga.

Samtidigt hade Valentin rätt i att församlingen åderläts hårt på medlemmar under 1800-talets sista decennier. Min undersökning visar att det minskande antalet konversioner ”ersattes” av blandade äktenskap i vilka barnen utom i undantagsfall döptes och fick en kristen fostran, något som från judisk synvinkel också innebar en konversion, om än inte synlig i mina sammanställningar. Emancipations- och anpassningslinjen fick när allt kommer omkring inte den assimilationsdämpande effekt som många judar hade hoppats på.

Med något undantag gav inte ett dop efter 1870 några formella fördelar för konvertiten. Efter nära 100 år på svensk mark hade judarna uppnått rättslig likhet med den övriga befolkningen och i hög grad motsvarande sociala delaktighet. Men nya orosmoln tornade upp sig i Sverige såväl som på andra håll. En organisk nationalism framträdde under sent 1870- och 1880-tal, delvis i anslutning till att frihandeln ifrågasattes och kraven på ekonomisk protektionism ökade. Judarna drogs ånyo in som slagträ i politiska bataljer, ofta med antisemitiska undertoner. Den administrativa, sociala och ideologiska antisemitism som judarna utsattes för i Sverige decennierna runt 1900 kan ses som allvarliga bakslag för emancipations- och anpassningslinjen. Den moderna antisemitismens frammarsch i Europa skulle stänga dörrar som inte ens en konversion till kristendomen förmådde öppna, ens i teorin.

Jewish converts to Christianity in Stockholm 1775–1870

This article discusses Jewish integration and assimilation in the light of a study of Jewish converts in Stockholm from 1775, when Jews were allowed to settle in Sweden, to 1870, when they were politically emancipated. In this period, religion was linked to legal, national and social status. Baptism was not only a religious act, but had legal and social consequences. Quantitative analysis shows conversion patterns in birth cohorts and baptismal ages, and fluctuation over time. For the latter part of the period, patterns of inter-confessional marriages and the religious affiliation of children are investigated using the records of the Stockholm Jewish congregation and local parish records of the Lutheran Church. The study also highlights how individual and social circumstances encouraged baptism. The fates of individual converts are examined through diaries, biographies and magazines.

In the late 18th- and early 19th century, relatively few Jews converted. Those who did were regarded with suspicion by the Jewish congregation. The Jewish population was segregated from the Christian community to a high degree. From 1810, Jewish families experienced socio-economic advancement and financially successful families developed contacts with the local bourgeoisie. Yet there remained a strong hostility toward Jews, especially among the lower bourgeoisie. The number of baptisms now increased dramatically. Around 20 per cent of the Jews born in 1790–1819 were baptized, but many converts remained in Jewish networks.

The largest number of conversions took place during the 1830s, after which numbers dropped. The decrease is explained by the fact that the bourgeoisie became increasingly sympathetic to Jews. Both the bourgeoisie and the Jews supported the demands for political and economic liberalization and no longer perceived baptism as relevant to national affiliation. At the same time, Jews gained more and more rights, which removed non-religious reasons to convert. In 1838, Jews were granted Swedish citizenship and such restrictions on civic rights that remained were gradually removed. When inter-confessional marriage was made lawful in 1863, the number of conversions dropped to only a few per year. At the same time, the proportion of mixed marriages increased dramatically. The assimilation process continued because the children of these marriages were usually raised in the Christian faith.

Keywords: Jewish history, Sweden, Stockholm, 19th century, religious conversion, baptism, assimilation, integration, Jewish emancipation