

RECENSIONER/REVIEWS

Pirjo Ahokas

Forging a new self: The Adamic protagonist and the emergence of a Jewish-American author as revealed through the novels of Bernard Malamud. Annales Universitatis Turkuensis - Ser B - Tom 192. Turku 1991. 469 pp. ISBN 951-880-574-1.

Introduction

In The American scene, Henry James describes his reactions to the changes taking place in American life at the beginning of the twentieth century. At Ellis Island he is stunned by the massive wave of immigration then taking place. The unprecedented numbers of "inconceivable aliens", arriving in New York are threatening to take over the city and transform the culture. And as he sits in a cafe on the lower East Side of New York - the center of Jewish immigration from Eastern Europe - listening to English, his English, being spoken in a myriad of accents, he pauses to reflect not simply on the future of his nation but on the future of his language. He writes: "The accent of the very ultimate future, in the States, may be destined to become the most beautiful on the globe and the very music of humanity ... But whatever we shall know it for, certainly, we shall not know it for English - in any sense for which there is an existing measure."

In a significant way, Henry James's observation proved to be prophetic. For a quarter of a century later, a new generation of writers who were immigrants and the children of immigrants began to create a new American literature in a new American language. The awarding of Nobel Prizes in literature to Saul Bellow and Isaac Bashevis Singer has given the official stamp of recognition to this development: the emergence of Jewish-American writing as perhaps the most stimulating and significant manifestation of postwar American fiction. When one considers the impact of writers like Bellow, E.L. Doctorow, Joseph Heller, Norman Mailer, Bernard Malamud, Cynthia Ozick, Philip Roth, J.D. Salinger and Singer, one must recognize the size of the achievement. And when one contrasts Singer, the last major writer to write of Jewish experience in the Old World in Yiddish, and

Bellow, the first major writer to write of Jewish experience in the New World in English, one must acknowledge the breadth of the literature.

Perhaps no Jewish-American writer better exemplifies both the quality and range of Jewish-American writing than the subject of Pirjo Ahokas's dissertation, Bernard Malamud. Born in Brooklyn, New York, of immigrant Russian parents, in 1914, Malamud published his first novel, *The natural*, in 1952, and his last completed novel, *God's grace*, thirty years later in 1982. In her study entitled "Forging a new self: The Adamic protagonist and the emergence of a Jewish-American author as revealed through the novels of Bernard Malamud", Pirjo Ahokas traces the development of both Malamud's fiction and Jewish-American writing over three decades. Her thesis is organized chronologically with each chapter given over to an analysis of one Malamud novel. In addition, each novel is placed historically within a social and literary context. Moreover, Ahokas takes advantage of recent developments in both literary theory and cultural history to present Malamud's work in a new light.

Evaluation

As the unwieldy title suggests, Pirjo Ahokas's dissertation is a study of how a persistent American theme is expressed in the work of a major contemporary novelist. Her "main concern," she claims, is "with the interplay of the Jewish and American elements in the shaping of the main characters' lives and their Adamic involvement with the myth of America." Taking her starting point in the myth criticism of the nineteen forties and fifties, particularly R.W.B. Lewis's influential book, *The American Adam*, Ahokas traces the development of Malamud's treatment of "myths in their broadest sense as

social and cultural constructs." With the judicious use of recent work in ethnicity by cultural historians like Werner Sollors, she demonstrates how the Jewish and American elements in Malamud's work "emerge as a continued two-levelled mediation on ethnicity."

What the title only intimates is the other aspect of this dissertation: the evolution of Malamud not as a moralist but as a novelist. As Ahokas insists, "Malamud is an American modernist living in the postmodernist context." Particularly in his later work, she argues, Malamud "explores many crucial issues that have been regarded as typical of avantgarde postmodernist writing." In her analysis of these "postmodernist" developments, she exploits recent trends in literary criticism, particularly the work of Barthes, Bakhtin, and Bloom. In this context, Ahokas's thesis begins where other Malamud scholarship ends.

From the beginning, Ahokas is intent on showing how Malamud's struggle with form and content is linked. Thus she argues that Malamud's first novel, *The natural*, "is not primarily a book about baseball and ancient myth, as it has been traditionally assumed, but about a male ethnic establishing his voice in the face of an overwhelming literary past." In a similar fashion, she sees his second novel as an attempt to mediate between American myths and Jewish ethics. "Although Malamud's Adamic hero demonstrates his positive power of self-transformation by converting to Judaism, it is at least as significant to see *The assistant* as a novel about an outsider who becomes an insider in a culture of outsiders."

Malamud's third novel, *A new life*, is treated as a transitional work, with its themes harking back to *The natural* and its problematical concerns looking forward to *The fixer*. Ahokas is particularly good at analyzing three interconnected themes - "the quest for nature, the quest for social reform, and the quest for love" - and their relation to the hero's westward journey.

With her analysis of Malamud's fourth novel, *The fixer*, the study really comes into its own. Drawing on the sources of the novel in both the political upheavals of the sixties and the historic Beiliss trial at the turn of the century, Ahokas shows how Malamud could not resolve the contradictions in his own political thinking. "The fixer," she argues, "is characterized by a deep split between the author's intentions and what the novel actually says." Moreover, she demonstrates how *The fixer*,

with all its structural problems, is more closely linked with the experimental works that follow than with any of the novels that precede it.

According to Ahokas, *The fixer* represents a turning point in Malamud's work. After this, Malamud's optimism diminished and his fiction reflects a new concern with the problematics of writing itself. With *Pictures of Fidelman*, the narrative shifts in emphasis from the modernist concern with consciousness to the postmodernist concern with fictionality. Now Ahokas is on familiar ground where she can use the newest critical tools to illuminate Malamud's most "postmodernist" novel. No wonder that the analysis of *Pictures of Fidelman* is both the longest and finest chapter in the thesis. Particularly illuminating is her comparison between Fidelman and Nathanael West's *The dream of Balso Snell*: "The highly allusive and mockingly self-conscious Balso Snell insists on deconstructing the Western tradition in literature whereas Malamud's playful parody moves into the opposite direction by aiming to reconstruct the same tradition from its fragments."

Like *A new life*, Malamud's sixth novel, *The tenants*, also looks forward and backward at the same time. On the one hand, the two main characters "are the critically distanced mirror images of the confused social reformer of *The fixer* and of the stubborn craftsman of *Pictures of Fidelman*." On the other hand, "Malamud uses a typical postmodernist strategy: it is the anguished novelist's two selves that step to the fore in this novel and will further desperse into the multiple selves of the protagonist of Dubin's lives." Ahokas sees *The tenants* and Dubin's lives as linked in the way they join the "major themes with the author's exploration of the ultimate foundation of writing. But instead of analyzing warring opposites within a divided self, Dubin's lives presents itself as an ironic meditation on the ways in which the self tries to organize and to gain control over the multiplicity of the gradually emerging selves."

Finally, Malamud's last completed novel, *God's grace*, likewise combines traditional themes with postmodern strategies in its conscious exploitation of significant "intertexts" like the Bible and *Robinson Crusoe*. Ahokas argues that "much of the vitality of *God's grace* ... derives from its bold combination of the old myth of the American as a hopeful new Adam with the American and Jewish preoccupation with the apocalypse." She ends by affirming

Malamud's oeuvre as one "that is unified by both continuity and innovation." "In each of his novels Bernard Malamud shows a clear willingness to attempt something new," she concludes. "More daring and more innovative than most of the major American writers of the immediate post-war generation, he has been open to influences and challenges which have made his career extremely intriguing."

This dissertation has many strengths. First of all, Ahokas has complete mastery of Malamud's oeuvre as well as of Malamud scholarship: her analyses of the novels are richly detailed and often original. Second, she has read widely in American literature and American literary criticism: particularly, her comparisons between Malamud's work and the fiction of his contemporaries often illuminate both the novels and their significance within the context of recent American writing. Finally, her em-

ployment of a wide range of recent literary and cultural criticism provides Ahokas with an opportunity to reevaluate Malamud's work in a new light: especially her use of Werner Sollor's *Beyond ethnicity* helps to redefine Malamud's complex treatment of the dual themes of American and Jewish experience.

In an enterprise of this scope, however, there are bound to be problems. First of all, Ahokas's style is efficient rather than eloquent. Second, her analysis is often diffuse rather than concentrated. Finally, her own enthusiasm for postmodernism sometimes leads her to strain her argument and exaggerate Malamud's indebtedness to postmodernist literature. Yet these criticisms do not undermine Pirjo Ahokas's substantial achievement.

Paul Levine

Claudia Sternberg

EIN TREUER KETZER. Studien zu Manès Sperbers Romantrilogie "Wie eine Träne im Ozean" von Claudia Sternberg. Akademische Abhandlung. Stockholm 1991. 388 s.

Med denna digra och gedigna avhandling om

Men ingen har som han "extra muros" gjort

romantrilogin *Wie eine Träne im Ozean*, 1961, av Manès Sperber, en polsk-österrikisk jude och f.d. Kominternagent i bl.a. Skandinavien, en "kättare", som liksom vännen Arthur Koestler övergivit sin ungdoms tro, kunde Claudia Sternberg, efter det "röda" imperiets fall, inte passa mer perfekt "i tiden". Den kommunistiska utopin utlovade paradisiska levnadsvillkor åt alla människor. Men dess förmenta förverkligande, som innebar avsiktliga hungerkatastrofer, utrensningar, Gulag-arkipelager, tortyr, nackskott och hängningar tog död på Sperbers och hans gelikars en gång så fasta övertygelse. Enligt senaste beräkningar uppgår kommunismens offer till omkring 50 millioner människor.

Denna utveckling från tidig blind begestran till besvikelse och avsky delar Sperber med många andra prominenta vänsterintellektuella som t.ex. Arthur Koestler, Gustav Regler, André Malraux och Alex Weissberg.

upp med det politiska förflutna i ett mastodontverk, som omfattar nästan alla ideologins skådeplatser från Wien, Berlin, Oslo, Paris, Marseille, Warszawa, och Zagreb till ett slott vid den dalmatinska kusten. Därtill kommer ett övermåttan rikt och väl camouflerat persongalleri av bolsjeviker från "de dagar som förvandlade världen" fram till Andra världskrigets slut och de första efterkrigsåren.

Trilogin *Wie eine Träne im Ozean*, Sperbers avräkning med kommunismen, består av delarna *Der verbrannte Dornbusch*, *Tiefer als der Abgrund* och *Die verlorene Bucht*, vilka föregås eller interfolieras av poetiska, bibelinspirerade texter. Det är ett verk med oändliga bottnar, av författaren själv kallat "historien om en lidelse". Aktuellare och mer profetiskt kan ingenting vara. Sperber påvisar, att totalitära makter, som väcker orealistiska sociala och materiella förväntningar utan att infria dem, hotar att undermineras inifrån.

Claudia Sternberg betonar i inledningen, att hennes uppmärksamhet vid textanalysen främst gällt trilogins struktur, författarens verkstil, berättarstrategier och verkliga budskap: hans individual-psykologiska kritik och analys av stalinismen.

I en exkurs till kapitel 6 undersöker hon dessutom den österrikiska uppfattningen, att Manès Sperber liksom Joseph Roth vore en nostalgisk beundrare av den undergångna dubbelmonarkin, kontra den jugoslaviska, som hävdar motsatsen.

I prologen beskriver Sternberg, hur Sperber med fruktlösa läsanvisningar sökt påverka framtida recensenter av trilogin. Hans avsikt var att nå 60-talets unga radikala, som borde läsa hans verk varken som en "nyckelroman" eller en självbiografi, utan som en uppfordran till frågeställningar, som blivit aktuella. Sperber ansåg det felaktigt att betrakta trilogin som en politisk roman; snarare söker han i den meningen med de förgångna årens brustna förhoppningar. Han har valt en berättelseteknik, som kräver en aktiv, medverkande läsare. Man måste vara uppmärksam: "Ljuset vandrar dit, där handlingen behöver det." En central gestalt i förra delen av verket kan i den senare förvandlas till en bifigur.

I sin studie över Sperbers figurgestaltning anser Sternberg gentemot en annan forskares åsikt, att hans namnval för romangestalterna ej tillkommit av en slump, utan tvärtom spelar stor roll för läsförståelsen. Då trilogin vimlar av partifunktionärer och kommunistagenter, Sperbers forna "kamrater", förekommer nästan alltid i denna konspirationens värld falska identitetshandlingar och dubbelnamn, ett "civilt" och en partipseudonym. Höga kader använde rentav olika täcknamn för varje "operationsland".

I romanen uppträder några "apparatschiks", som valt tyska namn för årstider och veckodagar, t.ex. *Sommer, Herbst, Winter, Freitag* osv., vilka på grund av gårdfarihandlarens och "hausiererns" vandringsvanor länge ansetts som typiskt judiska.

I och med brytningen med kommunismen återtar "avfällingarna" som symbol för sinnesändringen sina verkliga namn. Ännu misstrogna f.d. "Genossen" uttrycker deras "avhopp" just genom att betona namnbytet: "*Winter* är död! Leve *Vladko* igen!" Den kroatiska diktaren och partisanledaren *Djura* annonserar i ett brev sitt beslut att lämna det farofyllda gerillalivet

med orden: "*Djura* är död" Mätte Din *Georg Dragulin* ... överleva ...!"

Sternberg påpekar också, att valet av tilltal ibland signalerar graderingar mellan tillgivenhet och besvikelse. Professor Stetten, centralgestalten Dojno Fabers wienske mentor, kallar honom ofta "Min käre stolte *Dion!*" men distanserar sig alltemellanåt med "Käre *Denis Faber!*" Sperber använder dessa tilltalsväxlingar för att illustrera förändringar i de personliga relationerna.

Sternberg utvecklar till och med en metod att "dechiffrera" de många "code"- och mystifieringsnamnen i trilogin. Genom intensiva studier av Sperbers och hans närmaste vänners biografier slår hon broar mellan romanens och verklighetens gestalter, ofta i djärva och fantasifula kombinationer. Hennes kreativitet i sammanhanget är för det mesta logisk och för en namnforskare av största intresse. Vid mera äventyrliga gissningar erkänner hon tveksamhet.

Som förebild till den ädle judiske liberal-socialisten *Edi Rubin* förmodar hon Sperbers vän från det Judiska ungdomsförbundet, *Werner Rings*. Trots betonad solidaritet med proletariatet bär *Rubin* nämligen alltid en noggrant beskriven guldring med *rubiner*, arvklenod. Sternberg uttrycker namnkonstellationen följaktligen *Rubin - Rubinring - Rings*. Hon förbiser därvid, att det judiska namnet *Rubin* ingenting har att skaffa med ädla stenar, utan härledes från det hebreiska "*Ru ben!*" "*Se, en son!*", *Leas* glädjerop vid den förstföddes födelse (Genesis, 29,32).

Sternberg anser *Koestlers* roman *Darkness at noon*, 1940, hans avslöjande av den stalinistiska verkligheten, vara en av de viktigaste förebilderna till Sperbers trilogi.

Sperber har själv medgivit, att hans verk kan betraktas som en "nyckelroman", såtillvida som vissa figurer tecknats efter levande modeller, kommunistfunktionärer, jugoslaviska partisanledare och Kominternagenter i alla världens länder, många av dem en gång författarens personliga vänner. Bland dem fanns *Willi Münzenberg* och den tyske kommunistledaren *Heinz Neumann*, jämte *Karl Radek* eventuell förebild till bokens *Sönneke*. Som bifigurer skymtar *Walter Ulbricht*, "*Bärtchen*" kallad, och diktaren *Erich Mühsam*, mördad i koncentrationslägret *Oranienburg* 1934.

Men Sperber har ofta avsiktligt vilselett läsaren beträffande figurernas identitet, menar

Sternberg, detta för att skydda dem av sina tidigare "Genossen" som vid romanens tillkomst ännu levde i diktaturstater.

Sternberg skiljer bland gestalterna mellan *synteser* och *fragment*. Åtskilliga av dem har flera förlagor och kallas därför *synteser*, andra åter *fragment*, eftersom de utgör biografiska brottstycken av en och samma förebild, som ibland t.ex. återspeglar skilda faser av författarens eget liv.

Att dessa figurer understundom uppträder samtidigt, förklarar Sternberg med hypotesen, att författaren projicerat ett personligt trauma på romantexten. Den försummade uppgörelsen med det förflutna leder till själsligt kaos både hos Sperber och hans främste alter ego, Denis Faber, kallad Dojno eller Dion. Faber, liksom författaren själv, en polsk-österrikisk intellektuell jude och Kominternagent, bryter även han i slutet av 30-talet med kommunismen, sedan han fått vetskap om de stalinistiska utrensningarna. I sina ofta flyktiga kärleksförbindelser är han en orolig ande, en hetsad lycksockare. Dojno, en äventyrsfilosof, som söker metafysik i handling, lider av Andra världskrigets grymheter och de fasansfulla avslöjandena, en desillusionerad dissident, egentligen "ein Toter auf Urlaub". Som emigrant i Frankrike under den tyska ockupationen vägrar han att göra en insats för "la résistance" för att aldrig mer bli offer för en ideologi. Liknande biografiska gemensamheter styrker enligt Sternberg antagandet, att Manès Sperber och Denis Faber är identiska i så hög grad som en författare med konspiratorisk bakgrund kan tänkas vilja avslöja något ur sin levnad.

Sternberg erbjuder även en annan förklaring till denna samtidighet och dessa likheter i levnadsloppet. Individualpsykologen Sperber, hängiven lärjunge till Wienerpsykologen Alfred Adler, betonar i sina memoarer, *All das Vergangene*, 1983, sin teori om primär-, sekundär- och tertiäre existenser, alltså en simultanexistens av ett jag, ett Du och ett han/hon.

Sternberg behandlar ingående Käthe Hamburgers kriterier på skönlitteratur, särskilt hennes kommentarer om "erlebte Rede" och känslans verb. Dessa applicerar Sternberg på Sperbers trilogi. I motsats till flera andra forskare ser Sternberg i den rigide kommunisten Josmar (Josef Maria) författarens alter ego som ung. Liksom Sperber företar Josmar i ungdomen en för sin utveckling betydande Jugoslavienresa. Viserligen överensstämmer delar av

deras biografier inte alls. Josmar, f.d. katolik, lång, blond, Spanienkämpe i de Internationella brigaderna, och Sperber, öst-europeisk jude med allt annat än germanskt utseende, sedan 1940 emigrant vid Franska Rivieran och senare flyktning i Schweiz. Som gemensam nämnare återstår egentligen bara den tidigare politiska övertygelsen. Sternberg anser det möjligt, att författaren på så sätt avsiktligt vilseleder läsaren för att maskera eventuella egna försyndelser under den tid Stalin var hans Gud.

Annars begagnar Sperber för sina typiska "Weggefährten" uttrycket "meinesgleichen", dvs. "sådana som jag själv", alltså intellektuella judar, som valt en ofta aktiv kamp i hammarens och skärans tecken. Bland de kommunister som skildras i trilogin är det utan tvivel de som står Sperbers hjärta närmast. Sternberg förvånar sig över att författaren inte ömmar för de figurer som enligt hennes åsikt ter sig mest sympatiska, faktiskt icke-judar. Förklaringen kan vara just, att Sperber i sitt engagemang varmast omfattar dem som mest liknar honom själv, de judiska gestalterna i romanen.

Den tro Stetten hyllar, en äkta historiemedvetenhet, "det goda minnets religion, den enda som kan befria mänskligheten från hennes storhetsvansinne", delar även författaren, vilket han särskilt påpekar. Det stöder Sternbergs åsikt, att Stetten måste betraktas som ytterligare en av Sperbers alter egos. Dessutom består en relation mellan Sperbers läromästare Alfred Adler och fadersfiguren Stetten.

I sitt testamente hävdar professorn, att vänsterintellektuella som Faber hjälpt en tyrannisk oligarki till makten, den förljugnaste och brutalaste i världshistorien.

Sternberg jämför Stettens, dvs. Sperbers historietolkning och stalinismanalys med den schweiziske kulturhistorikern Jakob Burckhardts teser om revolution och revolutionärer. Sperber själv lärde först känna marxismen genom Rosa Luxemburgs och Gustav Landauers skrifter.

Till det intressantaste och även för lekmän mest läsbara i avhandlingen hör den tredelade beskrivningen av gestalterna, de intellektuella (134ff.), kvinnorna (150ff.) och kommunisterna (161ff.).

Kvinnorna i trilogin symboliserar vardagens och samvetets stämma. Sperber anser det alltid råda fiendskap mellan det alldagliga livet och politisk extremism, mellan kvinnornas och männens värld. Kvinnorna tillhör "den pålitliga vardagen" som han kallar den. Typisk för

hans tid och uppfattning tycks dock den föräldrade idealiseringen av kvinnan vara, sedd genom den av "stora ting" upptagne mannens ögon. Hennes är rollen som älskarinna, hushållerska, sjuksköterska och som gammal moderlig "babuschka". Sällan deltar hon i männens politiska verksamhet. Hon önskar familj, man och barn. Som partners till partiaktivister, funktionärer och illegala Kominternagenter accepterar kvinnorna dock ett liv av ständiga uppbrott, på packade resväskor, en blygsam kulissroll i kölvattnet av dessa "handelsresande i revolutionens ärenden". Med den sortens "besatta andar", för vilka partiapparaten direktiv går före allt annat, främst före privatlivet, lyckas de aldrig förverkliga den "hemvävda tomtebolycka" de i hemlighet drömmer om. Faber överger sin Relly, Josmar den kvinna han älskar. Endast de äktenskap där överensstämmelse härskar i politisk övertygelse ges en chans till bestånd, i bokens senare del mellan Dr. Rubin och Relly, mellan stalinismens offer Mara och Vasso.

Emigrationens påtvingna politiska avhållsamhet får äntligen privatlivet att blomma. Också för dissidenterna blir kvinnan den som bringar ordning i vardagen. Men hon får ingenting ha att göra med det egna politiska förflutna.

Partiapparaten i sin likgiltighet för den enskilda människan blir kvinnornas fiende nr 1. Framför allt den jugoslaviska aristokraten och partisanledaren Mara liksom Hanusia, Fabers tillfälliga älskarinna, lyder samvetets röst och vågar öppen opposition. Herta, den kommunistiske riksdagsmannens Sönneke hustru, finner alla sina illusioner om ett gemensamt liv i det fredliga Danmark krossade, då mannen kallas till Moskva, där han efter GPU-tortyr mördas som "en skabbig hund".

Det rakryggade modet inför partiets ständiga trakasserier finner man snarare hos trilogins kvinnliga gestalter än hos de manliga. Sternberg tolkar Sperbers övervägande positiva kvinnosyn som längtan efter trygghet i exilens skrämmande osäkerhet.

Sperber kallar sin roman "historien om en lidelse". Men lidelsen är inte erotisk, utan politisk; det handlar om den andliga förförelse den marxistiska utopin utsätter sina anhängare för. Genom inflytande från Berliner-vännen och politpsykologen Wilhelm Reich tillämpar Sperber dock ofta sexuella och religiösa språkbilder på politiken. Inför Molotov-Ribbentrop-pakten reagerar många kommunister som den äkte

mannen, när han finner sin hustru naken i säng med en naken man och ändå tvivlar på att hon verkligen bedragit honom. I en Trotzki-polemik mot Stalin, hittad bland Fabers papper, förekommer ord som "den heliga jungfrun, horan, mödomshinna, syfilis och gonorré".

Egendomligt nog i en roman avsedd som kampskrift mot stalinismen skildrar Sperber även "ädla, goda" kommunister som Vasso, Mara och den rättrådige arbetaren Albert Gräfe. I kontraster, för Sperber typiska stilmedel, ställer han dem mot de "onda", politrukerna Karel och Wolfan, som vid behov samarbetar med fascisterna och Gestapo, samma "andas barn". Men även de moraliskt integra "Genosen" gör sig skyldiga till omänsklighet, angiveri och svek, när partiet så föreskriver. I fallet Sönneke förskönar han fakta genom att hemlighålla vissa av dennes kriminella handlingar. Sperber betraktar "i gammaltestamentlig skuld känsla" sig själv och sina partikamrater som medskyldiga, "fiender till sanningen", genom förtigandet av stalinismens brott.

Sternberg anser trilogin i första hand vara riktad till kommunister eller rörelsens sympatisanter och styrker sin uppfattning med Sperbers resonemang om konspirationens oförenlighet med ett illegalt massparti. Inför hotet om döden, "mitt i Dschugaschwiliernas dy", betvivlar Vasso Militsch möjligheten av en kommunism med mänskligt ansikte. Förhållanden Mirin förklarar cyniskt: Meningen med revolutionen var aldrig att ge makten åt massorna, utan att med makt behärska och kontrollera dem.

I kapitlet *Werkstil* över "das Wortfeld" *Religion* förbigår Sternberg märkligt nog de judiska elementen i trilogin med tystnad. Det förvånar, ty de är många. Exkommunisten Sperber hade tydligen oförglömliga reminiscenser från barnomens chassidiska "schtetl", Zablottov/Galicien, födelsestaden. I åtskilliga scener beskriver han rituella seder och tillvägagångssätt, som endast den med judisk ortodoxi förtrogne kan känna till. Några exempel må anföras:

Fabers Kaddisch vid de mördade föräldrarnas grav, den judiske revolutionsgeneralen Litwaks kunskaper om Davids psalmer och deras rätta användning vid pogromer och spädbarnssjukdomar, Jancker Berls jiddisch-hebreiska sånger, hans exkurs över Davids psalmer vid Frankrikes kapitulation 1940 bland förtvivalade emigranter i Främlingslegionen, ja, till och med Dojnos något vanvördiga bruk av

hebreiska välsignelser vid anblicken av sin älskarinnas vackra kropp.

Den franske läkaren Meunier blir så intagen av den mystiska legenden om *Lamed-Waw*, de 36 osynliga rättfärdiga i varje tidsålder, utsända att rädda världen, att han anser den kunna tjäna som religion åt icke längre troende.

I Wolyna-kapitlet om de sista polska judarnas förintelse, ... *wie eine Träne im Ozean*, innehåller enbart skildringen av de båda under-rabbinerna, "der Wolynaer Zaddik" och Bynie, fader och son, så sanna och ömsinta upplysningar om ortodox judendom, att ett negligera-nde av dessa drag i författarens väsen varken gör honom eller trilogin full rättvisa.

Man kan ifrågasätta värdet av att ägna lång tid och möda åt utforskandet av ett enda litterärt verk. Men Sternberg har inte blott be-

handlat detta memorial över stalinismens förkämpar och dess offer, utan också med ypperlig akribi och beundransvärd metodik beskrivit kommunismens hela idévärld, det historiska och psykologiska skeendet, från Marx och Engels till "avfallingarnas" uppgörelse med "en utdrömd dröm", som slutade i bistraste verklighet.

Hennes språk är utan vank, hennes stil föredömlig. Avhandlingar vid svenska universitet brukar av många anses utmärka sig för torrhet. I det avseendet är Claudia Sternbergs dissertation över den "trogne kättaren" Manès Sperber ett lysande undantag.

Margit Frank

Friedlander, Judith

Vilna on the Seine. Jewish intellectuals in France since 1968. New Haven: Yale University Press, 1990. 249 s. ISBN 0-300-04703-7.

Upheaval and migration in present-day Eastern Europe have brought the issues of East European cultures more and more within reach of western consciousness. This kind of transfer, however, is not unique, even in this century. East - west (cultural) radiation was also a feature of the early 1900s.

One rich and varied tradition has been derived from Lithuanian Jewish culture. Many of its representatives emigrated to the West as early as the beginning of the twentieth century. Later, especially in France, they sparked off fresh ideas in different quarters, for example to the ex-student radicals of 1968 who were trying to come to terms with ideological and personal crisis.

In her work *Vilna on the Seine*, Judith Friedlander, Professor of anthropology at the State University of New York, Purchase, gives a comprehensive account of the situation of Jewish intellectuals in France and of their relation to Lithuanian (partly Polish) Jewish heritage. For Friedlander, "*Vilna on the Seine*" is a cultural symbol, not a particular part (arrondissement) of Paris. It is "an evocation of a place

where Jewish traditions once flourished in more than one language and in a variety of secular and religious forms". Friedlander writes from the point of view of cultural anthropology, combining the history of ideas with the history of immigration and the movement of populations.

From its position as a Great Power, Lithuania shrank (from the end of the eighteenth century) to become a province of Russia until it achieved independence in 1918. In the mid-war period, part of the Lithuania of today (for example Vilna) belonged to the state of Poland. From the eighteenth century until the verge of the Second World War, Vilna was one of the greatest and liveliest centres of Jewish culture in the world. Jewish culture flourished in Lithuania and Poland in the 1920s and 1930s. As late as in 1937, 27 Yiddish dailies, 100 weeklies and 85 monthly publications appeared in Poland alone.

Vilna, which was once named "the Jerusalem of Lithuania", no longer exists, but its literary (philosophical, religious, political, etc.) tradition lives on, after transformations, in

France. Before the Second World War, the majority of Jews who immigrated to France came from Eastern Europe. Nowadays, Eastern European Jews form a minority, and those of North African origin the majority. Eastern European influence is still present, however, and it may grow rapidly as a result of new immigration waves.

The continuing remembrance of Second World War victims is important to the Jewish community. The Eastern European Jewish culture which disappeared cannot be restored. Yiddish belongs to the destroyed, who must not be forgotten, but neither is their memory to be belittled by trivial and artificial folklore imitations. This would be futile, like trying to revitalize a golem.

Why then, one might ask, make the effort to preserve Yiddish, which only few people can master? And why bother to translate French poetry into Yiddish, like Mordecai Litvine has done so well?

This question was answered, in typical ironical fashion, by Isaac Bashevis Singer when he received his Nobel Prize in Stockholm in 1978. When the Messiah comes and millions of Jews are raised from the dead, they will certainly ask for something to read and expect to find new books in Yiddish.

The Jewish community in France is divided by various arguments about the situation of ethnic minorities in the national state, and by different relations to Israel, Zionism, and the synagogue. Those who identify with national minorities speak for the development of a secular Jewish culture in the multinational state. The group known as *Le Cercle Gaston Crémieux* has been mainly in favour of this multinational commitment with strong ties neither to the synagogue nor to Israel. Those who have for the most part assimilated to the nationstate usually support the union of Jewish Enlightenment (*Haskalah*) and European humanism. There still remain, however, small religious communities of Orthodox and ultra-Orthodox Jews, the latter pedantically following the teachings of rabbis and strictly observing ancient laws and rituals. Some of these communities are modelled on the old Lithuanian *yeshivas*. There are, of course, dissidents who do not belong to any group and still give their own contribution to the French-Jewish culture.

Emmanuel Lévinas was born in the Lithuanian city of Kovno (Kaunas) in 1906. In his

philosophical writings, he builds bridges between the "concept" and the "mystery", between the European philosophy (phenomenology and existentialism) and the interpretation of the Torah and Talmud. His approach to the construction of universal ethics has also appealed to some former student radicals of 1968. Some of these began devotedly to read Lévinas and finally rid themselves of their political ties in order to study Hebrew and sacred Jewish texts.

The former leader of the Maoists and a determined supporter of direct action, Benny Lévy, (alias Pierre Victor) is a fine example of conversion from combative ideology to biblical and rabbinistic teaching. After becoming acquainted with the works of Lévinas, this veteran of the student movement turned from Maoism to Orthodox Judaism at the end of the 1970s. (Some other radicals have converted to different kinds of religious dogma, for example Islam.) Benny Lévy was Jean-Paul Sartre's secretary from 1973 until the death of the philosopher (1980). Friedlander presents clear evidence that Lévy collaborated closely with Sartre, and that Simone de Beauvoir could not stand Lévy at all. In his later years, Sartre seems to have been preoccupied with Jewish issues. He even had an adopted Jewish-born daughter.

Sartre admitted that he had written his famous post-war essay *Réflexions sur la question juive* (1946; *Anti-Semite and Jew*, 1948) without consulting a single work on Jews and their culture. In his last, controversial interviews, which Lévy probably edited and perhaps even rephrased, Sartre reappraised his earlier views on Jews. Sartre/Lévy maintained that there is a "Jewish reality" that transcends the status of victim instilled in Jews by antisemitism. Disagreeing with Hegel, Sartre concluded that Jews have their own history.

In Friedlander's work, Alain Finkielkraut (b. 1949), versatile philosopher-essayist, represents secular Jewish culture. This bright scion of Polish Jewish parents rushed headlong into student politics, but later, after discovering Lévinas, he, too, became sceptical about slogans of May 1968, proclaiming "We are all German Jews". Finkielkraut, in *Le Juif imaginaire* (Paris: Les Editions du Seuil, 1980) comments cynically: "All German Jews? Come on now, we are all imaginary Jews." To these imaginary Jews, Judaism was only one ornament of histo-

ry, suitable to be associated temporarily with ahistorical and contemporary lifestyles.

Finkelkraut has also contributed to debates on racism. According to him, Nazis hated Jews, because, for them, Jews were "others", not because they were "different". Finkelkraut has adopted this distinction from Lévinas. The other always raises the biggest objections. It invades without notice, uninvited, the world of the imperial Ego, and places restrictions on the innocent and naive freedom of the ego, on the egoistic way of living. The ego has to take responsibility for the other, who will never be just like me, but who is in an asymmetrical relationship with me. The Nazis fought to evade all responsibility, and gave as their final solution to the problem of the other its total annihilation (Shoah).

Finkelkraut stated that many intellectuals who now express solidarity with minority nationalities and movements are in fact morally indifferent. Defending the right to be different does not imply actually taking personal responsibility for defending the rights of the others. In this context, it may even be said that cultural relativism has betrayed the universal human principles of the Enlightenment. Cultural relativism dictates respect for and toleration of all acts and customs of all nations, however brutal and however inhumane they may seem to be. Everything has the same cultural value, and value hierarchies are prohibited. Even the societal values which are based on inequality and which continue to uphold it are judged in this frame of cultural relativistic indifference as - equal. The democratic nation-state, Finkelkraut asserts, is superior in protecting the rights of the individual, and it is a threat to people whose customs do not respect the freedom of the individual.

Friedlander's work contains a lot of interesting details about the activities of Jewish intellectuals and the ramifications of the Eastern European Jewish tradition in France. She draws on some well-known and less well-

known scholars. Her appraisals are mostly tentative and serve as guidelines for further study. Lévinas, undoubtedly, has been in the foreground of philosophical and ethical discourse in recent years. Friedlander, however, is reminiscent of intellectuals such as Jacob Gordin (1896 - 1947), interpreter of Jewish mysticism, Olga Katunal (1900 - 1988), political activist and scholar, and Oskar Goldberg (died 1952), eccentric philosopher portrayed by Thomas Mann in his fiction (*Doctor Faustus*). These and many other figures deserve detailed attention. Those interested in the French Jewish cultural scene might find further useful information in Dominique Schnapper's major study *Juifs et Israélites* (Paris: Gallimard, 1980; also in English Jewish identities in France, Chicago: University of Chicago Press, 1983). The activities of The Jewish Scientific Institute (YIVO) in Vilna (1925 - 1941) are analyzed in Lucy S. Dawidowicz's recent work *From that place and time* (New York: W.W. Norton, 1989).

Sometimes Friedlander's text bounces back and forth, so that it temporarily loses its main threads Lithuania and Vilna. This loss of focus may reflect the problems of specifying the situation of Jewishness in the Diaspora. The 'truth' is curious and anxious, and shifting. To those who have their home in continuous exile, thoughts of restoration and transformation encourage restless vigour and the creation (re-writing) of the world through yearning letters, the erection of "inner cathedrals" of texts in a 'strange' land.

Palestinian literary critic, Professor Edward Said, expressed this idea succinctly: "Exile, immigration, and the crossing of boundaries are experiences that can [- -] provide us with new narrative forms." - Closed and insurmountable boundaries always establish the icy realm of rigid forms, intractable morals and last words: the end of narration.

Juhani Ihanus

Hannu Rautkallio

Suomen juutalaisten aseveljeys (The comradeship-in-arms of the Jews of Finland) Tammi, Helsinki-Jyväskylä 1989. 250 p., ill., English summary. ISBN 951-3-995-9.

In the years 1939-1944 two different wars against the Soviet Union were imposed upon Finland. During the Winter War 1939-1940 Germany remained strictly neutral on the basis of the Molotov-Ribbentrop-Pact; Great Britain and France planned intervention in favour of Finland. When the so-called Continuation War broke out in the summer of 1941, Finland was a co-belligerent of Germany, and Great Britain declared war against Finland in December 1941. *De jure*, however, Finland was never an ally of Germany.

Military service was compulsory for each male citizen of Finland. In 1939 the Jewish population of Finland numbered 1,700. Of these, 260 men were called up and approximately 200 were sent to serve at the front. Fifteen men lost their lives. In comparison with other communities in the country, the Jewish losses (8 %) were conspicuously heavy. However, it is obvious that the Winter War did not involve ideological problems - not for the Jews nor for other citizens of Finland either. In this respect a statement made by a Jewish veteran seems to be characteristic: "The Winter War gave us a deeper consciousness of being Finnish and of belonging to Finland more than any earlier period in our history."

In fact, the comradeship-in-arms with Germany during the Continuation War did not alter the status of Jews in Finland or in its army. Jewish citizens served in the Finnish army and in other duties alongside other Finns.

Although there were Wehrmacht and Waffen-SS troops in Finland, no *Einsatzgruppe* was sent to the country.

It has been supposed that the Germans demanded the liquidation of the Jewish communities in Finland also. However, there is no evidence in favour of these claims. Not even for the deportation of eight Jewish refugees into the hands of the Gestapo in Estonia, in October 1942, were racial reasons given. However, the small Jewish population of Finland was not rescued because of a "lapse of memory" among the Nazis: a handful of Jewish citizens from Finland were living in the countries occupied by the Germans, and their return to Finland

resulted in intense diplomatic activity between Berlin and Helsinki in the spring and summer of 1943.

It was the public conviction that "we have no Jewish Question", and the Finnish prime minister *J.W. Rangell* expressed such an opinion to *Heinrich Himmler* in July 1942. Consistent messages of this kind may have warned the Germans not to endanger relations with their useful brother-in-arms over an insignificant matter of little advantage to them - after final victory there would be nowhere for the Jews to escape to.

The position of Finnish Jewish soldiers was very similar to the political reality: none of the Jewish citizens of Finland refused to enter military service on the grounds of pacifism or of being Jewish. On the other hand, no instance is known of German soldiers refusing to co-operate with Finnish Jewish officers. As a rule, the attitude of Germans to Jewish soldiers in the Finnish army has been described as an "astonished" but "correct" one. The usual answer to incredulous questions was that "there is no difference between Jews and other soldiers in the Finnish army".

The general anti-Semitism of Hitler's Germany was not unknown to Jewish soldiers, and reports of atrocities and mass murders circulated among them and their families. However, the brutality of the Holocaust did not become evident until the end of the Continuation War in the autumn of 1944. The awareness of being Finnish soldiers gave the Jews an assurance of safety even in the neighbourhood of German troops. At the same time, quite a number of Jewish soldiers seem to have felt the need to display that they were at least as brave soldiers as their comrades.

Several Jewish soldiers were cited for bravery in action, and a number of them served as company commanders, and one as a battalion commander; Jewish army doctors were promoted to the same officer ranks as their colleagues. Eight Jewish soldiers were killed in action in 1941-1944.

The complexity of comradeship with the Germans became a serious problem after the

wars, when the Holocaust was revealed. However, the existence of an active association called *Jewish War Veterans in Finland* is a valid piece of evidence of the feelings of Jews towards the wars waged to protect the home land and Jewish life in Finland.

Dr Rautkallio has based his book on archive sources and numerous interviews. It gives us a picture of an interesting area of Jewish history. The survey is multi-faceted and detailed, sometimes even excessively so; on the other hand, a number of the interviewees have expressed their dissatisfaction with numerous inaccuracies on the part of the author. Slightly more concentration would have enhanced the legibility of the book (e.g. in the paragraph "The unknown Jewish soldier"). Errors in the forms

and translations of some Jewish and other terms (e.g. *kahals*, *kevrax*; *Zhyd* 'enemy') have remained uncorrected. The English summary (p. 198-206) gives an appropriate picture of the essential contents of the book.

Several Jewish veterans of the Finnish army participated in the Liberation War of Israel. A description of their experiences would be a useful addendum to the military history of the Jews of Finland. Similarly, the memories of Jewish soldiers in the army of the Czar have not been collected. I believe that fragments of their stories still circulate in Jewish families in Finland. They too would be worthy of documentation.

Tapani Harviainen

Roman Freund

Karaites and Dejudaization. A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm. Acta Universitatis Stockholmiensis - Stockholm Studies in Comparative Religion, No. 30. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1991. 133 p., ill. Price: SEK 142. ISSN 0562-1070. ISBN 91-22-01412-6.

The first sentence in the abstract of this doctoral thesis reads: "This paradigm may be briefly termed as and imposed as self-imposed **deracination**". According to the final phrase of the abstract, Freund's dissertation "does not deal with the theological and phenomenological aspects, being restricted to purely historical criticism and analysis based upon bibliographical and empirical sources".

Christianity has been divided into numerous churches, states and nations throughout its entire history. The monolithic "House of Islam" is more theoretical than a reality in the field of national politics. Against this background, the gradual withdrawal of the Karaites from the realm of Judaism is a highly interesting phenomenon which could be dealt with from various angles.

When the division of the Christian Church or Islam has been described, theological, political and national conflicts have been the most central factors of the split. Deracination has not very often been referred to as a reason.

Freund has decided to concentrate on the history of the schism. However, this decision is

not apparent in the actual text. By contrast, the dissertation contains numerous sections which have little to do with the subject; the chapter "Zionist and anti-Zionist Rabbanites" is only one example. The long introductory chapters (pp. 1-46) deal with the rise of the Karaite movement in the Near East as well as the problems of the origin of the Turkic (Karaim)-speaking Karaite population in Eastern Europe. Unfortunately, the discussions do not yield new conclusions in comparison with the standard entries on Karaites in leading reference books; for one reason or another the detailed articles written by eminent scholars in the *Encyclopaedia Judaica*, *Encyclopaedia of Islam* and *ha-'Ensiqlopediyya ha-'ibrit* have been referred to only occasionally.

The chapters "Language as a bone of contention" and "Language as an instrument of dejudaization" reveal that the author is not familiar with the Oriental languages. The inconsequences in the spelling of proper names, the confused transliterations and transcriptions of Hebrew and other non-European languages as well as the weaknesses in the

reference system contribute to diminishing the reliability of the presentation.

The Karaite population consists of two main groups. The Arabic speaking Karaites have lived in the Near East in close contact with their Rabbanite brethren. The overwhelming majority of these Karaites have immigrated to Israel, where they have met with a certain degree of "exogenous dejudaization" on the part of the Orthodox Rabbanite religious administration. In the Near East, Karaites have never cherished the idea of a Karaite national movement.

In Eastern Europe the "dejudaization" of the Karaites derives its origins from a totally different social and political situation. Karaites had been living for centuries in the Crimea, the Ukraine, and Lithuania (cf. the travel account of Petahyah of Regensburg in the year 1175). Thus they had had sufficient time to gain a firm footing in certain fields of trade and agriculture (horses, salt, cucumbers and watermelons, tobacco etc.) as well as in the army. They enjoyed a number of privileges from the 15th century onwards, and their native vernacular was the Turkic Karaim language, which - in addition to their religious views - distinguished them from the Yiddish-speaking Rabbanite Jews.

When the partitions of Poland took place at the end of the 18th century, it was only logical that the numerically few Karaites (scarcely more than ten thousand) endeavoured to underline the difference between themselves and the hundreds of thousands of new Jewish subjects of Russia, who were by no means favoured by the government. It was a case of a nationalistic policy before the rise of a nation-

alistic ideology. This line proved successful under Russian, Polish and Austrian government (even later during the Nazi period), and as a consequence, there was no factor which had encouraged Karaites to draw nearer to their ancient Jewish heritage. The opposite was true. In the *kenesa* liturgy, Hebrew was gradually replaced by the Karaim language, which could be understood by the whole congregation; the adoption of the native language in the cult constituted an important step on the way towards the establishment of a new national consciousness. An additional factor was that of the official documents in which Russian and Soviet citizens were required to indicate their religion and nationality.

In Eastern Europe the Karaites have defended their national Karaim characteristics, which have been of vital importance for this small minority. The rights of minorities are a phenomenon connected with progress and liberalism.

I consider that a study dedicated to Karaites and their dejudaization should follow the lines delineated above.

Roman Freund has collected a great quantity of material from various sources written in many languages. However, the important theme has been overshadowed by disorder, verbosity, and personal feelings. Although Freund's book includes numerous interesting details, it is not characterized by the systematic treatment, scholarly methodology and objectivity which ought to be the hallmarks of a doctoral thesis.

Tapani Harviainen

Heléne Lööw

Hakkorset och Wasakärven. En studie av nationalsocialismen i Sverige 1924-1950. Munkedal 1990: Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg nr. 2. 528 s.

Henrik Ekberg

Führerns trogna följeslagare. Den finländska nazismen 1932-1944. Ekenäs 1991: Schildts. 364 s.

Det nordiska folkväldet bestod demokratins eldprov på 1930-talet i stort sett med hedern i behåll; Norden stod således i kontrast mot stora delar av det kontinentala Europa, där demokratiska styrelseskick ersattes av auktoritära

regimer. Icke desto mindre fick även de nordiska länderna mer eller mindre tydligt känna av tidens högerextremistiska strömningar. Föreliggande två doktorsavhandlingar i historia lämnar detaljerade redovisningar för skandi-

naviska varianter av den mest extrema av dessa strömningar: nationalsocialismen.

Avhandlingarna eftersträvar en helhetsbild av den svenska respektive finländska nazismen. De närmar sig således sitt studieobjekt ur en mängd synvinklar: ideologiska, historiska, organisatoriska, ekonomiska etc. Denna ambition nöjer sig dock med några snabba penseldrag vad gäller naziströrelserna som helhet. Därefter riktas uppmärksamheten på ett av nationalsocialismens mest utmärkande drag, antisemitismen, dess uttrycksformer och bakgrund.

Både i Sverige och i Finland förblev nazismen en marginell företeelse. Den vann t.ex. aldrig representation i riksdagen, den lyckades inte etablera samarbete med andra politiska rörelser, och på samma sätt som kommunismen övervakades den av polisen som en potentiell risk mot rikets säkerhet. Icke desto mindre menar Lööw, att de tidigare uppskattningarna angående antalet svenska nazister varit i underkant: enligt henne fanns det vid mitten av 1930-talet ca 30 000 medlemmar i de nazistiska rörelserna. Nazismen var dock -karaktäristiskt nog - organisatoriskt splittrad. SNSP, Svenska Nationalsocialistiska Partiet, bekämpade under s.g.s hela sin existens bittert NSAP/SSS (Nationalsocialistiska Arbetarpartiet/Svensk Socialistisk Samling). SNSP, grundat i Värmland av de tre bröderna Furugård med veterinären Birger Furugård som 'riksledare', kunde aldrig förlika sig med antikapitalismen hos NSAP/SSS, lett av furiren Sven-Olof Lindholm. Utöver dessa två partier fanns en tredje organisation av stor potentiell betydelse. 1934 bröt nämligen Sveriges Nationella Ungdomsförbund/Sveriges Nationella Förbund (SNF) med moderorganisationen högerpartiet (nuvarande moderata samlingspartiet), för att definitivt orientera sig mot nazism och fascism.

Nazismen åstadkom aldrig några konkreta resultat i svensk politik, men den kan sägas ha representerat huvudströmningen inom tidens svenska högerextremism. I Finland var nazisterna däremot hänvisade till en statistroll: högerextremismen dominerades av Lapporörelsen och dess arvtagare IKL (*Isänmaallinen Kansanliike* = Fosterländska Folk rörelsen). Lapporörelsen hade särskilt 1930 spelat en synnerligen inflytelserik roll i finländsk politik, och bl.a. tvingat riksdagen anta en sträng antikommunistisk lagstiftning. Då den egentliga nazismen 1932 organiserade sig hade emellertid Lappos våldsdåd redan tvingat myndigheterna att upplösa rörel-

sen, och luften kan sägas ha gått ur högerextremismen som helhet. De finländska nazisterna uppgick aldrig till mera än några tusen. Dessutom blev de om möjligt ännu mera inbördes splittrade än meningsfränderna i Sverige. Konflikten mellan landets båda språkgrupper ledde nämligen till separata svenska och finska grupperingar, vilka motarbetade varandra. Inte heller det finsk-tyska militära samarbetet 1941-44 innebar något extra inflytande för de finländska nazisterna. Tyskarna undvek realistiskt nog att binda sin Finlandspolitik vid de finländska nazisterna.

Inrikespolitiskt sett innebar 1930-talets 'röd-gröna kompromisser' (*kohandeln* i Sverige 1933, *rödmyllereregeringen* i Finland 1937) att parlamentarismen på ett avgörande sätt stärktes mot alla former av antidemokratiska strömningar, inklusive nazismen. Tyskarnas nederlag i kriget var förstås det avgörande internationella slaget mot svensk och finländsk nazism. I Finland förbjöds nazismen tillsammans med en rad andra grupper genom 1944 års vapenstilleståndsavtal med Sovjetunionen. I Sverige har nazismen fört en mer eller mindre tynande tillvaro också efter andra världskriget.

* * *

Intresserar man sig för *antisemitismen* (eller för den delen någon annan systematisk aspekt på nazismen) utgör Lööws avhandling utan tvekan en betydligt mera användbar källa än Ekbergs arbete. Lööws text är nämligen tematiskt disponerad, således att ideologi, organisation, ekonomi etc. behandlas i tur och ordning i särskilda avsnitt. Ekberg har däremot valt en kronologisk uppläggning, vilket gör det ganska besvärligt att orientera sig i avhandlingen om man önskar systematiskt följa upp någon speciell aspekt. Man torde emellertid också kunna säga att fallet Sverige var intressantare i största allmänhet. I och för sig hade såväl de svenska som de finländska nazisterna på ett tämligen oreflekterat sätt tillägnat sig sina tyska meningsfränders antisemitiska tankegodds. Lööw lägger dock ned åtskillig möda på att visa, att de svenska nazisterna även kunde bygga på en inhemsk grund vad gäller antisemitismen. Beträffande antisemitismens eventuella inhemska bakgrund i Finland innehåller Ekbergs avhandling ingen särskild redovisning. Allmänt bör man dock kunna säga, att länderna på denna punkt skilde sig från varandra.

I jämförelse med situationen i stora delar av det övriga Europa var den svenska antisemitismen givetvis svag. Den avgörande orsaken var att antalet judar i Sverige var litet, endast ca 6500 kring 1930. Det fanns dock ett antal kända och inflytelserika judiska släkter i Sverige med prominenta representanter inom näringsliv, politik och kultur. I Finland fanns vid samma tid mindre än tvåtusen 'mosaiska trosbekännare', och den judiska befolkningsgruppen var så okänd för den stora majoriteten medborgare att det skulle ha ställt sig synnerligen svårt att piska fram en allmän medvetenhet om 'judeproblemet'.

Den organiserade antisemitismens rötter i Sverige sträcker sig tillbaka till 1800-talet. Särskilt handelns organisationer och bonderörelsen började mot slutet av århundradet öppet deklarerar antisemitiska ståndpunkter. För köpmännen utgjorde gårdfarihandlarna, bland vilka det tydliga fanns ett märkbart inslag av rysk-judiska flyktingar, en viktig orsak till denna aversion. Också uppkomsten av stora varuhus, ett annat hot mot de enskilda köpmännen, uppfattades som ett judiskt påfund. Emil Lihander, grosshandlare, riksdagsman och ordförande för Sveriges Allmänna Handelsförening, var en av periodens ledande antisemitiska aktivister. Den 1914 antagna utvisningslagen riktade sig bl.a. just mot utländska gårdfarihandlare. För bonderörelsen var antisemitismen mera en del av en allmän rasmystik, där bönderna sågs som 'den friskaste delen av den svenska folkstammen'. Genom sitt medlemstal representerade dessa rörelser en stor antisemitisk potential. Samtidigt fanns också mindre, specifikt antisemitiska sammanslutningar, såsom Svenska Antisemitiska Förbundet (bildat 1889) och Svenska Antisemitiska Föreningen.

En annan viktig bakgrundsfaktor var det stora intresset för *rasbiologi* i Sverige; Sverige blev under 1900-talets första decennier något av ett internationellt föredöme vad gäller forskning och folkupplysning på området. 1909 grundades Svenska sällskapet för rashygien, 1919 Rasbiologiska institutet i Uppsala, finansierat med statsmedel. Rasbiologerna trodde på de biologiska lagarnas allomfattande betydelse och utgick från att människan kunde 'förädlas' med biologiska metoder. Det gällde att utrensa skadliga element ur folkstammen. Detta tänkande föranledde såväl omfattande kartläggningar av det svenska folkets rasegenskaper som ett allmännare intresse för befolk-

ningshygien. Ingen politisk inriktning tog klart avstånd från rastänkandet; inom bondepartiet och högern hade det stark ställning, och bl.a. makarna Myrdals skrifter om 'befolkningsfrågan' visade att snarlika tankegångar även var gångbara inom socialdemokratien. I likhet med sina meningsfränder runt om i Europa kopplade de svenska nazisterna ihop den traditionella religiöst, kulturellt och ekonomiskt betingade antisemitismen med det nyare rastänkandet. Den judiska 'världssammansvärjningen', en myt som omhuldats redan av 1800-talets antisemiter, gällde inte bara ekonomisk makt och kulturell dominans. Det var i minst lika hög grad frågan om ett medvetet försök att fördärva den rena ariska folkstammen genom blodsblandning:

Dödsstöten fick svenska folket i dess frihetskamp till största delen då vår adel blodsblandade sig med juden ... Landsförvärdare kalla vi dessa blodsblandare, som ger sig till juden utan kamp ... den slutliga kampen mellan judendomen ... och den nordiska rasen (har) börjat.

Nazisten Nils Dahlrot 1936, citerat av Löow s. 223.

Nazismen mötte styvt motstånd och vann ringa framgång i Sverige. Trots att dess rasism och antisemitism var av det grövsta tänkbara slaget, var det dock knappast denna del av nazismens budskap som utsattes för den starkaste kritiken i Sverige. Snarast var det nazismens karaktär av en utländsk efterapning, dess aversion mot den parlamentariska demokratin, arbetarrörelsen och kapitalismen som mötte motstånd från skilda politiska läger. Vad gäller antisemitismen och rasismen menar Löow, att nazisterna i själva verket inte framstod som fullt så aparta i det mellankrigstida Sverige som man efteråt lätt skulle kunna föreställa sig. Till skillnad från övriga Norden existerade det enligt henne under denna tid en 'officiell rasism' i Sverige, som gav utslag i stöd till rashygienisk verksamhet, utredningar och upplysning. I skolböckerna beskrevs judarna fr.o.m. 1920-talet som en särskild ras, och dylika uppgifter står ännu att finna i skolböcker som utkom efter andra världskriget. Rasbiologisk forskning erhöll statsstöd in på 1960-talet. Den nazistiska antisemitismen och rasismen framstod således under mellankrigstiden som det kanske mest extrema uttrycket för en tankeström, som i sig var tämligen rumsren i periodens svenska samhällsliv.

Även i Finland förekom både antisemitiska och för perioden typiska 'rasvetenskapliga' tongångar. Det är dock klart att dessa frågor hade mindre betydelse än i Sverige. Den judiska befolkningen var helt enkelt för liten för att effektivt kunna användas som tillhygge i politiken. Vad gäller rasdimensionen kom den att underordnas den viktigare språkliga konflikten mellan landets finnar och svenskar. På finlandssvenskt håll vann ett 'germanskt' betraktelsesätt med klara rasistiska övertoner en viss genklang; på finskt håll hade motsvarande rasmystik diverse funderingar kring ett förment finsk-ugriskt urhem.

Ekbergs avhandling tyder på att antisemitismen dels var ett ideologiskt inslag som de olika nazistiska grupperna övertog i och med att de även i andra avseenden kopierade det tyska broderpartiets program. Dels fanns det personer och grupper för vilka judehatet hade en något större betydelse. Jägarmajoren Gunnar von Hertzen, eldsjälens inom 'Viitasaari fosterländska förening' i mellersta Finland, torde vara den som tidigast introducerade såväl antisemitismen som aversionen mot frimurarna i debatten. Apotekaren Y.W. Jalander, en av extremhögerens viktigaste finansiärer i Finland, var också en känd antisemit. Hans tidskrift *Siniristi* ('Det blåa korset') var ett av antisemitismens viktigaste språkrör.

Inom de äktfinska nazistorganisationerna - som alltså ivrigt bekämpade allt svenskt, däribland sina svensktalande meningsfränder - gjordes försök att koppla ihop judefrågan med den finlandssvenska befolkningen. Judar och

svenskar utgjorde enligt detta resonemang bägge främmande element i landet och stod i maskopi mot den finska majoriteten; härvid åberopades det faktum att många finländska judar hade svenska som modersmål.

Slutligen fanns det bemärkta finländska nazister som hyste direkt personligt agg mot judarna. Det kändaste exemplet torde vara Teo Snellman, vars diplomatiska karriär hade gått om intet - så som han själv uppfattade det - på grund av illvilja från en judiskfödd överordnads sida.

Försöken att fästa allmänhetens uppmärksamhet vid 'judeproblemet' kröntes inte med någon framgång. Å andra sidan kan man även i fråga om Finland konstatera, att det inte heller uppstod någon klar opinion till försvar för judarna trots det mycket grova propagandaspråk nazisterna använde. Det vore kanske en överdrift att säga att antisemitismen var rumsren i mellankrigstidens Finland; här, lika lite som annorstädes i Europa, uppfattades antisemitiska tongångar dock knappast som särskilt uppseendeväckande.

De båda avhandlingarna representerar viktiga byggstenar i den historiska kunskapen om nordisk högerextremism. Den mera systematiska av dem, Lööws arbete, innehåller därtill intressanta analyser för den som intresserar sig för antisemitismens historia i vår del av världen.

Lauri Karvonen

Erhard R. Wiehn (Hrsg)

Juden in der Soziologie. Eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz 1989. Hartung-Gorre Verlag Konstanz 1989. 344 sidor. Bidrag av: Reinhard Bendix, Detlev Claussen, David Frisby, Johan Goudsblom, Joachim Israel, Dirk Käsler, Klaus Christian Köhnke, Michael Levy, Winfried Lieth, Karl-Siegbert Rehberg, Maja Wicki, Erhard R. Wiehn.

Sociologiprofessorn Erhard Wiehn i Konstanz har under flera år varit engagerad i ett samarbete mellan universiteten i Konstanz och Tel Aviv. Wiehn har skrivit och utgivit ett flertal historiskt inriktade arbeten kring den tyska judendomen och antisemitismen. Föreliggande bok är den sjunde i en serie judaica som förlaget

Hartung-Gorre publicerat sedan 1987. Konstanz har blivit en central ort för utforskningen av sambandet mellan judendom och tysk kultur.

Enligt företalet har den föredragsserie som givit upphov till *Juden in der Soziologie* tillkommit som en följd av en 1988/89 hållen före-

dragsserie kring judefientlighet (föredragen är publicerade under titeln *Judenfeindschaft*). Nazismens grymheter och judeförintelsen är visserligen något som inte får glömmas, men det finns också ett klart behov av att analysera det judiska bidraget till den tyska kulturen. Det är ett faktum att den självständiga tyska sociologin såsom den hade utvecklats under detta sekels början, utplånades genom judeförföljelserna och genom att akademiska lärare med judisk bakgrund tvingades i exil på 1930-talet. Den lysande Georg Simmel som dog redan 1918 betraktade sig själv mera som tysk än som jude eftersom fadern hade konverterat, modern var kristen och hans egen uppfostran saknade judisk prägel. Ändå blev han betraktad som jude med hänvisning till utseende och gester. Han blev brutalt behandlad av det akademiska etablissemanget och p.g.a. starka antisemitiska stämningar var det möjligt att stämpla hans avslöjande sociologi som illojal och otysk. Bland alla dem som gick i exil återfinns Frankfurter skolans Horkheimer, Adorno, och Marcuse. En av de mest kända emigranterna var Karl Mannheim. Även två av bokens bidragsgivare - Reinhard Bendix (1916-1991), känd som amerikansk sociolog, och den 'svenske' Joachim Israel - emigrerade p.g.a. nazismen.

Den tyska sociologi som byggdes upp efter andra världskriget hade som helhet en anglosachsisk och positivistisk inriktning som skarpt avvek från den tidiga traditionen. Frågan om detta beror på att det judiska inslaget försvunnit besvaras indirekt jakande i de olika bidragen. Förintelsen innebar ett brott i en lång historisk samverkan mellan judiskt och tyskt, som särskilt utvecklats inom sociologin. I efterkrigstidens Tyskland är dock den återupprättade Frankfurterskolan, den s.k. kritiska sociologin, en arvtogare till den tidiga tyska sociologin.

Boken inleds med tre kapitel som behandlar sambandet mellan det judiska och sociologi före nazismen, judendomen som miljö för sociologin och bilden av judendomen i tysk sociologi representerad av Werner Sombart, Max Weber och Simmel. (Rehbergs bidrag visar tydligt genialiteteten i icke-juden Webers analys av judendomens särdrag och utveckling.)

Därefter följer specialstudier kring enskilda sociologer och socialfilosofer: Georg Simmel, Martin Buber, Julius Gumbel, Sigfried Kracauer, Simone Weil och Norbert Elias. Reinhardt Bendix redogör fascinerande för sin bio-

grafi och utveckling till sociolog - med rötter två olika sociologikulturer - samtidigt som han visar både förståelse för och tar avstånd från den strävan att förklara totaliteten, *das Ganze*, som de äldre emigrant sociologerna hade och som enligt Bendix är förbunden med överdriven utopism. Bendix ser totalitetsfilosofin som ett slags religionsersättning. En uppsats är ägnad Frankfurterskolans återupprättelse efter kriget, särskilt Horkheimer och Adorno som återvände från exilen - eller gjorde de det?

Bara tre av de 12 bidragsgivarna har själva upplevt nazismen. Intresset för temat är alltmör av historisk art: Varför var just judarna centrala i den tidiga tyska sociologin? Vilket var det konkreta judiska inslaget, som även fanns bland de sekulariserade judarna? Dessa frågor återkommer i de olika bidragen och ges också svar på olika analysnivåer. Jag vill särskilt lyfta fram Käslers preliminära svar: de sekulariserade judarna hade ett högt ställt bildningsideal och en stark tro på människans egen andlighet/intellekt, deras sociala stigning (avancemang) hindrades av de antisemitiska stämningarna vilket ledde till utanförstående istället för assimilation, till distans och kritik istället för samhörighet och acceptans. De sökte harmoni och jämlikhet men fann diskriminering och ojämlikhet. Genom att den sociologiska attityden i sig ofta präglas av distans och känsloneutral analys, fann de en andlig hemvist i sociologin - tills de tvingades bort.

Det finns en hel del upprepningar i helheten, vilket beror på att föredragen inte redigerats tillräckligt med tanke på bokvolymen. Större klarhet hade vunnits om redigeringen varit hård kring det centrala temat. Men bidragen innehåller även mycket teoretiskt intressant med relevans för funderingar kring sociologins uppgift. För mig var det både nytt och givande att läsa om Buber och Weil som socialfilosofer, om de Frankfurterskolan närstående tänkarna Kracauer och Gumbel.

De personbiografiska artiklarna har ingen direkt relation till bokens centrala och allmänna tema och kan därför läsas separat. Medtagningen av Simone Weil avviker från ambitionen att behandla den *tyska* sociologin. Omedelbart ställer man sig frågan varför då inte också den franske Emile Durkheim kunde ha fått en plats; en sociologihistoria utan Durkheim är ju omöjlig. Att tillfälligheterna spelat en roll när bidragen skulle samlas är uppenbar, men hur har man kunnat utelämna Karl Marx,

som representerar den mest storstilade messianistiska historieteorin?

Under läsningens gång märker man, att begränsningen till det tyska och till sociologin ständigt överskrids. Det judiska inslaget fanns i hela den europeiska kulturen. Många drag har ingått i kristendomen. Det speciella med Tyskland var det stora antalet judar, deras starka vilja till assimilering, antisemitismen och den totala katastrofen.

I slutet av boken serverar Wiehn ett förslag till facit över de särdrag som gjorde judendomen till grogrund just för sociologin. Den socia-

la förändringen är i judendomen ett heligt värde och som av Gud utsedd medskapare har människan ett ansvar för denna. Kravet på individuell omvändelse står i samband med en messianistisk syn på historien. I sociologin har det judiska inslaget märkts särskilt genom betoningen av: 1) gemenskap, "Gemeinschaft" (familjen, släkten, Israels folk), 2) idealet om social rättvisa, 3) ett värderationellt sätt att se på samhället, 4) harmoni och evig fred (schalom) som det goda målet för samhällets utveckling.

Susan Sundback

Bibeln : tillägg till Gamla Testamentet : de apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna. (*Statens offentliga utredningar* 1986:45) Stockholm 1986. vi, 530 s. ISBN 91-38-09373-1

"God och nyttig läsning" : om Gamla Testamentets apokryfer. [Förf.] P. Block, J. Blomqvist, G.-B. Sundström, C. Åsberg. Stockholm: Proprius förlag, 1988. 234 s. ; ill. ISBN 91-7118-624-7

Jag fick ovan nämnda böcker att recensera för länge sedan. Orsaken till att det har dröjt så länge med en recension är att jag planerade en brett upplagd artikel med en detaljerad genomgång av valda delar av översättningsförslaget. Jag har emellertid inte lyckats genomföra det projektet, och det går inte att uppskjuta en recension alltför länge. Därför denna inte så ambitiösa produkt.

Som en följd av förbiseenden i samband med översättningen av de kanoniska skrifterna kom apokryferna inte att inkluderas i den bibel som gillades och stadfästes år 1917, trots att en översättning av apokryferna ingick i det uppdrag som gavs den "långa kommissionen" år 1773. Översättningen av apokryferna godkändes därför inte förrän 1921. Den "långa kommissionen" hann producera två självständiga översättningar av apokryferna före den som godkändes 1921, vilken alltså blev den tredje; och den är den första officiellt godkända fullständiga översättningen till svenska av apokryferna direkt från grekiskan. Jag har haft anledning att använda denna översättning rätt så ofta, särskilt i Mackabéerboken, och har tyckt rätt bra om den.

I anslutning till arbetet med den nya översättningen av bibeln till svenska väcktes frågan om en nyöversättning av apokryferna. Bibelkommissionen fick i uppdrag att bereda ärendet och dess betänkande publicerades 1977 (*Att översätta apokryferna*: betänkande avgivet av bibelkommissionen. Stockholm 1977; ISBN 91-

38-03336-4). I det välskrivna betänkandet redogöres för apokryfernas ställning i de religiösa samfunden i Sverige (alla var positivt inställda till en översättning, de stora samfunden i regel mer än de små; intressant är att de reformerta samfundens tidigare avoghet mot apokryferna tycks ha minskat), för apokryferna i svenskt fromhets- och kulturliv och för apokryferna i svenskt bibelöversättningsarbete. Dessutom undersöktes frågan om vilka texter som egentligen inkluderas bland apokryferna och det textkritiska läget idag. Mot bakgrunden av detta tog kommissionen ställning till vilken åtgärd som var att rekommendera: en revision, ingen åtgärd alls eller en nyöversättning. Den föreslog att en översättning skulle göras från den grekiska grundtexten, att bibelkommissionen skulle få uppdraget att göra den, att verket skulle påbörjas efter att arbetet med Nya Testamentet var slutfört och att det skulle genomföras i princip på samma sätt som arbetet med Gamla och Nya Testamentet.

Det resulterade i att bibelkommissionen fick i uppdrag att göra en översättning av apokryferna i enlighet med förslagen i betänkandet. Översättningsenheten har bestått av teol.dr Per Block, prof. Jerker Blomqvist, vilka stått för kunskapen i originaltexterna, förf. Gun-Britt Sundström, som stått för finslipningen av svenskan, samt av bibelkommissionens sekreterare fil. mag. Christer Åsberg. Periodvis har Sundström och Blomqvist vikarierats av förf. Lars Andersson respektive teol. dr Eva Ström-

berg Krantz; den senare har dessutom bistått med hebreisk sakkunskap i arbetet i övrigt. Det har sålunda funnits en betryggande sakkunskap i det grundläggande översättningsarbetet. Som ovan antytts försiggick arbetet i princip på samma sätt som arbetet med Gamla och Nya Testamentets övriga skrifter med den skillnaden att kontrollen i form av referensgrupper inte varit lika omfattande. Översättningen överlämnades till statsrådet och chefen för civildepartementet den 2 juni 1986, efter ett arbete på knappt fem år.

Före och i samband med översättningen har man gjort flera viktiga principiella ställningstaganden. Ett är hur man kallar textsamlingen. Den föregående översättningen bär titeln: "Gamla Testamentet. De apokryfiska böckerna", helt i enlighet med normal protestantisk tradition. Tidigare har texterna vanligen ingått som en separat avdelning mellan Gamla och Nya Testamentet och har haft en överskrift liknande den följande från 1541 års bibel: "Apocrypha. Thet äro Böker som icke finnas i then Ebreiska Biblien /och äro för then skul icke lijka reknadha widh the andra böcker i then helga Scrift / Doch nyttigha til at läsa". Den nya översättningen är inte på samma sätt avsedd för den Svenska kyrkan som den gamla. Den beaktar de andra kristna samfundens önskemål, liksom även utlåtanden från icke kristna samfund, bl.a. Mosaiska församlingen i Stockholm. Eftersom termen 'apokryf' fått en något negativ klang i svenskan den senaste tiden, och eftersom den katolska och den ortodoxa kyrkan ser apokryferna som kanoniska respektive i övervägande del kanoniska beslöt man att gå in för en ny mera neutral titel. Intressant är att den katolska kyrkan på senare tid gått in för att kalla apokryferna "deuterokanoniska", samtidigt som man hävdar deras kanonicitet. Med termen 'deuterokanonisk' menas att samlingen tillkommit och vunnit erkännande på ett sent stadium. Den katolska kyrkan brukar placera apokryferna bland de andra gammaltestamentliga böckerna och den framhäver därmed deras position som jämställda med de andra. I detta fall tillmötesgick man inte den katolska kyrkans önskemål, utan håller dem samlade mellan Gamla och Nya Testamentet, i likhet med tidigare praxis.

Ett annat viktigt ställningstagande rörde frågan om omfånget av den text som skall översättas, samt vilken text som skall översättas. Den nya översättningens omfång är i princip detsamma som den föregående, men det före-

kommer vissa modifieringar. I den gamla översättningen upptas fem tillägg till Daniel; den nya ändrar på ordningsföljden mellan dem och sammanför "Bel i Babylon" och "Draken i Babylon" till ett avsnitt med titeln "Bel och orm-guden", samt "Asarjas bön" och "De tre människans lovsång" till ett avsnitt med titeln "Den brinnande ugnen". Vidare lyfts det sjätte kapitlet ur Baruks bok och presenteras som en självständig skrift: "Jeremias brev"; detta på grund av att avsnittet i de grekiska handskrifterna är en självständig skrift. Den tidigare praxis i svenska bibelutgåvor - att inkludera skriften som det sista kapitlet i Baruks bok - följde Vulgata. En intressant nyhet är det sätt man gått tillväga med Ester. Det är kanske enklast att citera inledningen till avsnittet: "Förutom den ursprungliga hebreiska version av Esters bok som både judar och kristna räknar till bibeln finns det också en grekisk. Denna grekiska översättning, som i sin tur uppträder i ett par olika textformer, skiljer sig från förlagan bl.a. genom flera långa utvikningar. I katolska biblar återfinns dessa tillägg i den vanliga Esters bok, förr samlade i slutet av boken men numera inplacerade där de hör hemma i sammanhanget. I Sverige har man sedan reformationstiden med Luther ställt dem för sig bland de s.k. apokryfa skrifterna, utan någon sammanbindande text. När de läses i denna lösruckta form, blir deras roll i berättelsen svår att uppfatta. I ekumeniska och protestantiska biblar som omfattar Tillägg till GT brukar man därför numera ta med en sammanhängande översättning av hela den grekiska versionen. Så har också skett här." (s. 73) Tilläggen är tydligt markerade i översättningen. Att man gjort så med Esters bok kan säkert hälsas med tillfredsställelse av alla läsare. Om man nu gjort så här med Esters bok kan man fråga sig varför bibelkommissionen inte beslöt att göra på samma sätt med Daniels bok. Tilläggen till Daniels bok är ju till omfånget en och en halv gång större än tilläggen till Esters bok. Mitt eget svar på min fråga är (översättningsenheten skulle kanske ge andra skäl) att tilläggen till Daniel inte är lika väl integrerade i Daniel som Estertilläggen i Ester. Tilläggen till Ester verkar ha formats just för Esters bok, medan tilläggen till Daniel ser ut att ha levat ett egenliv innan de inkluderades i Daniel.

Som bibelkommissionen konstaterade i sitt betänkande *Att översätta apokryferna* har det "textkritiska arbetet med apokryferna [...] gjort stora framsteg sedan 1921 års översättning ut-

kom" (s. 97). Flera intressanta textfynd har gjorts; det allra viktigaste av dem var känt redan för översättarna av 1921 års översättning, nämligen större delen av den hebreiska texten till Syraks bok, vilken Solomon Schechter år 1896 upptäckte bland de fragment från Kairo-genisan han blivit ombedd att granska. Det var framför allt detta fynd som elektrifierade honom till handling, och som ledde till att största delen av textmassan sedermera hamnade i Cambridge University. Ytterligare några fragment har upptäckts på 1900-talet, bl.a. i Qumran. Några fragment av en hebreisk och en arameisk Tobit har hittats i samband med Qumran-fynden. För de flesta av texterna finns nu textkritiska utgåvor av hög kvalitet. Trots att omkring två tredjedelar av Syraks text föreligger på hebreiska valde kommissionen att översätta den grekiska texten. Man kan säkert diskutera det beslutet. Som en följd av fynden av de hebreiska fragmenten är den textkritiska situationen för Syraks boks del kanske den mest komplicerade av alla böcker i Gamla Testamentet. Den text som återfinns i fragmenten är nämligen inte enhetlig; det finns en version som torde stå nära den ursprungliga, en annan är en senare bearbetning av den; de grekiska versionerna i sin tur är påverkade av båda dessa versioner. De äldsta och bästa grekiska texterna synes dock vara stabila översättningar av den äldsta hebreiska typen. Eftersom det inte finns någon hebreisk text som täcker Syrak i sin helhet, och eftersom den bästa grekiska textformen är den pålitligaste texten till boken i sin helhet (jfr Alexander di Lellas inledning till den färskaste översättningen och kommentaren i *Anchor Bible*), var det förmodligen ett riktigt beslut bibelkommissionen fattade rörande Syrak; i all synnerhet som översättningen har två värdefulla bihang. Det första omfattar översättningar av senare tillägg till den grekiska texten. Dessa tillägg har i regel rensats bort från översättningar från 1900-talet, så också i 1921 års översättning, men det var i alla fall bra att få dem samlade i ett bihang. Det andra bihaget omfattar exempel på avvikande läsarter i den hebreiska texten; det är tyvärr endast fråga om ett urval, men ett rätt fylligt sådant. Mot bakgrunden av den ovan nämnda komplicerade textkritiska situationen hade det förmodligen inneburet en avsevärd arbetsinsats att ge en fullständig bild av avvikelserna i de hebreiska texterna. Vad Tobit beträffar är det bra att översättarna har valt att översätta den så kallade längre texten, som anses vara bättre än den

kortare texten, som låg till grund för 1921 års översättning.

Översättningen föregås varje bok av en kort men innehållsrik inledning med en kort redogörelse för innehållet, uppgifter om författare och datering, samt speciella omständigheter kring textbasen. Vad jag tycker särskilt bra om är den fylliga notapparaten, de rikliga ord- och sakförklaringarna i uppslagsdelen bak i boken, samt de textkritiska anmärkningarna allra sist. Genom dem får den vetgirige läsaren en mängd information om svårigheter med textförståelsen, alternativa översättningar, avvikelser från den normala grundtexten och upplysningar om historiska sakförhållanden.

Denna översättning skiljer sig inte från andra i en speciell översättningsteoretisk detalj. För flera av apokryferna gäller att de är översättningar från ett hebreiskt, eller ibland ett arameiskt, original. För det mesta är grekiskan klart påverkad av det semitiska originalet och utgör därigenom en särpräglad ogrekisk grekiska, "hebreisk". En trogen översättning borde avspegla detta, och med avsikt återge ett styvt språk. I verkligheten är det emellertid svårt att göra på det sättet. Så är det även nu. Jag har på inget sätt kontrollerat hela översättningen, men det är inte svårt att konstatera att den ger en ledig och njutbar svenska.

Som jag nämnde inledningsvis har jag inte haft tillfälle till en detaljerad kontroll av någon text. Men jag har i alla fall gjort en snabb genomgång av början av 1Mackabéerboken, och kommer i det följande med några anmärkningar.

2,49d-68; 3,50b-53; 4,30d-33.38; 9,41 torde vara poetiska avsnitt, men är markerade som prosa i översättningen. Detta är viktigt att betona, eftersom de poetiska avsnitten ofta tjänar som speciella markörer i texten; i 2,49d-68 är början och slutet upphöjd prosa, medan den centrala delen är "mer" poetisk.

3,14b-e; 4,5e; 5,57b-e; 7,3c.14b-c; 10,23-24; 16,21d-e står i direkt anföring, men är inte markerade så i texten.

I 2,24 läser vi i grekiskan att Mattatias *esfaxen* "slaktade" den man som hade trätt fram för att offra. Eftersom det skedde i anslutning till ett offeraltare är det antagligt att ordvalet är avsiktligt; istället för offerdjuret "slaktades" den som var beredd till avgudaoffer.

I 2,26 är det kanske bättre att använda frasen att Mattatias "ivrade för lagen", i all synnerhet som samma fras dyker upp omedelbart efteråt i följande vers.

I 2,34.36 är det kanske övertydligt att tala om "israeliter"; de betecknas inte så i originalet.

I 2,44: kanske hellre "i sitt raseri" än "med sitt raseri"

I 2,54 läser vi att Pinhas med sin brinnande iver vann "det löftet att hans prästämbete skulle bestå för alltid"; den grekiska motsvarigheten för "löfte" är *diatheke* och frasen går entydigt tillbaka på Num 25,13 *berit kehunnat olam*. Nu är frågan den hur man skall återge *berit*, respektive *diatheke*. Jag tror det är bra att hålla fraseologin kring "lova", "ge ett löfte" skild från "förbund", "sluta förbund", eftersom de var för sig är teologiskt betydelsefulla och inte identiska.

Också i 2,57 har vi en teologiskt laddad fras, då vi läser att David *ekleronomesen thronon* "ärvde en tron", "fick en tron till arvedel", vilket säger mera än "vann en tron" i den nya översättningen.

3,48 har en god formulering på ett svårt ställe.

I den nya övers. för 4,24 läser vi: "På återvägen sjöng de och lovprisade himlen, som tillbörligt är, ty evigt varar hans nåd". Frasen *hoti eis ton aiona to eleos autou* ("ty evigt varar hans nåd") återger exakt refrängen i Ps 117 (LXX), 1-4.29 och Ps 135 (LXX), hela psalmen. När man dessutom beaktar att *hoti kalon* exakt motsvarar *hoti agathon* i Ps 117 (LXX), 1b och att det mycket väl kan utgöra en översättning av det hebreiska originalet *ki tov*, tror jag att det antagande som jag gjort på annat håll fortfarande är sannolikt, nämligen att Judas och hans män då de återvände hem från segern över Gorgias "sjöng och lovprisade himlen [med sången som hade titeln/refrängen] 'ty han är god, ty hans nåd vara i evighet.'" Med andra ord torde de ha sjungit Ps 118 eller Ps 136, eller båda två.

I den underordnade satsen i 4,41 kan man kanske hellre ha "till dess (*heos*) han hade renat templet" än "medan han renade templet".

Den nya översättningen avskiljer slutet av 4,51 *kai etelesan pantata erga ha epoiesan* från det föregående och ansluter det till det som följer: "När allt som de skulle göra var färdigt (v. 52) steg de upp tidigt på morgonen [...] (v. 53) och frambar offer". Den till och med börjar ett nytt stycke i 4,52, ett stycke som går fram till 4,55. Jag tror att det är mera korrekt att ansluta frasen från 4,51 till det föregående, som en avslutningsmarkör, i likhet med 1921 års översättning: "Och så fullbordade de allt vad de hade företagit sig att göra"; jfr Gen 2,1f som markerar avslutningen på skapelseverket. Mot bakgrunden av vad som sägs i 4,36: "låt oss gå upp till templet för att rena och återinviga det", är det, enligt min mening motiverat att dela upp avsnittet 4,37-58 i tre övergripande avsnitt: (a) 4,37-40, uppstigandet till templet; (b) 4,41-53, renandet av templet; 4,54-58, återinvigandet. Av den orsaken anser jag att indelningen i den nya översättningen är felaktig.

I 5,13 återges *khiliarkhian* med "en avdelning på tusen man". Trots att ordet faktisk har en militär innebörd är det inte sannolikt att judarna i Tobias-området var militärt organiserade. Men det är, å andra sidan, knappast troligt att de var helt oorganiserade. Judarna, liksom araber och andra etniska grupper, var mer eller mindre fast organiserade i familjer, klaner och kanske ännu mera omfattande förbund, ordnade på basen av släktskap och ingångna förbund. Det är kanske för att betona att det inte var ett slumpmässigt antal på tusen män som hade dödats som författaren/översättaren gör bruk av en term som associerar till en fastare anknytning mellan dem som hade dödats.

Det svåra stället 15,25 *en te deutera* har översatts med "från förstaden". Det vore värt att beakta holländaren Nelis' förslag, enligt vilket redaktorn, medveten om att 15,14-24 avbryter händelseförloppet, avser att säga: "som (redan) sagts".

* * *

I anslutning till den nya översättningen av Gamla Testamentets apokryfer utgav översättningsenheten en samling artiklar om apokryferna. Titeln är noterad ovan. Den innehåller följande artiklar: Jerker Blomqvist "Helleniseringshot och judisk motståndskamp" (s. 11-39); Per Block "Den föränderliga religionen" (s. 40-75); Gun-Britt Sundström "Om kvinnor" (s. 76-

88); Christer Åberg "Det apokryfa arvet" (s. 89-154); Gun-Britt Sundström "Helgon och hora : om Juditmotivet i litteraturen" (s. 155-174); Jerker Blomqvist "Apokryfer och pseudepigrafer" (s. 175-215). Boken avslutas med några litteraturhänvisningar, studieuppgifter och ett register. Artiklarna är populärt hållna, utan en lärd apparat, men grundar sig på solitt vetande om den sak som avhandlas. De är mycket läsvärda

och kan naturligtvis läsas för sig, men kommer till sin rätt först i samband med att man bekantar sig med den nya översättningen. Till sammans utgör dessa volymer ett verkligt förnämnt tillskott till den svenskspråkiga litteraturen om judisk historia, kultur och tankeliv under avgörande skeden i dess utveckling.

Nils Martola

Tradition og nybrud : jødedommen i hellenistisk tid. Redaktion: Troels Engberg-Pedersen og Niels Lemche. (*Forum for bibelsk exegetik*. 2). Museum Tusulanums Forlag. København 1990. 240 s. ISBN 87-7289-091-6

Bland de nordiska länderna torde Danmark vara det i vilket man på senare tid mest intensivt ägnat sig åt studiet av judendomen och judarna under hellenistisk tid i de områden som var starkt influerade av hellenismen. Jag hänvisar bland annat till Per Bildes talrika studier kring Josefus och andra aspekter av hellenistisk judendom, Benedikt Otzens arbete *Den antike jødedom* (som nyligen har översatts till engelska och blivit väl mottaget) och Otto Mørkholms framstående arbete *Antiochus IV of Syria*; det är endast danskarna som har kunnat samla sig till en ordentlig samling kommenterade översättningar av Gamla Testamentets pseudepigrafer. Eftersom uttrycket "hellenistisk tid" principiellt avser en tidsålder kan man fråga sig om inte även utgåvor av och studier kring Qumran-samfundets skrifter skall subsumeras under beteckningen studiet av judendomen under hellenistisk tid. Även här har danskarna gjort väl ifrån sig. Till studiet av judendomen och judarna under hellenistisk tid hör givetvis även en hel del av det som går under beteckningen nytestamentlig tidshistoria. Filon har däremot inte intresserat danska forskare i någon större utsträckning, liksom inte heller studiet av den omfattande judiska kolonin i Babylonien under denna tid (som ju var under seleukidisk överhöghet); men det är erkänt svårt att få grepp om den.

Till denna tradition fogas nu en serie artiklar redigerad av Niels Peter Lemche och Troels Engberg-Pedersen: **Tradition og nybrud : jødedommen i hellenistisk tid.** Jag ger

en förteckning över innehållet för att möjliggöra en snabb överblick: *Niels Peter Lemche*, Indledning (7-9); *Per Bilde*, Tradition og nybrud i det jødiske Palæstina i hellenistisk tid (11-64); *Niels Hyldahl*, Jøderne og seleukiderne (65-92); *Troels Engberg-Pedersen*, Erfaring og åbenbaring i Siraks Bog (93-122); *Georg Græsholt*, Sammenhæng og flertydighed : om Danielsbogens enhed (123-140); *Jesper Høgenhaven*, Den græske Daniel (141-151); *Hans J. Lundager Jensen*, Juditbogen (153-189); *Karin Friis Plum*, Tilflugts- og moderby : historie og teori i skriftet om Asenet (191-211); *Geert Hallböck*, Det faldne Zion og den åbenbarede lov : en fortolkning af 4. Ezrabog (213-240). Boken kunde gärna ha utökats med en bibliografi. Flera av bidragen är sofistikerade och komplicerade till sin natur, och mina korta referat gör dem inte alltid rättvisa.

Som vi ser koncentrerar sig bidragen till judisk historia under perioden och till undersökningar av apokryfa och pseudepigrafiska texter. Per Bildes långa artikel är en översikt över drivkrafterna bakom de omfattande omvälvningarna under perioden. Den är klart uppbyggd och utgör en nyttig repetition och en skickligt genomförd sammanställning av relativt välkända fakta.

Niels Hyldahls artikel omspänner tiden från omkr. 200, då Palestina tillföll seleukiderna, till 63 f.Kr., då det kom under romersk överhöghet. Framställningen ger en god översikt över perioden fram till Antiokus IV Epifanes' död och den vilar i stort sett på Klaus Bringmanns forskningsresultat, vilka är be-

tydelsefulla framför allt i kronologiskt hänseende (jfr Klaus Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa : eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.Chr.)*. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Phil.-hist. kl. 3. Folge 132. Göttingen 1983). Det verkar emellertid som om Bringmann drar alltför långt gående slutsatser på basen av sin hypotes om Menelaos' agerande (som inte är utsagt i texterna). Jag ställer mig även skeptisk till Bringmanns påstående att den hellenistiska reformivern hos det ledande skiktet i Palestina inte skulle ha något som helst med religionsförbudet att göra. Bringmann - och Hyldahl - kopplar det enbart till underkuvandet av det uppror som utbröt i Jerusalem i samband med Antiokus' andra egyptiska fälttåg. Mot bakgrunden av att underkuvande av uppror ingalunda var ovanliga i det seleukidiska riket, och att de inte åtföljdes av liknande åtgärder (religionsförbud), ter sig Bringmanns argument inte särdeles väl underbyggda. Det blir något oklart vad Hyldahl anser om Palestinas formella anknytning till det seleukidiska riket efter Simon och fram till romarnas ankomst år 63 f.Kr.; dels anser han att landet i princip lydde under seleukiderna (s. 66), dels att det hade en självständig ställning (s. 87ff).

Som rubriken antyder vill Engberg-Pedersen undersöka erfarenhet och uppenbarelse i Syraks bok. Uppgiften kan kanske formuleras annorlunda: spänningen mellan bokens icke specifikt religiösa och dess specifikt religiösa innehåll, eller "skismaet mellem eudaimonisme og religion i Syraks bog" (98). I kontrast till de flesta som har arbetat med Syrak anser författaren att det nog finns en struktur i boken, för såvitt man läser flera gånger fram och tillbaka i den. Att det föreligger en fara att man läser in saker vid ett sådant tillvägagångssätt är uppenbart, och av författarens beskrivning av strukturella och strukturerande element i s. 94f har jag svårt att värja mig för tanken att författaren inte har lyckats särskilt väl på denna punkt. Men i stort utgör artikeln intressant läsning, och den är klargörande i dess huvudärendet, dvs för det första i undersökningen av relationen mellan upplyst egen nytta, vars mål är äran i församlingen och vilken därför i stor utsträckning tar sig uttryck som åtgärder till de fattigas och svagas fromma, och, för det andra, gudsfruktan, vilken tar sig uttryck i lydnad för Gud och insikt i toran. Intressant är också demonstrationen av poäng-

en med Sir 40,26f: "Pengar och makt ger självsäkerhet, men bättre än båda är gudsfruktan. För den gudfruktige finns ingen motgång, han behöver aldrig söka hjälp. Gudsfruktan är som en grönskande trädgård och skyddar bättre än någon jordisk härlighet". Detta ställe demonstrerar den *autarki* (själv tillräcklighet) som gudsfruktan förlänar den fromme. Författaren visar också på ett intressant sätt vilka de sociala grupper är, som företräds av värderingarna i boken. "Den primære adressatgruppe i Syraks Bog er husfædre eller deres sønner, der tilhører et øvre socialt mellemlag, formodentlig først og fremmest mænd, som opretholder livet for seg selv og deres familie ved landbrug, men sådan at de har tid til overs til at befatte seg med visdom og litteratur - enten til selv at blive vismænd eller i hvert fald til at læse, forstå og lære af et skrift som Syraks eget" (101). Författaren har själv arbetat med grekisk filosofi och antyder att Syraks bok innehåller betydligt mera filosofi än vad man i allmänhet anser. Det kan hända att det är så, men det kan också hända att ett sådant påstående göres på bekostnad av att man lämnar omfattande avsnitt i boken utanför räkningen (t.ex. 44-50), och sålunda kanske talar om en annan bok än Syrak. Det finns åtskilligt stoff till diskussion i denna artikel.

Efter de båda klara och informativa artiklarna om Daniel följer en lång och intressant artikel om Juditboken. Hans J. Lundager Jensen antar att Juditbokens innehåll är obekant för de flesta och ger därför inledningsvis en kort men adekvat parafra av innehållet. Därefter presenterar han nyare tendenser i forskningshistorien, vilka enligt författaren kännetecknas av försök att klargöra bokens genre samt andra litterära frågor som hänger ihop med dess disposition. Det har länge stått klart att berättelsen i Juditboken är fiktiv, men det har förekommit svårigheter att finna en lämplig genreklassifikation. Den har uppfattats som en apokalyps, som en fri parabolisk historiefremställning som skall illustrera Guds hjälp under svåra tider (Haag), som en judisk-hellenistisk roman med erotiserande drag under påverkan av den hellenistiska romanen (Altheim och Stiehl) osv. Författaren kritiserar med rätta Moores överbetoning av ironins betydelse i dennes färskas kommentar till Juditboken. Även om de undersökningar som hävdade att Juditboken primärt skall betraktas som en apokalyps inte träffar rätt har de haft den förtjänsten att de kom till rätta med bokens sju första kapitel som i tidigare forskning betrakta-

des som en överlång inledning till det centrala händelseförloppet. Att boken tillkommit någon gång under de två senaste förkristna århundradena är en allmän uppfattning, även om en precisering av tidpunkten är vanskelig.

I fortsättningen är det inte alltid lätt att följa Jensen. Han kommer med många intressanta synpunkter, men de består flera gånger av isolerade iakttagelser, vars samband med varandra inte alltid är klart. En artikel är emellertid inte en bok, och man kan inte kräva samma detaljargumentering i en artikel som i en bok. Jensen anser att det folkloristiska perspektivet blivit förbisett i forskningen, även om det inte är helt obefintligt. Han pekar på Dubarles arbete *Judith: Formes et sens des diverses traditions* (Rom 1966, i två band), vilken presenterar och analyserar framför allt den latinska och hebreiska texttraditionen. Dubarle anser att det går att påvisa en gemensam berättande stomme i dessa traditioner. Jensen tar fasta på denna stomme och försöker applicera Vladimir Propps berömda narrativa funktioner på den. Det visar sig emellertid att Juditboken reduceras i så hög grad att Propps modell inte är användbar. Därefter överger författaren det folkloristiska perspektivet, litet för snabbt kanske. Bakom den yttre krisen - fiendehären framför Betylua, törsten som en följd av att tillgången till vatten spärras - tror sig Jensen finna en inre mera verklig kris: att hålla stånd mot helleniseringsshotet genom att upprätthålla reglerna för mat och ätande, vilka representerar toran. I det följande reduceras perspektivet till utsändandet av Judit till fiendelägrat, hennes agerande där och återkomsten till Betylua. Jensen jämför utsändandet med en offerrit, eftersom också denna utlöses av en kris av något slag, och i egenskap av kollektivets representant utsänds prästen för att lösa krisen genom att utföra offret. Men under ytan skall det förekomma en kritisk hållning till kollektivet i texten. Jensens konklusion är följande: "Juditbogens tekst svæver mellem to skemaer: det ene er fortællingens billede af det onde udefra, der uden grund kaster sig over det forsvarsløse kollektiv; det andet er fortolkningens kritik, der møder ritens reelle effekt i påstanden om, at alt afhænger af kollektivet selv. Jeg opfatter altså Juditbogen som et stykke kritisk *narratologi* i sig selv: en tekst der ikke kun fortæller en fortælling, men som også anlægger en kritisk fortolkning af det fortalte." (s. 181). Avslutningsvis pekar Jensen på möjligheten att se Judit som en *farmakos*, en som skall

transportera krisen bort från kollektivet, och hänvisar till Burkerts subtila redogörelser för transformationer av syndabocken. Jag följer honom inte längre här, utan kommer med några avslutande synpunkter. Jag är inte emot undersökningar av "djupdimensionen" i texter, långt därifrån, men om de leder till kraftiga reduktioner av den tematik som yttexten handlar om, och om de leder till transformationer av den art att man har svårt att känna igen utgångstexten finns det skäl till skepsis. I de avsnitt som ger intryck att vara Jensens egna bidrag ser jag tecken på kraftiga reduktioner och starka transformationer. Vidare är jag mycket reserverad inför det omotiverade sammankopplandet av Juditboken med riter. Även om man skulle acceptera att Juditboken kan sammankopplas med riter så kvarstår problemet att alla de riter Jensen talar om hör till den grekiska eller den romerska världen. Jag kände inte igen någon gammaltestamentlig eller någon yngre judisk rit i författarens beskrivning. En stimulerande artikel, men en som fick pannan att rynkas i djupa veck.

I Gen 41,45 får vi veta att Farao gav Asenat, dotter till Poti-Fera, prästen i On, till hustru åt Josef. Detta enkla faktum, att en av de stora förebilderna i Gamla Testamentet gifte sig med en egyptisk kvinna har uppenbarligen varit ett problem för den antika judendomen. Den rätt rikliga Joseflitteraturen har löst det på olika sätt. Ett sätt var att visa att Asenat ursprungligen var en israelitisk kvinna: hon var dotter till Josefs syster Dina, som efter olika förvecklingar hamnade i Egypten och adopterades av Poti-Fera. Ett annat sätt var att acceptera Asenet trots att hon var en egyptisk kvinna, som en följd av att hon räddade Josef från trångmål. Ett tredje sätt var det som vi läser om i boken Josef och Asenet: Asenet konverterar till judendomen och blir därigenom acceptabel. I sin artikel ger Karin Friis Plum en nyttig inledning till studiet av Josef och Asenet (där Josef egentligen spelar en underordnad roll; det är Asenet som är huvudpersonen). Hon ger en kort parafra av texten, en redogörelse för textbasen, berättelsens integritet och textens struktur, med en intressant tabell över likheter och olikheter mellan de två huvuddelarna i texten. Författaren visar att trots att texten ger konversionen och konvertiten en framträdande plats kan den inte betraktas som en missionsskrift. Den är skriven för judar och utövar en viss intern kritik. "Det er ikke tilstrækkeligt at være født jøde, jødedom skal leves. Og den har i

denne version ikke brug for hverken tempel eller Jerusalem. Det er karakteristisk, at de betydningsfulde måltider foregår i private hjem, ligesom det er påfaldende, at *byen* er et vigtigt symbol, uden at Jerusalem overhovedet er inde i billedet." (s. 203) Författaren går in på textens framhävande av kroppen som bärare av betydelse; det finns en viss ambivalens i förhållande till sexualiteten: jungfrulighet framhävs, men även normalt familjeliv; den fysiska skönheten betonas, och den är ett tecken på "inre" skönhet; ätandet är viktigt. Först mot slutet tangerar författaren i korthet det tema som man trodde var huvudsaken för henne, eftersom det återfinns i rubriken, nämligen det intressanta faktum att Asenet i samband med och efter konversionen kallas "tillflyktsstad" (*polis katafyges*) eller "muromgårdad moderstad" (frasen förekommer inte i de äldsta grekiska handskrifterna) därför att i henne kommer många att ta sin tillflykt i Herren (15,7; 16,16); detta är viktigt för bilden av Asenet - en kvinna - som ursymbolen för proselyten. Det finns flera drag i texten som liknar drag som framhävs i tidiga kristna texter, men de gör inte Josef och Asenet till en kristen text. Författaren ansluter sig här till en allt vanligare uppfattning bland forskarna. Jag har satt några frågetecken i marginalen, men noterar här endast ett par. På s. 205 säger författaren att av de olika måltiderna som nämns i texten är minst två sabbatsmåltider; jag undrar vilka de är. Verkligt förbryllande är en notis nere på s. 208: "Selv om der ingen Messias-skikkelse er i skriftet, befinder vi os måske i de samme kredse, som har fostret tanken om en Messias ben Josef, altså en ikke-palæstinsk, ikke-davidisk jødedom." Vari från har författaren fått tanken att vi här skulle ha att göra med en del av Messias ben Josef traditionen? Denna är ju entydigt sammankopplad med den stora eskatologiska slutstriden.

Boken avslutas med Geert Hallbäck's väl-skrivna och inträngande studie av 4Esra. Efter en parafra av innehållet kommer en kort analys och en forskningshistorisk översikt över det problem som spänningen mellan de tre första och de tre senare visionerna utgör. Författaren visar att den sjunde och sista visionen har en central betydelse i texten och att man i forskningen har förbisett detta. Han genomför en som han kallar strukturell analys av 4Esra där han tar fasta på två nivåer i texten, en som hänför sig enbart till det uppenbarade innehållet och en som hänför sig uppenbarelsen

semottagarens situation. I den första nivån försiggår en förskjutning från den problematik som motsatsen mellan Babylon och Sion innebär till motsatsställningen mellan "det onda hjärtat" och lagen; dvs. den olycka som beskrivs i början är Babylons förtryck av Sion, medan olyckan i slutet är den enskildes överträdelser av lagen. Spänningen mellan de första visionerna och de senare har förklarats bl.a. med att den skulle återspegla en inre spänning hos Esra. Hallbäck visar i analysens andra nivå, den som rör uppenbarelsenmottagarens situation, att det inte är motiverat att förklara spänningen genom att postulera en sådan inre spänning. Esra "er selvfølgelig underlagt et narrativt forløb og er derfor ikke en statisk figur, men han forbliver fundamentalt den samme apokalyptiske helt fra begyndelse til slut" (s. 227). 4Esra är en händelsefattig text. Trots detta gör Hallbäck ett försök att genomföra en analys av 4Esra i ljuset av Propps och Greimas' teorier om narrativa strukturer (s. 228ff). Det är denna ansats som synes mig mest betänklig i artikeln. Lyckligtvis är det som verkligen sägs inte särskilt djupt förankrat i Propps eller Greimas' teorier, utan kan förstås oberoende av dem, i all synnerhet som författarens utsagor om 'kompetens' och 'performans' hos Esra kanske hellre kan placeras inom ramen för en pragmatlingvistisk förklaringsmodell som inte är så händelseinriktad som Greimas' modell. Författaren avslutar med att i anslutning till några centrala arbeten relatera 4Esra till apokalyptiken som genre, till teodicé-problemet och till universalismen.

Detta är en mycket god samling artiklar, som gärna kunde göras tillgänglig för en större internationell läsekrets.

Nils Martola

Korta notiser.

Tidsskrift for dansk jødisk historie har utkommit med sitt 30 häfte (1990). Margrethe Brock-Nannestad skriver om "Museer, foreninger og andre bevidsthedsutvidende aktiviteter" (6-20), där hon bl.a. dryftar interna problem i Selskabet for dansk jødisk historie och en eventuell samgång med tidskriften Alef. I artikeln "Gliki Hamils erindringer" (21-41) redogör Jan Schwarz för den berömda autobiografin och ger ett kort avsnitt i översättning. Louise Arnheim skriver om "Henri Nathansens forhold til Zionismen" (42-54). Därutöver finns ett antal

kongressrapporter och recensioner av nyutkommen litteratur. Det innehållsrika häftet avslutas med en grovt systematisk hållen

innehållsförteckning över tidskriftens häften 26-30, skriven av Karsten Christensen (85-88).

Huuhtanen, Pauli

Jerusalem ja Rooma [Jerusalem och Rom]. Helsinki : Kirjapaja, 1989. 234 s ; ill. ISBN 951-621-887-3

Boken hör till genren nytestamentlig tidshistoria, dvs den skildrar den historiska situationen under Nya Testamentets uppkomsttid, framför allt i det antika Palestina. Största delen ägnas åt en framställning av den politiska historien från mackabéertiden fram till och med Bar Kochba-upproret (ss. 11-133). Tiden efter Jerusalems fall behandlas styvmoderligt; den omfattar endast ss. 126-133. Sidorna 136-166 avdelas åt en redogörelse för de judiska religiösa och politiska grupperingarna, ss. 168-200 åt den sociala situationen i nytestamentlig tid, och ss. 201-219 åt en beskrivning av den judiska diasporan. Boken avslutas med en nyttig bibliografi, som fyller en viktig funktion mot bakgrunden av att boken saknar notapparat och en lärd diskussion; bibliografen hade därför gärna kunnat utökas något.

Författaren berikar framställningen med instruktiva citat i finsk översättning från antika texter. Från de ständiga referenserna till Josefus' skrifter märks det att författaren är väl inläst i dennes skrifter - och bra är det eftersom Josefus otvetydigt är den viktigaste historiska källan till perioden ifråga; men författaren försummar inte att beakta även andra antika för-

fattare och historiker, framför allt sådana som skrev på grekiska och latin. Det som finns i boken är i regel korrekt, och jag har för min del sällan haft skäl att sätta ett frågetecken i marginalen. Min främsta invändning gäller bristen på balans i framställningen: texter på hebreiska, dvs Mishnah och annan tannaitisk litteratur är dåligt bearbetade; beskrivningen av detaljer kring det första stora upproret mot Rom får oproportionerligt mycket utrymme. Det är utan tvivel så att upproret och dess följder har en mycket stor historisk betydelse. Men det betyder inte att enskilda detaljer i kriget borde ges ett brett utrymme i en helhetsskildring över den palestinska judenhetens historia från mackabéertiden fram till och med Bar Kochba; detta gäller även skildringen av de judiska grupperingarna där seloterna och dolkmännen får för mycket utrymme i jämförelse med de andra grupperna. Vidare känns avsaknaden av en diskussion med kollegerna besvärande ibland. Man får nästan den uppfattningen att det enligt författaren inte skulle förekomma några historiografiska problem i den tematik han behandlar.

Nils Martola

Bruno Bettelheim

Minnen och tankar. Övers. av Svante Hansson. Natur och Kultur: Stockholm 1991. 300 s. ISBN 91-27-02745-7.

Det är inte en biografi som den kände barnpsykiatern utgivit, men en samling essäer och föredrag, som delvis har självbiografisk karaktär. De har tillkommit under åren 1956-1988 och utgivits på engelska 1989, året innan Bettelheim dog. Det kan inte hjälpas att dödssättet intresserar: han "valde att frivilligt sluta sitt liv ... för

att undslippa ålderdomens och sjukdomens förnedring" som det står på omslaget. Artiklarna är fördelade på tre lika stora avdelningar: "Om Freud och psykoanalysen", "Om barn och mig själv" och "Om judar och koncentrationsläger". Språket är ledigt, framställningssättet okomplicerat och medryckande.

Det kanske ligger i sakens natur, att den första avdelningen är den minst kontroversiella, även om Bettelheim också här tillåter sig att spekulera, t.ex. om Wien som predestinerat att bli psykoanalysens födelseort. Han skildrar den wiennesiska miljön, där han själv växte upp i närheten av Freuds Berggasse 19, som han passerade varje dag. Han drogs dit, skriver han, för att han undrade över varför denna världsberömda man bodde på ett så oansenligt ställe. Man kan inte ta miste på att Bettelheim både tidigt och livligt engagerade sig i vad som hände i Wien under psykoanalysens begynnelse. Ändå har jag svårt att frigöra mig från intrycket att han i dessa artiklar intar den iakttagande och analyserande observatörens distans. Detta kommer väl till pass i några artiklar såsom "En dold assymetri", där han redogör för den rysk-judiska Sabina Spielreins roll som patient, älskarinna och medarbetare till Jung. Hon kom sedan att närma sig Freud, bli medlem av psykoanalytiska sällskapet och fjärma sig från Jung.

I den andra avdelningen fann jag artikeln om "Vilda barn och autistiska barn" mest tänkvärd. Här tar Bettelheim avstånd från teorin om att de s.k. vilda barnen som hittats i djungeln skulle ha blivit så annorlunda därför att de vuxit upp bland vilda djur. Han gör jämförelser med sina egna erfarenheter från klinisk behandling av autistiska barn och kommer till slutsatsen att dessa vilda barn i själva verket måste ha varit autistiska, vilket är förklaringen till att de gett sig i väg hemifrån. I den här artikeln paras ånyo inlevelse och engagemang med en egendomligt kylig distans, som man lätt kunde förväxla med vetenskapsmannens nödvändiga objektivitet.

Det här draget kommer tydligast fram i den sista avdelningen, som har med judarnas situation under holocaust att göra. Den mest empatiska av dessa artiklar är den första som handlar om Januzs Korczak, barnläkaren och författaren från Warszawas getto. Denne framstår som i allo beundransvärd, fastän alla hans pedagogiska idéer givetvis inte står sig inför dagens samlade vetande och erfarenheter. Också artikeln om "Förintelsens barn", där Bettelheim bl.a. med gillande citerar Claudine Veh och Helen Epstein, är läsvärd. Däremot kan jag inte läsa de två sista - "Åter till Dachau" och "Frihet från gettotänkande" - utan att opponera mig.

Bettelheim reste 1955 till Tyskland för att tillsammans med en grupp sociologer "försöka

förstå rehabiliteringsprocessen" (s 251). Han skulle intervjuva tyskar som varit i koncentrationsläger för att försöka komma underfund med "hur de hade tagit itu med sina erfarenheter". Sist och slutligen hade alla tyskar befunnit sig i ett stort koncentrationsläger: Nazityskland. Han hade inte ens tänkt sig att besöka Dachau eller Buchenwald där han själv suttit internerad under ett år 1938-39. Att han ändå besluter sig för att besöka Dachau beror på att han ser hur undvikande den tyska hotellpersonalen är att ge honom informationer om platsen och möjligheten att besöka den. När han låter en taxichaufför, som också varit internerad i Dachau, köra sig dit, är det främst för att höra hur denne senare hade kommit till rätta med sina lägererfarenheter. Bettelheim tycker att det är bra att endast en liten del av lägret inretts som monument över massmorden och att resten - år 1955 - fick tjäna andra syften: dels som amerikanskt militärläger och dels som flyktingläger. Självt upplever han ingenting speciellt där, men han är inte heller besviken över det, tvärtom: "Jag kunde behålla det gamla Dachau oförändrat som en känslomässig upplevelse" (s 262). Han observerar tyskarnas feberaktiga aktivitet att glömma nazitidens grymhet, däribland Dachau. Han ser heller ingenting felaktigt i det och undrar litet lamt om det kommer att leda till en bättre framtid.

I den sista artikeln fokuserar Bettelheim två frågor: hur kom det sig att nazisterna utförde sitt holocaust? och hur kom det sig att miljoner judar utan motstånd lät sig förintas? Han finner det inte svårt att besvara den första frågan: nazisternas ideologi förutsatte att de måste bli kvitt judarna. När de inte kunde skrämma eller locka dem att fly, återstod bara utrotningen. Så mycket märkvärdigare är det i stället att de stora judiska massorna inte tog tillfället i akt att fly, innan det blev för sent, eller att de inte gjorde uppror, medan det ännu var möjligt. Att många faktiskt flydde och att uppror gjordes ändrar inte hans uppfattning: det var mest sekulariserade och emanciperade judar som prövade dessa möjligheter. Men att det inte skedde i större skala kan han bara förklara med hjälp av "dödsdriften" och "gettomentaliteten": "Jag tror att de gjorde det för att de förlorat viljan att leva och tillåtit sig att bli överväldigade av sina dödstendenser. Som följd härav identifierade de sig mer med SS, som ägnade sig åt att förverkliga destruktiva tendenser, än med de medfångar som fortfarande behöll greppet om

livet och därigenom lyckades undgå döden" (s 275).

Bettelheim avvisar andra förklaringar, såsom den att judarna inte visste vad som väntade dem: "Jag minns tydligt, och jag är säker på att alla andra som genomlevde den här tiden också gör det, åsynen av judar som tvättade gatorna så att man kunde förlöjliga och håna dem, efter invasionen av Österrike". När Bettelheim själv kom till Dachau, var det inte bara möjligt utan rentav önskvärt, att en jude förklarade att han omedelbart ville lämna Tyskland: "I Buchenwald hette det 1939: Det finns bara två sätt att lämna lägret - som lik eller som jude" (s 282). Också i Polen fanns det, hävdar han, en mestadels utnyttjad flyktväg. Allt detta leder till att Bettelheim inte vill höra talas om "oskyldiga judar" i någon av ordets betydelser. Också gettojuden visste, säger han, men hans mentalitet hindrade honom att dra de rätta slutsatserna. Själv drog han dem och i sin artikel vill han säga "de borde ha gjort som jag".

Jag har intrycket, att Bettelheim gör sina erfarenheter från 30-talets Österrike och Tyskland till kriterier för hur man hade bort bedöma situationen i 40-talets Polen, Frankrike, m.fl. snabbt ockuperade länder. Kunde man i dessa länder verkligen ha förutsett vad som komma skulle - på samma sätt som i nazismens hemland, där man ändå hade en tioårig inlärnings-tid? Också i Tyskland blev det svårt att komma ut, redan efter Kristallnacht 1938. Bettelheim förutsätter nästan att alla judar borde ha varit som han, kyligt analyserande och observerande för att sedan överlagt och rationellt dra sina slutsatser. Här förfaller den världsberömde psykoanalytikern till grov felbedömning inte bara av den historiska situationen utan också människors sätt att reagera i en svår kris. Han visar snarast - man måste väl kalla det så - ett visst förakt för sitt eget plågade folk.

Dag Bughaug

Jødiske høytider i evangelisk lys. Sjalombok 24, Sjalom forlag 1991. 95 s. ISBN 82-90808-06-2.

Intentionen med denna lilla bok är att ge en introduktion till de judiska festerna. Det är alltså frågan om en bok med ett klart judaistiskt innehåll. Men inte enbart. Författaren skriver i förordet bl.a. "Som kristne, vill vi selvsagt se disse festerne i lys av Det nye testamentet. Dermed vil også en del av disse tradisjoner, og noe av symbolikken, få et annet innhold for den kristne enn for jøder. Nå har riktignok ikke alle festene et like sterkt messiansk innhold, men det er likevel overraskende hvor mye i de jødiske høytidene som direkte peker på Jesus Messias. Dermed vil de jødiske festtradisjonene gi en god bakgrunn for en dypere forståelse av evangelienes beretninger" (s 1-2). Detta citat ger vid handen att boken har ett dubbelt syfte: dels att förstå de judiska festtraditionerna "i lyset av Nya testamentet", dvs som uppfyllelse av GT och judendomen, dels att bättre förstå Nya testamentet i ljuset av de judiska festtraditionerna. Båda dessa intentioner har en lång tradition inom kristen teologi och de fortlever idag erkannerligen inom missionskretsar. Det

är alltså ingen tillfällighet att som utgivare står Den Norske Israelsmisjons Sjalomforlag.

Boken behandlar i tur och ordning de judiska helgdagarna med undantag för Den 9 Av, Tu B'shvat, holocaustdagen och Israels självständighetsdag. Presentationen är knapphändig, men i stället klar och enkel. Jag har hittat bara ett fåtal direkta fel. På s 18 sägs att månaderna är antingen 28 eller 29 dagar, skall vara 29 eller 30. På s 51 heter det att Jesus upprepar Judas Makkabis "tempelrensning" 130 år senare, skall vara 200 år. På s. 83 hänförs rabbi Akiva till det 1 århundradet, fastän han förekommer i samband med Bar Kochba-upproret, som ju faller inom andra århundradet (130-talet). Detta är smärre olycksfall i arbetet som vilken författare som helst kan råka ut för.

Mera bekymrar mig ett par tydliga tendenser: dels att nedvärdera judendomen till förmån för kristendomen och dels att förklara Jesus och NT som uppfyllelsen av GT och judendomen. Dessa båda hör nära samman med varandra. Den traditionella ersättningsteolo-

gin bygger nämligen medvetet eller omedvetet på att judendomen på något sätt är bristfällig och ofullgånge. Jag tar några exempel:

I kapitlet om sabbaten talar förf. om "spetsfundigheterna" som tar sig uttryck i sabbatslagarna och sätter rubriker som "de många sabbatsbud" och "Teologiske avsporinger" (s 10ff). Han håller sig till NT:s beskrivning av sabbaten som "en byrdefull dag", men måste samtidigt medge: "Like fullt vil alle på det bestemte avvise at sabbaten skulle innebære noe ork eller være til plage. Det er et samstemmig vitnesbyrd fra jøder at sabbaten er en dag til glede og velsignelse" (s 12-13).

I kapitlet om nyårsdagen möter vi den nedsättande underrubriken "Himmelsk bokholderi" (s 20). Presentationen av *tashlikh*-ceremonin inleds med orden "En underlig skikk kan en registrere ..." (s 22). Också *kapparot* är "en eiendommelig skikk" (s 29). Litet senare kommer han - under rubriken "Kristus og Yom Kippur" - med en värdering av judendomen: "Yom Kippur er i den rabbinske jødedom erklært å være et soningsmiddel i seg selv. Der ved ansees blodet og offeret som unødvendig for og forsoner Gud. At ofringene ikke førte fram till noe, men bare opphørte uten videre, synes ikke å ha voldt rabbinerne nevneverdige problemer. Hovedsvakheten ved jødedommen, ut fra en kristen vurdering, er at den ser bort fra synden som hører med til menneskenaturen. En forholder seg bare til synden som uttrykk for enkelthandlinger" (s 31). På følgende sida får vi veta att GT är otillräckligt men nödvändigt som bakgrund till NT: "Uten NT er den

gammeltestamentlige offerpraxis og gudsdyrkelse ufullstendig og uforståelig. Men uten GT, har vi ikke heller den nødvendige bakgrunn til å forstå alt som skjedde gjennom Jesu Kristi soningsdød og betydningen av hans dyre blod". Slutsatsen är klassisk kristen ersättningssteologi: "Messias har kun ett ansikt. Han som kommer er han som kom, fordi han skall komme igjen for å fullende og oppfylle det profetiske ord. Først og fremst gjelder dette for Israel, men dessutom også for alle folkeslag" (s 32).

Också lövhyddehögtiden och påsken ses i ljuset av NT. Men det får räcka med de anförda exemplen. Det som stör mig i den här boken är inte den ömsesidiga belysningen mellan judisk och kristen tradition. Det är de båda nämnda tendenserna, att inte presentera judendomen utifrån dess självförståelse utan skynda sig att peka ut "svagheterna" och därefter visa att det finns en "uppfyllelse" i kristendomen. Jag ser de båda tendenserna ingalunda som en nödvändig del av författarens kristna tro, utan som uttryck för en missionsiver, som inte står ut med att presentera en annan religion och låta den beskrivningen gälla som sådan. När jag fick denna bok i min hand, hoppades jag kunna lyckönska författaren att ha skrivit den kanske första presentationen på norska av den judiska festkalendern. Efter att ha läst den kan jag inte annat än beklaga att beslutat blev så här tendentiöst.

Hans Jansen, Janrense Boonstra, Joke Kniesmeyer.

Antisemitismen. En historisk skildring i ord och bild. Övers. av Dora Heger. Natur och Kultur: Stockholm 1991. 132 s. ISBN 91 27 02959 X.

Denna bok, som åtföljde utställningen över antisemitismen i Stockholm hösten 1991, är ett holländsk verk, vars svenska version försetts med förord av Jörgen Weibull och ett tillägg kallat "Antisemitismen i efterkrigstidens Sverige" skrivet av Henrik Bachner. Presentationen består av en löpande text, som historiskt behandlar antisemitismen från äldsta tider till våra dagar, inströdda skriftliga dokument och talrika bilder i färg och svart-vitt. Av de 19

kapitlen ägnas 6 åt antiken och medeltiden, 4 åt nya tiden fram till förintelsen, 3 åt förintelsen och 6 åt efterkrigstiden.

Boken är mycket informativ, framställningen är engagerande och detta i allmänhet utan att sakinformationen blir lidande. Undantag finns dock. Om Muhammed sägs bl.a. (s 23): "Han tålde inga otrogna, vilket innebar att alla måste övergå till islam" och några rader senare: "Han lät döda männen i den judiska försam-

lingen i Medina, som med ett undantagtag vägrade omvända sig, och kvinnor och barn fördes bort som slavar". Detta är nog alltför onyanserat. Vi vet att profeten behandlade de tre judiska stammarna i Medina och dess närhet ganska olika och det är bara på det sista skedet som ovanstående citat alls passar. Det är skada att bilden av Muhammed och Islam blir så summarisk, eftersom fördomar mot islam i västvärlden börjar bli ett problem som liknar antisemitismen och denna bok hellre borde varna mot än befordra.

Slutkapitlet delar bokens egenskaper i övrigt, informativt men onyanserat. Sålunda beskrivs Radio Islams verksamhet och rättgången mot den tämligen detaljerat. När sedan försvarets vittnen, professorerna Hjärpe och Bergman, kommer på tal blir återgivningen tämligen summarisk. Till skillnad från flera andra personer som nämns i kapitlet har dessa båda, vad man än må tycka om deras vittnesmål, inte bedrivit någon antisemitisk kampanj. Därför anser jag att de inte "förtjänar"

den plats i antisemitismens historia i Sverige som författaren nu gett dem, Bergman t.o.m. med bild (s 127).

Jag finner det angeläget rekommendera boken som en relativt fyllig översikt över antisemitismen genom tiderna. Dennas grepp om framför allt Europa har varit sådant att man inte kan nöja sig bara med att beklaga det skedda och sedan lägga det till akterna. Detta visar ju också antisemitismens återkomst efter förintelsen. Ändå kan jag inte utan förbehåll rekommendera denna framställning. Den hade enligt min uppfattning vunnit på att man låtit också ljuspunkterna i judarnas historia i västerlandet komma fram, såsom den s.k. spanska guldåldern. Man borde även ha gett filosemiterna under bl.a. upplysningstiden en röst. Det hade gett framställningen kontraster som den nu i stort sett saknar. Det skulle ha visat, att nattsvart antisemitism inte var den enda hållning-
gen gentemot judarna som var möjlig.

Kyrkan och det judiska folket. Svenska kyrkans mission. Uppsala 1991. 43 s.

Detta tunna häfte innehåller sex bidrag - alla föredrag och inlägg från ett seminarium i Uppsala i april 1990. Inledningen "Kyrkans teologi och judendomen - historia och framtid" av Jan Henningsson tecknar bakgrunden till seminariet och formulerar några viktiga frågor för de lutherska kyrkorna visavi judarna. Bo Johnsons korta inlägg "Vad är det vi bekänner?" formulerar en av grundfrågorna utifrån det faktum att bekännelsen till Kristus samtidigt är en bekännelse till de judiska heliga skrifterna i GT.

I sitt föredrag "Gamla förbundet i kyrkans bekännelse - reflektioner kring GT och förbundetanken i kristen teologi" ger Göran Larsson en tankeväckande framställning om hur man kunde förstå de båda förbunden (GT och NT) och deras förhållande till varandra. Han avvisar all ersättningsteologi och triumfalism på den kristna sidan. Den "fullbordan" han talar om är bara försiktigt antydd och i första hand en angelägenhet för kristna.

"Om antisemitismen" skriver Åke Skoog och hans bidrag innehåller dels en kort översikt av antisemitismens former i historien och tar dels fram sätt att motverka den i dagens värld.

"Dialog och religionsteologi - ekumeniska perspektiv" är en redogörelse av Hans Ucko om vart man är på väg inom Kyrkornas Världsråd i frågan om dialogen med bekännare av andra religioner. Vägen från missionskonferensen i Edinburgh till våra dagar har varit lång, kanske främst därför att den inte gått rakt framåt från den relativa öppenhet mot andra religioner som fanns då utan längs konfessionella sidospår.

Detta perspektiv anläggs också i det sista bidraget: "Till bekännelsekommittén: Kyrkans utmaning inför 2000-talet" av Jesper Svartvik. Han anser att dialogen mellan kristna och judar kunde stå som modell för de andra dialogrelationerna, därför att judarna är de kristnas nästa.

Ett sammanfattande omdöme är att dessa bidrag samtliga visar en stor vilja att vandra

vidare på de vägar som öppnat sig för de kristna i deras relationer till andra religioners anhängare i allmänhet och judarna i synnerhet. Man vill fortsättningsvis hålla samman bekännelsen och dialogen, men det förefaller som just dialogen vinner ökad betydelse inte bara som form för samtal utan också som modell för en

öppen inställning, där vardera parten får bli givande och tagande. Ingendera har monopol på sanningen, Den helige ande finns i båda lägren osv. Det bådar gott, även om många steg återstår att ta.

Mona Vincent

Mellan ord och tystnad. Essäer. Carlssons Bokförlag: Stockholm 1991. 202 s. ISBN 91 7798 460 9.

Författarinnan är litteraturvetare och kritiker och hennes här sammanställda essäer behandlar en hel rad författare, litteraturteoretiker och filosofer och deras bidrag till förståelsen av människan, hennes ord och texter. Flera av dem är judar. Jag skall här uppehålla mig vid några av dessa.

I essän "Martin Buber och dialogens väsen" ger förf. en introduktion i Bubers "Ich und Du". Hon beskriver den som en triptyk: av dess tre delar behandlar den mellersta ("corpus") antropologin, den första ("vänstra flygeln") ontologin och den tredje ("högra flygeln") teologin. I en serie intertextuella dialoger jämför hon Buber med tre andra författare: Nelly Sachs, Paul Celan och Birgitta Trotzig. Mitt intryck är att vi här får en ovanligt fin presentation av Bubers dialogiska princip. Hon kontrasterar den med t.ex. Wittgensteins Tractatus. De kommer förvisso från två mycket olika filosofiska traditioner: Buber från den fenomenologiska och Wittgenstein från den analytiska. Men här kunde hon ha påpekat att Wittgenstein inte stannade vid Tractatus utan gick vidare till sin språkspelsteori. Jag fastnar vid att förf. när hon (s 84) talar om "Wort" och "Antwort" hos Buber, som tredje länk anför "Verantwort", som dock bör vara "Verantwortung" - jfr Buber-satsen: "Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du" (Schriften über das dialogische Prinzip, 1954,

19), och "Echte Verantwortung gibt es nur, wo es wirkliches Antworten gibt" (op.cit. s 147).

Lika givande är essän "Jaget som Duets mirakel - en studie i Emmanuel Lévinas dialogfilosofi". Lévinas, som lämnade Kaunas 1922 och bosatte sig i Paris, är långt mindre översatt och mindre känd än Buber. Mona Vincent framhåller som karakteristiskt för honom etikens primat. Mot Bubers "Du" svarar hos Lévinas "Den Andre". Lévinas kräver inte som Buber full ömsesidighet för att dialogen skall kunna uppstå. Han har t.ex. sagt "Ömsesidigheten är den andres sak" (s 130). Tänkvärd är också Lévinas distinktion mellan "det sagda" och "det sägande", där det förra är slutet, definitivt, det senare är tilltal, öppet mot den Andre (s 132).

Bland övriga personer som presenteras om än kortare må nämnas Michail Bachtin, Jaques Derrida och Edmond Jabès. Styrkan i Vincents essäer ligger i att hon relativt populärt kan presentera ganska komplicerade tankegångar och sammanhang, men också att hon förmår sätta dessa tänkare och författare i relation till varandra. Så kommer de i hennes texter att föra dialoger med varandra som de när de levde bara undantagsvis gjorde, men som de förmodligen hade velat om de kunnat.

Karl-Johan Illman